

El pensamiento de Cornelius Castoriadis

Vol. 2



Ediciones Proyecto Revolucionario, 2008

Indice

Teoría, praxis y proyecto

Extracto del Prefacio al vol.1 de la IIS, 5

Teoría y proyecto revolucionario (1964-65), 7

1. Praxis y proyecto, 7
 - Saber y hacer, 7*
 - Praxis y proyecto, 10*
2. Raíces del proyecto revolucionario, 12
 - Las raíces sociales del proyecto revolucionario, 12*
 - Revolución y racionalización, 16*
 - Revolución y totalidad social, 17*
 - Raíces subjetivas del proyecto revolucionario, 20*
 - Lógica del proyecto revolucionario, 22*
3. Autonomía y alienación, 26
 - Sentido de la autonomía. -El individuo, 26*
 - Dimensión social de la autonomía, 30*
 - La heteronomía instituida: la alienación como fenómeno social, 31*
 - El «comunismo» en su acepción mítica, 32*

Herencia y revolución (1985,1996), 36

La democracia como procedimiento y como régimen (1994), 44

Antropología, filosofía, política (1989), 55

Significaciones imaginarias y lógica conjuntista-identitaria

La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía (1981), 64

1. Conjuntos, 64
2. Magmas, 68
3. La fuerza de la lógica conjuntista-identitaria, 73
4. Tesis ontológicas, 74
5. Interrogaciones sobre el ser vivo, 75
6. La cuestión de la autonomía social e individual, 76

Las significaciones imaginarias sociales (1975), 80

- Los magmas, 80
- Las significaciones en el lenguaje, 82
- Las significaciones imaginarias sociales y la "realidad", 87
- Las significaciones imaginarias sociales y la institución del mundo, 90
- El modo de ser de las significaciones imaginarias sociales, 93
- Imaginario radical, sociedad instituyente, sociedad instituida, 96

Institución primera de la sociedad e instituciones segundas (1985), 99

El ascenso de la insignificancia

- Detener el ascenso de la insignificancia (1996), 105**
- Hablando con Cornelius Castoriadis (1997), 109**
- La época del conformismo generalizado (1989), 112**
- El intelectual como ciudadano (1979), 119**
- La crisis de las sociedades occidentales (1982), 126**
- El derrumbe de Occidente (1991), 134**
- La crisis del proceso de identificación (1989), 145**
- Imaginario e imaginación en la encrucijada (1996-97), 152**

Psique y sociedad

- Las raíces psíquicas y sociales del odio (1995-96), 162**
- Psicoanálisis y política (1987), 169**
- Nuevamente sobre psique y sociedad (1996), 176**
- Filosofía y psicoanálisis. De la imaginación a la praxis (1993), 185**
- Psique y educación (1991), 192**

Glosario básico

204

Teoría, praxis y proyecto

Extracto del Prefacio al vol.1 de la IIS

Lo que, desde 1964, llamé lo imaginario social -término retomado desde entonces y utilizado un poco sin ton ni son- y, más generalmente, lo que llamo lo imaginario no tienen nada que ver con las representaciones que corrientemente circulan bajo este título. En particular, no tienen nada que ver con lo que es presentado como «imaginario» por ciertas corrientes psicoanalíticas: lo «especular», que no es evidentemente más que imagen *de* e imagen reflejada, dicho de otra manera *reflejo*, dicho también de otra manera subproducto de la ontología platónica (*eidolon*), incluso si los que hablan de él ignoran su procedencia. Lo imaginario no es a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el «espejo» mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras de lo imaginario, que es creación *ex nihilo*. Los que hablan de «imaginario», entendiendo por ello lo «especular», el reflejo o lo «ficticio», no hacen más que repetir, las más de las veces sin saberlo, la afirmación que les encadenó para siempre a un subsuelo cualquiera de la famosa caverna: es necesario que [este mundo] sea imagen *de* alguna cosa. Lo imaginario del que hablo no es imagen *de*. Es creación incesante y esencialmente *indeterminada* (social-histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse *de* «alguna cosa». Lo que llamamos «realidad» y «racionalidad» son obras de ello.

Esta misma idea, de la imagen *de*, es la que mantiene desde siempre la teoría como Mirada que inspecciona lo que es. Lo que intento aquí no es una teoría de la sociedad y de la historia, en el sentido heredado del término teoría. Es una elucidación, y esta elucidación, incluso si asume una faceta abstracta, es indisociablemente de un alcance y de un proyecto políticos. Más que en cualquier otro terreno, la idea de teoría pura es aquí ficción incoherente. No existe lugar y punto de vista exterior a la Historia y a la Sociedad, o «lógicamente anterior» a ellas, en el que poder situarse para hacer la teoría -para inspeccionarlas, contemplarlas, afirmar la necesidad determinada de su ser-así, «constituir las», reflexionarlas o reflejarlas en su totalidad. Todo pensamiento de la Sociedad y de la Historia pertenece él mismo a la Sociedad y a la Historia. Todo pensamiento, sea cual fuere y sea cual fuere su «objeto», no es más que un mundo y una forma del *hacer* social-histórico. Puede ignorarse como tal -y es lo que le sucede las más de las veces, por necesidad, por decirlo así, interna. Y que se sepa como tal no lo hace salir de su modo de ser, como dimensión del *hacer* social-histórico. Pero eso puede permitirle ser lúcido sobre él. Lo que llamo elucidación es el trabajo por el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan. Esto también es una creación social-histórica. La división aristotélica *theoria*, *praxis*, *poiesis* es derivada y segunda. La historia es esencialmente *poiesis*, y no poesía imitativa, sino creación y génesis ontológica en y por el *hacer* y el representar/decir de los hombres. Ese *hacer* y ese representar/decir se instituyen, también históricamente, a partir de un momento, como *hacer* pensante o pensamiento que se hace.

Ese *hacer* pensante es tal por excelencia cuando se trata del pensamiento político, y de la elucidación de lo social-histórico que implica. La ilusión de la *theoria* recubrió, desde hace mucho tiempo, ese hecho. Un parricidio más es aquí aún ineluctable. El mal comienza también cuando Heráclito se atrevió a decir: «Escuchando, no a mí, sino al *logos*, convenceos de que...». Es cierto, había que luchar tanto contra la autoridad personal como contra la simple opinión, lo arbitrario incoherente, el rechazo en dar a los demás cuenta y razón de lo que se dice -*logon didonai*. Pero no escuchéis a Heráclito. Esa humildad no es más que el colmo de la arrogancia. Jamás es el *logos* lo que escucháis, siempre es *a alguien*, tal como es, desde donde está, que habla por su cuenta y riesgo, pero también por el vuestro. Y lo que, en el «teórico puro», puede ser planteado como postulado necesario de responsabilidad y de control de su decir, ha llegado a ser, entre los pensadores políticos, cobertura filosófica detrás de la cual habla -ellos hablan. Hablan en nombre del ser y del *eidos* del hombre y de la ciudad -como Platón-; hablan en nombre de las leyes de la historia o del proletariado -como Marx. Quieren abrigar lo que tienen que decir -que puede ser, y ciertamente fue, infinitamente importante- detrás del ser, de la naturaleza, de la razón, de la historia, de los intereses de una clase «en nombre de la cual» se habrían expresado. Pero jamás nadie habla en nombre de nadie -a menos de estar expresamente comisionado para ello. Como máximo, los demás pueden reconocerse en lo que dice -y eso tampoco prueba nada, pues lo que es dicho puede inducir, e induce a veces, a un «reconocimiento» del que nada permite afirmar que hubiese existido sin ese discurso, ni que lo valida sin más. Millones de alemanes «se reconocieron» en el discurso de Hitler; millones de «comunistas», en el de Stalin.

El político, y el pensador político, mantienen un discurso del que son únicos responsables. Eso no significa que ese discurso sea incontrolable -apela al control de todos-, ni que sea simplemente «arbitrario» -si lo es, nadie lo escuchará. Pero el político no puede proponer, preferir, proyectar invocando una «teoría» pretendidamente rigurosa -ni mucho menos presentándose como el portavoz de una categoría

determinada. Teoría rigurosamente rigurosa no la hay en matemáticas;; ¿cómo habría una así en política? Y nadie es nunca, salvo coyunturalmente, el verdadero portavoz de una categoría determinada -y, aunque lo fuese, quedaría aún por demostrar que el punto de vista de esa categoría vale para todos, lo cual remite al problema precedente. No hay que escuchar a un político que habla «en nombre de»; desde el momento en el que pronuncia estas palabras, engaña o se engaña, qué más da. Más que cualquier otro, el político y el pensador político hablan en su propio nombre y bajo su propia responsabilidad. Lo cual es, evidentiísimamente, la modestia suprema.

El discurso del político, y su proyecto, son controlables públicamente bajo una multitud de aspectos. Es fácil imaginar, e incluso exhibir, ejemplos históricos de pseudo-proyectos incoherentes. Pero no lo es en su núcleo central, si este núcleo vale algo -no más de lo que lo es el movimiento de los hombres con el que debe encontrarse bajo pena de no ser nada. Pues uno y otro, y su reunión, plantean, crean, instituyen nuevas formas no solamente de inteligibilidad, sino también del hacer, del representar, del valer social-históricos -formas que no se dejan simplemente discutir y calibrar a partir de los criterios anteriores de la razón instituida. Uno y otro, y su reunión, no son más que como momentos y formas del hacer instituidor, de la autocreación de la sociedad.

Diciembre de 1974

Teoría y proyecto revolucionario

Capítulo II de *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1: *Marxismo y teoría revolucionaria*. Escrito entre 1964-65 y publicado en 1975 sin alteraciones revelantes.

1. Praxis y proyecto

Saber y hacer

Si lo que decimos es verdad, si no sólo el contenido específico del marxismo como teoría es inaceptable, sino que la idea misma de una teoría acabada y definitiva es quimérica y mistificadora, ¿puede aún hablarse de una revolución socialista, mantener el proyecto de una transformación radical de la sociedad? Una revolución, como aquélla a la que apuntaba el marxismo y como aquélla a la que seguimos apuntando, ¿acaso no es una empresa consciente? ¿No presupone a la vez un conocimiento racional de la sociedad presente y la posibilidad de anticipar racionalmente la sociedad futura? Decir que una transformación socialista es posible y deseable, ¿no es decir que nuestro saber efectivo de la sociedad actual garantiza esta posibilidad, que nuestro saber anticipado de la sociedad futura justifica esta elección? En los dos casos, ¿no hay la pretensión de poseer con el pensamiento la organización social, presente y futura, como unas totalidades en acto, al mismo tiempo que un criterio que permita juzgarlas? ¿Sobre qué puede fundamentarse todo esto, si no hay y si no puede haber una teoría e incluso, detrás de esta teoría, una filosofía de la historia y de la sociedad?

Estas cuestiones, estas objeciones pueden ser formuladas, y lo son efectivamente, desde dos puntos de vista diametralmente opuestos, pero que finalmente comparten las mismas premisas.

Para unos, la crítica de las pretendidas certezas absolutas del marxismo es interesante, quizás incluso verdadera -pero inadmisibles porque arruinaría el movimiento revolucionario. Como hay que mantener a éste, hay que conservar cueste lo que cueste la teoría, con el riesgo de rebajar las pretensiones y las exigencias y de necesitar cerrar los ojos.

Para los demás, puesto que una teoría total no puede existir, se está obligado a abandonar el proyecto revolucionario, a menos de plantearlo, en plena contradicción con su contenido, como la voluntad ciega de transformar, a cualquier precio, una cosa que no se conoce en otra que se conoce aún menos.

En los dos casos, el postulado implícito es el mismo: sin teoría total, no puede haber acción consciente. En los dos casos, el fantasma del saber absoluto sigue siendo soberano. Y, en los dos casos, se produce el mismo trastocamiento irónico de los valores. El hombre que se considera de acción concede el primado a la teoría: erige en criterio supremo la posibilidad de salvaguardar una actividad revolucionaria, pero hace depender esta posibilidad del mantenimiento, al menos en apariencia, de una teoría definitiva. El filósofo que se considera radical permanece presa de lo que criticó: una revolución consciente, dice, presupondría el Saber absoluto; eternamente ausente, éste permanece de todas maneras como la medida de nuestros actos y de nuestra vida.

Pero este postulado no vale nada. Se sospecha ya que, si se nos requiere elegir entre la geometría y el caos, entre el Saber absoluto y el reflejo ciego, entre Dios y el Bruto, estas objeciones se mueven en la pura ficción y dejan escapar una brizna, todo lo que nos es y jamás nos será dado: la realidad humana. Nada de lo que hacemos, nada de aquello con lo que nos enfrentamos es jamás del tipo de la transparencia íntegra, ni tampoco del desorden molecular completo. El mundo histórico y humano (es decir, bajo reserva de un punto en el infinito, como dicen los matemáticos, el mundo sin más) es de otro orden. No se le puede siquiera llamar «lo mixto», pues no está hecho de una mezcla; el orden total y el desorden total no son componentes de lo real, sino conceptos límite que abstraemos de ello, más bien puras construcciones que, tomadas absolutamente, se hacen ilegítimas e incoherentes. Pertenecen a ese prolongamiento mítico del mundo creado por la filosofía desde hace veinticinco siglos y del que debemos deshacernos, si queremos dejar de influenciar lo que queda por pensar de nuestros propios fantasmas.

El mundo histórico es el mundo del *hacer humano*. Este hacer está siempre en relación con el saber, pero esta relación está por elucidar. Para esta elucidación, vamos a apoyarnos sobre dos ejemplos extremos, dos casos límite: la «actividad refleja» y la «técnica».

Puede considerarse una actividad humana «puramente refleja», absolutamente no consciente. Semejante actividad no tendría, por definición, relación alguna con *un* Saber cualquiera. Pero también

está claro que no pertenece al terreno de la historia¹.

Puede, en el extremo opuesto, considerarse una actividad «puramente racional». Ésta se apoyaría sobre un saber exhaustivo o prácticamente exhaustivo de su territorio; entendemos por prácticamente exhaustivo el que toda cuestión pertinente para la práctica y que pudiese emerger en este terreno sería decidible². En función de este saber y en conclusión de los razonamientos que permite, la acción se limitaría a plantear en la realidad los medios de los fines a los que apunta, a establecer las causas que traerían los resultados queridos. Semejante actividad está aproximadamente realizada en la historia, es la *técnica*³. Aproximadamente, porque un saber exhaustivo no puede existir (sino solamente fragmentos de semejante saber), incluso en el interior de un terreno recortado, y que el recortado de los terrenos nunca puede ser estanco⁴. Puede comprenderse bajo este concepto de «actividad racional» una multitud de casos que, sin pertenecer a la técnica en sentido estricto, se aproximan a ella y que englobaremos a partir de ahora bajo este término. La actividad repetitiva de un obrero en la cadena de montaje; la solución de una ecuación algebraica de segundo grado para aquel que conoce su fórmula general; la derivación de nuevos teoremas matemáticos con la ayuda del formalismo «mecanizado» de Hilbert; muchos juegos simples, etc., son ejemplos de actividad técnica en sentido amplio.

Ahora bien, lo esencial de las actividades humanas no puede ser comprendido ni como reflejo ni como técnica. Ningún hacer humano es no consciente; pero ninguno podría continuar un segundo si se le plantease la exigencia de un saber exhaustivo previo, de una elucidación total de su objeto y de su modo de operar. Esto es evidente para la totalidad de las actividades «triviales» que componen la vida corriente, individual o colectiva. Pero lo es igualmente para las actividades más «elevadas», más pesadas en consecuencia, las que comprometen directamente la vida de los demás como las que apuntan a las creaciones más universales y más duraderas.

Criar a un niño (tanto si se es padre como pedagogo) puede hacerse con dosis de conciencia y lucidez más o menos notables, pero por definición queda excluido que esto pueda hacerse a partir de una elucidación total del ser del niño y de la relación pedagógica. Cuando un médico, o, mejor todavía, un analista⁵ comienza un tratamiento, ¿se piensa solicitarle que ponga previamente a su paciente en conceptos, que trace los diagramas de sus estructuras conflictivas, el curso *ne varietur* del tratamiento? Aquí, como en el caso del pedagogo, se trata en efecto de otra cosa que de una ignorancia provisional o de un silencio «terapéutico». La enfermedad y el enfermo no son dos cosas que se contengan una a la otra (al igual que el porvenir del niño no es una cosa contenida en la cosa niño), de las que podría definirse, bajo reserva de una encuesta más completa, las esencias y la relación recíproca; es un modo de ser del enfermo cuya vida entera, pasada, pero también por venir, está en causa, y cuya significación no puede fijarse y cerrarse en un determinado momento, puesto que continúa y, con ello, modifica las significaciones pasadas. Lo esencial del tratamiento, como lo esencial de la educación, corresponde a la relación misma que va a establecerse entre el paciente y el médico, o entre el niño y el adulto, y a la evolución de esta relación que depende de lo que uno y otro *harán*. Ni al pedagogo ni al médico se les pide teoría completa alguna de su actividad, que serían por lo demás muy incapaces de proporcionar. No se dirá por ello que éstas son actividades ciegas, que criar a un niño o tratar a un enfermo es jugar a la ruleta. Pero las exigencias a las que nos confronta el hacer son de otro orden^a.

Ocurre lo mismo con las demás manifestaciones del hacer humano, incluso aquéllas en las que las

¹ Hablamos, está claro, de actividades que superan el cuerpo del sujeto y modifican substancialmente el mundo exterior. El funcionamiento «biológico» del organismo humano es evidentemente otro asunto; comprende una infinidad de actividades «reflejas» o no conscientes. Se convendrá que su discusión no puede esclarecer el problema de las relaciones del saber y del hacer en la historia.

² Es suficiente con que sea decidible a partir de consideraciones de probabilidad; lo que decimos no presupone un conocimiento determinista completo del terreno considerado.

³ La técnica, en la medida en que se aplica a *objetos*. La técnica, en el sentido más general utilizado corrientemente - la «técnica militar», la «técnica política», etc., y más generalmente las actividades que Max Weber englobaba bajo el término *zweckrational*-, no entra en nuestra definición en la medida en que se ocupa de hombres, por las razones que serán explicadas en el texto.

⁴ No se trata de conocimiento exhaustivo en lo absoluto. El ingeniero que construye un puente o una presa no tiene necesidad de conocer la estructura nuclear de la materia; le basta con conocer la estática, la teoría de la elasticidad y de la resistencia de los materiales, etc. No es el conocimiento de la materia como tal lo que le importa, sino el conocimiento de los factores que pueden tener una importancia práctica. Esta existe en la gran mayoría de los casos; pero las sorpresas (y las catástrofes), que suceden de vez en cuando, muestran sus límites. Unas respuestas precisas a una multitud de preguntas son posibles, pero no a *todas*. Dejamos, está claro, de lado el otro límite -esencial- de esta racionalidad de la técnica, a saber que la técnica jamás puede dar cuenta de los fines a los que sirve.

⁵ Mejor todavía, pues en gran parte la Medicina actual se practica de manera a la vez trivial y fragmentaria, puesto que el médico se esfuerza casi en actuar como un «técnico».

^a He intentado precisar esta idea a propósito del psicoanálisis, definido como actividad práctico-poética, en «Epilegómenos a una teoría del alma que se ha podido presentar como ciencia», en «L'Inconsciente», nº 8, pp. 47-87, París, octubre de 1968.

demás no están explícitamente implicadas, en las que el sujeto «aislado» afronta una tarea o una obra «impersonales». No solamente cuando un artista comienza una obra, sino incluso cuando un autor comienza un libro teórico, sabe y no sabe lo que va a decir -y sabe aún menos lo que *querrá* decir. Y lo mismo ocurre con la actividad más «racional» de todas, la actividad teórica. Decíamos más arriba que la utilización del formalismo de Hilbert para la derivación de alguna manera mecánica de nuevos teoremas es una actividad técnica. Pero el intento de constituir este formalismo en ella misma no es en absoluto una técnica, sino decididamente un hacer, una actividad consciente, pero que no puede garantizar racionalmente ni sus fundamentos, ni sus resultados; la prueba, si nos atrevemos a decirlo, es que fracasó estrepitosamente⁶. Más generalmente, si la aplicación de resultados y de métodos «a toda prueba» en el interior de tal o cual rama de las matemáticas es asimilable a una técnica, la investigación matemática, a partir del momento en el que se aproxima a los fundamentos, o a las consecuencias extremas de la disciplina, revela su esencia de hacer sin reposar sobre ninguna certeza última. La edificación de la matemática es un proyecto que la humanidad persigue desde hace milenios y en el curso del cual la consolidación del rigor en el interior de la disciplina conllevó *ipso facto* una creciente incertidumbre, a la vez en cuanto a los fundamentos y en cuanto al sentido de esta actividad⁷. En cuanto a la Física, no es siquiera un hacer, es un *western* en el que las sorpresas se suceden a un ritmo constantemente acelerado que deja estupefactos a los propios actores que las desencadenan^b.

La teoría como tal es un hacer, el intento siempre incierto de realizar el proyecto de una elucidación del mundo⁸. Y esto vale igualmente para esa forma suprema o extrema de teoría que es la filosofía, intento de pensar el mundo sin saber ni por adelantado, ni después, si el mundo es efectivamente pensable, ni siquiera lo que pensar quiere decir con certeza. Por esto, además, es por lo que no hay que «superar la filosofía, realizándola». Que la filosofía es «superada» a partir del momento en que se «realizó» lo que es -es filosofía-, es decir a la vez mucho y muy poco. La filosofía se «superó» -a saber: no se olvidó, ni mucho menos se despreció, sino que se emplazó- a partir del momento en el que se comprendió que no es más que un proyecto, necesario pero incierto en cuanto a su origen, su alcance y su destino; no exactamente una aventura, quizás, pero tampoco una partida de ajedrez ni mucho menos que la realización de la transparencia total del mundo para el sujeto y del sujeto para sí mismo. Y, si la filosofía viniese a poner a una política que se pretendiese lúcida el requisito previo del rigor total y le pidiese que se fundara íntegramente en la Razón, la política estaría en el derecho de decirle: ¿acaso no tenéis espejos en vuestra casa, o es que vuestra actividad consiste en establecer patrones que valgan para los demás pero según los cuales ella misma es incapaz de medirse?

Finalmente, si las técnicas particulares son «actividades racionales», la técnica misma (utilizamos aquí esta palabra con su sentido restringido corriente) no lo es en absoluto. Las técnicas pertenecen a la Técnica, pero la misma técnica no forma parte de lo técnico. En su realidad histórica, la Técnica es un proyecto cuyo sentido permanece incierto, su porvenir oscuro y la finalidad indeterminada, entendiéndose evidentemente que la idea de hacernos «amos y poseedores de la naturaleza» no quiere estrictamente decir nada.

Exigir que el proyecto revolucionario esté fundamentado sobre una teoría completa es, pues, de hecho, asimilar la política a una técnica y proponer su campo de acción -la historia- como objeto posible de un saber finito y exhaustivo. Invertir este razonamiento y concluir que la imposibilidad de semejante saber imposibilita a su vez toda política revolucionaria lúcida es finalmente rechazar por insatisfactorias todas

⁶ Cuando se demostró que es imposible demostrar la no contradicción de los sistemas así constituidos, y que pueden aparecer unas proposiciones no decidibles (Gödel, 1931).

⁷ La incertidumbre era, con mucho, menor entre los griegos, cuando el fundamento del rigor matemático -para ellos «racional»- era de una naturaleza netamente «irracional» para nosotros (esencia divina del número o carácter natural del espacio como receptáculo del cosmos), de lo que lo es entre los modernos, para quienes el intento de establecer íntegramente este rigor condujo a hacer estallar la idea de que pudiese haber un fundamento racional de la matemática. No es inútil, para lo que tratamos, recordar a los nostálgicos de las certezas absolutas el destino propiamente trágico del intento de Hilbert, al proclamar que su programa consistía en «eliminar del mundo de una vez por todas las cuestiones de fundamento» («*die Grundlagenfragen ein für allemal aus der Welt zu schaffen*») y poner en marcha con ello un trabajo que iba a mostrar, e incluso a demostrar, que la cuestión de los fundamentos será siempre de este mundo *como cuestión insoluble*. Una vez más, la *hubris* provocaba la *némesis*.

^b Para una justificación de estas ideas véase «Le monde moralé» en «Textures», n° 4-5, 1972, pp. 3-40, y en «Science moderne et interrogation philoso-philosophique», *Encyclopaedia Universalis-Organum*, vol. 17, pp. 43-73.

⁸ El momento de la elucidación siempre está necesariamente contenido en el hacer. Pero no resulta de ello que hacer y teoría sean simétricos, que estén en el mismo nivel, que cada uno englobe al otro. El hacer constituye el universo humano del cual la teoría es un segmento. La humanidad está comprometida en una actividad consciente multiforme, se *define como hacer* (que contiene la elucidación en el contexto y a propósito del hacer como momento necesario, pero no soberano). La teoría como tal es un hacer específico, emerge cuando el momento de la elucidación se convierte en proyecto para sí mismo. En este sentido, puede decirse que hay efectivamente una «primacía de la razón práctica.» Puede concebirse, y hubo durante milenios, una humanidad sin teoría; pero no puede existir humanidad sin hacer alguno.

las actividades humanas y la historia en bloque según un *standard* ficticio. Pero la política no es ni concretización de un Saber absoluto, ni técnica, ni voluntad ciega de no se sabe qué; pertenece a otro campo, el del hacer, y a ese modo específico del hacer que es la *praxis*.

Praxis y proyecto

Llamamos praxis a ese hacer en el cual el otro, o los otros, son considerados como seres autónomos y como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía. La verdadera política, la verdadera pedagogía, la verdadera medicina, puesto que han existido alguna vez, pertenecen a la praxis.

En la praxis hay un *por hacer*, pero este *por hacer* es específico: es precisamente el desarrollo de la autonomía del otro o de los otros (lo cual no es el caso en las relaciones simplemente personales, como la amistad o el amor, en las cuales esta autonomía es reconocida, pero su desarrollo no está planteado como un objetivo aparte, pues estas relaciones no tienen finalidad exterior a la relación misma). Podría decirse que, para la praxis, la autonomía del otro, o de los otros, es a la vez el fin y el medio; la praxis es lo que apunta al desarrollo de la autonomía como fin y utiliza con este fin la autonomía como medio. Esta manera de hablar es cómoda, pues es fácilmente comprensible. Pero es, estrictamente hablando, un abuso de lenguaje, y los términos «fin» y «medio» son absolutamente impropios en este contexto. La praxis no se deja conducir a un esquema de fines y medios. El esquema del fin y de los medios pertenece precisamente a la actividad técnica, pues ésta tiene que tratar con un verdadero fin, un fin que es un fin, un fin finito y definido que puede ser planteado como un resultado necesario o probable, a la vista del cual la elección de los medios se remite a una cuestión de cálculo más o menos exacto; con este fin, los medios no tienen relación interna alguna, simplemente una relación de causa a efecto⁹.

Pero, en la praxis, la autonomía de los otros no es un fin, es, sin juego de palabras, un comienzo: todo lo que se quiera menos un fin; no es finita, no se deja definir por un estado o unas características cualesquiera. Hay relación interna entre aquello a lo que se apunta (el desarrollo de la autonomía) y aquello por lo que es apuntado (el ejercicio de esta autonomía): son dos momentos de un proceso; finalmente, mientras se desarrolla en un contexto concreto que la condiciona y debiendo tomar en consideración la red compleja de relaciones causales que recorren su terreno, la praxis jamás puede reducir la elección de su manera de operar a un simple cálculo, no porque éste fuera demasiado complicado, sino porque dejaría por definición escapar el factor esencial -la autonomía.

La praxis es, ciertamente, una actividad consciente y no puede existir más que en la lucidez; pero es algo del todo distinto a la aplicación de un saber previo (y no puede justificarse por la aplicación de semejante saber -lo cual no quiere decir que no puede justificarse). Se apoya sobre un Saber, pero éste es siempre fragmentario y provisional. Es fragmentario, porque no puede haber una teoría exhaustiva del hombre y de la historia; y es provisional, porque la praxis misma hace surgir constantemente un nuevo saber, pues *hace hablar al mundo en un lenguaje a la vez singular y universal*. Es por ello por lo que sus relaciones con la teoría, la verdadera teoría correctamente concebida, son infinitamente más íntimas y más profundas que las de cualquier técnica o práctica «rigurosamente racional» para la que la teoría no es más que un código de prescripciones muertas que no puede jamás encontrarse, en lo que maneja, con el sentido. La constitución paralela por Freud, de la práctica y la teoría psicoanalíticas, de 1886 a su muerte, proporcionan probablemente la mejor ilustración de esta doble relación. La teoría no podría ser dada previamente, puesto que emerge constantemente de la actividad misma. Elucidación y transformación de lo real progresan, en la praxis, en un condicionamiento recíproco. Y es esta doble progresión lo que constituye la justificación de la praxis. Pero, en la estructura lógica del conjunto que forman, la actividad precede la elucidación, pues, para la praxis, la instancia última no es la elucidación, sino la transformación de lo dado¹⁰.

⁹ «Mi oficio, mis niños ¿son para mí fines, o medios, o una cosa y otra alternativamente? No son nada de todo esto: ciertamente no son medios de mi vida, que se pierde en ellos en lugar de utilizarlos, y mucho más aún que unos fines, puesto que un fin es eso que se quiere y puesto que quiero mi oficio, mis niños, sin medir por adelantado hasta dónde me arrastrará esto y mucho más allá de lo que puedo conocer de ellos. No es que me dedique a no sé qué: los veo con el tipo de precisión que suponen las cosas existentes, los reconozco entre todos, sin saber del todo de qué están hechos. Nuestras decisiones concretas no apuntan a significaciones cerradas.» Esta frase de Maurice Merleau-Ponty (*Les aventures de la dialectique*, p. 172, Ed. Gallimard, 1955), contiene implícitamente la definición más próxima dada hasta ahora, por lo que sabemos, de la praxis. [Traducción española: *Las aventuras de la dialéctica*, Leviatán, Buenos Aires, 1957.]

¹⁰ En una ciencia experimental o de observación, puede parecer igualmente que la «actividad» preceda la elucidación; pero no la precede más que en el tiempo, no en el orden lógico. Se procede a una experiencia para elucidar, no a la inversa. Y la actividad del experimentador no es transformadora más que en un sentido superficial o formal: no apunta a la transformación de su objeto como tal y, si lo modifica, es para hacer aparecer en él otra capa más «profunda» como «idéntica» o «constante». [La obsesión de la ciencia son los «invariantes».]

Hablamos de saber fragmentario y provisional, y esto puede dar la impresión de que lo esencial de la praxis (y de todo el hacer) es negativo, una privación o una deficiencia en relación con otra situación, la cual sí sería plena, dispondría de una teoría exhaustiva o del Saber absoluto. Pero esta apariencia corresponde al lenguaje, sometido a una manera varias veces milenaria de tratar los problemas y que consiste en jugar o en pensar lo efectivo según lo ficticio. Si estuviésemos seguros de hacernos comprender, si no tuviéramos que tener en cuenta los prejuicios y los presupuestos tenaces que dominan los espíritus, incluso los más críticos, diríamos simplemente la praxis se apoya en un saber efectivo (limitado, sí, provisional, también -como todo lo que es efectivo) y no hubiésemos sentido la necesidad de añadir: siendo una actividad lúcida, no puede evidentemente invocar el fantasma de un saber absoluto ilusorio. Lo que fundamenta la praxis no es una deficiencia temporal de nuestro saber, que podría ser progresivamente reducida; es aún menos la transformación del horizonte presente de nuestro saber en límite absoluto¹¹. La lucidez «relativa» de la praxis no es algo para salir del paso, un 'si no hay nada mejor' -no solamente porque semejante «mejor» no existe en parte alguna, sino porque es la otra cara de su sustancia positiva: el objeto mismo de la praxis es lo nuevo, lo que no se deja reducir al simple calco materializado de un orden racional preconstituido, en otras palabras lo real mismo y no un artefacto estable, limitado y muerto.

Esta lucidez «relativa» corresponde igualmente a otro aspecto de la praxis tan esencial como aquél: el de que su sujeto mismo es constantemente transformado a partir de esta experiencia, en la que está comprometido y que *hace*, pero que también le *hace* a él. «Los pedagogos son educados», «el poema hace a su poeta». Y se comprende sin más que de ello resulta una modificación continua, en el fondo y en la forma, de la *relación* entre un sujeto y un objeto que no pueden ser definidos de una vez por todas.

Lo que se ha llamado aquí *político* fue, casi siempre, una mezcla en la cual la parte de la manipulación, que trata a los hombres como cosas a partir de sus propiedades y de sus reacciones supuestamente conocidas, fue dominante. Lo que llamamos *política revolucionaria* es una praxis que se da como objetivo la organización y la orientación de la sociedad con miras a la autonomía de todos y reconoce que ésta presupone una transformación radical de la sociedad que no será, a su vez, posible sino por el despliegue de la actividad autónoma de los hombres.

Se convendrá fácilmente (en beneficio del inventario de algunas breves fases de la historia) que semejante política no ha existido hasta ahora. ¿Cómo y por qué podría existir ahora? ¿Sobre qué podría apoyarse?

La respuesta a esta cuestión remite a la discusión del contenido mismo del *proyecto revolucionario*, que es precisamente la reorganización y la reorientación de la sociedad por la acción autónoma de los hombres.

El proyecto es el elemento de la praxis (y de toda actividad). Es una praxis determinada, considerada en sus vínculos con lo real, en la definición concretada de sus objetivos, en la especificación de sus mediaciones. Es la intención de una transformación de lo real, guiada por una representación del sentido de esta transformación, que toma en consideración las condiciones reales y que anima una actividad.

No hay que confundir proyecto y plan. El plan corresponde al momento *técnico* de una actividad, cuando condiciones, objetivos y medios pueden ser, y son, determinados «exactamente» y cuando el ordenamiento recíproco de los medios y de los fines se apoya sobre un saber suficiente del terreno afectado. (Resulta así que la expresión «plan económico», cómoda por otra parte, constituye, propiamente hablando, un abuso de lenguaje.)

Hay que distinguir igualmente proyecto y actividad del «sujeto ético» de la filosofía tradicional. Esta actividad está guiada -como el navegante por la estrella polar, siguiendo la famosa imagen de Kant- por la idea de moralidad, pero al mismo tiempo se encuentra de ella a infinita distancia. Hay, pues, perpetua no coincidencia entre la actividad real de un sujeto ético y la idea moral, al mismo tiempo que hay una relación. Pero esta relación permanece equívoca, pues la idea es a la vez fin y no fin; fin, porque expresa sin exceso ni defecto lo que debería ser; no fin, puesto que, por principio, ni se plantea la cuestión de que puede ser alcanzada o realizada. Pero el proyecto apunta a su realización como momento esencial. Si hay desfase entre representación y realización, no es por principio, más bien depende de otras categorías que de la distancia entre «idea» y «realidad»: remite a una nueva modificación tanto de la representación como de la realidad. En este sentido, el núcleo del proyecto es un sentido y una orientación (dirección hacia) que no se deja simplemente fijar en «ideas claras y distintas» y que supera la representación misma del proyecto tal como podría ser fijada en un instante dado cualquiera.

¹¹ Suponiendo que la Física pueda alcanzar un día un «saber exhaustivo» de su objeto (suposición por lo demás absurda), esto no afectaría en nada a lo que decimos de la praxis histórica.

Cuando se trata de política, la representación de la transformación a la que se apunta, la definición de los objetivos, puede tomar -y debe necesariamente tomar, en ciertas condiciones- la forma del *programa*. El programa es una concreción provisional de los objetivos del proyecto sobre unos puntos juzgados esenciales en las circunstancias dadas, en tanto que su realización implicaría, o facilitaría por su propia dinámica, la realización del conjunto del proyecto. El programa no es más que una figura fragmentaria y provisional del proyecto. Los programas pasan, el proyecto queda. Como de cualquier otra cosa, puede haber degradación y degeneración del programa; el programa puede ser tomado como un absoluto, al alienarse la actividad de los hombres en el programa. Esto, en sí, no prueba nada contra la necesidad del programa.

Pero nuestro tema aquí no es la filosofía de la práctica como tal, ni la elucidación del concepto de proyecto por sí mismo. Queremos mostrar la posibilidad y explicitar el sentido del proyecto revolucionario, como proyecto de transformación de la sociedad, presente en una sociedad organizada y orientada hacia la autonomía de todos, siendo esta transformación efectuada por la acción autónoma de los hombres tales como son producidos por la sociedad actual¹².

Ni esta discusión, ni ninguna otra se hacen jamás sobre tabla rasa. Lo que decimos hoy se apoya necesariamente sobre -y aún más correctamente diría, si me lo permitieran, se envisca en- lo que otros y nosotros hemos dicho desde hace mucho tiempo. Los conflictos que desgarran la sociedad actual, la irracionalidad que la domina, la oscilación perpetua de los individuos y de las masas entre la lucha y la apatía, la incapacidad del sistema de acomodarse tanto a ésta como a aquélla, la experiencia de las revoluciones pasadas y lo que, desde nuestro punto de vista, es la línea ascendente que relaciona sus cimas, las posibilidades de una organización socialista de la sociedad y sus modalidades en tanto que ya se las puede definir ahora mismo -todo ello está forzosamente presupuesto en lo que decimos y que no es posible retomar aquí. Aquí queremos solamente esclarecer las cuestiones principales, abiertas por la crítica del marxismo y el rechazo de su análisis del capitalismo, de su teoría de la historia, de su filosofía general. Si no hay análisis económico que pueda mostrar en un mecanismo objetivo a la vez los fundamentos de la crisis de la sociedad actual y la forma necesaria de la sociedad futura, ¿cuáles pueden ser las bases del proyecto revolucionario en la situación real?, y ¿de dónde puede sacar una idea cualquiera sobre otra sociedad? La crítica del racionalismo, ¿acaso no excluye que pueda establecerse una «dinámica revolucionaria» destructiva y constructiva? ¿Cómo puede plantearse un proyecto revolucionario sin querer captar la sociedad actual, y sobre todo futura, como totalidad y, lo que es más, totalidad racional, sin volver a caer en las trampas que acaban de indicarse? Una vez eliminada la garantía de los «procesos objetivos», ¿qué queda? ¿Por qué *queremos* la revolución? -y ¿por qué los hombres la querrían? ¿Por qué serían capaces de hacerla?, y ¿no presupone el proyecto de una revolución socialista la idea de un «hombre total» por venir, de un sujeto absoluto, que hemos denunciado? ¿Qué significa, exactamente, la autonomía y hasta qué punto es realizable? Todo esto ¿no hincha desmesuradamente el papel de lo consciente?, ¿no hace de la alienación un mal sueño del cual estaríamos a punto de despertar y de la historia precedente un desgraciado azar? ¿Hay sentido en postular un trastocamiento radical?, ¿no se persigue la ilusión de una innovación absoluta? ¿No hay, tras todo esto, otra filosofía de la historia?

2. Raíces del proyecto revolucionario

Las raíces sociales del proyecto revolucionario

No puede haber teoría acabada de la historia, y la idea de una racionalidad total de la historia es absurda. Pero la historia y la sociedad tampoco son irracionales en un sentido positivo. Intentamos ya mostrar que racional y no racional están constantemente cruzados en la realidad histórica y social, y este cruce es precisamente la condición de la acción.

Lo real histórico no es íntegra y exhaustivamente racional. Si lo fuese, jamás habría un problema del *hacer*, pues todo ya estaría *dicho*. El hacer implica que lo real no es racional de parte a parte; implica también que tampoco es un caos, que comporta estrías, líneas de fuerza, nervaduras que delimitan lo posible, lo factible, indican lo probable, permiten que la acción encuentre puntos de apoyo en lo dado.

La simple existencia de sociedades instituidas es suficiente para mostrar que así es. Pero, al mismo tiempo que las «razones» de su estabilidad, la sociedad actual revela igualmente en el análisis sus cuarteos y las líneas de fuerza de su crisis.

¹² Esto significa: una revolución de las masas trabajadoras que elimine la dominación de toda capa partitular sobre la sociedad y que instaure el poder de los consejos de los trabajadores sobre todos los aspectos de la vida social. Sobre el *programa* que concretiza en las circunstancias históricas actuales los objetivos de semejante revolución, véase en el nº 22 de «Socialisme ou Barbarie», julio de 1957, «Sobre el contenido del socialismo II».

La discusión sobre la relación del proyecto revolucionario con la realidad debe ser desalojada del terreno metafísico de la ineluctabilidad histórica del socialismo -o de la inelectabilidad histórica del no socialismo. Debe ser, para comenzar, una discusión sobre la posibilidad de una transformación de la sociedad en un sentido dado.

Nos limitaremos aquí a iniciar esta discusión sobre dos ejemplos¹³.

En esta actividad social fundamental que es el *trabajo* y en las *relaciones de producción* en las que este trabajo se efectúa, la organización capitalista se presenta, desde sus comienzos, como dominada por un conflicto central. Los trabajadores no aceptan más que a medias, no ejecutan por así decirlo más que con una sola mano las tareas que les son asignadas. Los trabajadores no pueden participar efectivamente en la producción, y no pueden no participar en ella. La Dirección no puede no excluir a los trabajadores de la producción y no puede excluirlos de ella. El conflicto que resulta de ello -que es a la vez «externo» (entre dirigentes y ejecutantes) e «interiorizado» (en el seno de cada ejecutante y de cada dirigente)- podría atacarse y difuminarse si la producción fuese estática y la técnica petrificada: pero la expansión económica y la conmoción tecnológica continua lo reavivan constantemente.

La crisis de la empresa capitalista presenta múltiples otros aspectos y, si no se considerara más que sus pisos superiores, quizá podría hablarse solamente de «disfuncionamiento burocrático». Pero, en la base, en la planta baja de los talleres y de las oficinas, no se trata de «disfuncionamiento», se trata claramente de un conflicto que se expresa en una lucha incesante, incluso si es implícita y enmascarada. Mucho tiempo antes de los revolucionarios, son los teóricos y prácticos capitalistas los que descubrieron su existencia y su gravedad, y la describieron correctamente -incluso si, naturalmente, se detuvieron ante las conclusiones a las cuales este análisis podría conducirles, y si se quedaron dominados por la idea de encontrar, cueste lo que cueste, una «solución» que no desarreglara el orden existente.

Este conflicto, esta lucha, tienen una lógica y una dinámica de la que emergen tres tendencias:

1. los obreros se organizan en unos grupos informales y oponen una «contragestión» fragmentaria del trabajo a la gestión oficial establecida por la Dirección;

2. los obreros avanzan unas reivindicaciones que conciernen a las condiciones y la organización del trabajo;

3. en los momentos de las fases de crisis sociales, los obreros reivindican abierta y directamente la gestión de la producción, e intentan realizarla (Rusia 1917-1918, Cataluña 1936-1937, Hungría 1956).¹⁴

Estas tendencias traducen el mismo problema a través de diferentes países y de fases. El análisis de las condiciones de la producción capitalista muestra que no son accidentales, sino consustanciales a los caracteres más profundos de esta producción. No son enmendables o eliminables por reformas parciales del sistema, puesto que se desprenden de la relación capitalista fundamental, la división del proceso del trabajo en un momento de dirección y un momento de ejecución llevados por dos polos sociales diferentes. El sentido que encarnan define, más allá del cuadro de la producción, un tipo de antinomia, de lucha y de superación de esta antinomia, esencial a la comprensión de un gran número de otros fenómenos de la sociedad contemporánea. En una palabra, estos fenómenos están articulados entre ellos, articulados con la estructura fundamental del capitalismo, articulados con el resto de las relaciones sociales; y expresan no sólo un conflicto, sino una tendencia hacia la solución de este conflicto por la realización de la gestión obrera de la producción, que implica la eliminación de la Burocracia. Tenemos aquí, en la realidad social misma, una estructura conflictiva y un germen de solución¹⁵.

¹³ Una vez más, nuestra discusión aquí no puede ser más que muy parcial, y estamos obligados a remitir a los diversos textos que fueron ya publicados en «Socialisme ou Barbarie» sobre estas cuestiones.

¹⁴ Cuando hablamos de lógica y de dinámica, nos referimos evidentemente a lógica y dinámica *históricas*. Para el análisis de la lucha informal en la producción, véase D. Mothé, «La fábrica y la gestión obrera», en «Socialisme ou Barbarie», nº 22, julio de 1957, retomado en *Journal d'un ouvrier*, Editions de Minuit, Paris, 1959, y mi texto «Sobre el contenido del socialismo III», en «Socialisme ou Barbarie», nº 23, enero de 1958, retomado en *La experiencia del movimiento obrero*, 2, *op. cit.*; para las reivindicaciones «gestionarias», véase «Las huelgas salvajes en la industria norteamericana del automóvil», «Las huelgas de los obreros portuarios ingleses» y «Las huelgas de la automatización en Inglaterra» en «Socialisme ou Barbarie», nºs 18 y 19, retomado en *La experiencia...*, 1, *op. cit.*; para los consejos obreros húngaros y sus reivindicaciones, véase el conjunto de textos sobre la revolución húngara publicados en el nº 20 de «Socialisme ou Barbarie» y Pannonicus, «Les conseils ouvriers de la révolution hongroise» (nº 21). Por otra parte, recordemos que aparece en esta lucha una dialéctica permanente: así como los medios utilizados por la Dirección contra los obreros pueden ser retomados por éstos y vueltos contra ella, también la Dirección llega a recuperar unas posiciones conquistadas por los obreros y en el límite a utilizar incluso su organización informal. Pero cada una de estas recuperaciones suscita a la larga una respuesta en otro nivel.

¹⁵ Se encontrarán sociólogos altaneros que protestarán: ¿cómo pueden englobarse bajo la misma significación datos

Es, pues, una descripción y un análisis crítico de lo que es lo que despeja, en este caso, una raíz del proyecto revolucionario. Esta descripción y este análisis no son siquiera, a decir verdad, «los nuestros» en un sentido específico. Nuestra teorización no hace más que emplazar *lo que la sociedad dice ya confusamente de sí misma a todos los niveles*. Son los dirigentes capitalistas o burócratas los que se quejan constantemente de la oposición de los hombres; son sus sociólogos los que la analizan, existen para quitarle la espoleta y reconocen la mayor parte de las veces que es imposible. Son los obreros los que, cuando se mira más de cerca, combaten constantemente la organización existente de la producción, *incluso si no saben que lo hacen*. Y, aunque podamos alegrarnos de haber «predicho» con mucha antelación el contenido de la revolución húngara¹⁶, no lo inventamos (lo mismo ocurre en Yugoslavia, donde el problema está planteado, incluso si es de manera en gran parte mistificada). La propia sociedad habla de su crisis, en un lenguaje que, en este caso, apenas exige una interpretación¹⁷. Una sección de la sociedad, la que está más vitalmente interesada en esta crisis y que, por añadidura, comprende a la gran mayoría, se comporta en los hechos de una manera que a la vez *constituye* la crisis y muestra una posible salida; y, en ciertas condiciones, ataca la organización actual, la destruye, comienza a reemplazarla por otra. En esta otra organización -en la gestión de la producción por los productores- es imposible no ver la encarnación de la autonomía en el campo fundamental del trabajo.

Las cuestiones que pueden plantearse legítimamente no son, pues ¿dónde ven ustedes la crisis?, ¿de dónde sacan una solución? La cuestión es: esta solución, la gestión obrera, ¿es realmente posible?, ¿es realizable duraderamente? Y, suponiendo que, considerada «en sí misma» aparezca posible, ¿acaso no implica mucho más que la simple gestión obrera?

Por más de cerca, por más profundamente que se la intente mirar, la gestión de la empresa por la colectividad de los que trabajan en ella no hace aparecer ningún problema insuperable; hace ver, por el contrario, la posibilidad de eliminar una multitud extraordinaria de problemas que ponen trabas constantemente al funcionamiento de la empresa hoy en día, provocando un desperdicio y un desgaste

que provienen de terrenos tan diferentes como las encuestas de la sociología industrial, las huelgas de la Standard en Inglaterra y de la General Motors en los Estados Unidos, y la revolución húngara? Es faltar a todas las reglas metodológicas. Los mismos críticos hipersensibles se extasían, sin embargo, cuando ven a Freud acercando la «afloración de lo reprimido» en un paciente en el curso de un análisis y en el pueblo judío entero, diez siglos después del supuesto «asesinato» de Moisés.

¹⁶ Afirmando, desde 1948, que la experiencia de la burocratización hacía, a partir de entonces, de la gestión obrera de la producción la reivindicación central de toda revolución («Socialisme ou Barbarie,, n.º 1, retomado en *La sociedad burocrática*, 1, op. cit.).

¹⁷ Hemos retomado, por nuestra parte, los análisis hechos por la sociología industrial y, ayudados por los materiales concretos aportados por unos obreros que viven constantemente este conflicto, hemos intentado elucidar su significación y sacar en claro sus conclusiones. Esto nos valió recientemente, por parte de marxistas reformados, como Lucien Sebag, el reproche de «parcialidad» (*Marxismo y estructuralismo*, p. 130, Payot, París, 1964): habríamos cometido el pecado de «admitir que la *verdad de la empresa* está concretamente dada a ciertos de sus miembros, a saber, los obreros». Dicho de otro modo: constatar que hay una guerra de la cual los dos adversarios están de acuerdo sobre su existencia, su desarrollo, sus modalidades e incluso sus causas, sería asumir un punto de vista fragmentario y parcial. Nos preguntamos entonces qué no lo es para L. Sebag: ¿sería el punto de vista de los profesores de Universidad o de los «investigadores», quienes no pertenecerían quizás a ningún subgrupo social? ¿O bien quiere decir que jamás puede decirse nada sobre la sociedad? y entonces ¿por qué se escribe? Sobre este plano, un teórico revolucionario no tiene necesidad de postular que la «verdad de la empresa» se da a algunos de sus miembros; el discurso de los capitalistas, una vez analizado, no dice otra cosa, de arriba abajo la sociedad habla de su crisis. El problema comienza cuando se quiere saber lo que se quiere *hacer* con esta crisis (lo que sobredetermina, a fin de cuentas, los análisis teóricos); entonces, efectivamente, no podemos hacer otra cosa que colocarnos en el punto de vista de un grupo particular (puesto que la sociedad está dividida), pero del mismo modo la cuestión no es ya «la verdad de la empresa» (o de la sociedad) tal como es, sino la «verdad» de lo que este grupo está por hacer *contra* otro. En ese momento, se toma efectivamente partido, pero esto vale para todo el mundo, comprendido el filósofo quien, manteniendo discursos sobre la imposibilidad de tomar partido, toma efectivamente partido por lo que es y, por lo tanto, por algunos. Por lo demás, Sebag mezcla en su crítica dos consideraciones diferentes: la dificultad de la que acabamos de hablar -que provendría del hecho de que el «sociólogo marxista» intenta expresar una «significación global de la fábrica», cuyo depositario sería el proletariado, que no es más que una parte de la fábrica- y la dificultad relativa a la «disparidad de las actitudes y de las tomas de posición obreras», que el sociólogo marxista resolvería privilegiando «ciertas conductas», «apoyándose sobre un esquema más general que comprendería la sociedad capitalista en su conjunto». Esta última dificultad existe, ciertamente, pero no es en absoluto una maldición específica que sufriría el sociólogo marxista; existe para todo pensamiento científico, para todo pensamiento sin más, incluso para el más cotidiano de los discursos. Ya hable de sociología, de economía, de meteorología o del comportamiento de mi carnicero, estaré siempre obligado a distinguir lo que me parece significativo del resto, a privilegiar ciertos aspectos y a pasar por encima otros. Lo hago según criterios, reglas y concepciones que son siempre discutibles y que son revisadas periódicamente -pero no puedo dejar de hacerlo, a menos de dejar de pensar. Se puede criticar concretamente el hecho de privilegiar *estas* conductas, no el hecho de privilegiar en sí. Es triste comprobar una vez más que las pretendidas superaciones del marxismo son, en la aplastante mayoría, casos de puras y simples regresiones fundamentadas, no sobre un nuevo saber, sino sobre el olvido de lo que se había aprendido previamente -mal aprendido, hay que creerlo.

materiales y humanos inmensos¹⁸. Pero al mismo tiempo queda claro que el problema de la gestión de la empresa supera ampliamente la empresa y la producción, y remite al todo de la sociedad; y que toda solución de este problema implica un cambio radical en la actitud de los hombres respecto al trabajo y a la colectividad. Estamos así llevados a plantear las cuestiones de la sociedad como totalidad, y de la responsabilidad de los hombres -que examinaremos más adelante.

La *economía* proporciona un segundo ejemplo, que permite esclarecer otros aspectos del problema.

Hemos intentado mostrar que no hay, y que no puede haber, una teoría sistemática y completa de la teoría capitalista¹⁹. El intento de establecer semejante teoría topa con la influencia determinante que ejerce sobre la economía un factor no reductible a lo económico, a saber la lucha de clases; topa también, en otro nivel, con la imposibilidad de establecer una medida de los fenómenos económicos, que, sin embargo, se presentan como grandezas. Esto no impide que un conocimiento de la economía sea posible y que pueda desprender cierto número de constataciones y de tendencias (sobre las cuales, evidentemente, la discusión precisa está abierta). En lo que se refiere a los países industrializados, estas constataciones son, desde nuestro punto de vista:

1. la productividad del trabajo crece a un ritmo que se acelera a medida que se desarrolla; en todo caso, no se ve el límite de este crecimiento;

2. a pesar de la elevación continua del nivel de vida, un problema de absorción de los frutos de esta productividad comienza a plantearse virtualmente, tanto bajo la forma de la saturación de la mayor parte de las necesidades tradicionales como bajo la forma de subempleo latente de una parte creciente de la mano de obra.

El capitalismo responde a estos dos fenómenos con la fabricación sintética de nuevas necesidades, la manipulación de los consumidores, el desarrollo de una mentalidad de «estatuto» y de rango social vinculados al nivel de consumo, la creación o el mantenimiento de empleos pasados de moda o parasitarios. Pero no es de ningún modo cierto que otros expedientes sean suficientes durante mucho tiempo. Hay dos salidas aparentes: volver, cada vez más, el aparato de producción hacia la satisfacción de las «necesidades colectivas» (en su definición y concepción capitalistas, está claro) -lo cual parece difícilmente compatible con la mentalidad económica privada, que es el nervio del sistema tanto en el Oeste como en el Este (semejante política implicaría un crecimiento mucho más rápido de los «impuestos» que de los salarios); o bien, introducir una reducción cada vez más rápida del tiempo de trabajo, que, en el contexto social actual, crearía ciertamente enormes problemas²⁰. En los dos casos, lo que está en la base del funcionamiento del sistema, la motivación y la coacción económicas, recibiría un golpe probablemente irreparable²¹. Además, si estas soluciones son «racionales» desde el punto de vista de los intereses del capitalismo como tal, no lo son, la mayoría de las veces, desde el punto de vista de los intereses específicos de los grupos capitalistas y burocráticos dominantes e influyentes. Decir que no hay imposibilidad absoluta para el capitalismo de salir de la situación que se crea actualmente no significa que haya la certeza de que saldrá. La resistencia encarnizada, y hasta ahora victoriosa, que oponen los grupos dominantes en los Estados Unidos a la adopción de medidas que les resultarían saludables - aumento de los gastos públicos, extensión de la «ayuda» a los países subdesarrollados, reducción del tiempo de trabajo (que les parecen el colmo de la extravagancia, de la dilapidación y de la locura)- muestra que una crisis explosiva a partir de esta evolución es tan probable como una nueva mutación pacífica del capitalismo, tanto más cuanto que ésta pondría actualmente en cuestión unos aspectos de la estructura social mucho más importantes que lo que hicieron, en sus tiempos, el *New Deal*, la introducción de la economía dirigida, etc. La automatización progresa mucho más rápidamente que la desretinización de los senadores americanos -aunque ésta podría encontrarse notablemente acelerada por el hecho mismo de una crisis. Pero ya sea a través de una crisis o de una transformación pacífica, estos problemas no podrán ser resueltos más que sacudiendo hasta los fundamentos el edificio social actual.

- Existe un enorme desperdicio potencial, o falta de ganancia en la utilización de los recursos produc-

¹⁸ Para la justificación de lo que decimos aquí, estamos obligados a pedir al lector que se remita al texto de M. Mothé, «La fábrica y la gestión obrera», ya citado, así como al texto de S. Chatel «Jerarquía y gestión colectiva», en «Socialisme ou Barbarie», nºs 37 y 38, julio y octubre de 1964.

¹⁹ Véase «El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno», «Socialisme ou Barbarie», n.º 31, páginas 69 a 81. [Y ahora en *La dynamique du capitalisme, op. cit.*]

²⁰ Hasta cierto punto, un incremento muy considerable de la «ayuda» a los países subdesarrollados podría igualmente atenuar el problema.

²¹ De lo que se trata, de hecho, en todo esto es que vivimos el *comienzo del fin de lo económico* como tal. Herbert Marcuse (*Eros y civilización*) y Paul Goodman (*Growing up Absurd*) fueron los primeros, según nuestro conocimiento, en examinar las implicaciones de este trastocamiento virtual, sobre el que volveremos.

tivos (a pesar del «pleno empleo»), que se desprende de múltiples factores, todos ellos vinculados a la naturaleza del sistema: no participación de los trabajadores en la producción; disfuncionamiento burocrático tanto a nivel de empresa como al de economía; competencia y competencia monopolística (diferenciación ficticia de los productos, falta de estandarización de los productos y de los utillajes, secreto de los inventos y de los procedimientos de fabricación, publicidad, restricción querida de la producción); irracionalidad del reparto de la capacidad productiva por empresas y por ramas, reparto que refleja tanto la historia pasada de la economía como las necesidades actuales; protección de capas o sectores particulares y mantenimiento de las situaciones adquiridas; irracionalidad del reparto geográfico y profesional de la mano de obra; imposibilidad de planificación racional de las inversiones, que se desprende tanto de la ignorancia del presente como de incertidumbres evitables que conciernen el porvenir (y vinculadas al funcionamiento del «mercado» o del «plan» burocrático); imposibilidad radical de cálculo económico racional (teóricamente, si el precio de uno solo de los bienes de producción contiene un elemento arbitrario, todos los cálculos pueden ser falseados a través de todo el sistema; ahora bien, los precios no tienen más que una relación muy lejana con los costos, tanto en Occidente, donde prevalecen unas situaciones de oligopolio, como en la U.R.S.S., donde se admite, oficialmente, que los precios son esencialmente arbitrarios); utilización de una parte del producto y de los recursos para fines que no tienen sentido más que en relación con la estructura de clase del sistema (burocracia de control en la empresa y fuera de ella, ejército, policía, etc.). Es por definición imposible cuantificar este derroche. Algunos sociólogos del trabajo estimaron a veces en un 50% la pérdida de producción debida al primer factor que mencionamos, y que es sin duda el más importante, a saber: la no participación de los trabajadores en la producción. Si debiéramos avanzar una estimación, diríamos por nuestra parte que la producción actual de los Estados Unidos debe ser del orden de la cuarta o la quinta parte de lo que la eliminación de estos diversos factores permitiría alcanzar muy rápidamente [o que podría ser obtenida con la cuarta parte del trabajo actualmente consumido].

- Finalmente, un análisis de las posibilidades que ofrece la puesta a disposición de la sociedad, organizada en consejos de productores, del saber económico y de las técnicas de información, de comunicación y de cálculo disponibles -la «cibernación» de la economía global al servicio de la dirección colectiva de los hombres- muestra que, tan lejos como alcanza la mirada, no solamente no hay ningún obstáculo técnico o económico para la instauración y el funcionamiento de una economía socialista, sino que este funcionamiento sería, en cuanto a lo esencial, infinitamente más simple e infinitamente más racional -o infinitamente menos irracional- que el funcionamiento de la economía actual, tanto privada como «planificada»²².

Hay, pues, en la sociedad moderna un problema económico inmenso (que es, a fin de cuentas, el problema de la «supresión de la economía») que gesta una crisis eventual; hay incalculables posibilidades, actualmente dilapidadas, cuya realización permitiría el bienestar general, una reducción rápida del tiempo o de trabajo quizás a la mitad de lo que es ahora y el desbloqueo de recursos para satisfacer a unas necesidades que actualmente no están ni siquiera formuladas; y hay soluciones positivas que, bajo una forma fragmentaria, troncada, deformada, son introducidas o propuestas ya desde ahora, y que, aplicadas radical y universalmente, permitirían resolver este problema, realizar estas posibilidades y conllevar un cambio inmenso en la vida de la humanidad, eliminando rápidamente de ella la «necesidad económica».

Está claro que la aplicación de esta solución exigiría una transformación radical de la estructura social - y una transformación de la actitud de los hombres frente a la sociedad. Nos vemos remitidos, pues, aquí también, a los dos problemas de la totalización y de la responsabilidad, que procuraremos analizar más adelante.

Revolución y racionalización

El ejemplo de la economía permite ver otro aspecto esencial de la problemática revolucionaria. Una transformación en el sentido indicado significaría una *racionalización* sin precedentes de la economía. La objeción metafísica aparece aquí, y aquí también como un sofisma: ¿una racionalización *completa* de la economía será alguna vez posible? La respuesta es: esto no nos interesa.

²² Para las posibilidades de una organización y de una gestión de la economía en el sentido indicado, véase «Sobre el contenido del socialismo I y II», «Socialisme ou Barbarie», nº 17, pp. 18 a 20, julio de 1955, y nº 22, p. 33 a 49, julio de 1957. En qué medida estos problemas están en el corazón de la situación económica actual lo muestra el hecho de que la idea de «automatización» de gran parte de la gestión de la economía global, formulada en «Socialisme ou Barbarie» en 1955-1957, anima desde 1960 a una de las tendencias «reformadoras» de los economistas rusos, la que querría «automatizar» la planificación (Kantorovich, Novozhilov, etc.). Pero la realización de semejante solución es difícilmente compatible con el mantenimiento del poder de la Burocracia.

Nos basta saber que una inmensa racionalización es posible y que no puede tener, sobre la vida de los hombres, más que resultados positivos. En la economía actual, tenemos un sistema que no es más que muy parcialmente racional, pero que contiene unas ilimitadas posibilidades de racionalización asignable. Estas posibilidades no pueden comenzar a realizarse más que al precio de una transformación radical del sistema económico y del sistema más vasto en el que se baña. Inversamente, no es más que en función de esta racionalización cómo se hace concebible esta transformación radical.

La racionalización en cuestión concierne no solamente a la utilización del sistema económico (asignar su producto a los fines explícitamente queridos por la colectividad); concierne también a su funcionamiento y, finalmente, a la posibilidad de conocimiento mismo del sistema. Sobre este último punto puede verse la diferencia entre la actitud contemplativa y la praxis. La actitud contemplativa se limita a constatar que la economía (pasada y presente) contiene irracionalidades profundas, que impiden su conocimiento completo. Vuelve a encontrar ahí la expresión particular de una verdad general, la opacidad irreductible de lo dado, que vale evidentemente de la misma manera para el porvenir. Afirmará, por consiguiente -con buen derecho, en este terreno-, que una economía totalmente transparente es imposible. Y podrá desde ahí, si le falta aunque sólo sea un poco de rigor, deslizarse fácilmente a la conclusión de que no merece la pena intentar cambiar algo en ello, o bien que todos los cambios posibles, por deseables que sean, jamás alterarán lo esencial y permanecerán sobre la misma línea de ser, puesto que jamás podrían realizar el paso de lo relativo a lo absoluto.

La actitud política comprueba que la irracionalidad de la economía no se confunde simplemente con la opacidad de todo ser, que está vinculada (no solamente desde el punto de vista humano o social, sino incluso desde el punto de vista puramente analítico) en gran parte a toda la estructura social presente que, ciertamente, no tiene nada de eterno o fatal; se pregunta en qué medida esta irracionalidad puede ser eliminada por una modificación de esta estructura y concluye (en lo que puede ciertamente equivocarse -pero es una cuestión *concreta*) que puede serlo en un grado considerable, tan considerable que introduciría una modificación esencial, un cambio cualitativo: la posibilidad para los hombres de dirigir la economía conscientemente, de tomar decisiones con conocimiento de causa -en lugar de sufrir la economía, como ahora²³. Esta economía ¿será del todo transparente, íntegramente racional? La praxis responderá que esta cuestión no tiene para ella sentido alguno, que lo que le importa no es especular sobre la imposibilidad del absoluto, sino sobre la de transformar lo real para eliminar de él lo más posible lo que es adverso al hombre. No se preocupa de la posibilidad de un paso de lo «relativo» al «absoluto», comprueba que unas innovaciones radicales tuvieron ya lugar en la historia. No se interesa por la racionalidad completa como estado acabado, sino, tratándose de economía, por la racionalización como proceso continuo de realización de las condiciones de la autonomía. Sabe que este proceso ya comportó rellanos, y que comportará aún otros. Después de todo, el descubrimiento del fuego o de América, la invención de la rueda, del trabajo de los metales, de la democracia, de la filosofía, de los Soviets, tuvieron efectivamente lugar *en cierto momento*, y se separa profundamente lo que había *antes* de lo que hubo *después*.

Revolución y totalidad social

Hemos intentado mostrar, a propósito de la producción y del trabajo, que el conflicto que se manifiesta en ello contiene al mismo tiempo los gérmenes de una solución posible bajo la forma de la *gestión obrera* de la producción.

Estos gérmenes de solución, tanto como «modelo» como por sus implicaciones, superan con mucho el problema de la producción. Es evidente *a priori*, puesto que ya la producción es mucho más que producción; pero es útil mostrarlo concretamente.

La gestión obrera supera la producción en tanto que modelo: si la gestión obrera vale, es porque suprime un conflicto realizando un modo determinado de socialización que permitiría la participación. Ahora bien, el mismo tipo de conflicto también existe en otras esferas sociales (en un sentido, y con las transposiciones necesarias, en todas); por lo tanto, aquí, el modo de socialización que representa la gestión obrera aparece en principio igualmente como una posible solución. La gestión obrera supera la producción por sus implicaciones: no puede quedarse simplemente en gestión obrera de la producción en el sentido estrecho, bajo pena de llegar a ser un simulacro. Su realización efectiva implica una reordenación prácticamente total de la sociedad, como su consolidación, a la larga, implica otro tipo de personalidad humana. También deben necesariamente acompañarla otro tipo de dirección de la economía

²³ La reivindicación de una economía comprensible *precede* lógica, e incluso políticamente, a la de una economía al servicio del hombre; nadie puede decir al servicio de quién funciona la economía si su funcionamiento es incomprensible.

y de organización y otro tipo de poder, otra educación, etc.

En los dos sentidos, se es conducido a plantear el problema de la totalidad social. Y se está igualmente llevado a proponer soluciones que se presenten como soluciones globales (un «programa máximo»). ¿No es esto postular que la sociedad forma virtualmente un todo racional, que nada de lo que podría surgir en otro sector no haría imposible lo que nos parece posible después de un examen forzosamente parcial, que lo que germina aquí puede desarrollarse por todas partes, y que poseemos ya, desde este momento, la clave de esta totalidad racional?

No. Planteando el proyecto revolucionario, dándole incluso la forma concreta de un «programa máximo», no solamente no pretendemos agotar los problemas, no solamente sabemos que no los agotamos, podemos y debemos indicar los problemas que quedan, y sus contornos -hasta la frontera de lo impensable. Sabemos y debemos decir que unos problemas subsisten, y que no podemos formularlos; otros que ni siquiera sospechamos; otros que se plantearán ineluctablemente en términos diferentes, ahora inimaginables; que unas cuestiones angustiosas ahora, puesto que son insolubles, podrán muy bien desaparecer por sí mismas, o plantearse en términos que tornen fácil su solución; y que, inversamente, unas respuestas que hoy en día son evidentes podrán revelar, en el momento de la aplicación, dificultades casi infinitas. Sabemos también que todo esto podría eventualmente (pero no necesariamente) obliterar el sentido de lo que ahora decimos.

Pero estas consideraciones no pueden fundamentar una objeción ni contra la praxis revolucionaria, ni contra otra clase de práctica o de hacer en general -salvo para el que quiera la nada, o pretenda situarse sobre el terreno del Saber absoluto y juzgarlo todo a partir de ahí. Hacer, hacer un libro, un niño, una revolución, hacer sin más, es proyectarse en una situación por venir que se abre por todos los lados hacia lo desconocido, que no puede, pues, poseerse por adelantado con el pensamiento, pero que debe obligatoriamente suponerse como definido para lo que importa en cuanto a las decisiones actuales. Un hacer lúcido es el que no se aliena en la imagen ya adquirida de esa situación por venir, que la modifica a medida que adelanta, que no confunde intención y realidad, deseable y probable, que no se pierde en conjeturas y especulaciones sobre aspectos del futuro que no afectan a lo que está por hacerse ahora o sobre los que nada puede hacerse; pero que tampoco renuncia a esta imagen, pues entonces no sólo «no sabe adónde va», sino que no sabe siquiera adónde *quiere* ir (por eso la divisa de todo reformismo, «la finalidad no es nada, el movimiento lo es todo», es absurda: todo movimiento es movimiento *hacia*; otra cosa es si, como no hay finalidades preasignadas en la historia, todas las definiciones de la finalidad se revelan sucesivamente provisionales).

Si la necesidad y la imposibilidad de tomar en consideración la totalidad de la sociedad pudiesen ser opuestas a la política revolucionaria, podrían y deberían serlo igual, o más, a *toda* política, fuese la que fuese. Pues la referencia al todo de la sociedad está necesariamente implicada a partir del momento en el que hay una política cualquiera. La acción más estrechamente reformista debe, si quiere ser coherente y lúcida (pero lo esencial del reformismo en este aspecto es precisamente la falta de coherencia y de lucidez), tomar en consideración el todo social. Si no lo hace, verá sus reformas anuladas por la reacción de esta totalidad que ignoró, o produciendo un resultado completamente distinto de aquél al que apuntaba. Sucede lo mismo con una acción puramente conservadora. Completar tal disposición existente, colmar tal brecha de las defensas del sistema, ¿cómo pueden estas acciones no preguntarse si el remedio no es peor que el mal y, para juzgar, ver lo más lejos posible en las ramificaciones de sus efectos; cómo pueden dispensarse de apuntar a la totalidad social -no solamente en cuanto al fin al que apuntan, la preservación del régimen global, sino también en cuanto a las consecuencias posibles y a la coherencia de la red de medios que ponen en juego? Como mucho, este punto de vista (y el saber que supone) pueden permanecer implícitos. La acción revolucionaria no difiere de ello, en este sentido, más que por querer explicitar lo más posible sus presupuestos.

La situación es la misma fuera de la política. Con el pretexto de que no hay teoría satisfactoria del organismo como totalidad, ni siquiera concepto bien definido de la salud, ¿podría pensarse en prohibir a los médicos la práctica de la Medicina? Durante esta práctica, ¿puede un médico digno de este nombre abstenerse de tomar en consideración, en la medida en que esto puede hacerse, esta totalidad? Y que nadie diga: la sociedad no está enferma. Aparte de que no es seguro, no se trata de esto. Se trata de lo práctico, que puede tener como campo la enfermedad o la salud de un individuo, el funcionamiento de un grupo o de una sociedad, pero que vuelve a encontrar constantemente la totalidad a la vez como certeza y como problema -pues su «objeto» no se da más que como totalidad, y es en tanto que totalidad cómo se enmascara.

El filósofo especulativo puede protestar contra la «falta de rigor» que suponen estas consideraciones acerca de una totalidad que jamás se deja captar. Pero son estas protestas las que denuncian la mayor falta de rigor; pues, sin esta «falta de rigor», el propio filósofo especulativo no podría sobrevivir un solo

instante. Si sobrevive es porque permite a su mano derecha ignorar lo que hace la izquierda y porque divide su vida entre una actividad teórica que comporta criterios absolutos de rigor -jamás satisfechos por lo demás- y un simple vivir al que estos criterios no se aplicarían de ningún modo, y con razón pues son inaplicables. El filósofo especulativo cae presa así de una antinomia insoluble. Pero esta antinomia se la fabrica él mismo. Los problemas que crea para la praxis la toma en consideración de la totalidad son reales en tanto que problemas concretos; pero, en tanto que imposibilitados de principio, son puramente ilusorios. No nacen más que cuando se quiere calibrar las actividades reales según los *standards* míticos de cierta ideología filosófica, de una «filosofía» que no es más que la ideología de cierta filosofía.

El modo en que la praxis *afrenta* la totalidad y el modo en que la filosofía especulativa *pretendía dársela* son radicalmente diferentes.

Si hay una actividad que se dirija a un «sujeto» o a una colectividad duradera de sujetos, esta actividad no puede existir más que fundándose sobre estas dos ideas: que encuentre, en su «objeto», una unidad que no se plantee ella misma como categoría teórica o práctica, pero que exista al principio (clara o oscuramente, implícita o explícitamente) *para sí*; y que lo propio de esta unidad *para sí* es la capacidad de superar toda determinación previa, de producir algo nuevo, nuevas formas y nuevos contenidos (algo nuevo en su modo de organización y en lo que es organizado, siendo esta distinción evidentemente relativa y «óptica»). Por lo que hace a la praxis, puede resumirse la situación diciendo que vuelve a encontrar la totalidad como *unidad abierta haciéndose ella misma*.

Cuando la teoría especulativa tradicional vuelve a encontrar la totalidad, debe postular que la posee; o bien, admitir que no puede cumplir el papel que se fijó ella misma. Si «la verdad no está en la cosa, sino en la relación» y si, como es evidente, la relación no tiene frontera, entonces necesariamente «lo Verdadero es el Todo»; y, si la teoría debe ser verdadera, debe poseer el Todo, o bien desmentirse ella misma y aceptar lo que es para ella la degradación suprema, el relativismo y el escepticismo. Esta posesión del Todo debe ser *actual* tanto en el sentido filosófico como en el sentido corriente: explícitamente realizada y presente en cada instancia.

También para la praxis, la relación no tiene fronteras. Pero no resulta por ello la necesidad de fijar y de poseer la totalidad del sistema de relaciones. La exigencia de la toma en consideración de la totalidad está siempre presente para la praxis, pero no se supone que esta toma en consideración deba en ningún momento acabarla. Y esto porque, para ella, esta totalidad no es un objeto pasivo de contemplación, cuya existencia se quedaría suspendida en el aire hasta el momento en el que estaría completamente actualizada por la teoría; esta totalidad puede tomarse, y se toma, constantemente en consideración ella misma.

Para la teoría especulativa, el objeto no existe si no está acabado y ella misma no existe si no puede acabar su objeto. La praxis, por el contrario, no puede existir más que si su objeto, por su misma naturaleza, supera toda consumación y es relación perpetuamente transformada con este objeto. La praxis parte del reconocimiento explícito de la abertura de su objeto, no existe más que en tanto que la reconoce; su «presa parcial» sobre éste no es un déficit que deplora, es positivamente afirmada y querida como tal. Para la teoría especulativa no vale más que lo que ella ha podido, de una manera o de otra, consignar y asegurar en las cajas fuertes de sus «demostraciones»; su sueño -su fantasma- es la acumulación de un tesoro de verdades indeseables. En tanto que la teoría supera este fantasma, se hace una verdadera teoría, praxis de la verdad. Para la praxis, lo constituido como tal está muerto en el mismo momento en que ha sido constituido, no hay adquisición que no tenga necesidad de ser retomada en la *actualidad viviente* para sostener su existencia. Pero esta existencia no es lo que debe asegurarla íntegramente. Su objeto no es algo inerte, del que deba tomar su destino total. Él mismo es actuante, posee tendencias, produce y se organiza -pues, si no es capacidad de producción y capacidad de autoorganización, no es nada. La teoría especulativa se desmorona, pues se asigna la imposible tarea de tomar sobre sus hombros la totalidad del mundo. Pero la praxis no tiene que tomar su objeto a la fuerza; mientras actúa sobre él, y en el mismo momento, reconoce en los actos que existe efectivamente por sí mismo. No tiene ningún sentido interesarse por un niño, por un enfermo, por un grupo o una sociedad, si no se ve en ellos, primero y antes que nada, la *vida*, la capacidad de estar fundamentado sobre sí mismo, la autoproducción y la autoorganización.

La política revolucionaria consiste en reconocer y en explicitar los problemas de la sociedad como totalidad, pero precisamente porque la sociedad es una totalidad, reconoce a la sociedad como otra cosa que como inercia relativamente a sus propios problemas. Comprueba que toda sociedad supo, de una manera o de otra, hacer frente a su propio peso y a su propia complejidad. Y, también sobre ese plano, aborda el problema de manera activa: este problema que no inventa, que de todas maneras está constantemente implicado en la vida social y política, ¿acaso no puede ser afrontado por la humanidad en condiciones diferentes? Si se trata de gestionar la vida social, ¿no hay actualmente una distancia enorme

entre las necesidades y la realidad, entre lo posible y lo que está ahí? Esta sociedad, ¿no estaría infinitamente mejor situada para enfrentarse a sí misma si no condenase a la inercia y a la oposición las nueve décimas partes de su propia sustancia?

La praxis revolucionaria no tiene, pues, que producir el esquema total y detallado de la sociedad que apunta a instaurar, ni que «demostrar» y garantizar en el absoluto que esta sociedad podrá resolver todos los problemas que jamás se le puedan plantear. Le basta con mostrar que, en lo que propone, no hay incoherencia y que, tan lejos como alcanza la mirada, su realización acrecentaría inmensamente la capacidad de la sociedad de hacer frente a sus propios problemas.

Raíces subjetivas del proyecto revolucionario

A veces se oye decir: esta idea de otra sociedad se presenta como un proyecto, pero no es de hecho más que proyección de deseos que no se reconocen, vestimenta de motivaciones que permanecen escondidas para los que las llevan. No sirve más que para vehicular, en unos, el deseo del poder; en otros, el rechazo del principio de realidad, el fantasma de un mundo sin conflicto en el que todos estarían reconciliados con todos y cada cual consigo mismo, un sueño infantil que querría suprimir el lado trágico de la existencia humana, una huida que permitiría vivir simultáneamente en dos mundos, una compensación imaginaria.

Cuando la discusión toma semejante sesgo, hay que recordar antes que nada que estamos todos embarcados en el mismo barco. Nadie puede asegurar que lo que dice no tiene relación alguna con unos deseos inconscientes o unas motivaciones que no se reconoce a sí mismo. Cuando se oye incluso a «psicoanalistas» de cierta tendencia calificar *grosso modo* de neuróticos a todos los revolucionarios, uno no puede sino felicitarse de no compartir su «salud» de supermercado y sería muy fácil desmenuzar el mecanismo inconsciente de su conformismo. Más generalmente, quien cree descubrir en la raíz del proyecto revolucionario tal o cual deseo inconsciente debería simultáneamente preguntarse cuál es el motivo que su propia crítica traduce, y en qué medida no es precisamente racionalización.

Pero, para nosotros, esta regresión tiene poco interés. La cuestión existe, en efecto, e incluso si nadie la plantea, el que habla de revolución debe plantársela a sí mismo. A los demás les toca decidir a cuánta lucidez sobre su propia cuenta les comprometen sus posiciones; un revolucionario no puede plantear límites a su deseo de lucidez, y no puede rehusar el problema diciendo: lo que cuenta no son las motivaciones inconscientes, sino la significación y el valor objetivo de las ideas y de los actos; la neurosis y la locura de Robespierre o de Baudelaire fueron más fecundas para la humanidad que la «salud» de tal o cual tendero de la época. Pues la revolución, tal como la concebimos, se niega precisamente a aceptar pura y simplemente esta escisión entre motivación y resultado, sería imposible en la realidad e incoherente en su sentido si estuviese llevada por intenciones inconscientes sin relación con su contenido articulado; no haría entonces más que reeditar, una vez más, la historia precedente, permanecería dominada por motivaciones oscuras que impondrían a la larga su propia finalidad y su propia lógica.

La verdadera dimensión de este problema es la dimensión colectiva; es a escala de masas -masas que sólo ellas pueden realizar una nueva sociedad- cómo hay que examinar el nacimiento de nuevas motivaciones y de nuevas actitudes capaces de llevar a su desenlace el proyecto revolucionario. Pero este examen será más fácil si intentamos explicitar primero lo que pueden ser el deseo y las motivaciones de un revolucionario.

Lo que podemos decir sobre este tema es por definición eminentemente subjetivo. Está también, igualmente por definición, expuesto a todas las interpretaciones que se quiera. Si puede ayudar a alguien a ver más claramente en otro ser humano (aunque fuese en las ilusiones y en los errores de éste), y con ello, en sí mismo, no habrá sido inútil decirlo.

Tengo el deseo, y siento la necesidad, para vivir, de *otra* sociedad que la que me rodea. Como la gran mayoría de los hombres, puedo vivir en ésta y acomodarme a ella -en todo caso, vivo en ella. Tan críticamente como intento mirarme, ni mi capacidad de adaptación, ni mi asimilación de la realidad me parecen inferiores a la media sociológica. No pido la inmortalidad, la ubicuidad, la omniscencia. No pido que la sociedad «me dé la felicidad»; sé que no es ésta una ración que pueda ser distribuida en el Ayuntamiento o en el Consejo Obrero del barrio, y que, si esto existe, no hay otro más que yo que pueda hacérmela, a mi medida, como ya me ha sucedido y como me sucederá sin duda todavía. Pero en la vida, tal como está hecha para mí y para los demás, topo con una multitud de cosas inadmisibles; repito que no son fatales y que corresponden a la organización de la sociedad. Deseo, y pido, que antes que nada, mi trabajo tenga un sentido, que pueda probar para qué sirve y la manera en que está hecho, que me permita prodigarme en él realmente y hacer uso de mis facultades tanto como enriquecerme y

desarrollarme. Y digo que es posible, con otra organización de la sociedad para mí y para todos. Digo también que sería ya un cambio fundamental en esta dirección si se me dejase decidir, con todos los demás, lo que tengo que hacer y, con mis compañeros de trabajo, cómo hacerlo.

Deseo poder saber, con todos los demás, lo que sucede en la sociedad, controlar la extensión y la calidad de la información que me es dada. Pido poder participar directamente en todas las decisiones sociales que pueden afectar a mi existencia, o al curso general del mundo en el que vivo. No acepto que mi suerte sea decidida, día tras día, por unas gentes cuyos proyectos me son hostiles o simplemente desconocidos, y para los que nosotros no somos, yo y todos los demás, más que cifras en un plan, o peones sobre un tablero, y que, en el límite, mi vida y mi muerte estén entre las manos de unas gentes de las que sé que son necesariamente ciegas.

Sé perfectamente que la realización de otra organización social, y su vida, no serán de ningún modo simples, que se encontrarán a cada paso con problemas difíciles. Pero prefiero enfrentarme a problemas reales que a las consecuencias del delirio de un De Gaulle, de las artimañas de un Johnson o de las intrigas de un Jruschov. Si incluso debiésemos, yo y los demás, encontrarnos con el fracaso en esta vía, prefiero el fracaso en un intento que tiene sentido a un estado que se queda más acá incluso del fracaso y del no fracaso, que queda *irrisorio*.

Deseo poder encontrar al prójimo a la vez como a un semejante y como a alguien absolutamente diferente, no como a un número, ni como a una rana asomada a otro escalón (inferior o superior, poco importa) de la jerarquía de las rentas y de los poderes. Deseo poder verlo, y que me pueda ver, como a otro ser humano, que nuestras relaciones no sean terreno de expresión de la agresividad, que nuestra competitividad se quede en los límites del juego, que nuestros conflictos, en la medida en que no pueden ser resueltos o superados, conciernan a unos problemas y a unas posiciones de juego reales, arrastren lo menos posible de inconsciente, estén cargados lo menos posible de imaginario. Deseo que el prójimo sea libre, pues mi libertad *comienza* allí donde comienza la libertad del otro y que, solo, no puedo ser más que un «virtuoso en la desgracia». No cuento con que los hombres se transformen en ángeles, ni que sus almas lleguen a ser puras como lagos de montaña -ya que, por lo demás, esta gente siempre me ha aburrido profundamente. Pero sé cuánto la cultura actual agrava y exaspera su dificultad de ser, y de ser con los demás, y veo que multiplica hasta el infinito los obstáculos a su libertad.

Sé, ciertamente, que este deseo mío no puede realizarse hoy; ni siquiera, aunque la revolución tuviese lugar mañana, realizarse íntegramente mientras viva. Sé que, un día, vivirán unos hombres para quienes el recuerdo de los problemas que más pueden angustiarnos hoy en día no existirá. Este es mi destino, el que debo asumir, y el que asumo. Pero esto no puede reducirse ni a la desesperación, ni al rumiar catatónico. Teniendo este deseo, que es el mío, no puedo más que trabajar para su realización. Y, ya en la elección que hago del interés principal de mi vida, en el trabajo que le dedico, para mí lleno de sentido (incluso si me encuentro en él, y lo acepto, con el fracaso parcial, los retrasos, los rodeos, las tareas que no tienen sentido por sí mismas), en la participación en una colectividad de revolucionarios que intenta superar las relaciones reificadas y alienadas de la sociedad actual, estoy en disposición de realizar parcialmente este deseo. Si hubiese nacido en una sociedad comunista, la felicidad me hubiese sido más fácil -no tengo ni idea, no puedo hacerle nada. No voy, con este pretexto, a pasar mi tiempo libre mirando la televisión o leyendo novelas policíacas.

¿Viene mi actitud a ser un rechazo del principio de realidad? Pero, ¿cuál es el contenido de este principio? ¿Es que hay que trabajar, o bien es que es preciso necesariamente que el trabajo esté privado de sentido y explotado, contradiga los objetivos para los cuales tiene pretendidamente lugar? Para un rentista ¿vale *bajo esta forma* este principio? ¿Valía *bajo esta forma* para los indígenas de las Islas Trobriand o de Samoa? ¿Vale aún hoy día para los pescadores de un poble pueblo mediterráneo? ¿Hasta qué punto el principio de realidad manifiesta la naturaleza, y dónde comienza a manifestar la sociedad? ¿Hasta dónde manifiesta la sociedad como tal, y a partir de dónde tal forma histórica de la sociedad? ¿Por qué no la servidumbre, las galeras, los campos de concentración? ¿Dónde una filosofía pretendería tener el derecho de decirme: aquí, en este preciso milímetro de las instituciones existentes, voy a mostraros la frontera entre el fenómeno y la esencia, entre las formas históricas pasajeras y el ser eterno de lo social? Acepto el principio de realidad, pues acepto la necesidad del trabajo (durante todo el tiempo, por lo demás, que ésta sea real, pues se hace cada vez menos evidente) y la necesidad de una organización social del trabajo. Pero no acepto la invocación de un falso psicoanálisis y de una falsa metafísica que aportan a la discusión precisa de las posibilidades históricas unas afirmaciones gratuitas sobre imposibilidades sobre las cuales *nada sabe*.

¿Sería mi deseo infantil? Pero en la situación infantil la vida se da, y la Ley se da. En la situación infantil, la vida se da por nada; y la Ley se da sin nada, sin más, sin discusión posible. Lo que quiero es todo lo contrario: es hacer mi vida y dar la vida, si es posible; en todo caso, dar para mi vida. Lo que

quiero es que la ley no me sea simplemente dada, sino que al mismo tiempo me la dé a mí mismo. El conformista o el apolítico son los que están permanentemente en la situación infantil, pues aceptan la Ley sin discutirla y no desean participar en su formación. El que vive en la sociedad sin voluntad en lo que concierne a la Ley, sin voluntad política, no ha hecho más que reemplazar al padre privado por el padre social anónimo. La situación infantil es, primero, recibir sin dar, después hacer o ser para recibir. Lo que yo quiero es un intercambio justo para empezar y, a continuación, la superación del intercambio. La situación infantil es la relación dual, el fantasma de la fusión -y, en este sentido, es la sociedad actual la que infantiliza constantemente a todo el mundo, por la fusión en lo imaginario con entidades reales: los jefes, las naciones, los cosmonautas o los ídolos. Lo que quiero es que la sociedad deje finalmente de ser una familia, falsa por añadidura hasta lo grotesco, que adquiera su dimensión propia de sociedad, de red de relaciones entre adultos autónomos.

¿Es mi deseo el deseo del poder? Lo que quiero, de hecho, es la abolición del poder en el sentido actual, es el poder de todos. El poder actual consiste en que los demás sean cosas, y todo lo que quiero va en contra de esto. Aquel para quien los demás son cosas es él mismo una cosa, y no quiero ser cosa ni para mí ni para los demás. No quiero que los demás sean cosas, no tendría nada que hacer con ellos. Si puedo existir para los demás, ser reconocido por ellos, no quiero serlo en función de la posesión de una cosa que me es exterior -el poder; ni existir para ellos en lo imaginario. El reconocimiento del prójimo no vale para mí más que en tanto que lo reconozco yo mismo. ¿Corro el riesgo de olvidar todo esto, si alguna vez los acontecimientos me condujesen cerca del «poder»? Eso me parece más que improbable; si esto llegase, sería quizás una batalla perdida, pero no el fin de la guerra; ¿y voy a ordenar toda mi vida sobre la suposición de que podría un día recaer en la infancia?

¿Proseguiría aquella quimera, la de querer eliminar el lado trágico de la existencia humana? Me parece más bien que quiero eliminar de ello el melodrama, la falsa tragedia -aquella en la que la catástrofe llega sin necesidad, en la que todo hubiese podido suceder de otro modo si solamente los personajes hubiesen hecho esto o aquello. Que gentes mueran de hambre en la India mientras en América y en Europa los Gobiernos penalizan a los campesinos que producen «demasiado» es una farsa macabra, en un Gran Guñol en el que los cadáveres y el sufrimiento son reales, pero no es tragedia, no hay en ello nada ineluctable. Y, si la humanidad perece un día por bombas de hidrógeno, me niego a llamarlo una tragedia. Lo llamo una gilipollez. Quiero la supresión del Guñol y de la conversión de los hombres en títeres por otros títeres que los «gobiernan». Cuando un neurótico repite por enésima vez la misma conducta de fracaso, reproduciendo para sí mismo y para sus vecinos el mismo tipo de desgracia, ayudarle a salirse de ello es eliminar de su vida la farsa grotesca, no la tragedia; es permitirle finalmente ver los problemas reales de su vida y lo que de trágico pueden contener -lo que su neurosis tenía en parte como función expresar, pero sobre todo *enmascarar*.

Cuando un discípulo de Buda fue a informarle, después de un largo viaje por Occidente, de que unas cosas milagrosas, unos instrumentos, unos métodos de pensamiento, unas instituciones, habían transformado la vida de los hombres desde los tiempos en los que el Maestro se había retirado a las altiplanicies, éste lo detuvo después de las primeras palabras. ¿Han eliminado la tristeza, la enfermedad, la vejez y la muerte?, preguntó. No, respondió el discípulo. Entonces, igual habrían podido quedarse donde estaban, pensó el Maestro. Y se volvió a sumergir en su contemplación, sin tomarse la molestia de mostrar a su discípulo que ya no le escuchaba.

Lógica del proyecto revolucionario

La revolución socialista apunta a la transformación de la sociedad por la acción autónoma de los hombres, y la instauración de una sociedad organizada en vistas a la autonomía de todos. Es *un proyecto*. No es un teorema, la conclusión de una demostración que indique lo que debe irreductiblemente suceder; la idea misma de semejante demostración es absurda. Pero no es tampoco una utopía, un acto de fe, una apuesta arbitraria.

El proyecto revolucionario encuentra sus raíces y sus puntos de apoyo en la realidad histórica efectiva, en la *crisis* de la sociedad establecida y en su *contestación* por la gran mayoría de los hombres que viven en ella. Esta crisis no es la que el marxismo había creído descubrir, la «contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el mantenimiento de las relaciones de producción capitalistas». Consiste en que la organización social no puede realizar los fines que propone sino avanzando unos medios que los contradigan, haciendo nacer unas exigencias que no puede satisfacer, planteando criterios que es incapaz de aplicar, unas normas que está obligada a violar. Pide a los hombres, como productores o como ciudadanos, que permanezcan pasivos, que se encierren en la ejecución de la tarea que les impone; cuando constata que esta pasividad es su cáncer, solicita la iniciativa y la participación para descubrir en seguida que ya no puede soportarlas, que ponen en cuestión la esencia misma del orden existente. Debe

vivir sobre una doble realidad, dividir un oficial y un real que se oponen irreductiblemente. No sufre simplemente de una oposición entre unas clases que permanecerían exteriores una a la otra; es conflictiva en sí, el sí y el no coexisten como intenciones de hacer en el núcleo de su ser, en los valores que proclama y que niega, en su modo de organizar y de desorganizar, en la socialización y la atomización extremas de la sociedad que crea. De la misma manera, la *contestación* de la que hablamos no es simplemente la lucha de los trabajadores contra la explotación, ni su movilización política contra el régimen. Se manifiesta en los grandes conflictos abiertos y las revoluciones que jalonan la historia del capitalismo, está constantemente presente, de una manera implícita o latente, en su trabajo, en su vida cotidiana, en su modo de existencia.

Se nos dice a veces: inventáis una crisis de la sociedad, bautizáis de crisis a una situación que siempre ha sido así. Queréis, cueste lo que cueste, descubrir una novedad radical en la naturaleza o la intensidad de los conflictos sociales actuales, pues sólo esto os permitiría pretender que un estado radicalmente nuevo se prepara. Llamáis a algo que siempre existió *contestación* de la esencia de las relaciones sociales por el hecho de los intereses diferentes y opuestos de los grupos y de las clases. Todas las sociedades, al menos las sociedades históricas, han sido divididas y esto no las ha llevado más que a producir otras sociedades igualmente divididas.

Decimos, en efecto, que un análisis preciso muestra que los elementos profundos de la crisis de la sociedad contemporánea son específicos y *cualitativamente únicos*. Hay, sin duda, pseudomarxistas inocentes que, aún hoy, no saben sino invocar la lucha de clases y hacerse gárgaras con ella, olvidando que la lucha de clases dura desde hace milenios y que no podría proporcionar en absoluto, en sí misma, un punto de apoyo al proyecto socialista. Pero hay también sociólogos pseudo-objetivos -y tan inocentes como los primeros- quienes, al enterarse de que hay que desconfiar de las proyecciones etnocéntricas y «epicocéntricas» y rehusar la tendencia a privilegiar nuestra época como algo absolutamente aparte, se quedan en esto y entierran bajo una montaña de metodología de papel el problema central de la reflexión histórica; a saber, la especificidad de cada sociedad en tanto que especificidad de sentido y de dinámica de este sentido, prueba incontestable incluso si permanece en el misterio -y sin la cual no habría historia- de que ciertas sociedades introducen unas dimensiones antes inexistentes: lo nuevo cualitativo, en un sentido distinto al descriptivo. No tiene interés alguno discutir estos argumentos pseudofilosóficos. El que no quiera ver que entre el mundo griego y el mundo egipcio-asirio-babilónico, o incluso entre el mundo medieval y el mundo del Renacimiento, hay, cualesquiera que sean las continuidades y las causaciones evidentes, *otra* diferencia, *otro* tipo, grado y sentido de diferencia que entre dos árboles o incluso dos individuos humanos de la misma época, está tullido en un sentido esencial para la comprensión de la cosa histórica, y haría mejor ocupándose de entomología o de botánica.

Es ésta la diferencia que muestra el análisis entre la sociedad contemporánea y las que la precedieron, tomadas *globalmente*. Y esto es precisamente a lo que desemboca ante todo una descripción sociológica rigurosa que respeta su objeto y lo hace hablar realmente, en lugar de aplastarlo bajo una metafísica barata afirmando que todo viene a ser siempre lo mismo. Considérese el problema del trabajo: una cosa es que el esclavo o el siervo se oponga a su explotación, es decir, se niegue a hacer un esfuerzo suplementario o solicite una mayor parte del producto, combata las órdenes del amo o del señor en el plano, por decirlo así, de la «cantidad»; y otra, radicalmente distinta, que el obrero esté obligado a combatir las órdenes de la Dirección *para* poder aplicarlas, que no solamente la cantidad de trabajo o de producto, sino que también su contenido y la manera de hacerlo sean objeto de una lucha incesante -en una palabra, que el proceso del trabajo no haga ya surgir un conflicto exterior al trabajo mismo, sino que deba apoyarse en una contradicción *interna*, la exigencia simultánea de exclusión y de participación en la organización y en la dirección del trabajo.

Considérese, también, el problema de la familia y de la estructura de la personalidad. Es cierto que la organización familiar ha contenido siempre un principio represivo, que los individuos siempre han estado obligados a interiorizar un conflicto entre sus pulsiones y las exigencias de la organización social dada, que cada cultura, arcaica o histórica, ha presentado, en su «personalidad de base», un tinte «neurótico» particular. Pero lo radicalmente diferente es que no haya principio discernible alguno en la base de la organización o, más bien, de la desorganización familiar actual, ni estructura integrada de la personalidad del hombre contemporáneo. Es ciertamente estúpido pensar que los florentinos, los romanos, los espartanos, los mundugumor o los kwakiutl eran «sanos» y que nuestros contemporáneos son «neuróticos». Pero no es mucho más inteligente olvidar que el tipo de personalidad del espartano, o del mundugumor -sean los que hayan podido ser sus componentes «neuróticos»- era *funcionalmente adecuado* a su sociedad, que el propio individuo se sentía adaptado a ella, que podía hacerla funcionar según sus exigencias y formar una nueva generación que hiciese lo mismo; mientras que las, o la, «neurosis» de los hombres de hoy se presentan esencialmente, desde el punto de vista sociológico, como fenómenos de inadaptación, no solamente vividos como una desgracia, sino sobre todo poniendo trabas al funcionamiento social de los individuos, impidiéndoles responder adecuadamente a las exigencias de la vida tal

como es y reproduciéndose como inadaptación amplificada a la segunda generación. *La «neurosis» del espartano era lo que le permitía integrarse a la sociedad -la «neurosis» del hombre moderno es lo que se lo impide.* Es superficial recordar, por ejemplo, que la homosexualidad existió en todas las sociedades humanas -y olvidar que fue cada vez algo socialmente definido: una desviación marginal tolerada, o despreciada, o sancionada; una costumbre valorizada, institucionalizada, que poseía una función social positiva; un vicio ampliamente extendido; y que, hoy en día, ¿qué es, de hecho? Igualmente superficial es decir que las sociedades pudieron acomodarse con una inmensa variedad de diferentes papeles para la mujer -y olvidar y hacer olvidar que la sociedad actual es la primera en la que no haya para la mujer ningún papel definido- y, por vía de consecuencia directa e inmediata, tampoco para el hombre.

Considérese, finalmente, la cuestión de los valores de la sociedad. Explícito o implícito, ha habido en toda sociedad un sistema de valores -o dos, que se combatían pero estaban presentes. Ninguna coerción material pudo ser nunca por eficaz mucho tiempo y socialmente sin ese «complemento de justificación»; ninguna represión psíquica desempeñó jamás un papel *social* sin ese prolongamiento al aire libre; un super-yo *exclusivamente* inconsciente no es concebible^c. La existencia de la sociedad siempre supuso la de reglas de conducta, y las sanciones a estas reglas no eran ni solamente inconscientes, ni solamente materiales-jurídicas, sino siempre también sanciones sociales informales, y «sanciones» metasociales (metafísicas, religiosas, etc., en una palabra, *imaginarias*, aunque esto no les quite importancia alguna). En los casos rarísimos en los que estas reglas eran abiertamente transgredidas, no lo eran más que para una pequeña minoría (en el siglo XVIII francés, por ejemplo, por una parte de la aristocracia). Actualmente, las reglas y sus sanciones son casi exclusivamente jurídicas y las formaciones inconscientes ya no corresponden a reglas, en el sentido sociológico, ya sea porque, como ciertos psicoanalistas han dicho, el super-yo sufre un debilitamiento considerable²⁴, ya sea porque el componente (y por tanto la función) propiamente social se desmenuza en la pulverización y la mezcla de las situaciones y de los «tipos de personalidad» que se producen en la sociedad moderna.

Más allá de las sociedades jurídicas, estas reglas no encuentran, en la mayoría de los casos, prolongamiento de justificación alguno en la conciencia de las gentes. Pero lo más importante no es el hundimiento de las sanciones que rodean las reglas-interdictos: es la desaparición casi total de reglas y de valores positivos. La vida de una sociedad no puede fundamentarse solamente sobre una red de interdictos, de conminaciones negativas. Los individuos recibieron siempre de la sociedad en la que vivían unas conminaciones positivas, unas orientaciones, la representación de fines valorizados -a la vez formulados universalmente y «encarnados en lo que era, para cada época su «Ideal colectivo del Yo». No existen, en este sentido, en la sociedad contemporánea, más que residuos de fases anteriores cada día más apolillados y reducidos a unas abstracciones sin relación con la vida (la «moralidad» o una actitud «humanitaria»), o bien unos pseudovalores romos, cuya realización constituye al mismo tiempo la autodenuncia (el consumo como fin en sí, o la moda y lo «nuevo»).

Se nos dice: incluso admitiendo que haya esta crisis de la sociedad contemporánea, no pueden ustedes plantear legítimamente el proyecto de una nueva sociedad, porque ¿de dónde pueden sacar un contenido cualquiera de no ser de su cabeza, de sus ideas, de sus deseos -en una palabra, de su arbitrario subjetivo?

Respondemos: si entienden con esto que no podemos «demostrar» la necesidad o la excelencia del socialismo, como se «demuestra» en el teorema de Pitágoras, o que no podemos mostrarles el socialismo mientras se desarrolla en la sociedad establecida, al igual que no puede mostrarse un potro mientras crece en el vientre de una yegua, sin duda tienen razón, pero también hacen ver que ignoran que no nos toca tratar con este tipo de evidencias en ninguna actividad real, ni individual, ni colectiva, y que ustedes mismos dejan de lado estas exigencias a partir del momento en que emprenden algo. Pero, si quiere decir que el proyecto revolucionario no traduce más que lo arbitrario subjetivo de algunos individuos, es que han elegido primero olvidar, despreciando por otra parte los principios que invocan, la historia de los ciento cincuenta últimos años y que el problema de otra organización de la sociedad no lo han planteado reformadores o ideólogos, sino amplísimos movimientos colectivos que cambiaron la faz del mundo, incluso si fracasaron en relación con sus intenciones originarias; también es que no ven que esta crisis de la que hablamos no es simplemente «crisis en sí» y que esta sociedad conflictiva no es una viga que se pudre con el tiempo, una máquina que se oxida o se desgasta, sino que la crisis es crisis por el hecho mismo de que es también contestación, de que resulta de una contestación y de que la alimenta constantemente. El conflicto en el trabajo, la desestructuración de la personalidad, el hundimiento de las normas y de los valores no son, y no pueden ser, vividos por los hombres como simples hechos o

^c Esta cuestión es largamente considerada en la segunda parte, capítulo VI [La Institución Imaginaria de la Sociedad, vol. 2, VI: La institución histórico-social: el individuo y la cosa - N. ed.].

²⁴ Véase, por ejemplo, Allen Wheelis, *The Quest for Identity*, en particular pp. 97 a 138, Víctor Gollanz, Londres, 1959. Es igualmente el sentido de los análisis de David Riesman en *The Lonely Crowd*, Yale University Press, 1950. Traducción española: *La muchedumbre solitaria*, Paidós, Buenos Aires, 1964.

calamidades exteriores, suscitan en seguida unas respuestas y unas intenciones, y éstas, al mismo tiempo que acaban de constituir la crisis como verdadera crisis, van más allá de la simple crisis. Es ciertamente falso y mitológico querer encontrar, en el «negativo» del capitalismo, un «positivo» que se constituye simétricamente, milímetro a milímetro, ya sea según el estilo objetivista de ciertas formulaciones de Marx (cuando por ejemplo el «negativo» de la alienación es visto como depositándose y sedimentando en la infraestructura material de una tecnología y de un capital acumulado que contienen, con su corolario humano inevitable, el proletariado, las condiciones necesarias y suficientes del socialismo), ya sea según el estilo subjetivista de algunos marxistas (que ven la sociedad socialista por así decirlo como constituida ya a partir de este momento en la comunidad obrera de la fábrica y en el nuevo tipo de relaciones humanas que allí ven la luz).

Tanto el desarrollo de las fuerzas productivas como la evolución de las actitudes humanas en la sociedad capitalista presentan unas significaciones que no son nada simples, que ni siquiera son simplemente contradictorias en el sentido de una dialéctica inocente que procedería por yuxtaposición de los contrarios -unas significaciones a las que puede llamar, a falta de otro término, ambiguas. Pero lo ambiguo, en el sentido en el que lo entendemos aquí, no es lo indeterminado o lo indefinido, el no importa qué. Lo ambiguo no es ambiguo sino debido a la composición de varias significaciones susceptibles de ser precisadas, y de entre las cuales ninguna se destaca por el momento. En la crisis y en la contestación por los hombres contemporáneos de las formas de vida social, hay unos hechos cargados de sentido: el desgaste de la autoridad, el agotamiento gradual de las motivaciones económicas, la disminución de la influencia de lo imaginario instituido, la no aceptación de reglas simplemente heredadas o recibidas -que no puede organizarse más que alrededor de una u otra de estas significaciones centrales: o bien de una especie de descomposición progresiva del contenido de la vida histórica, de la emergencia gradual de una sociedad que sería, al límite, exteriorización de unos hombres a otros y de cada hombre a sí mismo, desierto sobrepoblado, muchedumbre solitaria, ni tan siquiera pesadilla climatizada, sino anestesia generalizada; o bien, ayudados sobre todo por lo que aporta el *trabajo* a los hombres en su tendencia a la cooperación, la autogestión colectiva de las actividades y la responsabilidad, interpretamos el conjunto de estos fenómenos como el surgimiento en la sociedad de la *posibilidad* y de la *demanda* de autonomía.

Se dirá también: esto no es sino una lectura posible del asunto; convenga en que no es la única posible. ¿En nombre de qué hace esta lectura, en nombre de qué pretende que el porvenir al que apunta sea posible y coherente, en nombre de qué, sobre todo, elige?

Nuestra lectura no es arbitraria, de cierta manera no es más que la interpretación del discurso que la sociedad contemporánea mantiene sobre sí misma, la única perspectiva en la cual se hacen comprensibles tanto la crisis de la empresa como la de la política, la aparición tanto del psicoanálisis como la de la psicología, etc. Y hemos intentado mostrar que, tan lejos como alcanza nuestra mirada, la idea de una sociedad socialista no presenta imposibilidad o incoherencia algunas. Pero nuestra lectura es también, efectivamente, función de una elección: una interpretación de este tipo, y a esta escala, no es posible, en última instancia, más que en relación a un proyecto. Afirmamos algo que no se impone «natural» o geoméricamente, preferimos un porvenir a otro -e incluso a cualquier otro.

¿Es esta elección arbitraria? Si se quiere, sí lo es en el sentido en el que toda elección lo es. Pero, de todas las elecciones históricas, nos parece la menos arbitraria que jamás haya podido existir.

¿Por qué preferimos un porvenir socialista a cualquier otro? Desciframos, o creemos descifrar, en la historia efectiva, una significación -la posibilidad y la demanda de autonomía. Pero esta significación no asume todo su alcance más que en función de otras consideraciones. Este simple dato «de hecho» no es suficiente, no podría como tal imponérsenos a nosotros. No aprobamos lo que la historia contemporánea nos ofrece, simplemente porque «es» o porque «tiende a ser». Si llegásemos a la conclusión de que la tendencia más probable, o incluso cierta, de la historia contemporánea es la instauración universal de campos de concentración, no deduciríamos que debemos apoyarla^d. Si afirmamos la tendencia de la sociedad contemporánea hacia la autonomía, si queremos trabajar en su realización, es porque afirmamos la autonomía como modo de ser del hombre, porque la valoramos, porque reconocemos en ella nuestra aspiración esencial, y una aspiración que supera las singularidades de nuestra constitución personal, la única que sea públicamente defendible en la lucidez y la coherencia.

Hay, pues, aquí una doble relación. Las razones por las cuales apuntamos a la autonomía son y no son de la época. No lo son, porque afirmaríamos el valor de la autonomía, fuesen cuales fuesen las circunstancias y, más profundamente, porque pensamos que a lo que apunta la autonomía tiende indefectiblemente a emerger allí donde haya hombre e historia, que, con el mismo derecho que la

^d Como deberían hacerlo -y lo hicieron en realidad- unos «marxistas» en este caso.

conciencia, a lo que apunta la autonomía es al destino del hombre, que, presente ya desde el origen, antes constituye la historia que es constituida por ella.

Pero estas relaciones son igualmente de la época, de mil maneras tan visibles que sería ocioso decirlas. No solamente porque lo son los encadenamientos por los cuales nosotros y otros llegamos a lo que se apunta y a su concretización, sino porque el contenido que podemos darle, la manera en que pensamos que puede encarnarse, no son posibles más que hoy en día y presuponen toda la historia precedente, y de otras muchas maneras más que no sospechamos. Muy particularmente, la dimensión social explícita que podemos dar hoy a esta perspectiva, la posibilidad de otra forma de sociedad, el paso de una ética a una política de la autonomía (que, sin *suprimir* la ética, la conserva superándola), están claramente vinculados a la fase concreta de la historia que estamos viviendo.

Cabe finalmente preguntar: ¿y por qué cree que esta posibilidad se da precisamente ahora? A lo que contestamos: si su por qué es un por qué concreto, hemos contestado ya a su pregunta. El por qué se encuentra en todos estos encadenamientos históricos particulares que condujeron a la humanidad adonde se encuentra ahora, que hicieron especialmente de la sociedad capitalista y de su fase actual esta época singularmente singular que intentábamos definir más arriba. Pero su por qué es un por qué metafísico, viene a preguntar: ¿cuál es el lugar exacto de la fase actual en una dialéctica global de la historia universal?, ¿por qué la posibilidad del socialismo emergería en este momento elaborada de este constituyente originario de la historia que es la autonomía con las figuras sucesivas que asume en el tiempo? Y, aquí sí, nos negamos a responder, porque, incluso si la situación tuviese un sentido, sería puramente especulativa, y consideramos absurdo suspender todo hacer y no hacer a la espera de que alguien elabore rigurosamente esta dialéctica global, o descubra en el fondo de un viejo armario el plan general de la creación. No vamos a caer en el embotamiento por despecho de no poseer el saber absoluto. Pero negamos la legitimidad de la cuestión, negamos que tenga sentido pensar en términos de dialéctica total, de plan general de la Creación, de elucidación exhaustiva de la relación entre lo que se funda *con* el tiempo y lo que se funda *en* el tiempo. La historia hizo nacer un proyecto, este proyecto lo hacemos nuestro pues reconocemos en él nuestras aspiraciones más profundas, y pensamos que su realización es posible. Estamos aquí, en este lugar preciso del espacio y del tiempo, entre estos hombres, en este horizonte. Saber que este horizonte no es el único posible no le impide ser el nuestro, el que da figura a nuestro paisaje de existencia. El resto, la historia total, de todas partes y de ninguna, es el hecho de un pensamiento sin horizonte, que no es más que otro nombre del no pensamiento.

3. Autonomía y alienación

Sentido de la autonomía. -El individuo

Si la autonomía está en el centro de los objetivos y de las vías del proyecto revolucionario, es necesario precisar y elucidar este término. Intentaremos hacerlo primero allí donde parece más fácil, o sea en lo que se refiere al individuo, para pasar después al plano que interesa sobre todo aquí, o sea al colectivo. Intentemos comprender qué es un individuo autónomo -y qué es una sociedad autónoma o no alienada.

Freud proponía como máxima del psicoanálisis «Allí donde estaba el Ello, debo devenir Yo» (*Wo Es war, soll Ich werden*)²⁵. Yo es aquí, en primera aproximación, el consciente en general. El *Ello* -propiamente hablando: origen y lugar de las pulsiones («instintos»)- debe ser tomado en este contexto como representando el inconsciente en el sentido más amplio. Yo, conciencia y voluntad, debo tomar el lugar de las fuerzas oscuras que «en mí» dominan, actúan por mí -«me actúan» como decía G. Groddeck²⁶. Estas fuerzas no son simplemente -no son tanto, volveremos sobre ello más abajo- las puras pulsiones, líbido o pulsión de muerte, sino que es su interminable, fantasmática y fantástica alquimia y, sobre todo, las fuerzas de formación y de represión inconscientes, el Super-yo y el Yo inconsciente. Una interpretación de la frase se hace enseguida necesaria. Tengo que tomar el lugar del Ello -lo cual no puede significar ni la

²⁵ El pasaje en el que se encuentra esta frase, al final de la tercera (tercero primera en la numeración consecutiva adoptada por Freud) «lección» de las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* es como sigue: «Su objeto [el de los esfuerzos terapéuticos del psicoanálisis] es reforzar el Yo, hacerlo más independiente del Super-yo, ensanchar su campo de visión y extender su organización de tal manera que pueda apropiarse de nuevas zonas del Ello. Allí donde estaba el Ello, debo devenir Yo. Es un trabajo de recuperación, como la disección del Zuyder Zee.» [N. del T.: traduzco la cita del francés. El lector puede encontrar la versión del alemán en *Obras completas*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, vol. VIII, p. 3146.] Jacques Lacan traduce *el Wo es war, soll Ich werden* por «*Là où fut ça, il me faut advenir*» («Allí donde ello fue, debo advenir yo»), «L'instance de la lettre dans l'inconscient», en «*La Psychanalyse*», nº 3, p. 76, P. U. F., París, 1957 [Ahora en *Ecrits*, Ed. du Seuil, p. 524, París, 1966], y añade, sobre el «fin que propone al hombre el descubrimiento de Freud»: «Este fin es de reintegración y de acuerdo diré de reconciliación (*Versöhnung*)».

²⁶ En *Das Buch vom Es (1923)*, en versión española *El Libro del Ello*, Ed. Taurus, Madrid, 1973.

supresión de las pulsiones, ni la eliminación o la reabsorción del inconsciente. Se trata de tomar su lugar en tanto que *instancia de decisión*. La autonomía sería dominio del consciente sobre el inconsciente. Sin perjuicio de la nueva dimensión revelada en profundidad por Freud²⁷, éste es el programa, desde hace veinte siglos, de la reflexión filosófica sobre el individuo, es a la vez el presupuesto y la conclusión de la ética tal como la vieron Platón o los estoicos, Spinoza o Kant. (Es de inconmensurable importancia en sí, pero no en esta discusión, el que Freud propusiera una vía eficaz para alcanzar lo que para los filósofos había quedado como un «ideal» accesible en función de un saber abstracto.²⁸) Si a la autonomía, a la legislación o a la regulación por uno mismo se opone la heteronomía, la legislación o la regulación por otro, la autonomía es mi ley, opuesta a la regulación por el inconsciente que es una ley otra, la ley de otro que yo.

¿En qué sentido puede decirse que la regulación por el inconsciente es la ley de otro? ¿De qué otro se trata? De otro literalmente, no de «otro Yo» desconocido, sino de otro *en* mí. Como dice Jacques Lacan, «el inconsciente es el discurso del Otro», es, en una parte decisiva, el depósito de los puntos de vista, de los deseos, de las ubicaciones, de las exigencias, de las esperas -de las significaciones asignadas al individuo por los que lo engendraron y criaron a partir del momento de su concepción, e incluso antes²⁹. La autonomía se convierte entonces en: mi discurso debe tomar el lugar del discurso del Otro, de un discurso que está en mí y me domina: habla por mí. Esta elucidación indica enseguida la dimensión *social* del problema (importa poco que el Otro del que se trata al comienzo sea el otro parental «estrecho»; por una serie de articulaciones evidentes la pareja parental remite finalmente a la sociedad entera y a su historia).

Pero ¿cuál es este discurso del Otro -no ya en cuanto a su origen, sino en cuanto a su cualidad? ¿Y hasta qué punto puede ser eliminado?

La característica esencial del discurso del Otro, desde el punto de vista que interesa aquí, es su relación con *lo imaginario*. Es que, dominado por este discurso, el sujeto se toma por algo que no es (que en todo caso no es necesariamente para sí mismo) y que, para él, los demás y el mundo entero llevan el peso de un disfraz. El sujeto no se dice, sino que es dicho por alguien; existe, pues, como parte del mundo de otro (ciertamente disfrazado a su vez). El sujeto está dominado por un imaginario vivido como más real que lo real, aunque no sabido como tal, precisamente *porque* no es sabido³⁰. Lo esencial de la heteronomía -o de la alienación, en el sentido general del término- en el nivel individual es el dominio por un imaginario autonomizado que se arrogó la función de definir para el sujeto tanto la realidad como su deseo. La «represión de las pulsiones» como tal, el conflicto entre el «principio de placer» y el «principio de realidad», no constituyen la alienación individual que es, en el fondo, el imperio casi ilimitado de un principio de des-realidad. El conflicto importante en este caso, no es el que hay entre pulsiones y realidad (si este conflicto fuese suficiente causa patógena, jamás hubiese habido una sola resolución, incluso aproximadamente normal, del complejo de Edipo desde los orígenes de los tiempos, y jamás un hombre y una mujer habrían caminado sobre esta tierra), sino el que hay entre pulsiones y realidad por un lado y, por otro, la elaboración imaginaria en el seno del sujeto³¹.

²⁷ Sería más justo decir: sin perjuicio de la explicitación y de la exploración de la dimensión profunda de la psique, que ni Heráclito ni Platón ciertamente ignoraban, como una lectura, incluso superficial, del *Banquete* permite ver.

²⁸ «...no es tanto el núcleo de nuestro ser lo que Freud nos ordena considerar, como tantos otros lo hicieron antes de él, por aquello de «Conócete a ti mismo», como son las vías que conducen a él lo que nos da a revisar.», Jacques Lacan, *op. cit.*, p. 526.

²⁹ Véase Jacques Lacan, «Remarques sur le rapport de D. Lagache», en «La Psychanalyse», nº 6, p. 116, París, 1961, «El sujeto es un polo de atributos antes de su nacimiento (y quizá se sofoque un día debajo de un montón de ellos). De atributos, es decir de significantes más o menos vinculados en un discurso...», *op. cit.*, p. 652.

³⁰ Esta es, evidentemente, la diferencia esencial con otras formas de lo imaginario (como el arte o el uso «racional» de lo imaginario en matemáticas, por ejemplo), que no se autonomizan como tales. Volveremos luego largamente sobre este asunto. [El término «imaginario» aquí y en las dos páginas que siguen está aún utilizado en un sentido ambiguo, gravado por su uso corriente.]

³¹ [Lo indican tanto el abandono por Freud de la hipótesis de la «seducción infantil» como, sobre todo, la puesta en cuestión gradual -aunque jamás definitiva-, a lo largo del informe del análisis de *El hombre de los lobos*, de la «realidad» de la escena primitiva.] No se trata de «realidad» o de las «exigencias de la vida en sociedad» como tales, sino del hecho de que estas exigencias *llegan a ser* en el discurso del Otro (que, a su vez, no es en absoluto su vehículo neutro) y en la elaboración imaginaria de éste por el sujeto. Esto no niega evidentemente la importancia capital, para el *contenido* del discurso del Otro y para la andadura específica que tomará su elaboración imaginaria, de lo que es concretamente la sociedad considerada, ni la importancia, en cuanto a la frecuencia y la gravedad de las situaciones patógenas, del carácter excesivo e irracional de la formulación social de estas «exigencias»: sobre esto Freud era muy claro (véase en particular *El malestar en la cultura*, *Obras completas*, *op. cit.*) Pero, en ese nivel, volvemos a encontrarnos con el hecho de que las «exigencias» de la sociedad no se reducen ni a las exigencias de la «realidad», ni a las de la «vida en sociedad» en general, ni siquiera finalmente a las de una «sociedad dividida en clases», sino que van más allá de lo que estas exigencias implicarían racionalmente. Encontramos ahí el punto de conjunción entre lo imaginario individual y lo imaginario social -sobre lo que volveremos más adelante.

El Ello, según el adagio de Freud, debe ser comprendido, pues, como significando esencialmente esa función del inconsciente que inviste de realidad lo imaginario, lo autonomiza y le confiere poder de decisión -mientras que el contenido de este imaginario está en relación con el discurso del Otro («repetición», pero también transformación ampliada de este discurso).

Es, por lo tanto, en el lugar en que estaban esta función del inconsciente, y el discurso del Otro que le proporciona alimento, donde debo advenir Yo. Esto significa que mi discurso debe tomar el lugar del discurso del Otro. Pero ¿qué es mi discurso? ¿Qué es un discurso que es mío?

Un discurso que es mío es un discurso que ha negado el discurso del Otro; que lo ha negado, no necesariamente en su contenido, sino en tanto que discurso del Otro; dicho de otra manera, que, explicitando a la vez el origen y el sentido de este discurso, lo negó o afirmó con conocimiento de causa, remitiendo su sentido a lo que se constituye como la verdad propia del sujeto -como mi propia verdad.

Si el adagio de Freud, según esta interpretación, fuese tomado absolutamente, propondría un objetivo inaccesible. Jamás mi discurso será íntegramente mío en el sentido definido más arriba. Evidentemente, jamás podría retomararlo entero, aunque sólo fuese para ratificarlo. La noción de verdad propia del sujeto es en sí misma más un problema que una solución, según volveremos sobre ello más adelante.

De la relación con la función imaginaria del inconsciente. ¿Cómo pensar en un sujeto que hubiese «reabsorbido» totalmente su función imaginaria? ¿Cómo podría agotarse esta fuente de lo más profundo de nosotros mismos de la cual surgen a la vez los fantasmas alienantes y las creaciones libres más verdaderas que la verdad, los delirios irreales y los poemas surreales, doble fondo eternamente renovado de toda cosa sin el cual nada tendría fondo? ¿Cómo eliminar lo que está en la base de, o en todo caso inextricablemente vinculado a, lo que nos hace hombres -función simbólica que nos presupone una capacidad de ver y de pensar en una cosa que no es tal?

Así pues, en la medida en que no se quiera hacer de la máxima de Freud una simple idea reguladora definida por referencia a un estado imprevisible -y, por tanto, a una nueva mistificación-, puede dársele otro sentido. Debe ser comprendida no como remitida a un estado acabado, sino a una situación activa; no a una persona ideal, que habría llegado a ser Yo de una vez por todas, que daría un discurso exclusivamente suyo y que jamás produciría fantasmas, sino a una persona real, que no detiene su movimiento y retoma sin cesar lo que estaba adquirido -el discurso del Otro-, que es capaz de desvelar sus fantasmas como fantasmas y no se deja dominar finalmente por ellos -a menos que expresamente lo quiera. Esto no es un simple «tender hacia», es una situación palpable, es definible por unas características que trazan una separación radical entre ella y el estado de heteronomía. Estas características no consisten en una «toma de conciencia» efectuada para siempre, sino en *otra relación* entre consciente e inconsciente, entre lucidez y función imaginaria, en *otra actitud* del sujeto respecto a sí mismo, en una modificación profunda de la mezcla actividad-pasividad, del signo bajo el cual ésta se efectúa, del lugar respectivo de los dos elementos que la componen. ¡Cuán poco se trata, en todo esto, de una toma del poder por la conciencia en sentido estricto! Lo muestra el hecho de que podría completarse la proposición de Freud por su inversa: Allí donde Yo soy, el Ello debe surgir (*Wo Ich bin, soll Es auftauchen*). El deseo, las pulsiones -ya se trate de Eros o de Tánatos- también son yo, y hay que abocarlos no solamente a la conciencia, sino a la expresión y a la existencia³². Un sujeto autónomo es aquél que se sabe con fundamentos suficientes para afirmar: esto es efectivamente verdad, y: esto es efectivamente mi deseo.

La autonomía no es, pues, elucidación sin residuo y eliminación total del discurso del Otro no sabido como tal. Es instauración de otra relación entre el discurso del Otro y el discurso del sujeto. La eliminación total del discurso del Otro, no sabido como tal, es un estado no histórico. El peso del discurso del Otro no sabido como tal, puede sentirse incluso en aquellos que intentaron llegar muy radicalmente hasta el extremo de la interrogación y de la crítica de los presupuestos tácitos -ya sea Platón, Descartes, Kant, Marx o el mismo Freud. Pero están precisamente los que -como Platón o Freud- jamás se han *detenido* en este movimiento; y están los que se han detenido y que, por esto, se alienaron a su propio discurso devenido otro. Cabe la posibilidad permanente y permanentemente actualizable de mirar, objetivar, distanciar, destacar y finalmente transformar el discurso del Otro en discurso del sujeto.

Pero este sujeto, ¿qué es? Ese tercer término de la frase de Freud, que debe advenir allí donde estaba el Ello, no es ciertamente el Yo puntual del «yo pienso». No es el sujeto-actividad-pura, sin traba ni inercia, ese fuego fatuo de las filosofías subjetivistas, esa llama desembarazada de todo apoyo, ligazón y alimento. Esta actividad del sujeto que «trabaja sobre sí mismo» encuentra como objeto la multitud de los contenidos (el discurso del Otro) con la cual nunca acabó; y, sin este objeto, simplemente no es. El sujeto es también actividad, pero la actividad es actividad sobre algo, de lo contrario no es nada. Está,

³² «Una ética se anuncia... por el advenimiento, no del pavor, sino del deseo», Jacques Lacan, *op. cit.*, p. 684.

pues, co-determinada por lo que se da como objeto. Pero este aspecto de la inherencia recíproca del sujeto y del objeto -la intencionalidad, el hecho de que el sujeto no es sino en la medida en que pone un objeto- no es más que una primera determinación, relativamente superficial; es lo que trae al sujeto al mundo, es lo que lo pone permanentemente en la calle. Hay otra, que no concierne a la orientación de las fibras intencionales del sujeto, sino a su materia misma, que lleva el mundo en el sujeto y hace entrar la calle en lo que podría creerse su alcoba. Ya que este sujeto activo, que es *sujeto de...* y al que evoca ante él, pone, objetiviza, mira y pone a distancia, ¿qué es? ¿Es pura mirada, desnuda capacidad de evocación, puesta a distancia, destello fuera del tiempo, no dimensionalidad? No, es mirada y soporte de la mirada, pensamiento y soporte del pensamiento, es actividad y cuerpo que actúa -cuerpo material y cuerpo metafórico. Una mirada en la cual ya no hay algo de lo mirado no puede ver nada; un pensamiento en el cual ya no hay algo de lo pensado no puede pensar nada³³.

Lo que hemos llamado *soporte* no es tan sólo el simple soporte biológico; un contenido cualquiera está siempre presente ya cuando no es residuo, escoria, estorbo o materia indiferente, sino condición eficiente de la actividad del sujeto. Este soporte, este contenido, no es ni simplemente del sujeto, ni simplemente del otro (o del mundo). Es la unión producida y productora de sí y del otro (o del mundo). En el sujeto como sujeto hay el no sujeto, y todas las trampillas en las que ella misma cae, las excava la filosofía subjetivista, olvidando esta verdad fundamental. En el sujeto hay ciertamente como momento «lo que jamás puede llegar a ser objeto», la libertad inalienable, la posibilidad siempre presente de volver la mirada, de hacer abstracción de todo contenido determinado, de poner entre paréntesis todo, comprendido uno mismo, salvo en tanto que uno mismo; es esta capacidad que resurge como presencia y proximidad absoluta al instante en el que se distancia de sí misma. Pero este momento es abstracto, es vacío, jamás produjo ni producirá otra cosa que la evidencia muda e inútil del *cogito sum*, la certeza inmediata de existir como pensante, que no puede siquiera conducirse legítimamente a la expresión por la palabra. Puesto que, a partir del momento en que la palabra, incluso no pronunciada, abre una primera brecha, el mundo y los demás se infiltran de todas partes, la conciencia está inundada por el torrente de las significaciones, que viene, por decirlo así, no del exterior, sino del interior. No es sino por el mundo cómo puede pensarse el mundo. A partir del momento en que el pensamiento es pensamiento de algo, resurge el contenido, no sólo en lo que está por pensar, sino en aquello por lo que es pensado (larin, wodurch es gedacht wird). Sin este contenido, no se encontraría en el lugar del sujeto más que su fantasma. Y, en este contenido, hay siempre el otro y los demás, directa o indirectamente. El otro está presente, en idéntica medida, en la forma y en el hecho del discurso, como exigencia de confrontación y de verdad (lo cual no quiere evidentemente decir que la verdad se confunda con el acuerdo de las opiniones). Finalmente, no es sino en apariencia ajeno a nuestro tema el recordar que el soporte de esta unión del sujeto y del no sujeto en el sujeto, el gozne de esta articulación de sí y del otro, es el cuerpo, esa estructura «material» con un sentido virtual en su seno. El cuerpo, que no es alienación -eso no querría decir nada-, sino participación en el mundo y en el sentido, ligazón y movilidad, preconstitución de un universo de significaciones antes de cualquier pensamiento reflejo.

Es porque «olvida» esta estructura concreta del sujeto ficticio por lo que se condena a reencontrar la alienación del sujeto efectivo como problema insoluble; asimismo, queriendo fundamentarse sobre la racionalidad exhaustiva, debe topar constantemente con la imposible realidad de un irracional irreductible. Así es cómo se convierte finalmente en una empresa irracional y alienada; tanto más irracional cuanto que busca, socava, purifica indefinidamente las condiciones de su racionalidad; tanto más alienada cuanto que no cesa de afirmar su libertad desnuda, mientras que ésta es a la vez incontestable y vana.

El sujeto en cuestión no es, pues, el momento abstracto de la subjetividad filosófica, es el sujeto efectivo penetrado de parte a parte por el mundo y por los demás. El Yo de la autonomía no es Sí mismo absoluto, mónada que limpia y pule su superficie extero-interna para eliminar de ella las impurezas aportadas por el contacto del prójimo; es la instancia activa y lúcida que reorganiza constantemente los contenidos, ayudándose de estos mismos contenidos, y que produce con un material condicionado por necesidades e ideas, mixtas ellas mismas, de lo que ya encontró ahí y de lo que produjo ella misma.

No puede tratarse, pues, tampoco bajo esta relación, de eliminación total del discurso del otro -no sólo porque es una tarea interminable, sino porque el otro está presente cada vez en la actividad que lo

³³ Esto no es una descripción de las condiciones empírico-psicológicas del funcionamiento del sujeto, sino una articulación de la estructura lógica (trascendental) de la subjetividad: no hay sujeto pensante más que como disposición de contenidos; todo contenido particular puede ser puesto entre paréntesis, pero no un contenido particular como tal. La misma cosa es verdadera para el problema de la génesis del sujeto, considerada bajo su aspecto lógico: en todo instante el sujeto es un productor producido y, «en el origen», el sujeto se constituye como dato simultáneo de entrada de Sí mismo y del Otro. [El sujeto del que se trata aquí es el que se instaura con la ruptura de la mónada psíquica. Véase «Lo social-histórico» en el vol. 2 de la presente obra.]

«elimina»^e. Y es por lo que tampoco puede existir como «verdad propia» del sujeto en un sentido absoluto. La verdad propia del sujeto es siempre participación en una verdad que le supera, que crea raíces y que lo arraiga finalmente en la sociedad y en la historia, incluso en el momento en el que el sujeto realiza su autonomía.

Dimensión social de la autonomía

Hablamos largamente del sentido de la autonomía para el individuo. Es que, primeramente, había que distinguir clara y fuertemente este concepto de la vieja idea filosófica de la libertad abstracta, cuyas resonancias vuelven a encontrarse incluso en el marxismo.

Sólo después es cuando esta concepción de la autonomía y de la estructura del sujeto hace posible y comprensible la praxis, tal como la hemos definido³⁴. En cualquier otra concepción, esta «acción de una libertad sobre otra libertad» sigue siendo una contradicción en los términos, una perpetua imposibilidad, un espejismo -o un milagro. O, entonces, debe confundirse con las condiciones y los factores de la heteronomía, puesto que todo lo que viene del otro concierne a los «contenidos de conciencia», a la «psicología», es pues del orden de las causas; el idealismo subjetivista y el positivismo psicologista se encuentran finalmente en esta visión. Pero, en realidad, es porque la autonomía del otro no es fulguración absoluta y simple espontaneidad por lo que puedo tener un punto de vista sobre su desarrollo. Es porque la autonomía no es eliminación pura y simple del discurso del otro, sino elaboración de este discurso, en el que el otro no es material indiferente, sino que cuenta como contenido de lo que él dice, por lo que una acción intersubjetiva es posible y no está condenada a quedarse como vana, o a violar por su simple existencia lo que plantea como su principio. Por eso es por lo que puede haber una política de la libertad y por lo que uno no está reducido a elegir entre el silencio y la manipulación, ni siquiera al simple consuelo «Después de todo, el otro hará con ello lo que quiera». Por eso es por lo que soy finalmente responsable de lo que digo (y de lo que callo)³⁵. Es, finalmente, porque la autonomía, tal como la hemos definido, conduce directamente al problema político y social.

La concepción que hemos despejado muestra a la vez que no se puede querer la autonomía sin quererla para todos, y que su realización no puede concebirse plenamente más que como empresa colectiva. Si ya no se trata de entender en estos términos ni la libertad inalienable de un sujeto abstracto, ni el dominio de una conciencia pura sobre un material indiferenciado y esencialmente «el mismo» para todos y siempre, el obstáculo bruto que la libertad tendría que superar (las «pasiones», la «inercia», etcétera); si el problema de la autonomía radica en que el sujeto encuentra en sí mismo un sentido que no es suyo y que debe transformar, utilizándolo; si la autonomía es esa relación en la cual los demás están siempre presentes como alteridad y como «ipseidad» del sujeto -entonces la autonomía no es concebible, ya filosóficamente, más que como un problema y una relación social.

Sin embargo, el término «social» contiene más de lo que hemos explicitado en él y revela enseguida una nueva dimensión del problema. Aquello a lo cual nos hemos referido directamente hasta aquí es a la intersubjetividad, incluso si la hemos tomado en una extensión ilimitada -la relación de persona a persona, incluso si está articulada hasta el infinito. Pero esta relación se coloca en un conjunto más vasto, que es lo «social» propiamente dicho.

Con otras palabras: que el problema de la autonomía remite enseguida, se identifica incluso, con el problema de la relación del sujeto con el otro -o con los demás; que el otro o los demás no aparecen aquí como obstáculos exteriores o maldición sufrida -«el Infierno, son los demás»³⁶, «hay como un maleficio de la existencia en plural»-; pero, como constitutivos del sujeto, de su problema y de su solución posible, recuerda lo que después de todo era cierto desde el comienzo para el que no está mistificado por la ideología de cierta filosofía, a saber, que la existencia humana es una existencia de varios y que todo lo que es dicho fuera de este principio (incluso cuando se da el penoso esfuerzo por reintroducir al «prójimo» que, vengándose por haber sido excluido al comienzo de la subjetividad «pura», no se deja manipular) está marcado por el sinsentido. Pero esta existencia en plural, que se presenta así como intersubjetividad

^e Eso conduce finalmente a rehusar toda significación originaria a la distinción tradicional entre «actividad» y «pasividad». Volveremos sobre ello en la segunda parte de este libro.

³⁴ Como el hacer que apunta al otro o a los demás como seres autónomos. Véase más arriba, cap. 2, vol. 1. «Praxis y proyecto».

³⁵ Hay un segundo fundamento de la praxis política, que será despejado más adelante: la posibilidad de instituciones que favorezcan la autonomía.

³⁶ El autor de esta frase estaba sin duda seguro de que no llevaba nada en sí mismo que fuese de otro (sin lo cual hubiese igualmente podido decir que el infierno era él mismo). Confirmó, por otra parte, recientemente esta interpretación declarando que no tenía Super-yo. ¿Cómo podríamos objetar algo a esto, nosotros que siempre hemos pensado que hablaba de los asuntos de esta tierra como un ser surgido de otra parte?

prolongada, no queda como, y a decir verdad no es, desde el origen, simple intersubjetividad. Es la existencia social e histórica, y ésta es para nosotros la dimensión esencial del problema. Lo intersubjetivo es, de alguna manera, la materia de la que está hecho lo social, pero esta materia no existe más que como parte y momento de este social que compone, pero que también presupone.

Lo «social-histórico»³⁷ no es ni la adición indefinida de las redes intersubjetivas (aunque *también* sea esto), ni, ciertamente, su simple «producto». Lo social-histórico, es lo colectivo anónimo, lo humano-impersonal que llena toda formación social dada, pero que también la engloba, que ciñe cada sociedad de entre las demás y las inscribe a todas en una continuidad en la que de alguna manera están presentes los que ya no son, los que quedan fuera e incluso los que están por nacer. Es, por un lado, unas estructuras dadas, unas instituciones y unas obras «materializadas», sean materiales o no; y, por otro lado, *lo que* estructura, instituye, materializa. En una palabra, es la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y de la historia que se hace.

La heteronomía instituida: la alienación como fenómeno social

La alienación encuentra sus condiciones, más allá del inconsciente individual y de la relación intersubjetiva que se juega en él, en el mundo social. Hay, más allá del «discurso del otro», lo que carga a éste con un peso indesplazable, que limita y hace casi vana toda autonomía individual³⁸. Es lo que se manifiesta como masa de condiciones de privación y de opresión, como estructura solidificada global, material e institucional, de economía, de poder y de ideología, como inducción, mistificación, manipulación y violencia. Ninguna autonomía individual puede superar las consecuencias de este estado de cosas, anular los efectos en nuestra vida de la estructura opresiva de la sociedad en la que vivimos³⁹.

Es que la alienación, la heteronomía social, no aparece simplemente como «discurso del otro» -aunque éste juegue un papel esencial como determinación y contenido del inconsciente y del consciente de la masa de los individuos. Pero el otro desaparece en él en el anonimato colectivo, la impersonalidad de los «mecanismos económicos del mercado» o de la «racionalidad del Plan», de la ley de algunos presentada como la ley sin más. Y, conjuntamente, lo que representa a partir de entonces al otro ya no es un discurso: es una ametralladora, una orden de movilización, una hoja de pagos y unas mercancías caras, una decisión de tribunal y una cárcel. El «otro» está, a partir de entonces, «encarnado» en otra parte que en el inconsciente individual -incluso si su presencia por delegación⁴⁰ en el inconsciente de todos lo implicados (el que sostiene la ametralladora, aquel para quien y aquel frente a quien se la sostiene) es condición necesaria de esta encarnación: lo inverso es igualmente cierto, la tenencia de las ametralladoras por algunos es, sin duda alguna, condición de la alienación perpetuada; a este nivel, la cuestión de la prioridad de una u otra condición no tiene sentido, y lo que nos importa aquí es la dimensión propiamente social⁴¹.

* * *

[Nota 41] Si los obreros de una fábrica quisiesen poner en cuestión el orden existente, toparían con la policía y, si el movimiento se generalizase, con el ejército. Se sabe, por experiencia histórica, que ni la policía ni el ejército son impermeables a los movimientos generalizados; y ¿pueden aguantar contra lo esencial de la población? Rosa Luxemburg decía: «Si toda la población *supiese*, el régimen capitalista no aguantaría ni 24 horas». Poco importa la resonancia «intelectualista» de la frase: demos a *saber* toda su profundidad, vinculémoslo al *querer*. ¿No es cierta, y con cegadora verdad? Sí y no. El «sí» es evidente. El «no» se desprende de este otro hecho, igualmente evidente, de que el régimen social *impide*

³⁷ Apuntamos con esta expresión a la unidad de la doble multiplicidad de dimensiones, en la «simultaneidad» (sincronía) y en la «sucesión» (diacronía) que denotan habitualmente los términos de sociedad e historia. Diremos a veces «lo social» o «lo histórico», sin precisar, según queramos poner el acento sobre uno u otro de estos aspectos. [Volveremos largamente sobre ello en el segundo volumen de la presente obra.]

³⁸ En una sociedad de alienación, incluso para los raros individuos para los que la autonomía posee un sentido, no puede más que permanecer troncada, pues se encuentra, en las condiciones materiales y en los demás individuos, con unos obstáculos constantemente renovados a partir del momento en que debe encarnarse en una actividad, desplegarse y existir socialmente; no puede manifestarse, en su vida efectiva, más que en los intersticios acondicionados a golpes de suerte y de habilidad, contados siempre por aproximación.

³⁹ Es a penas necesario recordar que la idea de autonomía y la de responsabilidad de cada uno a respecto de su vida pueden fácilmente llegar a ser mistificaciones si se las separa del contexto social y si se las plantea como respuestas que se bastan a sí mismas.

⁴⁰ Esta delegación plantea unos problemas múltiples y complejos, que resulta imposible evocar aquí. Hay evidentemente a la vez homología y diferencia esencial entre la relación «familiar» y las relaciones de clase, o de poder, en la sociedad. La aportación fundamental de Freud (*Totem y tabú* o *Psicología de las masas y análisis del «yo»*), la de W. Reich (*La función del orgasmo*), las numerosas contribuciones de los antropólogos norteamericanos (especialmente Kardiner y M. Mead) están lejos de haber agotado la cuestión, sobre todo en la medida en que la dimensión propiamente institucional se encuentra en ellos relegada a segundo plano.

precisamente a la población saber y querer. A menos de postular una coincidencia milagrosa de espontaneidades positivas de un extremo al otro de un país, todo germen, todo embrión de este saber y de este querer, que puede manifestarse en un lugar de la sociedad, es constantemente trabado, combatido, incluso, a veces, aplastado por las instituciones existentes. Por eso es por lo que la visión simplemente «psicológica» de la alienación, la que busca las condiciones de la alienación exclusivamente en la estructura de los individuos, su «masoquismo», etcétera, y que en el límite diría: si la gente es explotada, es porque quiere estarlo, es unilateral, abstracta y finalmente falsa. La gente es esto y otra cosa, pero, en su vida individual, el combate es monstruosamente desigual, pues el otro factor (la tendencia hacia la autonomía) debe hacer frente a todo el peso de la sociedad instituida. Si es esencial recordar que la heteronomía debe cada vez encontrar también sus condiciones en cada explotado, debe encontrarlas en la misma medida en las estructuras sociales, que hacen prácticamente desdeñables las «posibilidades» (en el sentido de Max Weber) de los individuos de saber y de querer. El saber y el querer no son puro asunto de saber y de querer, no tratamos con unos sujetos que no serían más que voluntad pura de autonomía y responsabilidad de parte a parte; de ser así no habría problema alguno en ningún terreno. No se trata tan sólo de que la estructura social sea «estudiada para» instalar, desde antes del nacimiento, pasividad, respeto a la autoridad, etc. Se trata de que las instituciones están ahí, en la larga lucha que representa cada vida, para poner a todo instante topes y obstáculos, canalizar las aguas en una única dirección, obrando a fin de cuentas con severidad contra lo que podría manifestarse como autonomía. Por eso es por lo que el que dice querer la autonomía y rechaza la evolución de las instituciones no sabe ni lo que dice ni lo que quiere. Lo imaginario individual, como se verá más adelante, encuentra su correspondencia en un imaginario social encarnado en las instituciones, pero esta encarnación existe como tal y es por lo que también como tal debe ser atacada.

* * *

La alienación aparece, pues, como *instituida*, en todo caso como pesadamente condicionada por las instituciones (la palabra, tomada aquí en el sentido más amplio, incluye también el concepto de estructura de las relaciones reales de producción). Y su relación con las instituciones se presenta como doble.

En primer lugar, las instituciones pueden ser, y son efectivamente, alienantes en su contenido específico. Lo son en la medida en que expresan y sancionan una estructura de clase, más generalmente una división antagónica de la sociedad, y, a la vez, el poder de una categoría social determinada sobre él conjunto. Lo son igualmente de manera específica para cada una de las clases o capas de una sociedad dada. Así, la economía capitalista -producción, reparto, mercado, etc.- es alienante en tanto que es consustancial a la división de la sociedad en proletarios y capitalistas; lo es también de manera específica para cada una de las dos clases en presencia, para los proletarios está claro, pero para los capitalistas también; rectificamos en otro tiempo la visión marxista simplista de los capitalistas como simples juguetes de los mecanismos económicos⁴²; no habría que caer evidentemente en el error inverso y soñar con capitalistas libres respecto a sus instituciones.

Pero, más allá de este aspecto y de una manera más general -pues esto vale también para unas sociedades que no presentan división antagónica, como muchas sociedades arcaicas-, hay alienación de la sociedad con *todas las clases confundidas* con sus instituciones. No entendemos con ello los aspectos específicos que afectan «igualmente» las distintas clases, ni el hecho de que la ley, incluso si sirve a la burguesía, la vincula igualmente. Apuntamos al hecho, mucho más importante, de que la institución, una vez planteada, parece autonomizarse, de que posee su inercia y su lógica propias, de que supera, en su supervivencia y en sus efectos, su función, sus «fines» y sus «razones de ser». Las evidencias se invierten: lo que podía ser visto «al comienzo» como un conjunto de instituciones al servicio de la sociedad, se convierte en una sociedad al servicio de las instituciones.

El «comunismo» en su acepción mítica

La superación de la alienación bajo estas dos formas fue, como es sabido, la idea central del marxismo. La revolución proletaria debía desembocar, tras una fase de transición, en la «fase superior del comunismo», y este paso marcaría «el fin de la prehistoria de la humanidad y la entrada en su verdadera historia», «el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad». Estas ideas permanecieron imprecisas⁴³, y no intentaremos aquí exponerlas sistemáticamente, ni discutir las literalmente. Nos basta

⁴² Véase «Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne», en el nº 32 de «Socialisme ou Barbarie», especialmente p. 94 y sig.

⁴³ Es, además, muy difícil apreciar el papel efectivo que han desempeñado entre los obreros o incluso los militantes. Es cierto que unos y otros siempre estuvieron más preocupados por los problemas que les planteaba su condición y su lucha que por la necesidad de definir un objetivo «final»; pero también es cierto que algo así como la imagen de una tierra prometida, de una redención radical, estuvo siempre presente para ellos, con la significación ambigua de un

con recordar que connotaron, más o menos explícitamente, no sólo la abolición de las clases, sino la eliminación de la división del trabajo («ya no habrá pintores, habrá hombres que pinten»), una transformación de las instituciones sociales que es difícil distinguir, en el límite, de la idea de la supresión total de toda institución («debilitamiento del Estado», eliminación de toda conminación económica) y, en el plano filosófico, la emergencia de un «hombre total» y de una humanidad que, a partir de entonces, «dominaría su historia».

Estas ideas, a pesar de su carácter vago, lejano, casi gratuito, no sólo traducen un problema, surgen ineluctablemente en el camino de la reflexión política revolucionaria. En el marxismo, es incontestable que cierran su filosofía de la historia, indefinible sin ellas. Lo que se puede hechar en falta no es que Marx y Engels hubiesen hablado de ellas, sino que no hubiesen hablado suficientemente de ellas; no para dar unas «recetas para las cocinas socialistas del porvenir», no para entregarse a una definición y una descripción utópica de una sociedad futura, sino para intentar cernir su sentido en relación a los problemas presentes, y especialmente en relación al problema de la alienación. La praxis no puede eliminar la necesidad de elucidar el porvenir que quiere. Tampoco puede el psicoanálisis evacuar el problema del *objetivo* del análisis, ni puede la política revolucionaria esquivar la cuestión de su desenlace y del sentido de este desenlace.

Poco nos importa la exégesis y la polémica que concierne un problema que hasta ahora se quedó en la vaguedad. En las intuiciones de Marx que conciernen la superación de la alienación, hay una multitud de elementos de incontestable verdad: en absoluto primer lugar, evidentemente, la necesidad de abolir las clases, pero también la idea de una transformación de las instituciones hasta tal punto que, efectivamente, una distancia inmensa las separaría de lo que las instituciones representaron hasta aquí en la historia; y todo esto presupone e implica a la vez un trastocamiento en el modo de ser de los hombres, individual y colectivamente, del que es difícil percibir los límites. Pero estos elementos sufrieron, a veces en los propios Marx y Engels, y en todo caso en los marxistas, un deslizamiento hacia una mitología mal definida, pero finalmente misticadora, que alimenta una polémica o una antimitología igualmente mitológica entre los adversarios de la revolución. Una delimitación en relación a estas dos mitologías, que por lo demás comparten una base común, es necesaria por sí misma, pero permite igualmente avanzar en la comprensión positiva del problema.

Si por comunismo («fase superior») se entiende una sociedad en la que estuviese ausente toda resistencia, todo grosor, toda opacidad; una sociedad que fuese para sí misma pura transparencia; en la que los deseos de todos concordaran espontáneamente, o bien, para concordar, no tuviesen necesidad sino de un diálogo alado que jamás empañara la esencia misma del simbolismo; una sociedad que descubriese, formulase y realizase su voluntad colectiva sin pasar por instituciones, o cuyas instituciones jamás constituyeran un problema -si de esto se trata, hay que decir claramente que es un sueño incoherente, un estado irreal e irrealizable, cuya representación debe eliminarse. Es una formación mítica, equivalente y análoga a la del saber absoluto, o a la de un individuo cuya «conciencia» ha reabsorbido su ser entero.

Jamás una sociedad será totalmente transparente, en primer lugar porque los individuos que la componen jamás serán transparentes para sí mismos, ya que no se puede eliminar *el inconsciente*. Y, en segundo lugar, porque lo social no implica sólo los inconscientes individuales, ni siquiera simplemente sus inherencias intersubjetivas recíprocas, las relaciones entre personas, conscientes e inconscientes, que jamás podrían ser dadas íntegramente como contenido a todos, a menos de introducir el doble mito de un saber absoluto igualmente poseído por todos; lo social implica algo que jamás puede ser dado como tal. La dimensión social-histórica, en tanto que dimensión de lo colectivo y de lo anónimo, insta para cada cual y para todos una relación simultánea de interioridad y exterioridad, de participación y exclusión, que no se puede abolir, ni siquiera «dominar», aunque sólo sea en algún sentido poco definido de este término. Lo social es lo que somos todos y lo que no es nadie, lo que jamás está ausente y casi jamás presente como tal, un no-ser más real que todo ser, aquello en lo cual estamos sumergidos, pero que jamás podemos aprehender «en persona». Lo social es una dimensión indefinida, incluso si está cerrada en cada instante; una estructura definida y al mismo tiempo cambiante, una articulación objetivable de categorías de individuos y aquello que, más allá de todas las articulaciones, sostiene su unidad. Es lo que se da como estructura -forma y contenido indisociables- de los conjuntos humanos, pero que supera toda estructura dada, un producto imperceptible, un formante informe, un siempre más y siempre tan otro. Es lo que no puede presentarse más que en y por la *institución*, pero que siempre es infinitamente más que institución, puesto que es, paradójicamente, a la vez lo que llena la institución, lo que se deja formar por ella, lo que sobredetermina constantemente su funcionamiento y lo que, a fin de cuentas, la fundamenta: la crea, la mantiene en existencia, la altera, la destruye. Hay *lo social instituido*, pero éste supone

Milenio escatológico, de un Reino de Dios sin Dios y del deseo de una sociedad en la que el hombre ya no fuese el principal enemigo del hombre.

siempre lo *social instituyente*. «En tiempos normales», lo social se manifiesta en la institución, pero esta manifestación es a la vez verdadera y de algún modo falaz -como lo muestran los momentos en los que lo social instituyente irrumpe y se pone al trabajo con las manos desnudas, los momentos de revolución. Pero este trabajo apunta inmediatamente a un resultado, que es darse de nuevo una institución para existir en ella de manera visible y, a partir del momento en el que esta institución es planteada, lo social instituyente se enmascara, se distancia, está ya también en otra parte^f.

Nuestra relación con lo social -y con lo histórico, que es su despliegue en el tiempo- no puede ser llamada relación de dependencia, no tendría ningún sentido. Es una relación de *inherencia*, que, como tal, no es ni libertad, ni alienación, sino el terreno sobre el cual tan sólo libertad y alienación pueden existir y que tan sólo el delirio de un narcisismo absoluto podría querer abolir, deplorar, o considerar una «condición negativa». Si se quiere, a cualquier precio, encontrar un análogo o una metáfora para esta relación, es en nuestra relación con la naturaleza en la que se la encontrará. Esta pertenencia a la sociedad y a la historia, infinitamente evidente e infinitamente oscura, esta consustancialidad, identidad parcial, participación en algo que nos supera indefinidamente, no es una alienación; tampoco lo son nuestra especialidad, nuestra corporalidad, en tanto que aspectos «naturales» de nuestra existencia, que la «someten» a las leyes de la Física, de la Química o de la Biología. No son alienación más que en los fantasmas de una ideología que rehusa lo que es en el nombre de un deseo que apunta a un espejismo - la posesión total del objeto absoluto-, que, en suma, no ha aprendido todavía a vivir, ni siquiera a ver, y por tanto no puede ver en el ser sino privación y déficit intolerables, a lo cual opone el Ser (ficticio).

Esta ideología, que no puede aceptar la inherencia, la finitud, la limitación y la falta, cultiva el desprecio de este real demasiado verde, y que no puede alcanzar, bajo una doble forma: la construcción de una ficción «plena» y la indiferencia por lo que es y lo que puede hacerse con él. Y esto se manifiesta, en el plano teórico, mediante esta exigencia exorbitante de recuperación íntegra del «sentido» de la historia pasada y por venir; y, en el plano práctico, mediante esta idea no menos exorbitante del hombre «que domina su historia» -amo y poseedor de la historia, como estaría a punto de llegar a ser, al parecer, amo y poseedor de la naturaleza. Estas ideas, en la medida en que se las encuentra en el marxismo, traducen su dependencia de la ideología tradicional; del mismo modo que traducen su dependencia de la ideología tradicional y del marxismo las protestas simétricas y resentidas de los que, a partir de la comprobación de que la historia no es ni objeto de posesión ni transformable en sujeto absoluto, concluyen que la alienación es perenne. Pero apelar a la inherencia de los individuos o de toda sociedad dada a un social y a un histórico que los superan en todas las dimensiones, y llamar a esto *alienación* no tiene sentido más que en la perspectiva de la «miseria del hombre sin Dios».

La praxis revolucionaria, porque es revolucionaria y porque debe atreverse más allá de lo posible, es «realista» en el sentido más verdadero y comienza por aceptar al ser en sus determinaciones profundas. Para ella, un sujeto que estuviese desligado de toda inherencia a la historia -aunque fuese recuperando su «sentido íntegro»-, que hubiese tomado la tangente en relación a la sociedad -aunque fuese «dominando» exhaustivamente su relación con ella-, no es un sujeto autónomo, es un sujeto psicótico. Y, *mutatis mutandis*, lo mismo vale para toda sociedad determinada, que no puede, aunque fuese comunista, emerger, existir, definirse sino sobre el fondo de este social-histórico que está más allá de toda sociedad y de toda historia particular y las alimenta a todas. No solamente sabe que no es cuestión de recuperar un «sentido» de la historia pasada, sino que tampoco es cuestión de «dominar», en el sentido admitido de esta palabra, la historia por venir -a menos de querer este fin, por lo demás felizmente irrealizable, que sería la destrucción de la creatividad de la historia. Para recordar, como simple imagen, lo que dijimos sobre el sentido de la autonomía para el individuo, así como no se puede eliminar o reabsorber el inconsciente, tampoco se puede eliminar o reabsorber este fundamento ilimitado e insondable sobre el cual descansa toda sociedad dada.

No puede tratarse tampoco de una sociedad sin Instituciones, sea cual fuere el desarrollo de los individuos, el progreso de la técnica, o la abundancia económica. Ninguno de estos factores suprimirá los innumerables problemas que plantea constantemente la existencia colectiva de los hombres; ni, por lo tanto, la necesidad de arreglos y procedimientos que permiten debatirlos y elegir -a menos de postular una mutación biológica de la humanidad, que realizaría la presencia inmediata de cada uno en todos y de todos en cada uno (pero ya los autores de ciencia ficción vieron que un estado de telepatía universal no desembocaría más que en una inmensa interferencia generalizada, que no produciría más que ruido y no información). Tampoco puede tratarse de una sociedad que coincidiese íntegramente con sus instituciones, que estuviese exactamente recubierta, sin exceso ni defecto, por el tejido institucional y que, detrás de este tejido, no tuviese carne, una sociedad que no fuese más que una red de instituciones infinitamente planas. Habrá siempre distancia entre la sociedad instituyente y lo que está, en cada

^f Son los rasgos de lo social lo que está en la raíz de la imposibilidad de reflexionarlo por sí mismo -sin reducirlo a lo que no es- en el pensamiento heredado. Volveremos sobre ello en la segunda parte de este libro.

momento, instituido -y esta distancia no es un negativo o un déficit, es una de las expresiones de la creatividad de la historia, lo cual le impide cuajar para siempre en la «forma finalmente encontrada» de las relaciones sociales y de las actividades humanas, lo cual hace que una sociedad contenga siempre *más* de lo que presenta. Querer abolir esta distancia, de una manera o de otra, no es saltar de la prehistoria a la historia o de la necesidad a la libertad, sino que es querer saltar al absoluto inmediato, es decir a la nada. Del mismo modo que el individuo no puede captar o darse algo fuera de lo simbólico -ni el mundo ni sí mismo-, una sociedad tampoco puede darse algo fuera de este simbólico en segundo grado, al que representan las instituciones. Y, al igual que no puedo llamar alienación a mi relación con el lenguaje como tal -en el cual puedo a la vez decirlo todo, y no cualquier cosa, ante el cual estoy a la vez determinado y libre, en relación al cual una degradación es posible, pero no ineluctable-, no tiene sentido llamar alienación a la relación de la sociedad con la institución como tal. La alienación aparece *en* esta relación, pero no es esta relación -como el error o el delirio no son posibles más que *en* el lenguaje, pero no *son* el lenguaje.

Herencia y revolución

Publicado en inglés en: Reginald Lilly (ed.), *The Ancients and the Moderns*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, pp. 159-169. Una primera versión (no publicada) de este texto fue el tema de una conferencia en el contexto de los coloquios Hannah Arendt en la New School for Social Research (Nueva York), en octubre de 1985. [Traducción al francés de Dominique Walter.]

I

El título de este texto puede parecer extraño. El término herencia sugiere una actitud conservadora, incluso francamente reaccionaria, como en cierta organización¹ en los Estados Unidos, o bien remite a documentos jurídicos o actas notariales. *Revolución*, en cambio, es una palabra que ha sido prostituida por la industria publicitaria contemporánea: de vez en cuando, asistimos a una revolución en la producción de aspiradoras o de papel higiénico. Pero, en el lenguaje habitual, desde 1789, fecha en la cual La Rochefoucauld-Liancourt la utilizó por primera vez en su acepción moderna, y hasta cerca de 1950, significó un cambio radical, una subversión del orden de las cosas instituidas (a no confundir con tiroteos y derramamiento de sangre). Este título requiere, pues, una explicación.

No creo y no quiero que el juego ya se haya jugado. Me refiero aquí al juego político, en el sentido fuerte del término *político*. No hablo ni del señor Reagan ni del señor Mitterand y tampoco pienso en la gestión gubernamental de los asuntos comunes. Por política, entiendo una actividad colectiva reflexiva y lúcida, que apunta a la institución global de la sociedad.

La singularidad histórica de Europa Occidental, y anteriormente la de Grecia a partir del siglo VIII hasta el siglo V, radica en que se trata de las *únicas* sociedades que *crearon la política* en el sentido de una actividad colectiva que apunta explícitamente a la institución global de la sociedad, esforzándose abiertamente para cambiarla y lográndolo en una buena medida. En todas las otras sociedades, asistimos a intrigas de corte, rivalidades entre grupos, maquinaciones, competencias declaradas, juegos complejos para llegar al poder, pero que intervienen siempre *en el interior* del contexto instituido. En la Grecia antigua y en Europa Occidental (incluyendo naturalmente a los Estados Unidos), vemos surgir *la política*.

Considerada de esta manera, la política es un momento y una expresión del proyecto de autonomía: no acepta pasiva y ciegamente lo que ya está allí, lo que fue instituido, sino que lo vuelve a cuestionar. Y lo que está cuestionado puede ser la "Constitución" o un conjunto de leyes. Pueden ser también las representaciones colectivas dominantes en el mundo, la sociedad, la verdad o los valores. En el segundo caso, el cuestionamiento no es otra cosa que la filosofía en su sentido original. La creación de la política y la creación de la filosofía, en tanto expresiones de un proyecto de autonomía, se producen en forma simultánea, como ocurrió efectivamente en la historia, en Grecia y en Europa Occidental.

Estas expresiones del proyecto de autonomía atacan, además, casi inmediatamente, el *contenido* de la autonomía. Los *polítai* griegos o los *burgueses* europeos no se dedicaron a cambiar las instituciones con la única meta de probar que eran capaces de llevar a cabo este cambio. Intentaron más bien crear una situación permitiendo un principio de realización de la autonomía individual y social. Se trata allí de la componente *democrática* de su actividad política y de las instituciones que se desprenden de ella. (Podemos decir lo mismo, *mutatis mutandis*, de la filosofía en tanto realización de la libertad intelectual y psíquica, pero eso no constituye el tema que nos ocupa aquí.)

Esto significa que *nuestra* herencia, *nuestra* tradición, es la herencia democrática y la tradición revolucionaria en sus sentidos más estrictos. Hasta aquí en lo que se refiere a la coexistencia de estos dos términos en el título que he elegido.

Evidentemente, es posible considerar estas cosas de un modo diferente, e incluso desde un punto de vista opuesto. Podríamos llegar a decir que nuestra herencia se limita a lo que está allí, que no hay que hacer ninguna otra cosa más que gerenciar este patrimonio, vigilar esta fortuna, grande o pequeña. Sin embargo, tenemos que poner de manifiesto cuáles son las consecuencias de semejante posición. La parte central de nuestra herencia radica en la creación de nuestras instituciones; podemos y debemos cambiarlas si lo consideramos necesario. Ahora bien, afirmar que no hay nada para cambiar, por lo menos nada importante, que no hay que hacer nada fuera del trabajo legislativo cotidiano y de la gestión del Congreso o del Parlamento, equivale a decir que las cosas son perfectamente satisfactorias así como se nos presentan, que hemos alcanzado la forma más acabada de sociedad posible, o en todo caso la menos imperfecta. Es afirmar, en otros términos, que nuestra sociedad se conforma de manera tal que toda tentativa de cambio implicaría inevitablemente un deterioro. Y, efectivamente, es éste el punto de

¹ [*Heritage Foundation*: grupo depresión norteamericano ultra conservador.]

vista que esgrime explícitamente desde hace más de diez años.

Pero basta con abrir los ojos para invalidar esta afirmación: podemos considerarnos *satisfechos o insatisfechos*, pero el estado existente de las cosas es insostenible a largo plazo porque es *políticamente* autodestructivo. Produce un congelamiento creciente hecho de apatía y de privatización; produce la dislocación de las significaciones imaginarias sociales que aseguran la cohesión de las instituciones. Una sociedad cínica y apática no está en condiciones de sostener por mucho tiempo hasta las pocas instituciones liberales que subsisten hoy. Además, una sociedad liberal fundada en la búsqueda implacable del interés personal individual remite simplemente a algo totalmente absurdo.

Vemos surgir, desde hace algunos años, otra idea que postularía que habríamos llegado a una nueva forma de *política democrática*, constituida por la yuxtaposición de varios *movimientos sociales* -o más bien de no-movimientos- que no tienen la preocupación de considerar a la sociedad como un todo, pero cuya sinergia produciría un estado de cosas *democrático*. No es difícil advertir que estos *movimientos*, desprovistos de inquietudes globales, adquieren inevitablemente la forma de *lobbys*, cuyas presiones opuestas contribuyen a bloquear a la sociedad sobre puntos importantes. Los acontecimientos recientes nos brindan numerosos ejemplos al respecto.

Una última observación preliminar. Las declaraciones que sugieren, por ejemplo, que las ideas iluministas aún no alcanzaron a penetrar en los hechos totalmente están equivocadas en varios aspectos. Nuestra herencia va mucho más allá de la *Aufklärung* y lo menos que se puede decir es que estas ideas de ninguna manera *recapitulan* todos los aspectos de aquélla. Las Luces propiamente dichas, más allá de su importancia, forman solamente un movimiento de la sinfonía creadora que constituye el proyecto de autonomía. Muchas cosas importantes han sucedido desde la *Aufklärung* que no se limitan a la aplicación de sus ideas. Sobre todo, si tuviera que aparecer un nuevo período de actividad política tendiente a la autonomía, éste nos llevaría mucho más lejos no solamente de la *Aufklärung* sino además de todo lo que hoy somos capaces de imaginar.

II

Con el propósito de limitar los malentendidos, debo clarificar ahora algunos de mis otros presupuestos. La historia humana es creación. Es, antes que nada, autocreación bajo todos sus aspectos, separación de la humanidad de la pura animalidad, una separación nunca terminada y, al mismo tiempo, imposible de vislumbrar. Esta autocreación se manifiesta a través de la posición de formas de ser sin equivalentes, *modelos* ni *causas* en el mundo presocial. Estas formas son el lenguaje, las herramientas, las normas instituidas, las significaciones, los tipos antropológicos, etcétera. Ocurre lo mismo en lo que se refiere a las formas globales particulares que toma la sociedad en diferentes lugares y en diferentes épocas: tupí-guaraní o hebraica, griega o medieval en Europa, asiria o burocrática capitalista.

Estos hechos elementales -la autocreación de la humanidad, la autoinstitución de las sociedades- son, casi siempre y en todo lugar, enmascarados, disimulados frente a la sociedad por su misma institución. Y casi siempre y en todo lugar, esta institución contiene la representación instituida de su propio origen extra social. El carácter heterónomo de la institución de la sociedad radica en el hecho de que la ley social no está planteada como creación de la sociedad sino percibida más bien con un origen fuera del alcance de los seres humanos vivos. Tal es la fuente del carácter religioso de la institución de casi todas las sociedades conocidas y del lazo casi indisoluble entre religión y heteronomía. La institución de la sociedad encontró el garante de su legitimidad, así como de su protección frente al cuestionamiento interno y la relativización externa, a través de la representación instituida de un origen extra social de esta institución². "Dios nos dio nuestras leyes, ¿con qué derecho ustedes podrían querer cambiarlas?"

Cada institución de la sociedad quiere perpetuarse. En general, ella logra crear los recursos para llegar a esta meta, porque los seres humanos existen solamente en la medida en que se socializan, o sea, se humanizan, por la institución social, y en la medida en que los modelos planteados por esta institución se constituyen de conformidad a la misma y tienden a reproducirla al infinito. En otros términos, los bípedos recién nacidos se convierten en individuos sociales interiorizando las instituciones sociales existentes.

De lo anterior debería resultar el hecho de que un orden social, una vez creado y al abrigo de los factores exteriores, duraría eternamente. Sabemos que esto no ocurre de ninguna manera. Más precisamente, sabemos que, aun cuando fue *casi* la situación en vigencia durante mucho tiempo, eso no

² Véase "Institution de la société et religion" (1982), *Domaines de l' homme*, París, Seuil, 1986, pp. 386-384 [reed. col. Points Essais, pp. 455-480] [traducción castellana: "Institución de la sociedad y religión", *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1998].

ocurre. Sabemos que existieron numerosas sociedades extraordinariamente diferentes y que todas son, en distintos grados, *históricas* en el verdadero sentido de la palabra, o sea, definidas por la autoalteración. Voy a describir ahora brevemente dos tipos importantes de esta autoalteración o historicidad.

En primer lugar, a nuestro criterio, cierto grado de autoalteración, por mínimo y lento que sea, impregna a todas las sociedades. El lenguaje ofrece, quizás, el ejemplo más llamativo de esta situación. Todos los días se imponen en la lengua inglesa hablada, digamos, en los Estados Unidos, modificaciones anónimas cuyo origen se nos escapa, bajo la forma de nuevas palabras de jergas, nuevos deslizamientos semánticos, etcétera. Lo mismo se ha producido, en un ritmo más lento, desde hace miles de años, en las sociedades *primitivas o salvajes* y aun en las *tradicionales* como las sociedades campesinas bajo el "despotismo asiático" o las sociedades campesinas europeas, especialmente las de Europa Oriental, hasta el siglo XX.

Esta autoalteración ínfima pero continua se llevará a cabo mientras existan seres humanos y sociedades, ya que está ligada a la naturaleza de los hombres y de sus instituciones. Si estas últimas estuvieran forjadas en el hierro, no escaparían a la alteración, pero ya no se trataría de autoalteración: como el hierro, se oxidarían. Si estuvieran constituidas con ideas racionales, serían eternas. Pero, en realidad, las instituciones están hechas de significaciones socialmente sancionadas y de procedimientos creadores de sentidos. Estas significaciones son esencialmente imaginarias -y no *racionales, funcionales o reflejos de la realidad-*, son *significaciones imaginarias sociales*. Ellas son efectivas y están efectivamente vivas en tanto son investidas y vivenciadas con fuerza por seres humanos. Esto es igualmente válido para los procedimientos de sanción de sus significaciones.

Los seres humanos se definen, en primer lugar, no por el hecho de que son *razonables*, sino por el hecho de que están provistos de una imaginación radical. Es esta imaginación la que debe ser domada y dominada por el proceso de fabricación social que, por otro lado, nunca se termina completamente, como lo demuestra la existencia de la *transgresión* en todas las sociedades conocidas. De tal manera que la vida y las actividades de innumerables seres humanos introducen permanentemente alteraciones infinitesimales en la manera de hacer las cosas, así como en la manera de vivir efectivamente o de *interpretar*, de recrear para ellos mismos, las significaciones imaginarias socialmente instituidas. En consecuencia, una autoalteración lenta y naturalmente no consciente está siempre actuando en la vida social real. Esta autoalteración está casi siempre oculta por acción de las instituciones existentes de la sociedad, de la misma manera que la dimensión creadora de la autoinstitución. El ocultamiento de la autoinstitución (de la autocreación de la sociedad) y el de la autoalteración (de la historicidad de la sociedad) son las dos caras de la heteronomía social.

El segundo tipo de autoalteración (si dejamos de lado todos los casos *intermedios*, extremadamente importantes, de cambio social relativamente rápido pero totalmente ciego) se refiere a los períodos de autoalteración importante y rápida de la sociedad durante los cuales una intensa actividad colectiva, investida de un grado mínimo de lucidez, apunta a cambiar las instituciones y lo logra. Estos períodos ejemplifican otro modo de ser de lo sociohistórico, el cuestionamiento explícito de las leyes de su existencia y el esfuerzo correspondiente de transformación lúcida de estas leyes. Daré a estos períodos el calificativo de *revolucionarios*. En este sentido, me refiero al período revolucionario en el mundo griego del siglo III al siglo V a. C., y, en Europa Occidental aproximadamente a partir del siglo XIII. Es en el curso de estos períodos que se ha creado el proyecto de autonomía social e individual, y debemos a esta creación el hecho de que hoy podamos pensar y hablar de esta manera.

III

Llego ahora a la idea de revolución en tanto proyecto político explícito, o más bien considerándola como fase histórica densa en el curso de la cual un proyecto político radical se apodera de la realidad social.

¿Qué significa *radical* en este contexto? Naturalmente, la idea de una revolución *total*, de una tábula rasa social, es absurda. En la revolución más radical que se pueda imaginar, los elementos de la vida social que permanecen inmodificados son considerablemente más numerosos que aquellos que podrían verse modificados: el lenguaje, los edificios, las herramientas, los modos de comportamiento y de acción y, sobre todo, importantes partes de la estructura sociopsíquica de los seres humanos. Se trata, en este caso, de un *hecho* masivo que, al ser enunciado de manera explícita, se parece a una perogrullada, pero al que se puede ver, y debe verse, como un problema crucial de la acción política.

Según lo que sabemos al respecto, el primero en plantear abiertamente este problema fue Platón.

Teniendo en cuenta lo que son los hombres, según Platón, seres total e irremediabilmente corrompidos, ¿cómo operar los cambios deseados y, concretamente, *quién* se encargará de los mismos? La respuesta de Platón en *La República* es bien conocida: los filósofos deben convertirse en reyes, o los reyes deben ser filósofos. Platón mismo considera muy improbable tanto una como otra eventualidad.

La posición de Platón es inaceptable para nosotros, o por lo menos para mí. Evidentemente, calificar a Platón de totalitario es totalmente exagerado -y hasta estúpido-. Igualmente, es un error calificarlo de conservador: su intención no era de ninguna manera conservar el orden establecido ni volver a un estado anterior. Todo buen conservador ateniense retrocedería horrorizado frente a las propuestas de Platón con respecto a la propiedad, las mujeres y los niños. Más precisamente, Platón apuntaba a detener el movimiento de la historia (esta cuestión aparece más claramente en *Las Leyes*), y detrás de su actitud política y de su odio profundo a la democracia, hay un presupuesto oculto, en todo caso no totalmente consciente: la historia es obra de la colectividad humana. A partir del momento en que da libre curso a la voluntad de la mayoría y a su expresión, aparecen entonces la *genesis* -el cambio y el devenir, negación del Ser verdadero- y la descomposición que acompaña a este proceso.

Sin embargo, el diagnóstico era correcto y su formulación permanece idéntica, en su conjunto, en el curso de los dos mil años siguientes. ¿Cómo cambiar la sociedad si los actores y los instrumentos del cambio son individuos vivientes en los cuales se encarna precisamente lo que debe ser cambiado? Rousseau podía pues escribir, en la segunda mitad del siglo XVIII: "Aquel que se atreve a emprender la institucionalización de un pueblo debe sentirse en condiciones de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana ..."³. Si bien es cierto que Rousseau, en este fragmento, trata explícitamente el tema de una institución *primera*, el conjunto de sus escritos políticos muestra que se está enfrentando con el problema de Platón. Para brindar instituciones a un pueblo, es necesario, en primer lugar, cambiar los hábitos, los *Sitten*, las maneras de ser de este pueblo. Sin un cambio semejante, las nuevas instituciones son inútiles y ni siquiera pueden funcionar. Pero, precisamente, las nuevas instituciones son necesarias para modificar estas maneras de ser, estos hábitos⁴. Rousseau, como Platón, Maquiavelo o Montesquieu, como todos los grandes pensadores políticos (y contrariamente a los actuales teóricos de la política), fue muy lúcido en este punto. No puede existir ninguna institución *política* que no esté ligada, de la cumbre a la base, del nivel más superficial al nivel más profundo, a los hábitos, a los *Sitten*, a la totalidad de la estructura antropológica, sociopsíquica, de los individuos que viven en esta sociedad.

Detengámonos un poco en la aserción de Rousseau: "Aquel que se atreve a emprender la institucionalización de un pueblo...", de brindar instituciones a un pueblo. Detrás de esta formulación, vemos la imagen, la figura y la historia del Legislador, y la lista de estas grandes figuras que ya encontramos en Maquiavelo: Moisés, Teseo, Licurgo, Numa... Ahora bien, Rousseau es un pensador profundo y, en cierto sentido, un demócrata. ¿Por qué entonces piensa solamente a "aquél" como sujeto de la acción, y al pueblo como *objeto pasivo* de esta acción, objeto que debe ser *formado* ("formado" es el término preciso utilizado en la primera versión del *Contrato*: "Aquel que se cree capaz de formar un pueblo..."), formado por un legislador activo, no solamente en la concepción estrecha de una Constitución política, sino además en relación con sus hábitos, sus maneras de sentir, de pensar, de actuar y de ser? Que Platón se exprese de esta manera resulta comprensible: indiferente a toda contradicción posible entre este punto de vista y sus ideas sobre el ser humano o el alma, cree firmemente que el pueblo no es más que *turba* y no cesa de repetirlo. ¿Pero Rousseau?

Podríamos hacer valer el hecho de que Rousseau es dueño de una visión muy pesimista, incluso francamente siniestra, en lo que se refiere al pueblo de su tiempo y a la naturaleza humana en general. Contrariamente al malentendido muy difundido con respecto a este tema, el fondo del problema radica efectivamente en esta cuestión, y los acontecimientos, como ya lo sabemos, iban rápidamente a mostrarle su error (*Del contrato social* fue publicado en 1762; Rousseau murió en 1778). Más importante aún y más profundo: el terreno sobre el cual Platón y Rousseau llevan a cabo el encuentro es el equivalente filosófico del aspecto imaginario de la heteronomía. Por cierto, tanto Platón como Rousseau reconocerían gustosamente el rol activo del pueblo en la creación del orden político existente, pero subrayarían inmediatamente la naturaleza necesariamente mala y corrompida de este rol. Si planteamos el problema en estos términos, llegamos a una aporía; de hecho, es lo que dice Rousseau en el primer párrafo del capítulo VII, libro II, del *Contrato*: "Harían falta dioses para proporcionar leyes a los hombres"⁵, que hace eco a la frase de Platón: "Dios es la medida de todas las cosas".

³ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, libro II, cap. 7, en *OEuvres complètes*, París, Gallimard, col. Bibliothèque de la Pléiade, tomo III, p. 381. Una formulación similar figuraba ya en la primera versión del *Contrat*, libro II, cap. 2, *ibíd.*, p. 313.

⁴ Véase además, Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, cap.1.

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *ob. cit.*, p. 381.

El pueblo y la historia pueden llevar a cabo el nacimiento de algo *nuevo*, pero solamente en el sentido de una *destrucción*, de una *descomposición*, de *menor bien* en el estado de cosas. En virtud de la equiparación platónica entre el Ser y el Bien, este *menos bien* significa también *menos ser*, *hétton ón*. De tal manera que este *nuevo* tiene su estatuto en virtud de un déficit o de una negación y, en consecuencia, no constituye verdaderamente algo nuevo.

En una sociedad heterónoma, las leyes no son creadas por los hombres. Según Platón y la mayoría de los filósofos, tenemos la explicación de sus grandes deficiencias porque son obras de los seres humanos. En realidad, tendrían que reflejar (traducir, expresar, etcétera) un orden sobrehumano, hecho posible por la mediación de un ser "excepcional"⁶, y estar protegidas de los intentos de alteración de los hombres por una "noble mentira", la fábula de su origen divino⁷.

Pero las pistas de Rousseau y de Platón, porque son pensadores radicales, conducen al corazón del problema. Reformulemos la idea: "Aquel que quiere instituir un pueblo debe cambiar los hábitos de éste". Pero de hecho ¿quién cambia los hábitos de los pueblos en la historia? La respuesta es evidente: los pueblos mismos. De tal manera que tenemos, por lo menos, una respuesta formal a nuestra pregunta: para que un verdadero cambio de las instituciones sea posible, debe ser acompañado por un cambio correspondiente de una profundidad equiparable en los hábitos. Ahora bien, estos cambios de hábitos son hechos promovidos por los pueblos, y la única seguridad de lograr esta correspondencia radica pues en que el pueblo proceda tanto en el sentido del cambio político (institucional formal) como en la vía del cambio de los hábitos (naturalmente, obrando de otro modo).

Recordemos que Marx se ve enfrentado a la misma cuestión en la tercera de sus *Tesis sobre Feuerbach*: "La doctrina materialista de la modificación de las condiciones y de la educación olvida que las condiciones son modificadas por los hombres, y que el mismo educador debe ser educado [...]. La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la modificación de la actividad humana no puede ser aprehendida y racionalmente comprendida sino en tanto práctica revolucionaria". Nos encontramos, pues, con la vieja aporía: los seres humanos están condicionados por el estado de las cosas, que no puede ser cambiado de otra manera que a través de sus acciones. Pero, ¿por qué los seres humanos tendrían la voluntad (¿y el poder?) de cambiar esta situación que los condiciona para funcionar en conformidad con ella? La respuesta de Marx, la "práctica revolucionaria" puede parecer verbal; pero significa que el pueblo se transforma transformando las circunstancias en las cuales se encuentra.

Espero que las cosas se aclaren si utilizamos las ideas expuestas anteriormente. El mismo proceso histórico lleva a cabo la transformación del pueblo en el *plano antropológico*, o sea, que cambia los hábitos y la organización que le pertenecen y cambia igualmente la institución (formal) de la sociedad. Podemos tener la impresión de que todos los elementos necesarios para la solución de nuestro problema se presuponen unos con otros y que nos encontramos en un círculo vicioso. Se trata efectivamente de un círculo, pero que no es *vicioso*, ya que se trata del círculo de la creación histórica. ¿Los *polítai* griegos crearon la *pólis*, o la *pólis* creó a los *polítai*? Esta pregunta es absurda ya que la *pólis* no puede haber sido creada fuera de la acción de seres humanos que estaban, por la misma razón, transformándose en *polítai*.

Pero, ¿por qué y de qué manera un pueblo empieza a cambiarse a sí mismo y a cambiar sus instituciones? ¿Y por qué no lleva a cabo este proceso todo el tiempo?

En cierto sentido, ya contestamos a esta pregunta. La historia humana es creación. Es posible dilucidar esta creación en algunas de sus características generales o en sus contenidos concretos, una vez que ha tenido lugar. Pero no podemos *explicarla* ni *predecirla* ya que no está determinada; es más bien determinante. De la misma manera, su *tempo* y su ritmo forman parte, ellos mismos, de la creación. Decimos que los procesos históricos se producen según un tiempo homogéneo y medible del calendario únicamente en un sentido descriptivo externo. Intrínsecamente, en su textura y en su contenido concreto, el tiempo de un período histórico es parte integrante de la creación que esta época es, de acuerdo con sus significaciones imaginarias más profundas. No es necesario señalar aquí la enorme diferencia que separa la noción de tiempo en Grecia o en Europa Occidental de la que impera entre los trobriandeses o los egipcios de la época faraónica; pero, de todos modos, esta cuestión requiere realmente un espacio de reflexión.

Volvamos un instante a Marx, ya que él fue quien planteó el problema de la revolución de la manera más explícita. No me puedo extender aquí sobre las ambigüedades y las antinomias de su pensamiento,

⁶ Para Rousseau, véase el capítulo VII del libro II del *Contrato*.

⁷ *La República*, 414b-c; idéntica idea en Rousseau, ob. cit., p. 383.

que tuve la posibilidad de discutir en varias oportunidades⁸. A pesar de la tercera *Tesis sobre Feuerbach* citada anteriormente y de formulaciones similares, Marx, cuando se trata de su principal preocupación, la revolución socialista, no logra mantener la irreductibilidad de la praxis; por decirlo de manera más brutal: se muestra incapaz de percibir el carácter creador de ella, al buscar causas más sólidas, o sea, garantías de y para la revolución. La consecuencia directa consiste en el hecho de que se interesa apenas en los problemas de la acción y de la organización política como tales. Por lo tanto, se dedica a la búsqueda de *leyes económicas* susceptibles de provocar el derrumbe del capitalismo. Naturalmente, semejantes leyes, aun fundadas, estarían fuera de contexto y serían inútiles: nada puede garantizar que al derrumbe del capitalismo le sucedería el socialismo y no el fascismo, *El talón de hierro*⁹, 1984 o el canibalismo.

Sus tentativas para encontrar en el capitalismo las condiciones de la creación de una *clase revolucionaria* son más apropiadas: no solamente una clase que se esfuerza por derrotar al sistema, sino una clase capaz, luego de esta derrota, de instalar una nueva sociedad con un carácter totalmente "positivo" (según la terminología de Marx, en primer lugar la fase "inferior" y luego la fase "superior" del comunismo). Esta clase es el proletariado o la clase obrera. Pero, ¿por qué motivo las cosas serían de esta manera? Podemos encontrar tres clases de respuestas a esta pregunta en Marx:

1) En un régimen capitalista, el proletariado está sometido a la alienación total o a la más absoluta privación; es una pura negación que, en consecuencia, puede producir únicamente el positivo absoluto. Esta posición cristiano hegeliana debe ser descartada inmediatamente porque es fácticamente errónea, lógicamente absurda, políticamente incoherente y filosóficamente arbitraria.

2) Las *leyes de la historia* exigen que el capitalismo sea seguido por el *fin de la historia* o, más precisamente, por el fin de la *prehistoria*. Es el comunismo. El proletariado estará, en consecuencia, "históricamente obligado, en conformidad con su ser", a realizar lo necesario para el advenimiento de la sociedad nueva (*La Sagrada Familia*). Una discusión con respecto a esta escatología arbitraria no parece necesaria tampoco.

3) Las condiciones del capitalismo, en particular el trabajo y la vida en la fábrica y en los barrios obreros, *inculcarán positivamente* al proletariado una nueva mentalidad hecha de solidaridad, sentido práctico, espíritu de medida, profundidad de pensamiento, *humanidad*, etcétera, intrínsecamente acordes con la nueva sociedad que hay que instalar. En otras palabras, estas condiciones no producen solamente una clase obrera, sino además, a través de esta clase, un nuevo tipo antropológico y una nueva estructura sociopsíquica, condiciones necesarias, a su vez, para la producción de una nueva sociedad. Las condiciones del capitalismo transforman a los seres humanos de tal manera que ellos transformarán seguidamente esas condiciones para impulsarlas en la dirección deseada.

Por una serie de razones, la más imperiosa de las cuales es la inmensa declinación cuantitativa del proletariado en-su sentido marxista, podría parecer que esta discusión presenta únicamente un interés histórico. En realidad, nos coloca nuevamente en el centro de nuestras preocupaciones teóricas y políticas.

Marx tuvo una visión correcta, en gran medida, al diagnosticar un cambio de la estructura sociopsíquica de la clase obrera. En los principales países capitalistas, la clase obrera del final del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX se condujo y actuó como ninguna otra clase explotada y dominada del pasado. Esto no fue el *producto de circunstancias*, sino realmente la autocreación de la clase obrera en tanto clase y elemento que actúa en una sociedad capitalista. El pasaje de un proletariado *en sí* al proletariado *para sí* no fue (y no es) *necesario*, como tampoco fue *determinado* por las condiciones objetivas de vida y de trabajo en el régimen capitalista. Fueron los obreros británicos, franceses, alemanes y luego norteamericanos los que lucharon para eliminar el analfabetismo, para adquirir, elaborar y propagar ideas políticas, para organizar, formular y finalmente imponer exigencias tendientes a modificar estas *circunstancias*¹⁰. Y solamente *algunas* clases obreras de los países capitalistas -no *todas*- alcanzaron estos resultados.

⁸ Véase mi libro *L institution imaginaire de la société* (1964), París, Seuil, 1975, cap. I [reed. col. Points Essais, 1999] [traducción castellana: *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 1993]. Véase igualmente François Furet, *Marx et la Révolution française*, París, Flammarion, 1986. Un trabajo sobre los análisis concretos de Marx de las otras transiciones históricas a la luz de la problemática formulada aquí sería sumamente útil. Sus ambigüedades con respecto a la Revolución Francesa son el tema de un excelente análisis por parte de François Furet.

⁹ [*Le Talon de fer* [*The Iron Heel*], París, UGE, col. 10/18, 1978: novela de Jack London publicada en 1907 en la cual se pudo vislumbrar una premonición del ascenso del fascismo.]

¹⁰ Trabajé profundamente este punto en "La question de l'histoire du mouvement ouvrier", *L'Expérience du mouvement ouvrier*, tomo 1, París, UGE, col. 10/18, 1973, pp. 11-120 [Traducción castellana: *La experiencia del movimiento obrero*, Barcelona, Tusquets, 1979].

Ahora bien, la diferencia entre, por ejemplo, los obreros ingleses de principios del siglo XIX y los trabajadores brasileños hasta el año 1964 (o, incluso, los obreros ingleses de la actualidad) no constituye, seguramente, el reflejo de disparidades genéticas. En parte, esta diferencia está allí sin que se la pueda explicar. Pero en parte también, para comprenderla, debemos tener en cuenta las diferencias en los aportes *históricos* y las disparidades en el conjunto de las *condiciones* de los países aludidos, en particular las tradiciones políticas, *más allá* de la instauración del capitalismo. El hecho es que los primeros pasos decisivos, por su valor inaugural e instituyente del movimiento obrero, tuvieron lugar en países donde la tradición de lucha contra una autoridad opresiva y a favor de regímenes políticos populares, a favor de la libertad de pensamiento y de investigación, formaba parte del sedimento histórico. Una vez empezado en estos países, el movimiento podía extenderse a otros -y fue lo que pasó- aun cuando, e insisto sobre el particular, no se extendió en todas partes y no presentó las mismas características a pesar de las *condiciones capitalistas*.

El movimiento obrero, en estos países *europeos* (en sentido lato), se autocréó; pero esto fue posible por el hecho de la herencia, de la tradición del movimiento democrático presente en la historia de estos países, de la referencia al proyecto sociohistórico de autonomía, nacido en el seno del mundo *europeo*. En consecuencia, es perfectamente comprensible que, antes de su degeneración burocrática (socialdemócrata o bolchevique), el movimiento obrero haya creado instituciones con un carácter profundamente democrático, algunas de las cuales superan las formas del movimiento democrático burgués y resucitan principios, olvidados ya hace mucho tiempo, enraizados en las instituciones de la Grecia antigua como, por ejemplo, la rotación de los responsables en los sindicatos británicos del primer período o bien la importancia de las asambleas generales soberanas de todos los interesados y la revocabilidad permanente de los delegados instaurada por la Comuna de París y resucitada o redescubierta cada vez que los obreros tuvieron que formar grupos autónomos, como los Consejos (que fueron formados nuevamente en Hungría en 1956). Las exigencias radicales del movimiento obrero con respecto a la propiedad de los medios de producción remiten a la misma esfera de significación. La democracia supone la igualdad en el reparto del poder y en las posibilidades de participación en el proceso de toma de decisión política. Esto es naturalmente imposible cuando los individuos, grupos o burocracias empresariales controlan los centros de un enorme poder económico que, particularmente en las condiciones modernas, se traduce inmediatamente en poder político.

IV

Nuestra herencia, nuestra tradición, incluyen elementos contradictorios. Nuestra historia creó la democracia pero es, además, la única historia que engendró el totalitarismo. De un modo similar, los atenienses son tan responsables de *Antígona* como de la masacre horrible de los melianos.

Pero nuestra tradición creó también la libertad en otro sentido: la posibilidad y la responsabilidad de *elegir*. Elegir es un acto político que está en la base misma de la filosofía propiamente dicha. Para ingresar a la actividad filosófica, hay que elegir el pensamiento frente a la revelación, la interrogación ilimitada frente a la aceptación ciega de lo que ha sido heredado.

Nuestra herencia contiene elementos antinómicos. Contiene además la posibilidad y la responsabilidad de la elección. Esto implica la libertad en un sentido mucho más profundo que el sentido *constitucional*. Al leer a Tucídides, nunca se ve a los atenienses atribuyendo sus desgracias a la cólera de los dioses; ellos reconocen, en sus desgracias, los resultados de sus propias decisiones y acciones. Los que viven hoy en la tradición democrática tampoco buscarían, por lo menos ésta es mi esperanza, causas extrasociales dirigidas a explicar su infortunio colectivo.

En esta herencia, elegimos el proyecto de autonomía individual y colectiva por innumerables razones pero, al fin de cuentas, lo hacemos porque *queremos lo mismo*, con todo lo que eso implica. O sea, lo mejor de nuestra cultura, tal como la conocemos.

Voluntad no es *voluntarismo*. La voluntad es la dimensión consciente de lo que somos como seres vivos definidos por la imaginación radical, o sea, definidos como seres potencialmente creadores. Querer la autonomía supone querer ciertos tipos de instituciones de la sociedad y rechazar otros. Pero esto implica también querer un tipo de existencia histórica, de relación con el pasado y con el futuro. Ambas relaciones, la relación con el pasado y la relación con el futuro, tienen que ser recreadas.

Actualmente, la relación con el pasado se reduce o bien al turismo arqueológico a bajo precio o bien a la erudición y a la visita sistemática a museos de todo tipo. Debemos rechazar la seudomodernidad y la seudosubversión -la ideología de la tábula rasa-, como también al eclecticismo (el *posmodernismo*) o la adoración servil del pasado. Una nueva relación con el pasado supone hacerlo revivir como nuestro e

independiente de nosotros, o sea, ser capaces de entrar en discusión con el pasado aceptando, al mismo tiempo, que nos cuestione. En este caso también, la relación que los atenienses del siglo V mantenían con el pasado se presenta quizás *no* como modelo, sino como germen, un indicio con respecto a las posibilidades que se han realizado. La tragedia no *repite* los mitos; los elabora nuevamente y los transforma, con el propósito de que, con este pasado inmemorial como origen, puedan investir el lenguaje y las formas del presente más actual, y de esta manera alcanzar a los seres humanos con todos los futuros posibles. Este extraño *diálogo* con el pasado, semejante a dos vías de sentido único separadas en apariencia, pero de ninguna manera en la realidad, constituye una de las posibilidades máspreciadas que la historia haya creado para nosotros. Del mismo modo que debemos reconocer en los individuos, los grupos, las unidades étnicas u otras su verdadera alteridad, debemos reconocer en nuestro propio pasado una fuente inagotable de alteridad cercana, trampolín para nuestros esfuerzos y baluarte frente a nuestra locura siempre al acecho.

Debemos también establecer una nueva relación con el futuro, dejar de verlo como un *progreso* ilimitado, que nos brinda cada vez más de lo mismo, o como un espacio de explosiones indeterminadas. Tampoco deberíamos hipotecar nuestra relación con el futuro agregándole el término falso de *utopía*. Más allá de lo que se puede llamar las posibilidades del presente, cuya fascinación no puede engendrar otra cosa que la repetición, y sin renunciar al juicio, debemos atrevernos a querer un futuro, no *cualquier* futuro, no un programa detenido, sino ese desarrollo siempre imprevisible y siempre creador, de cuyo devenir podemos formar parte, a través del trabajo y de la lucha, a favor de la creación y contra aquello que pueda obstaculizarla.

La democracia como procedimiento y como régimen

Traducción de *Iniciativa Socialista*, nº38, febrero 1996. Este texto recoge la intervención en el encuentro internacional "La estrategia democrática", Roma, febrero 1994, cuyas ponencias fueron recogidas en el libro *La strategia democratica nella società che cambia*, Ed. Datanews, Roma, mayo 1995.

El objeto de nuestra discusión traduce y expresa la crisis que actualmente atraviesa el movimiento democrático. La elección de semejante tema [*la estrategia democrática*] está condicionada, precisamente, por la aparición de una concepción de la "democracia" que la reduce a un simple conjunto de "procedimientos", rompiendo así con todo el pensamiento político precedente, que veía en la democracia un *régimen político*, indisociable de una concepción sustantiva de los fines de la institución política y de una visión sobre el tipo de ser humano que le corresponde. Se ve fácilmente que, independientemente de cuál sea el ropaje filosófico con el que se cubra, una concepción meramente procedimental de la "democracia" tiene su propio origen en la crisis de las significaciones imaginarias que se refieren a las finalidades de la vida colectiva, y pretende ocultar esta crisis disociando la "forma del régimen político" de cualquier discusión relativa a esas finalidades, o incluso llegando a suprimir la idea misma de éstas. El profundo vínculo que une esta concepción con lo que se ha llamado, más bien irrisoriamente, el individualismo contemporáneo, es algo manifiesto y volveré sobre ello. Pero conviene comenzar por el principio.

I

Discutir sobre la democracia significa discutir sobre la política. Ahora bien, la política no existe siempre y en cualquier lugar; la verdadera política es la resultante de una creación histórico-social rara y frágil. Lo que existe en toda sociedad es el político: la dimensión -explícita, implícita o quizá casi imperceptible- que tiene que ver con el poder, esto es, la instancia o las instancias instituidas, que pueden emitir mandatos con autoridad, y que, al menos, deben incluir siempre, de forma explícita, lo que denominamos un poder judicial y un poder de gobierno¹. Pueden existir, ha habido y aquí se augura que habrá de nuevo, sociedades sin Estado, carentes de un aparato burocrático jerárquicamente organizado, separado de la sociedad y en posición de dominio respecto a ésta. El Estado es una creación histórica fechable y localizable: Mesopotamia, Este y Sudeste asiático, la Centroamérica precolombina. Una sociedad sin tal Estado es posible, concebible, augurable. Pero una sociedad sin instituciones explícitas de poder es un absurdo, en el que cayeron Marx y los anarquistas.

No hay ser humano extrasocial; no existe ni la realidad ni la ficción coherente de un "individuo" humano como sustancia asocial, extrasocial o presocial. No podemos concebir un individuo sin lenguaje, por ejemplo, y no existe lenguaje más que como creación e institución social. Esta creación y esta institución no pueden ser vistas, a menos de caer en el ridículo, como resultado de una cooperación consciente de "individuos", ni tampoco de una suma de redes "intersubjetivas": para que haya intersubjetividad es necesario que haya sujetos humanos y la posibilidad de que se comuniquen. En otras palabras, debe haber seres humanos ya socializados y un lenguaje que no podrían producir ellos mismos como individuos (uno o muchos: "redes intersubjetivas"), sino que reciben necesariamente de su socialización. La misma consideración puede aplicarse a mil aspectos diversos de eso que se llama individuo. La "filosofía política" contemporánea -como también el núcleo de lo que pasa por ser ciencia económica- está fundada sobre esta ficción incoherente de un individuo-sustancia, bien definido en sus determinaciones esenciales, fuera o frente a toda sociedad: sobre este absurdo se apoyan necesariamente la idea de la democracia como simple "procedimiento" y el pseudo-"individualismo" contemporáneo. Pero fuera de la sociedad el ser humano no es ni bestia ni Dios (Aristóteles), pues simplemente no es, no puede existir, ni físicamente ni, sobre todo, psíquicamente. El *hopeful and dreadful monster* [monstruo prometedor y terrible] que es el neonato humano, radicalmente inadaptado para la vida, debe ser humanizado, y esta humanización es su socialización, trabajo social mediado e instrumentado por el ambiente inmediato del *infans*. El ser-sociedad de la sociedad son las instituciones y las significaciones imaginarias sociales que esas instituciones encarnan y hacen existir en la efectividad social. Estas significaciones son lo que da un sentido -sentido imaginario, en la acepción profunda del término, esto es, creación espontánea e inmotivada de la humanidad- a la vida, a la actividad, a las decisiones, a la muerte de los seres humanos, como también al mundo que crean y en el que los seres humanos deben vivir y morir. La polaridad no está entre individuo y sociedad -pues el individuo es un fragmento de la sociedad y al mismo tiempo una miniatura suya, o, mejor dicho, una especie de holograma del mundo social-, sino entre psique y sociedad. La psique debe ser, mejor o peor, domada,

¹ Ver mi texto "Pouvoir, politique, autonomie" (1988), reeditado en *Le monde morcelé-Les Carrefours du labyrinthe III*, París, Le Seuil, 1990, pp.117-124.

debe aceptar una "realidad" que le es heterogénea y extraña al principio, y, en cierto sentido, también hasta el final. Esta "realidad" y su aceptación son obra de la institución. Esto lo supieron los griegos; los modernos, en gran parte a causa del cristianismo, lo han ocultado.

La institución -y las significaciones imaginarias que ella expresa- no puede existir si no se conserva, si no se adapta para sobrevivir: la tautología darwiniana encuentra aquí un fecundo terreno de aplicación. Asimismo, se conserva gracias al poder, y este poder existe ante todo como *infrapoder* radical, siempre implícito. Se puede haber nacido en Italia en 1945, en Francia en 1930, en Estados Unidos en 1945, en Grecia en 1922. No lo hemos decidido, pero este hecho decide la parte esencial de cada existencia: nuestra propia lengua, nuestra propia religión, el 99% (en el mejor de los casos) del propio pensamiento, aquello por lo que se desea vivir o se acepta (o no se acepta) morir. Esto es mucho más, y cosa muy distinta, que el simple "estar en el mundo" que no se ha elegido (la *Geworfenheit* de Heidegger). Este mundo no es un mundo o el mundo *tout court*, es un mundo histórico social, formado por la institución, que contiene en modo indescriptible innumerables *consecuencias* de la historia precedente.

Desde su nacimiento, el sujeto humano queda cogido en un campo histórico-social, y es colocado simultáneamente bajo la influencia del imaginario colectivo instituyente, de la sociedad instituida y de la historia de la que dicha institución es su cumplimiento provisional. La sociedad no puede dejar de producir, en primer lugar, individuos sociales conformes a ella y que la producen a su vez. Incluso si se nace en una sociedad conflictiva, el terreno del conflicto, la puesta en juego y las opciones están predeterminadas; incluso si se va a llegar a ser filósofo, será *esta* historia de *esta* filosofía, y no otra, la que constituirá el punto de partida de la reflexión. Esto se encuentra mucho más acá, o más allá, de toda intención, voluntad, maniobra, conspiración, disposición de cualquier institución, ley, grupo o clase determinadas.

Al lado, o "por encima", de este *infra-poder* implícito, siempre ha habido y siempre habrá un poder explícito, instituido como tal, con sus dispositivos particulares, con su funcionamiento definido y con las sanciones legítimas que puede aplicar². La necesidad de existencia de tal poder deriva al menos de cuatro factores:

- el mundo "pre-social" en cuanto tal amenaza siempre el sentido instaurado de la sociedad;
- la psique de cada ser humano no está ni puede estar nunca completamente socializada ni ser totalmente conforme a lo que las instituciones le exigen;
- la sociedad contiene siempre, en su institución y en sus significaciones imaginarias, un impulso hacia el porvenir, y el porvenir excluye una codificación (o una mecanización) preliminar y exhaustiva de las decisiones a tomar.

De ello deriva la necesidad de instancias explícitamente instituidas sobre la base de la posibilidad de tomar decisiones autorizadas sobre lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer, esto es, sobre la base de la posibilidad de legislar, "llevar a cabo", resolver los litigios y gobernar. Las primeras dos funciones pueden estar ocultas en la estructura consuetudinaria del sistema normativo (y lo han estado, en la mayor parte de las sociedades arcaicas), pero no puede decirse lo mismo de las dos últimas. Por último, y sobre todo, este poder explícito es el garante instituido del monopolio de las significaciones legítimas en la sociedad considerada.

Lo político es todo aquello que concierne a este poder explícito (los modos de acceso a él, el modo apropiado de gestionarlo, etc.)

Este tipo de institución cubre la casi totalidad de la historia humana. Así ocurre en las sociedades heterónomas: crean ciertamente sus propias instituciones y significaciones, pero ocultan esta autocreación, imputándola a un fuente extrasocial -los antepasados, los héroes, los dioses, Dios, las leyes de la historia o las leyes del mercado-, en todo caso una fuente exterior a la efectiva actividad de la colectividad efectivamente existente. En tales sociedades heterónomas, la institución de la sociedad tiene lugar en el cierre del sentido. Todas las preguntas formulables en la sociedad considerada pueden encontrar respuesta en las significaciones imaginarias, mientras que las que no pueden hacerlo son, más que prohibidas, imposibles mental y psíquicamente para los miembros de la sociedad.

Esta situación, por lo que sabemos, sólo ha sido rota dos veces en la historia: en la Grecia antigua y en Europa occidental. Y de esa ruptura somos herederos, es ella la que nos permite hablar como hablamos. La ruptura se expresa a través de la creación de la política y de la filosofía (de la reflexión). Política:

² Sanciones legítimas respecto al derecho positivo, no en absoluto.

puesta en cuestión de las instituciones establecidas. Filosofía: puesta en cuestión de los *idola tribus*, de las representaciones comúnmente aceptadas.

En estas sociedades, el cierre del sentido se rompe, o por lo menos tiende a romperse. Esa ruptura -y la actividad de interrogación incesante que la acompaña- implica el rechazo de una fuente de sentido diferente a la actividad viva de los seres humanos. Implica, por tanto, la repulsa de toda "autoridad" que no rinda cuenta y razón, y que no justifique la validez del derecho de sus enunciados. De ello se derivan de forma casi inmediata:

- la obligación de todos de dar cuenta y razón (*logon didonai*) de los propios actos y de las propias afirmaciones.

- la repulsa de las "diferencias" o "alteridades" (jerarquía) preliminares en las posiciones respectivas de los individuos y, consiguientemente, la puesta en cuestión de todo poder que dé lugar a ellas;

- la apertura de la pregunta sobre las buenas (o mejores) instituciones, en la medida en que dependen de la actividad consciente y explícita de la colectividad; y, por tanto, también la apertura de la pregunta sobre la justicia.

Se nota fácilmente que estas consecuencias conducen a considerar la política como una tarea que afecta a todos los miembros de la colectividad respectiva, una tarea que presupone la igualdad de todos y trata de hacerla efectiva. Una tarea, pues, que también es de transformación de las instituciones en el sentido de la democracia. Podemos ahora definir la política como la actividad explícita y lúcida que concierne a la instauración de las instituciones deseables, y la democracia como el régimen de autoinstitución explícita y lúcida, tanto como es posible, de instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva y explícita.

Casi no haría falta añadir que esta autoinstitución es un movimiento incontenible, que no pretende lograr una "sociedad perfecta" (expresión carente de sentido), sino una sociedad libre y justa, en la medida de la posible. A este movimiento le llamamos el proyecto de una sociedad autónoma y, llevado a su cumplimiento, debe establecer una sociedad democrática.

Surge una pregunta preliminar, ya planteada efectivamente en la historia: ¿por qué se quiere, por qué se debe querer, un régimen democrático? No lo discutiré aquí, limitándome a observar que esa pregunta implica ya que debemos (o deberíamos) vivir en un régimen en el que todas las preguntas pueden ser planteadas, y eso también es el régimen democrático.

Asimismo, es inmediato que semejante institución, en la que todas las preguntas pueden ser planteadas, donde ninguna posición ni *status* están determinados o garantizados de partida, define la democracia como régimen. Volveré sobre ello.

II

Se ha objetado que esta visión comporta una concepción sustantiva de la felicidad de los ciudadanos y que, por tanto, desemboca fatalmente en el totalitarismo (posición explícitamente expresada por Isaiah Berlin e implícita en las argumentaciones de Rawls o Habermas³).

Pero nada de lo dicho hasta ahora alude a la "felicidad" de los ciudadanos. Se pueden comprender las razones históricas de tales objeciones, desde el famoso "la felicidad es una idea nueva en Europa" de Saint Just hasta la monstruosa farsa de los regímenes estalinistas, que pretendían trabajar por -y realizar- la felicidad del pueblo ("*La vida se ha hecho mejor, compañeros. La vida se ha hecho más feliz*", declaraba Stalin en el apogeo de la miseria y del terror en Rusia). Pero estas motivaciones no bastan para justificar la posición teórica, que parece una reacción casi epidérmica a una situación histórica de colosales dimensiones -la emersión del totalitarismo- que exigía un análisis mucho más profundo de la cuestión política. El objetivo de la política no es la felicidad, sino la libertad. La libertad efectiva (no me refiero aquí a la libertad "filosófica") es lo que llamo autonomía. La autonomía de la colectividad, que no puede realizarse más que a través de la autoinstitución y el autogobierno explícitos, es inconcebible sin la autonomía efectiva de los individuos que la componen. La sociedad concreta, que vive y funciona, no es otra cosa que los individuos concretos, efectivos, "reales".

Pero lo inverso es igualmente cierto: la autonomía de los individuos es inconcebible sin la autonomía de

³ Para Habermas, ver su último "Three Models of Democracy", en *Constellations*, Vol. I, nº 1, abril 1994, pp.1-10.

la colectividad. En realidad, ¿qué significa, cómo es posible, qué presupone la autonomía de los individuos? ¿Cómo se puede ser libre si se está colocado obligatoriamente bajo la ley social? Existe una primera condición: es necesario que se tenga la posibilidad efectiva de participar en la formación de la ley (de la institución). No se puede ser libre bajo una ley si no se puede decir que esa ley es propia, si no se ha tenido la posibilidad efectiva de participar en su formación y en su institución (incluso cuando las preferencias propias no han prevalecido). En vista de que la ley es necesariamente universal en su contenido y, en una democracia, es colectiva en su fuente (punto que, en teoría, no discuten los procedimentalistas), de ahí se deriva que la autonomía (la libertad) efectiva de todos, en una democracia, debe ser una preocupación fundamental de cada uno (el "olvido" de esta evidencia es una de las innumerables estafas del pseudo-"individualismo" contemporáneo), ya que la cualidad de la colectividad que adopta decisiones que nos afectan es algo que nos interesa de manera vital (en otro caso, nuestra propia libertad se convierte en algo políticamente irrelevante, estoica o ascética). Tengo un interés positivo fundamental (y también egoísta) en vivir en una sociedad más cercana a la del *Simposio* que a la del *Padrino* o a la de *Dallas*. La propia libertad, en su realización efectiva, es función de la libertad efectiva de los otros. Idea ésta que, ciertamente, es incomprensible para un cartesiano o para un kantiano.

No hay ninguna duda de que el despliegue y la realización de esta libertad presupone algunas disposiciones institucionales precisas, incluidas algunas disposiciones "formales" y "procedimentales": los derechos individuales (*Bill of Rights*), las garantías judiciales (*due process of law; nullum crimen, nulla poena sine lege*), la separación de poderes, etc. Pero las libertades a las que dan resultado son estrechamente defensivas (negativas). Todas estas disposiciones presuponen -y se trata del postulado tácito casi general en lo que pasa por ser filosofía política moderna- que haya ahí delante un poder extraño a la colectividad, inamovible, inatacable, por esencia hostil y peligroso, cuya potencia se pretende limitar en la medida que sea posible. Reencontramos así la filosofía tácita de los comunes ingleses respecto al monarca, y la posición explícita de los textos fundadores de la Constitución americana. El hecho de que algunos siglos más tarde, los "pensadores políticos" de la modernidad se comporten psíquica e intelectualmente como "servidores sumisos y obedientes de vuestra Excelencia" -*Eu. Excellenz untermächtig gehorsamster Diener*⁴- sorprenderá solamente a quienes no hayan reflexionado nunca sobre la extraña relación entre la mayor parte de los intelectuales y los poderes establecidos⁵.

Libertad bajo la ley -autonomía- significa participación en el posicionamiento de la ley. Es una tautología afirmar que esta participación sólo realiza la libertad cuando ella es igualmente posible para todos, no en la letra de la ley sino en la efectividad social. De eso se deriva inmediatamente lo absurdo de la oposición entre igualdad y libertad, repetida a lo largo de varios decenios. A menos que se las tome en acepciones totalmente engañosas, las dos nociones se implican recíprocamente⁶. La igual posibilidad efectiva de participación comporta el reconocimiento efectivo de las condiciones de todo orden para esta participación. Las implicaciones son manifiestamente inmensas y abarcan una parte considerable de la institución global de la sociedad; pero el punto de apoyo arquimédico es evidentemente la *paideia* [educación] en su sentido más profundo y duradero, sobre el que tornaré.

Por consiguiente, no es posible realizar una "democracia procedimental" que no sea un fraude, si no se interviene profundamente sobre la organización de la vida social.

III

La lengua griega antigua y la práctica política de los atenienses ofrecen una distinción preciosa -y, en mi opinión, de validez universal- entre tres esferas de la actividad humana, que, a su vez, la institución global de la sociedad debe separar y articular: el *oikos*, el *agora* y la *ecclesia*, que, traducidos libremente, serían la esfera privada, la esfera privada/pública y la esfera (formalmente y en sentido fuerte) pública, que correspondería con lo que más arriba he definido como poder explícito. Noto *en passant* que esta distinción fundamental se encuentra en los hechos y en el lenguaje, pero no fue explicitada en tales términos en la época clásica, ni tampoco por el pensador clásico de la democracia, Aristóteles, excepto parcialmente. Estas esferas no son netamente distintas (y precisamente articuladas) salvo en un régimen democrático. Bajo un régimen totalitario, por ejemplo, la esfera pública absorbe cualquier cosa, y, al mismo tiempo, en realidad no es pública en absoluto, pues constituye la propiedad del Aparato totalitario que detenta y ejerce el poder. Las monarquías absolutas tradicionales respetaban, en teoría, la

⁴ Términos de la dedicatoria de la Crítica de la razón pura, Koenigsberg, 29 marzo 1781, al Freiherr Van zedlitz, ministro de estado del rey de Prusia.

⁵ Ver mi "Les intellectuels et l'histoire" (1987), reeditado en *Le Monde morcelé*, op.cit., pp.103-111.

⁶ Ver mi texto (1981), reeditado en *Domaines de l'homme-Les Carrefours du labyrinthe*, París, Le Seuil, 1986, pp.307-324.

independencia de la esfera privada, del *oikos*, y sólo intervenían moderadamente en la esfera privada/pública, el *agora*. Paradójicamente, las pseudo-“democracias” occidentales contemporáneas, de hecho, han transformado, en gran medida, la esfera pública en privada: las decisiones verdaderamente importantes se toman en secreto y tras los bastidores (del Gobierno, del Parlamento, de los Aparatos de los partidos). Se puede dar una definición de democracia tan buena como cualquier otra: la democracia es el régimen en el que la esfera pública se hace verdadera y efectivamente pública, pertenece a todos, está efectivamente abierta a la participación de todos.

El *oikos*, la casa-familia, la esfera privada, es el campo en el que, formalmente y como principio, el poder ni puede y ni debe intervenir, aunque, como es usual en este campo, eso ni puede y ni debe entenderse en sentido absoluto: la ley penal prohíbe atentar contra la vida o la integridad física de los miembros de la propia familia, la enseñanza de los niños se ha hecho obligatoria incluso bajo los gobiernos más conservadores, etc.

El *agora*, el mercado-lugar de reunión, es el campo en el que los individuos se encuentran libremente, discuten, contratan recíprocamente, publican y compran libros, etc. Tampoco aquí, formalmente y como principio, puede ni debe intervenir el poder, aunque tampoco puede entenderse eso en sentido absoluto. La ley impone el respeto de los contratos privados, prohíbe el trabajo de los niños, etc. En realidad, nunca acabaríamos de enumerar los puntos sobre los que el poder, también en los Estados más “liberales” (en el sentido del liberalismo capitalista), interviene en este campo (un ejemplo que se pondrá después: el Presupuesto), ni tampoco las disposiciones a través de las que lo hace.

La *ecclesia*, termino aquí utilizado metafóricamente⁷, es el lugar del poder, el campo público/público. El poder incluye a los poderes, y éstos, a su vez, deben estar separados y articulados. Me remito a otros textos donde he tratado más ampliamente el tema⁸ y me limitaré ahora a algunos puntos relevantes para la presente discusión.

Si se considera concretamente la actividad de las diferentes ramas del poder, está claro que no existe un campo en el que se puedan asumir y adoptar decisiones sin tomar en consideración apreciaciones sustanciales. Lo que vale tanto para la legislación como para el gobierno, para el “ejecutivo” como para el judicial.

De hecho, es imposible imaginar una ley -excepción hecha, particularmente, de las leyes de procedimiento- que no decida sobre cuestiones sustantivas. Ni la prohibición de homicidio queda excluida, como testimonian las múltiples restricciones, excepciones y cualificaciones de que está rodeada, siempre y en todas partes. Lo mismo puede decirse sobre la “aplicación” de estas leyes, tanto desde el judicial como desde el “ejecutivo”⁹. El juez no puede (y, en todo caso, no debe) ser nunca un *Paragraphen/automat*, porque se encuentra siempre con los “vacíos del derecho” (*Rechtslücken*), pero sobre todo porque siempre hay un problema de interpretación de la ley y, más profundamente, un problema de equidad¹⁰. Tanto la interpretación como la equidad son inconcebibles sin recurrir e invocar al “espíritu del legislador”, y lo mismo ocurre con sus “intenciones”¹¹ y los valores sustantivos hacia los que se supone que este último mira. Las cosas se plantean de la misma forma respecto a la administración, en la medida que ésta última no podría “aplicar” las leyes y los decretos sin interpretarlos. Y lo mismo puede decirse, en el máximo grado posible, sobre el Gobierno. La función de gobierno es “arbitraria”. Se desenvuelve en el marco de la ley y está vinculada a la ley (esto se refiere evidentemente a lo que se considera el caso de los regímenes “democráticos” occidentales), pero no aplica ni cumplimenta, por lo común, las leyes. La ley (en general, la Constitución) establece que el Gobierno debe presentar cada año un proyecto de presupuestos ante el Parlamento, y que éste (compartiendo en este caso una función de gobierno y no “legislativa”) debe expresar su voto, con o sin enmiendas al texto original; lo que la ley no dice, y no podría nunca decir, es qué debe haber dentro de dicho Presupuesto. Es totalmente evidente que es imposible imaginar un Presupuesto que no esté imbuido de cabo a rabo, tanto para los ingresos

⁷ Términos que empleo simbólicamente (y por abuso del lenguaje). La Asamblea ateniense no ejercitaba el poder judicial y no hacía más que supervisar al “ejecutivo” en el sentido que se da a tal término (administración).

⁸ Ver mi “Fait et á faire”, en *Autonomie et auto-transformation de la société, la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Ginebra-París, Droz, 1989, en particular pp.500-513.

⁹ Aquello que en el lenguaje filosófico y constitucionalista moderno se denomina “ejecutivo”, se escinde en dos: poder (o funciones) de gobierno y poder (o funciones) administrativo. El “Gobierno”, en cuanto gobierno, no “ejecuta” las leyes, esencialmente actúa (gobierna) en el cuadro de las leyes. La administración, en la medida en que no puede ser “mecanizada” enteramente, no puede tampoco escapar a las cuestiones de interpretación, como las evocadas en el texto.

¹⁰ Ver mi análisis de las ideas de Aristóteles sobre ese tema, en “Valeur, égalité, justice, politique: de Marx á Aristote et d'Aristote á nous” (1975), reeditado en *Les Carrefours du labyrinthe*, París, Le Seuil, 1978, especialmente pp 274-306.

¹¹ No se trata evidentemente de las intenciones “históricamente establecidas”, sino de la inserción necesaria -y problemática- de toda cláusula particular en el sistema jurídico en su conjunto, que evoluciona continuamente.

como para los gastos, por decisiones sustantivas inspiradas en ciertos objetivos y en ciertos "valores" hacia cuya realización apunta. Más en general, todas las decisiones no banales de gobierno afectan y vinculan el futuro, en una oscuridad radical y radicalmente inevitable. Tienden a orientar la evolución de la sociedad, en la medida en que ésta depende de ellas, en una dirección que se prefiere a otra. ¿Cómo podrían acometerse tales decisiones sin apelar, aunque sea tácitamente, a opciones sustantivas?

Podría aducirse que bien podría darse que todas estas decisiones explícitas (particularmente las legislativas y de gobierno) sólo apuntasen a la conservación del estado de cosas existente, o a la preservación de la libertad de la sociedad (no "política") para hacer emerger de sí misma y desplegar las "formas de vida sustancial" que le son gratas. Pero este argumento contiene, aunque sea implícitamente, una aserción de valoración positiva de las formas y de los contenidos ya existentes de la vida social, ya sean herencia de tiempos inmemoriales, ya sean producto de la actividad contemporánea de la sociedad. Para poner un ejemplo familiar al lector de hoy, el "liberalismo" extremo remite a una afirmación de sustancia: aquello que "los mecanismos del mercado" o la "libre iniciativa económica", etc., producen, es "bueno" o "el menor mal posible", o bien dice que ningún juicio de valor sobre ello ser expresado (las dos afirmaciones, evidentemente contradictorias, han sido sostenidas simultánea o sucesivamente por F. von Hayek, por ejemplo). Afirmar que ningún juicio de valor puede ser expresado sobre aquello que la sociedad "espontáneamente" produce, impele hacia el nihilismo histórico total y termina afirmando, por ejemplo, que cualquier régimen (estalinista, nazi u otro) equivale a cualquier otro. Considerar que todo aquello que la tradición o, lo que es lo mismo, la sociedad, produce espontáneamente es bueno o el menor mal posible fuerza a tratar de demostrar, en cada caso y en cada ejemplo preciso, porque eso sería así y, por tanto, fuerza a entrar en una discusión sustantiva.

Ya que nadie en posesión de sus facultades mentales podría rechazar estas constataciones, la duplicidad del punto de vista procedimental se hace clara: no se trata de negar que las decisiones que implican cuestiones de sustancia deban ser tomadas, sea cual sea el tipo de régimen considerado, sino de afirmar que, en un régimen "democrático", solamente son relevantes la "forma" o el "procedimiento" para la toma de esas decisiones, es decir, que esta "forma" o este "procedimiento" por sí mismos caracterizan un régimen "democrático".

Con todo, admitamos que las cosas sean así. Pero todo "procedimiento" debe ser aplicado por seres humanos. Seres humanos que deben poder, deber y estar obligados a aplicar este procedimiento según su "espíritu". ¿Pero quiénes son estos seres humanos, de dónde vienen? Esta pregunta sólo se podría eludir desde la ilusión metafísica del individuo-sustancia, preformado en sus determinaciones esenciales, para el que su pertenencia a un ambiente histórico-social definido sería accidental, como lo sería el color de los ojos, postulando así la existencia efectiva (que se encuentra en la política efectiva, no en las ficciones "contrafactuales"), la existencia de átomos humanos -ya dotados no sólo de "derechos", etc., sino de una conciencia perfecta de las disposiciones del derecho (sin la que sería necesario legitimar una división del trabajo establecida de una vez por todas entre "simples ciudadanos" y jueces, administradores, legisladores, etc.)- que tenderían por sí mismos, ineludible e independientemente de toda formación, historia personal, etc., a comportarse como átomos jurídico-políticos. Esta ficción del *homo juridicus* es tan ridícula e inconsistente como la del *homo oeconomicus*, y ambas presuponen la misma metafísica antropológica.

Para el punto de vista procedimental, los seres humanos (o una parte suficiente de ellos) deberían ser puros entendimientos jurídicos. Pero los individuos efectivos son otra cosa muy distinta. Estamos obligados a tomarles como vienen, forjados ya por la sociedad, con su historia, sus pasiones, sus múltiples pertenencias particulares, tal y como han sido construidos en el proceso histórico-social y en la institución dada de la sociedad. Porque seríamos diversos, sería necesario que esta institución, en los aspectos sustanciales y sustantivos, fuese diversa. Incluso si suponemos una democracia caída del cielo, tan completa y perfecta como se quiera, esta democracia no podría durar más que algunos años a menos que produzca los individuos que le corresponden y que son, ante todo y sobre todo, capaces de hacerla funcionar y de reproducirla. No puede haber sociedad democrática sin *paideia* democrática.

La concepción procedimental, salvo caer en la incoherencia, está obligada a introducir subrepticamente -o llevar hasta- al menos dos juicios de sustancia y de hecho:

- las instituciones efectivas, dadas, de la sociedad son, tal y como son, compatibles con el funcionamiento de procedimientos "verdaderamente" democráticos;

- los individuos, tal como son construidos por esta sociedad, pueden hacer funcionar los procedimientos establecidos en su "espíritu" y defenderlos.

Estos juicios tiene múltiples presuposiciones y comportan numerosas consecuencias. Mencionemos dos.

La primera es que nos encontramos nuevamente con la cuestión fundamental de la equidad, no en el sentido sustantivo, sino ante todo en el sentido estrechamente lógico ya establecido por Platón y Aristóteles¹². Hay siempre inadecuación entre la materia a juzgar y la forma misma de la ley, pues la primera es necesariamente concreta y específica y la segunda es abstracta y universal. Esta inadecuación no puede ser colmada más que con el trabajo creador del juez "que se pone en el puesto del legislador", lo que implica que tome en cuenta consideraciones sustantivas. Todo esto va mucho más allá del procedimentalismo.

La segunda es que, para que los individuos sean capaces de hacer funcionar los procedimientos democráticos según su "espíritu", es necesario que una parte importante del trabajo de la sociedad y de sus instituciones se dirija hacia la producción de individuos que se correspondan con esta definición, esto es, mujeres y hombres democráticos también en el sentido estrechamente procedimental del término. Pero entonces es preciso afrontar el dilema siguiente: o esta educación de los individuos es dogmática, autoritaria, heterónoma -y la pretensión democrática se convierte en el equivalente político de un ritual religioso-; o bien, los individuos que deben "aplicar el procedimiento" -votar, legislar, seguir las leyes, gobernar- han sido educados de manera crítica. En tal caso, es necesario que este espíritu crítico sea valorizado, en cuanto tal, por la institución de la sociedad, y entonces se abre la caja de Pandora de la puesta en cuestión de las instituciones existentes, y la democracia vuelve a ser movimiento de autoinstitución de la sociedad, esto es, un nuevo tipo de régimen en el sentido pleno del término.

Los periodistas y también algunos filósofos políticos que parecen ignorar totalmente las largas disputas de la "filosofía del derecho" de los dos últimos siglos, hablan constantemente del "Estado de derecho". Pero si el "Estado de derecho" (*Rechtstaat*) es una cosa distinta del "Estado de la ley" (*Gesetzstaat*)¹³ no es sino porque aquel va más allá de la simple conformidad con "procedimientos", planteando la cuestión de la justicia e implicando incluso a las reglas jurídicas ya existentes. Pero la cuestión de la justicia es la cuestión de la política, de cuándo la institución de la sociedad ha dejado de ser sagrada o tradicional. Desde entonces, el "reino de la ley" no puede eludir la pregunta ¿qué ley, por qué esta ley y no otra? Ni siquiera la respuesta "formalmente democrática" -la ley es ley porque representa la decisión de mayoría (omitimos evidentemente el saber si realmente lo es)- impide la pregunta: ¿y por qué debe ser así? Si la justificación de la regla de la mayoría es estrechamente "procedimental" -por ejemplo, porque es necesario que toda discusión tenga término-, entonces cualquier regla podría tener la misma justificación: sortear la decisión, por ejemplo. La regla mayoritaria no puede ser justificada si no se admite el valor igual, en el campo de lo contingente y lo probable, de las *doxai* [opiniones] de individuos libres¹⁴. Pero si este igual valor no debe quedarse reducido a un "principio contrafactual", un engaño pseudo-trascendental, entonces es tarea permanente de la institución de la sociedad producir individuos de los que puede postularse razonablemente que sus opiniones tienen el mismo peso en el campo político. Una vez más, la cuestión de la *paideia* se revela ineliminable.

La idea de que el "derecho positivo" y sus procedimientos puedan separarse de los valores sustantivos es un espejismo. También lo es la idea de que un régimen democrático podría recibir de la historia, *ready made* [confeccionados], individuos democráticos que le harían funcionar. Tales individuos sólo pueden ser formados dentro, y a través, de una *paideia* democrática, que no brota como una planta sino que debe ser un objeto central de las preocupaciones políticas.

Los procedimientos democráticos constituyen una parte, ciertamente importante, pero sólo una parte, de un régimen democrático. Y deben ser verdaderamente democráticos, en su espíritu. En el primer régimen que se puede llamar, a pesar de todo, democrático, el régimen ateniense, fueron instituidos no como simples "medios", sino como momento de encarnación y de la facilitación de los procesos que lo realizaban. La rotación, el sorteo, la decisión tras la deliberación de todo el cuerpo político, las elecciones y los tribunales populares, no se basaban tanto sobre el postulado de la igual capacidad de todos para asumir las cargas públicas, sino más bien constituían las piezas de un proceso político educativo, de una *paideia* activa, que pretendía ejercitar y también desarrollar entre ellos todas las capacidades correspondientes, y, por tanto, hacer el postulado de la igualdad política tanto más posible por estar más próximo a la realidad efectiva.

¹² Ver mi texto citado en la nota 10.

¹³ Desde muchos siglos antes de la Revolución francesa, la Monarquía, absoluta o "ilustrada" realizaba en la mayor parte de los países de Europa Occidental un "Estado de ley". "Aquí hay jueces en Postdam", replicaba el molinero prusiano a Federico el Grande.

¹⁴ Poco más o menos así lo justificaba Aristóteles en La Constitución de los atenienses, XLI

IV

En verdad, las raíces de estas confusiones no son solamente "ideales", en el sentido de que no deben ser buscadas esencialmente o exclusivamente en "falsas ideas", en la misma medida en que no son solamente "materiales", en el sentido de que no deben entenderse como mera expresión, más o menos consciente, de intereses, pulsiones, posiciones sociales, etc. Se apoyan sobre el imaginario histórico-social de la edad "política" moderna, desde su prehistoria, pero ante todo sobre su carácter antinómico. Ahora no es posible dedicarse a hacer una dilucidación de esto, así que me limitaré al intento de seleccionar algunos puntos relevantes de la constelación de ideas en cuyo interior y a través de las cuales se ha expresado este imaginario en la esfera política. Comenzaré *in media res*.

Es conocida la crítica habitual que el marxismo dirigía a los derechos y a las libertades "burguesas" (y que se remonta, sea lo que quiera que se diga, a Marx mismo): se tratarían de libertades y derechos simplemente "formales", establecidos más o menos en interés del capitalismo. Crítica incorrecta por muchas razones. Estos derechos y libertades no han nacido con el capitalismo ni han sido reconocidos por él. Reivindicados inicialmente por la protoburguesía de las comunas desde el siglo X, han sido arrancados, conquistados, impuestos a través de luchas seculares del pueblo (en las que no sólo han jugado un papel importante los estratos desfavorecidos, sino también la pequeña burguesía). Allá donde solamente han sido importados, han sido casi siempre débiles y frágiles (consideremos el caso de los países de América Latina o Japón). Además, estos derechos y libertades no se corresponden con el "espíritu" del capitalismo; este último exige más bien el *one best way* de Taylor o la "jaula de hierro" de Max Weber. Igualmente falsa es la idea de que representarían la premisa política de la concurrencia en el mercado económico, pues ésta es solamente un momento, ni espontáneo (Polanyi) ni permanente del capitalismo, cuya tendencia interna conduce al monopolio, al oligopolio o a las coaliciones entre capitalistas. Y tampoco constituyen una precondition para el desarrollo del capitalismo (consideremos de nuevo el ejemplo de Japón). Por fin, y sobre todo, estos derechos y libertades no son en absoluto "formales": por el contrario, corresponden a rasgos de vital necesidad en todo régimen democrático. Sin embargo, son parciales y, como se ha dicho antes, esencialmente defensivos.

También la cualificación de "negativos" (I. Berlin) es inadecuada. El derecho a reunirse, a manifestarse, a publicar un periódico o un libro no es "negativo": su ejercicio constituye una componente de la vida social y política y puede tener y tiene necesariamente efectos importantes sobre ella. Otra cosa es que pueda ser obstaculizado por las condiciones efectivas o, como ocurre hoy en los países ricos, que pueda ser reducido a un papel más o menos fútil a causa del marchitamiento político general. Precisamente, una parte principal de la lucha por la democracia apunta hacia la instauración de las condiciones reales que permitan a todos el ejercicio efectivo de estos derechos. Recíprocamente, esta falaz denuncia del carácter "formal" de los derechos y libertades "burguesas" ha tenido resultados catastróficos, sirviendo de trampolín a la instauración del totalitarismo leninista y dando cobertura a su continuación a través del estalinismo.

Estas libertades y derechos no son, por tanto, "formales": son parciales y, en la realidad social efectiva, esencialmente defensivos. Por la misma razón, no son "negativos". La expresión de I. Berlin pertenece al contexto y al patrimonio histórico al que he hecho referencia al principio. Corresponde a la actitud subyacente, cuasipermanente, de las sociedades y poblaciones europeas (no sólo de éstas, pero de ellas estamos hablando aquí) respecto al poder. Precisamente cuando se ha roto, al menos en parte, el imaginario milenarista de la realeza del derecho divino (ratificado y reforzado por el cristianismo, "todo poder viene de Dios"), sigue subsistiendo con no menos intensidad la representación del poder como extraño a la sociedad, frente a ella y opuesto a ella. El poder son "ellos" (*us and them*, sigue diciéndose en inglés), nos es hostil como norma y se trata de contenerlo dentro de sus límites y de defendernos ante él. Solamente en las épocas revolucionarias, en la Nueva Inglaterra o en Francia, la frase *we the people* [nosotros, el pueblo] o el término Nación, adquieren un sentido político y se declara que la soberanía pertenece a la nación, frase que será rápidamente vaciada de su contenido a través de la "representación". En semejante contexto, se comprende que los derechos y libertades han de ser considerados como instrumentos de defensa contra un Estado omnipotente y esencialmente extraño.

I. Berlin opone a estas libertades "negativas", las únicas aceptables en su opinión, una idea de la libertad "positiva" emparentada con la concepción democrática antigua (griega) según la cual todos los ciudadanos deben tomar parte del poder. Esta idea, según ese autor, sería potencialmente autoritaria pues presupondría la imposición de una concepción positiva, y colectivamente (políticamente) determinada, del Bien común o del bien vivir. Muchas son las grietas en ese razonamiento. La libertad efectiva (mejor que "positiva") de todos mediante la participación en el poder no implica una concepción del Bien común más de lo que lo haga cualquier decisión legislativa, de gobierno o judicial, tomada por "representantes", ministros o jueces togados. Como ya se ha dicho, nunca puede ejercerse, por ejemplo, un sistema de derecho que sea completamente (o esencialmente) *Wertfrei*, neutro en cuanto a valores. El

reconocimiento de una esfera libre de "actividad privada" -cualquiera que sean sus límites- procede asimismo de la afirmación de un valor sustantivo y que pretende tener validez universal: es bueno para todos que los individuos se muevan libremente dentro de la esfera de la actividad privada reconocida y garantizada por la ley. La delimitación de estas esferas, el contenido de las eventuales sanciones en caso de ser transgredidas por otras, debe necesariamente recurrir a algo distinto que una concepción formal de la ley, como sería fácil demostrar a propósito de cualquier sistema de derecho positivo (para poner un ejemplo, es imposible establecer una graduación de la gravedad de los delitos y de las penas sin establecer un "parangón" entre el valor de la vida, de la libertad -la prisión-, el dinero, etc.)

Implícita en la argumentación de Berlin hay otra confusión: entre el Bien común y la felicidad. El fin de la política no es la felicidad, que solamente puede ser un asunto privado¹⁵, es la libertad y la autonomía individual y colectiva. Pero no puede ser solamente la autonomía, porque entonces se recaería de nuevo en el formalismo kantiano y bajo todas las legítimas críticas de las que ha sido objeto desde su origen. Como he dicho en otro lugar¹⁶, queremos la libertad al mismo tiempo por sí misma y para hacer alguna cosa, para poder hacer cosas. Y bien, una inmensa parte de esas cosas no estamos en condiciones de hacerlas solos, o bien dependen fuertemente de la institución global de la sociedad, y, generalmente, las dos circunstancias se verifican simultáneamente. Eso implica necesariamente una concepción, aunque sea mínima, del Bien común.

Es cierto, como he recordado al comienzo del texto, que Berlin no ha creado esta confusión, limitándose a compartirla. Ella proviene de lejos, y es tanto más necesario disiparla. La distinción a restablecer es antigua (y su olvido por los teóricos modernos tiene aún menos excusa). Se trata de la distinción entre la felicidad, hecho estrictamente privado, y el Bien común (o la buena vida), impensable sin referirse al campo público y al campo público/público (el poder). Es la misma, en términos diferentes pero que enriquecen la discusión, que la distinción entre *eudaimonia*, la felicidad, que no es *eph'hemin*, no depende de nosotros, y el *eu zein*, el bien vivir, que, en gran parte, depende de nosotros, individual y colectivamente (ya que depende tanto de nuestros actos como de los que nos circundan, y, en un nivel a la vez más abstracto y más profundo, de las instituciones de la sociedad). Se pueden casar ambas distinciones, afirmando que la realización del bien común es la condición del buen vivir.

¿Pero qué determina o define el buen vivir? Quizá una de las razones principales de la confusión que rodea la pregunta es que la filosofía ha pretendido poder dar esta determinación o definición. Esto ha ocurrido porque el papel de pensadores de la política ha sido jugado principalmente por filósofos, y éstos, por profesión, querrían determinar de una vez por todas una "felicidad" y un "bien común", y, si es posible, hacerles coincidir. En el marco del pensamiento heredado, esta determinación tenía que ser universal, válida para todo tiempo y lugar, y, al mismo tiempo, establecida de algún modo *a priori*. Esta es la raíz del "error" de la mayor parte de los filósofos que han escrito sobre política, y del error simétrico de aquellos otros que, para evitar lo absurdo de las consecuencias de esta solución -Platón, por ejemplo, que legislaba sobre modos musicales permitidos y prohibidos para toda "buena" sociedad- se han reducido a rechazar la pregunta misma, abandonándola al libre arbitrio de cada uno. No puede haber filosofía que defina para todos qué es la felicidad, y menos aún que la quiera imponer a través de decisiones políticas. La felicidad pertenece a la esfera privada y privada/pública. No pertenece a la esfera pública/pública en cuanto tal. La democracia, como régimen de la libertad, excluye ciertamente que una "felicidad" pueda ser presentada, en sí misma o en sus "medios", como políticamente obligatoria. Se puede añadir: ninguna filosofía en ningún momento puede definir un "bien común" sustantivo, y ninguna política puede esperar para actuar a que la filosofía haya establecido semejante bien común¹⁷.

Pero las preguntas que se plantean en la esfera pública/pública (a la legislación, al gobierno) no pueden siquiera ser discutidas sin una visión del bien común. El bien común es, al mismo tiempo, una condición de la felicidad individual y también atañe a las obras y trabajos que la sociedad -feliz o no- querría ver realizadas.

Esto no afecta sólo al régimen democrático. El análisis ontológico muestra que ninguna sociedad puede existir sin una definición, más o menos segura, de los valores sustantivos compartidos, de los bienes sociales comunes (los *public goods* de los economistas sólo son una parte de ellos). Estos valores

¹⁵ Ver "Racines subjetivas du projet révolutionnaire" en la primera parte (1964-65) de mi libro *L'Institution imaginaire de la Société*, París, Le Seuil, 1975, pp.126-127.

¹⁶ Ver mi texto "La polis grecque et la création de la démocratie" (1982), reeditado en *Domaines de l'homme*, op.cit., en particular pp.287-296.

¹⁷ Ciertamente, sería difícil para un filósofo sostener que una sociedad en la que la filosofía es imposible valga, a sus ojos, tanto como otra en la que es practicada. Pero, a falta de una aclaración suplementaria (y larga) del contenido del término filosofía, esto no define políticamente un tipo de sociedad. Ha habido una, o, al menos, una cierta filosofía en la India y en China (por no hablar del Islam y de la Europa medieval). Pero de ahí no se deriva que una sociedad de castas o con un mandarinato equivalga políticamente a una sociedad democrática.

representan una parte esencial de las significaciones imaginarias sociales establecidas. Definen el empuje de cada sociedad; suministran normas y criterios no formalmente instituidos (por ejemplo, los griegos distinguían entre *dikaion* y *kalon*); finalmente, sostienen el mandato institucional explícito. Un régimen político no puede ser totalmente agnóstico en cuanto a valores (o morales, o éticas). Por ejemplo, el derecho no puede hacer otra cosa que expresar una concepción común (o dominante, bien o mal aceptada) del "mínimo moral" implicado en la vida en sociedad.

Pero estos valores y esta moralidad son creación colectiva anónima y "espontánea". Pueden ser modificados bajo la influencia de una acción consciente y deliberada, pero es necesario que esta última incida sobre otros estratos del ser histórico-social, no solamente por los afectados por la acción política explícita. En todo caso, la cuestión del bien común pertenece al campo del hacer histórico-social, no al de la teoría. La concepción sustancial del bien común, en cualquier caso, es creación histórico-social, y, evidentemente, se encuentra tras todo derecho y todo procedimiento. Esto no conduce al simple "relativismo", cuando se vive en un régimen democrático en el que la interrogación queda abierta efectivamente y de forma permanente, lo que presupone la creación social de individuos capaces de interrogarse efectivamente. Aquí encontramos, al menos, una componente del bien común democrático, sustantivo y no relativo: la ciudad debe hacer todo lo posible para ayudar a los ciudadanos a llegar a ser efectivamente autónomos. Esa es, ante todo, una condición de su existencia en tanto que ciudad democrática: una ciudad está hecha de ciudadanos, y ciudadano es aquel que es "capaz de gobernar y de ser gobernando" (Aristóteles). Pero es también, como ya he dicho, una condición positiva del bien vivir de cada uno, dependiente de la "cualidad" de los otros. Y la realización de este objetivo -ayudar a los ciudadanos para que lleguen a ser autónomos, la *paideia* en la acepción más fuerte y profunda del término- es imposible sin decisiones políticas sustantivas, que, por otra parte, no pueden dejar de ser tomadas en cualquier tipo de régimen y en cualquier caso.

La democracia como régimen es, por tanto, al mismo tiempo, el régimen que intenta realizar, tanto como resulta posible, la autonomía individual y colectiva, y el bien común tal como es concebido por la colectividad considerada.

V

El ser humano singular reabsorbido en "su" colectividad, en la que, evidentemente, se encuentra por azar (el azar de su nacimiento en determinado lugar y determinado momento), por un lado, y por otro, este mismo ser separado de toda colectividad, contemplando la sociedad a distancia y procurando ilusoriamente considerarla al mismo tiempo como un artefacto y como un mal necesario, son dos consecuencias del mismo desconocimiento, que se pone de manifiesto en dos niveles:

- como desconocimiento de lo que son el ser humano y la sociedad, de lo mostrado por el análisis de la humanización del ser humano como socialización y la "encarnación"-materialización de lo social en el individuo;

- como desconocimiento de lo que es la política en cuanto creación ontológica en general -creación de un tipo de ser que se da explícitamente, aunque en parte, las leyes de su propia existencia y, al mismo tiempo, en cuanto proyecto de autonomía individual y colectiva.

La política democrática es, en los hechos, la actividad que intenta reducir, tanto como sea posible, el carácter contingente de nuestra existencia histórico-social en sus determinaciones sustantivas. Ni la política democrática en los hechos, ni la filosofía en la idea, pueden suprimir aquello que, desde el punto de vista del ser humano singular y de la humanidad en general, aparece como el azar radical (que Heidegger veía en parte, pero restringía extrañamente al ser humano singular, bajo el título *de Geworfenheit*, abandono o "estar-arrojado"), haciendo así que haya una forma de ser, que esto se manifieste como mundo, que dentro de este mundo haya una forma de vida, y en esta vida haya una especie humana, en esta especie una cierta formación histórico-social y en esta formación, en tal lugar y momento, florezca en un vientre entre millones, aparezca este pedazo de carne que berrea, y no otro. Pero ambas, política democrática y filosofía, *praxis* y pensamiento, pueden ayudarnos a limitar, o mejor a transformar, la parte enorme de contingencia que determina nuestra vida a través de la libre acción. Sería ilusorio afirmar que ellas ayudan a "asumir libremente" las circunstancias que no hemos escogido y que no podremos nunca escoger. El hecho mismo de que un filósofo pueda pensar y escribir que la libertad es la conciencia de la necesidad (independientemente de toda consideración sustantiva sobre el sentido de esa frase) está condicionado por una miríada no numerable de otros hechos contingentes. La simple conciencia de la mezcolanza infinita de contingencia y necesidad -de contingencia necesaria y de necesidad en último análisis contingente- que condiciona lo que somos, lo que hacemos, lo que pensamos, está bien alejada de ser libertad. Pero es condición de esta libertad, condición requerida para

emprender lúcidamente las acciones que pueden conducirnos a la autonomía efectiva tanto en el plano individual como en el plano político.

Antropología, filosofía, política

Conferencia pronunciada en la Universidad de Lausanne el 11 de mayo de 1989; publicada en la serie *Actes des colloques du groupe d'études pratiques sociales et théoriques*, Universidad de Lausana, 1990.

I

Esta serie de conferencias se ha titulado genéricamente "*Para una ciencia general del hombre*". Para mí, este título no se refiere a una ciencia en el sentido contemporáneo y un tanto degradado del término -cálculo algorítmico y manipulación experimental-, ni a una ciencia "positiva" de la que se hubiera eliminado cuidadosamente toda huella de reflexión, sino en el antiguo sentido del término, a un saber que concierne al hombre y que incluye todos los enigmas que esta simple palabra, saber, hace surgir en cuanto se pregunta por él. Enigmas que se multiplican cuando se recuerda que este saber del hombre (genitivo objetivo, saber sobre el hombre) es también un saber del hombre (genitivo subjetivo y posesivo), es decir, que el hombre es a la vez objeto y sujeto de este saber.

Esto nos conduce inmediatamente a una primera determinación, conocida y clásica, del hombre, pues éste es, de entre todos los seres que se conocen, el único que busca un saber en general y un saber de sí mismo en particular. Puede incluso decirse que aquí lo particular precede a lo general. Pues la pregunta: ¿qué hay del saber en general?, no puede pensarse sin la pregunta previa: ¿qué hay del saber del hombre? (genitivo a la vez objetivo y subjetivo), puesto que es el hombre quien sabe o no sabe, y a su vez esta pregunta previa no es más que una parte de la pregunta: ¿qué sabemos del hombre?, ¿y lo que sabemos de él nos permite afirmar que el hombre puede saber algo en general, y algo de sí mismo en particular? Se observará que la pregunta vuelve sobre sí misma, lo que a algunos podría parecerles un círculo vicioso, o una situación sin salida. En realidad, no se trata de un círculo vicioso, es el círculo de la reflexión que vuelve sobre sí misma, que se apoya en sí misma para ponerse a sí misma en cuestión, es decir, la verdadera reflexión filosófica.

Todavía un breve comentario sobre la expresión: "*ciencia general del hombre*". Estoy seguro de que los organizadores de esta serie de conferencias no han entendido esta expresión como una simple agrupación de todas las disciplinas dispersas que conciernen al hombre -desde la antropología biológica a la sociología, pasando por la psicología, la lingüística y la historia-, no han pensado en una enciclopedia de las ciencias humanas, sino en un saber sobre lo genéricamente humano -evito intencionadamente el término universalidad-, sobre lo que es propio- del *genus homo* como tal. Ahora bien, aquí encontramos otra particularidad decisiva, conocida pero no suficientemente examinada: en el ámbito de lo humano no tenemos la misma relación, la misma estructura relacional, que hallamos, o construimos, en los demás ámbitos, entre lo singular, el ejemplar concretamente dado, y lo universal o lo abstracto. Determinado objeto físico, o incluso biológico, no es más que un ejemplo, una instancia particular de las determinaciones universales de la clase a la que pertenece; sus rasgos singulares son a la vez accidentales y estadísticos. Ciertamente, en el ámbito de lo humano también existe un sinfín de momentos accidentales y estadísticos, pero aquí la singularidad no es exterior a la esencia, ni algo añadido a ésta. La singularidad es aquí esencial, es una cara siempre distinta del ser del hombre que emerge, se crea, a través de tal individuo o de tal sociedad particulares.

¿Cómo pensar esta relación original, exclusiva del ámbito de lo humano, que hace que tal hombre, tal sociedad, por su misma singularidad y no pese a ella, modifiquen la esencia del hombre o de la sociedad, sin por ello dejar de pertenecer a éstas -de lo contrario, ni siquiera podríamos nombrarlos, ni al hombre ni a la sociedad? La solución de esta aparente antinomia se ofrecerá, así lo espero, en lo que sigue. Pero antes hay que distanciarse de una respuesta que se presenta de inmediato, que no es suficientemente satisfactoria y que olvida lo más importante.

Podríamos decir, en efecto, que tal hombre, tal sociedad, en su singularidad -sólo ha habido un pueblo hebreo, o una sociedad romana, no dos, y jamás habrá otra; lo que ellos son o han sido no podría fabricarse con elementos tomados a diestro y siniestro, de entre los nambikwara, los neoyorquinos o los amerindios precolombinos-, nos muestran simplemente *posibilidades* del ser hombre que, sin ellos, permanecerían desconocidas o no se habrían realizado. Y, en cierto sentido, así es. Si Sócrates ha existido, ello muestra que la posibilidad "ser Sócrates" pertenece al ser humano. Y si Heydrich ha existido, lo mismo. Heydrich es una posibilidad humana. Si los aztecas practicaban regularmente sacrificios humanos, esto nos dice algo del ser de las sociedades humanas; y si por otra parte existen sociedades que proclaman la igualdad y la libertad como derechos del hombre, lo mismo. Esta idea es importante, no hay que rechazarla sin más; por una parte porque sacude nuestra inclinación a encerrarnos en lo que se nos ha dado como tipo medio y habitual del hombre y de la sociedad, y muy especialmente en nuestra sociedad y en los individuos que encontramos en ella. Una de las paradojas de

nuestra época, época de la televisión y del turismo mundial, es que a la gente le pueda sorprender más que nunca "¿cómo se puede ser persa?", es decir iraní, creyendo que son éstas formas de hacer y de ser completamente aberrantes, mientras que, por criminales que puedan ser algunas de sus *manifestaciones*, la historia humana está hecha de tales formas de ser y de hacer: de sociedades dominadas por la religión y el fanatismo religioso. Se considera, dicho de otro modo, que es obvio vivir en una sociedad en la que todo puede ponerse en cuestión, cuando precisamente esto es lo menos obvio del mundo. Esta posibilidad sacude, pues, nuestras evidencias banales y falsas. Por otra parte, esta idea es importante porque ilustra lo que yo decía sobre la especificidad a la vez ontológica y gnoseológica de la cuestión del hombre. Está excluido, en efecto, que algún día nazca un caballo que nos obligue a reconsiderar nuestra idea de la esencia del caballo; mientras que, desgraciadamente, por ejemplo la aparición de lo que se ha denominado el totalitarismo ha obligado a los occidentales, en pleno siglo XX y en el momento en que se cantaba la victoria de las ideas del progreso, la libertad, etc., a reconsiderar lo que creían saber de las sociedades humanas, del curso de la historia y de su propia sociedad.

Pero esta idea es problemática, y claramente insuficiente. ¿Podemos decir verdaderamente que este abanico de singularidades, de sociedades y de individuos que se suceden y yuxtaponen, no hace sino realizar "posibilidades del ser humano" que estarían predeterminadas? ¿Nos atreveríamos verdaderamente a decir que Sócrates, ya que he hablado de él, o *Tristán e Isolda*, o Auschwitz, o la *Crítica de la razón práctica*, o el Gulag, "realizan posibilidades del ser humano" en el mismo sentido que todo triángulo que yo defino concretamente realiza las posibilidades que contiene la esencia triángulo? ¿Podemos pensar siquiera por un momento que hay un catálogo ilimitado, un repertorio interminable que tenga en reserva todos estos tipos de individuos y sociedades -o bien una ley general que determine de antemano las posibilidades del ser humano, posibilidades que en ese caso serían desplegadas, bien aleatoriamente, o bien sistemáticamente, en la historia?

Por más extraño que pueda parecer, esto es lo que han sostenido dos importantes corrientes del pensamiento europeo moderno: los estructuralistas y los hegelianos. Creo que es sencillo mostrar lo absurdo de esta idea. Si los estructuralistas tuvieran razón, si, como dice por ejemplo Claude Lévi-Strauss en *Raza y cultura*, las distintas sociedades humanas no son más que diferentes combinaciones de un pequeño número de elementos invariables, los estructuralistas deberían poder establecer en el acto, aquí y ahora, todos los tipos posibles de sociedad humana, como un geómetra deduce los cinco polígonos regulares y demuestra que no puede haber otros. Esto ni se ha hecho nunca, ni puede hacerse. Y si los hegelianos tuvieran razón, deberían poder presentar la rigurosa sistematicidad de la sucesión histórica de los diversos tipos de sociedad y, a la vez, prolongar esta sucesión sistemática de modo que abarque todo futuro concebible. Sabemos que Hegel sólo ha cumplido la primera tarea en un monstruoso lecho de Procustes, donde partes enteras de la historia de la humanidad han sido cortadas, otras estiradas o comprimidas, donde el Islam es situado "antes" del cristianismo y donde éste sólo comienza "verdaderamente" con su germanización -el protestantismo-, etc. Pero asimismo, es totalmente imposible conceder el menor sentido a la segunda tarea, deducir el futuro, tarea que conduce a la afirmación necesaria y absurda del "fin de la historia" que ya habría tenido lugar. Este "fin de la historia" no es ni una broma, ni una opinión personal de Hegel, sino a la vez el presupuesto y la conclusión de todo su sistema. Una frase del propio Hegel (en las *Lecciones de filosofía de la historia*) asesta el golpe de gracia a esta idea: evidentemente, afirma Hegel, tras el fin de la historia siempre queda trabajo empírico por hacer. Así, por ejemplo, la historia del siglo XX sería tan sólo objeto de un "trabajo empírico" que cualquier discípulo de Hegel podría llevar a término sin topar con una dificultad fundamental.

En verdad, el término posibilidad como tal no puede tener aquí sino un sentido puramente negativo: efectivamente, nada en el universo, en la estructura de las leyes del universo, hacía imposible ni impedía la construcción de la catedral de Reims o la creación del Gulag. Pero las formas de sociedad, las obras, los tipos de individuo que surgen en la historia no forman parte de un listado, aunque éste fuera infinito, de posibilidades dadas y positivas. Son *creaciones* a partir de las que aparecen nuevas posibilidades, anteriormente inexistentes por carecer de sentido. La expresión "posible" sólo tiene sentido en el seno de un sistema de determinaciones perfectamente especificadas. ¿Es posible la *Quinta Sinfonía* en el momento del Big Bang? O la pregunta no tiene sentido, o, si lo tiene, la única respuesta es: es imposible. La posibilidad de la *Quinta Sinfonía* está dada desde el momento en que los hombres crean la música.

En los últimos cuarenta años se ha repetido en muchísimas ocasiones que no hay naturaleza humana o esencia del hombre. Esta observación negativa es totalmente insuficiente. La naturaleza, o la esencia del hombre, es precisamente esta "capacidad", esta "posibilidad" en el sentido activo, positivo, no predeterminado, de *hacer ser formas distintas* de existencia social e individual, como puede comprobarse perfectamente si se considera la heterogeneidad de las instituciones sociales, las lenguas y las obras. Esto quiere decir que hay verdaderamente una naturaleza o una esencia del hombre, definida por esta especificidad fundamental -la creación, a la manera y según el modo como el hombre crea y se autocrea. Y esta creación -observación aparentemente banal, pero decisiva y cuyas consecuencias no se acaba de

desarrollar- no está terminada, en ningún sentido del término.

II

De esto se siguen ya consecuencias filosóficas, y más concretamente ontológicas, capitales. Explicitaré brevemente dos de ellas.

Creación no significa indeterminación. La creación *presupone*, desde luego, una cierta indeterminación en el ser, en el sentido de que lo que es nunca es tal que excluya el surgimiento de nuevas formas, de nuevas determinaciones. Dicho de otro modo, lo que es no es *cerrado* desde el punto de vista más esencial; lo que es es abierto, lo que es es siempre *por-ser*.

Pero creación no significa indeterminación en otro sentido: la creación es precisamente la posición de nuevas determinaciones. ¿Qué habríamos comprendido de la música, o de la Revolución Francesa, si nos limitáramos a decir: la historia es el ámbito de lo indeterminado? La creación de la música como tal, o de tal obra musical en particular, o la Revolución Francesa, son *posiciones de nuevas determinaciones*; son creaciones *deformas*. Una forma, un *eidós* como hubiera dicho Platón, es un conjunto de determinaciones, un conjunto de posibilidades e imposibilidades definidas desde el momento en que la forma es puesta. Posición de nuevas determinaciones, y de determinaciones *distintas*, que no pueden reducirse a lo que ya había, ni deducirse ni producirse a partir de ello. Sócrates no es Sócrates porque esté indeterminado, sino porque a través de lo que dice, de lo que hace, de lo que es, de lo que elige ser y de la forma en que elige morir, determina un tipo de individuo al que encarna y que no existía anteriormente. El alcance ontológico de esta observación es inmenso: existe al menos un tipo de ser que crea otro, que es fuente de alteridad, y que de ese modo se altera a sí mismo.

Una ciencia general del hombre, una investigación sobre el *genus homo* es pues precisamente esto: una investigación sobre las condiciones y las formas de la *creación humana*. Investigación que, por las razones ya aducidas, no puede consistir sino en un continuo vaivén entre las creaciones singulares y lo que nosotros podemos pensar sobre lo humano en cuanto tal. Sin estas creaciones singulares, sin su comprensión, no sabemos nada del hombre: comprender otra creación singular no es añadir el caballo número mil a los 999 caballos ya estudiados por los zoólogos, sino descubrir otra forma creada por el ser humano. ¿Qué etnólogo extraterrestre que hubiera visitado la Tierra alrededor del año 5000 antes de nuestra era, habría podido predecir, o sospechar, que esos seres hirsutos podrían crear algún día la democracia o la filosofía? Y en caso de que lo hubiera pensado, o, sospechado, en caso de que simplemente se hubiera planteado esta cuestión, esto sólo habría sido posible porque esas formas, o formas muy análogas, ya habrían sido creadas en su misterioso planeta de origen.

Creación: capacidad de hacer emerger lo que ni está dado ni puede derivarse, combinatoriamente o de cualquier otro modo, a partir de lo dado. Inmediatamente, pensamos que esta es la capacidad que corresponde al sentido profundo de los términos imaginación e imaginario, cuando nos desprendemos de sus usos superficiales. La imaginación no es meramente la capacidad de combinar elementos ya dados para producir otra variante de una forma ya dada; la imaginación es la capacidad de poner nuevas formas. Ciertamente, esta nueva forma utiliza elementos que ya están ahí; pero la forma como tal es nueva. Dicho de modo aún más radical, tal como lo barruntaron ya algunos filósofos (Aristóteles, Kant, Fichte), pero siempre se ocultó: la imaginación es lo que nos permite crear un *mundo*, es decir hacemos presente algo sobre lo que, sin la imaginación, nada sabríamos, nada podríamos decir. La imaginación comienza con la sensibilidad; está ya en los datos sensibles más elementales. Podremos establecer una correspondencia físico-fisiológica entre determinadas longitudes de onda y el color rojo o azul; jamás podremos "explicar", ni física ni fisiológicamente, la sensación rojo o azul en su *cualidad*. Tal vez veamos el rojo azul, o el azul rojo u otros colores inauditos, pero para el *quak* y el *tale* del color no hay "explicación" alguna. Es la imaginación incorporada a nuestra sensibilidad la que ha creado esta forma de ser que no existe en la naturaleza (en la naturaleza no hay colores, sólo radiaciones), el rojo, el azul, el color en general, que nosotros "percibimos" -término ciertamente abusivo- y que otros animales "perciben" distintamente porque su imaginación sensorial es diferente. Imaginación, *Einbildung* en alemán, significa *puesta en imágenes* que, indudablemente, de algún modo todos compartimos en tanto que pertenecientes al *genus homo*, y que a la vez es siempre absolutamente singular en cada caso. Lo mismo cabe decir de lo que yo denomino lo imaginario social, lo imaginario instituyente, sobre lo que volveré enseguida.

Pero si esto es así, entonces, contrariamente al viejo tópico, lo que hace del hombre un hombre no, es su ser razonable o racional -lo que a todas luces es un disparate. No hay ser más loco que el hombre, se considere lo más profundo de su psiquismo o sus actividades diurnas. Las hormigas o los animales salvajes tienen una "racionalidad" funcional muy superior a la del hombre: no dan un paso en falso, ni

comen setas venenosas. Los hombres han de aprender qué alimenta y qué no. No es, pues, a partir de la "racionalidad", de la "lógica" -las cuales, en tanto que lógica operante, caracterizan en general a *todo lo viviente*- a partir de lo que podemos definir al hombre. La capacidad de creación nos hace ver precisamente por qué la esencia del hombre no puede ser la lógica, ni la racionalidad. Con la lógica y la racionalidad podemos llegar hasta el infinito virtual (después de dos mil millones, hay todavía dos mil millones elevado a dos mil millones), podemos extraer infinitamente las consecuencias de los axiomas *ya puestos*; pero ni la lógica ni la racionalidad permitirán imaginar jamás un nuevo axioma. La matemática, la forma superior de nuestra lógica, sólo puede avanzar si se imagina, si se inventa, y esto es algo que los matemáticos saben muy bien, aunque no siempre son capaces de explicarlo. Conocen el papel central de la imaginación no sólo en la solución de problemas ya planteados, sino en la creación de nuevos mundos matemáticos, creación irreductible a simples operaciones lógicas, de lo contrario sería algoritmizable, y podría ser confiada a las máquinas.

Partiendo de estas observaciones, podemos establecer la imaginación y lo imaginario social como la esencia del hombre. El hombre es *psique*, alma, psique profunda, inconsciente; y el hombre es sociedad, sólo es en y por la sociedad, su institución y las significaciones imaginarias sociales que hacen a la psique apta para la vida. La sociedad es también siempre historia: el presente no es nunca un presente petrificado, ni siquiera en una sociedad primitiva, repetitiva; más exactamente, incluso en la sociedad más arcaica, el presente está siempre constituido por un pasado que lo habita y por un futuro al que anticipa. Es siempre, pues, un presente histórico. Más allá de la biología -que persiste en el hombre, pero irremediablemente siempre en desorden-, el hombre es un ser psíquico y un ser social-histórico. Y es en estos dos niveles donde hallamos esa capacidad de creación a la que he denominado imaginación e imaginario. En la psique hay un momento de imaginación radical, a saber, el surgimiento perpetuo de un flujo de representaciones, de afectos y de deseos indisolubles, y si no comprendemos esto no comprendemos nada del hombre. Pero ésta no es la psique, en el sentido que doy aquí a este término, que puede crear instituciones; no es el inconsciente el que crea la ley, ni siquiera la idea de ley; él tan sólo la recibe, y la recibe como algo exterior, hostil, opresivo. No es la psique la que puede crear el lenguaje; tan sólo lo recibe, y con él la totalidad de significaciones imaginarias sociales que el lenguaje contiene y posibilita.

El lenguaje, las leyes: ¿qué decir de ellos? ¿Podemos imaginarnos un legislador primitivo, que carezca todavía de lenguaje pero que sea lo suficientemente "inteligente" como para inventarlo sin tenerlo, y para persuadir a los otros seres humanos, que todavía carecen de él, de que sería útil hablar? Idea ridícula. El lenguaje nos muestra a lo imaginario social en acción, como imaginario instituyente, introduciendo una dimensión estrictamente lógica, a la que denomino conjuntista-identitaria (todo lenguaje debe poder decir uno más uno igual a dos), y una dimensión propiamente imaginaria, puesto que en y por el lenguaje se dan las significaciones imaginarias sociales que mantienen cohesionada una sociedad: tabú, tótem, Dios, la *pólis*, la nación, la riqueza, el partido, la ciudadanía, la virtud, o la vida eterna. La vida eterna es a todas luces, aunque "exista", una significación imaginaria social, pues nunca nadie ha mostrado ni demostrado matemáticamente la existencia de una vida eterna. Es ésta una significación imaginaria social que ha regido, durante diecisiete siglos, la vida de las sociedades que se consideraban las más civilizadas de Europa y del mundo.

Este imaginario social que crea el lenguaje, que crea las instituciones, que crea la forma misma de la institución -la cual carece de sentido en la perspectiva de la psique singular-, sólo podemos concebirlo como la capacidad creadora del colectivo anónimo que se realiza cada vez que los hombres se agrupan, y que cada vez se da una forma singular, instituida, para existir.

El conocimiento y la acción del hombre son, pues, indisolublemente psíquicos y social-históricos, dos polos que no pueden existir el uno sin el otro, y que son irreductibles el uno al otro. Cuanto de social hallamos en un individuo, y la idea misma de individuo, es algo fabricado socialmente o creado conforme a las instituciones de la sociedad. Para hallar en el individuo algo que no sea verdaderamente social, si es que esto es posible -y no lo es, pues en cualquier caso ha de pasar por el lenguaje-, habría que llegar hasta el núcleo más profundo de la psique, allí donde operan los deseos más primarios, los modos de representación más caóticos, los afectos más primitivos y salvajes. Y este núcleo sólo podemos reconstruirlo. Se trate de nosotros los "normales", del sueño que relata un paciente cuando es psicoanalizado o del delirio de un psicótico, siempre estamos frente a lo social: no hay sueño que pueda ser objeto de análisis si no es relatado (aunque sea yo quien me lo relate a mí mismo); todo sueño está poblado de objetos sociales. Expresa algo del deseo primario de la psique, que únicamente necesita expresarse, y de una forma determinada, porque topa con la oposición de la institución social representada en todo individuo por lo que Freud llamaba el *superyo* y la *censura*. Estos no sólo ordenan "no harás esto", o "no te acostarás con tu madre"; ordenan mucho más. La instancia de censura y de represión es tan aberrante, y tan lógica, como las grandes religiones monoteístas: no sólo "no te acostarás con tu madre", sino "no desearás acostarte con tu madre". El inconsciente, en el momento en

que deja atrás su primera fase monádica, dirige su deseo hacia alguien que está ahí, que generalmente es la madre y que es un objeto prohibido, y este conflicto, interiorizado por el individuo, constituye a la vez la razón de ser del sueño en tanto que tal, y la razón de ser de su contenido y de su tipo de elaboración. Pero esto no impide que a través de los sucesivos estadios de socialización que sufre la psique del ser en cuestión, algo de ella llegue siempre a emerger mal que bien a la superficie.

Lo psíquico propiamente dicho es irreductible a lo social-histórico, y lo social-histórico, pese a los intentos de Freud y de otros, es irreductible a lo psíquico. Es posible interpretar la componente "psicoanalítica" de tal o cual institución particular, mostrando que responde a ciertos esquemas inconscientes y que satisface tendencias o necesidades inconscientes -y esto es siempre verdad. La institución también debe responder siempre a la búsqueda de sentido que caracteriza a la psique. Pero el hecho mismo de la institución es completamente extraño a la psique. Por eso la socialización del individuo es un proceso tan largo y doloroso; y sin duda es también por eso por lo que los bebés lloran sin ninguna razón, incluso cuando ya están saciados.

III

La pregunta: ¿qué es el hombre?, la pregunta de la antropología filosófica, se convierte así en: ¿qué es la psique humana, y qué son la sociedad y la historia? Vemos enseguida que son éstas preguntas filosóficas previas a todas las demás. Particularmente, hemos de extraer todas las consecuencias, que al parecer aún no se han extraído, del hecho conocido y simple de que, por ejemplo, la filosofía nace en y por la sociedad y la historia. Basta examinar las sociedades y los períodos históricos que conocemos para ver que casi todas las sociedades en casi todas las épocas se han instituido no en la interrogación sino en la clausura del sentido y de la significación. Para ellas siempre ha sido verdadero, válido y legítimo lo que estaba ya instituido y lo que había sido recibido, heredado, como instituido. El hombre es un ser que busca el sentido, y que, por ello, lo crea; pero primero y durante muchísimo tiempo, crea el sentido en la clausura y crea la clausura del sentido, e intenta siempre, también hoy, volver a ella. Es la ruptura de esta clausura lo que se inaugura con el nacimiento y el renacimiento, conjugado, en dos ocasiones, en Grecia y en Europa occidental, de la filosofía y de la política. Pues ambas son a la vez cuestionamientos radicales de las significaciones imaginarias establecidas y de las instituciones que las encaman.

La filosofía, en efecto, comienza con esta pregunta: ¿qué he de pensar? Resulta parcial, secundario, y por tanto falso, definir la filosofía por la "pregunta por el ser". Antes de que se plantee la pregunta por el ser, es necesario que el ser humano pueda plantearse la pregunta: ¿qué he de pensar? En la historia, por lo general, no hace esto. Antes bien, piensa lo que le dicen que piense la Biblia, el Corán, el secretario general, el partido, el hechicero de la tribu, los antepasados, etc. Por supuesto, la pregunta ¿qué he de pensar? se despliega inmediatamente en toda una serie de preguntas: ¿qué he de pensar del ser?, pero también: ¿qué he de pensar de mí mismo?, ¿qué he de pensar del mismo pensamiento?, pregunta a través de la cual se realiza la reflexividad propia del pensamiento. Pero decir: ¿qué he de pensar? significa *ipso facto* preguntar por y poner en cuestión las representaciones instituidas y heredadas de la colectividad, de la tribu, y abrir la vía de una interrogación interminable. Ahora bien, estas representaciones, al igual que las instituciones en general, no sólo forman parte del ser concreto, del ser singular, de la sociedad considerada, sino que lo determinan. Si una sociedad es *lo que es*, este algo (*tí*) distinto de los demás, es porque dicha sociedad se ha creado el mundo que se ha creado. Si la sociedad hebrea, tal como nos la representamos a través del Antiguo Testamento, es la sociedad hebrea y no ninguna otra, es porque ha creado un mundo, el que se describe en el Antiguo Testamento. Siendo una sociedad "mítica", esta sociedad se relata a sí misma relatándose historias, se relata la historia de Dios, del mundo y de los hebreos -pero esta historia despliega al mismo tiempo una estructura completa del mundo: Dios como creador, el hombre como dueño y señor de la naturaleza (el *Génesis* no esperó a Descartes) y a la vez culpable incluso antes de nacer, la Ley, etc. Los hebreos sólo son hebreos en la medida en que piensan todo esto -así como los franceses, los americanos o los suizos contemporáneos sólo son lo que son en la medida en que encarnan las significaciones imaginarias de sus respectivas sociedades, en la medida en que, en cierto sentido, podría decirse que "son" esas significaciones imaginarias caminando, trabajando, bebiendo, etcétera.

Así pues, poner en cuestión esas representaciones, esas significaciones y esas instituciones equivale a poner en cuestión las determinaciones, las leyes mismas de su propio ser y hacerlo de forma reflexiva y deliberativa. Esto es lo que ocurre con la filosofía y la política. Y he aquí la segunda gran conclusión ontológica que arroja la antropología filosófica: el ser, el ser en general, es tal que hay seres que se alteran a sí mismos y crean, sin saberlo, las determinaciones de su ser particular. Esto vale para todas las sociedades. Pero también: el ser es tal que hay seres que pueden crear la reflexión y la deliberación mediante las cuales alteran de forma reflexiva y deliberativa las leyes, las determinaciones de su propio ser. Esto no existe, que sepamos, en ninguna otra región del ser. Pero podemos especificar más.

Toda sociedad existe creando significaciones imaginarias sociales -es decir, lo *no percibido inmanente*. Así el Dios hebreo, cristiano o islámico; o la mercancía. Nadie ha visto nunca una mercancía: se ve un coche, un kilo de plátanos, un metro de tela. Pero es la significación imaginaria social "mercancía" la que hace que estos objetos funcionen como lo hacen en una sociedad mercantil. No percibido *inmanente*, puesto que evidentemente para un filósofo Dios es inmanente a la sociedad que cree en Dios, aunque ésta lo establezca como un ser trascendente; está más presente que cualquier otra entidad material, al tiempo que es imperceptible, al menos en tiempo ordinario. Lo que de él es perceptible son consecuencias muy derivadas: un Templo en Jerusalén o en algún otro lugar, sacerdotes, candelabros...

Este no percibido inmanente, creado por la sociedad, no existe en otras regiones del ser; y con este no percibido inmanente aparece la *idealidad*. Idealidad significa que la significación no depende rígidamente de un soporte, y que deja atrás todos los soportes particulares --ciertamente, sin poder nunca prescindir de un soporte en general. Todo el mundo puede hablar a través de diferentes medios o expresiones, que remiten a signos o símbolos, de Dios, de la vida eterna, de la *pólis*, del partido, de la mercancía, del capital y del interés: se trata de idealidades. No son *fetiches*. Una buena definición del fetichismo originario podría partir de esta observación: un fetiche es un objeto que contiene necesariamente una significación, y del que esta significación no puede desligarse. Esto vale tanto para algunas creencias primitivas como, en cierto modo, para nosotros mismos (dejo a un lado el fetichismo como perversión sexual, que por lo demás responde perfectamente a esta definición: la significación erótica está rígidamente ligada a tal objeto, a tal tipo de objeto, el objeto-fetiche).

En cada sociedad estas significaciones poseen una validez *de hecho*, positiva. Son legítimas e indiscutibles en la sociedad considerada. La cuestión de su legitimidad no se plantea, y el mismo término de legitimidad es anacrónico aplicado a la mayoría de sociedades tradicionales. Pero desde el momento en que surgen la interrogación y la actividad filosófica y política, se crea otra dimensión: la definida por la idea, la exigencia e incluso la realidad de una validez que no sea solamente una validez de hecho, positiva, sino una validez *de derecho*: derecho no en sentido jurídico, sino en sentido filosófico. Validez *de jure*, ya no simplemente *de facto*. Nosotros no aceptamos una representación, o una idea, simplemente porque la hayamos recibido, y no debemos aceptarla. Exigimos que pueda darse cuenta y razón de ella, *lógon didónai* (la cooriginariedad de esta idea con el control político público en el *agoró* y la *ecclesia* es patente). Y lo mismo puede decirse de nuestras instituciones.

Es, pues, en y por lo social-histórico como emerge y se crea esta exigencia de validez de derecho. También aquí se trata de una creación ontológica, creación de una forma inaudita: así la demostración matemática, la cuasidemostración física, el razonamiento filosófico; o la institución política misma a partir del momento en que se establece como una institución que siempre debe ser validada de forma reflexiva y deliberativa por la colectividad que ella instituye.

Pero entonces surge también una cuestión que subyace a toda la historia de la filosofía, y que ha sido también mal tratada y maltratada por la misma filosofía. Si la validez de derecho, si la aserción de que una idea es verdadera, y de que lo es tanto hoy como ayer, hace dos millones de años o dentro de cuatro millones de años; si esta validez surge en y por lo social-histórico y con la sinergia, la colaboración del psiquismo, ¿cómo es posible que lo que se presenta con esta pretensión de validez de derecho pueda sustraerse al condicionamiento psíquico y social-histórico mediante el que aparece en cada caso, cómo puede sustraerse a la clausura del mundo en el que ha sido creado? Dicho de otro modo, y esta es la cuestión que ahora nos importa ante todo (y la razón por la que la filosofía ha de ser siempre también antropología): ¿cómo puede ser fáctico lo válido, y cómo puede ser válido lo fáctico?

Para subrayar la importancia de esta forma de plantear la cuestión, recordemos por ejemplo que en una filosofía tan grande, tan importante, y que tanto ha marcado la historia de la filosofía posterior, como la filosofía kantiana, la facticidad y la validez, separadas por un abismo, no pueden pensarse conjuntamente.⁷ Kant se pregunta cómo podemos tener, *de iure*, conocimientos necesarios y verdaderos, y *llega* a la construcción o suposición de un sujeto trascendental (podría llamársele igualmente sujeto ideal), que posee en efecto, por construcción, ciertos conocimientos *a priori* -verdaderos, no triviales y necesarios. Pero ¿qué nos aporta a nosotros el hecho de que un sujeto o una conciencia trascendentales puedan tener ese saber garantizado del que habla Kant? Yo no soy un sujeto trascendental, soy un ser humano empíricamente existente. Decirme que el sujeto trascendental está construido de ese modo, y que por ello puede llegar a formular juicios sintéticos *a priori*, no me interesa. Sólo me interesaría en la medida en que yo fuera *también* un sujeto trascendental. Y esta es la perpetua oscilación de Kant: por una parte habla de qué es el sujeto desde el punto de vista trascendental, y por otra parte se refiere a "nuestra experiencia", a "nuestro espíritu" (*Gemüt*), a "nosotros los hombres" (*wir Menschen*). ¿Se trata entonces de "nuestro espíritu" o del "espíritu" en la perspectiva trascendental? Esta oscilación queda resuelta, pero de forma trágica, en su filosofía práctica, según la cual, en última instancia, yo no puedo ser jamás verdaderamente moral, puesto que siempre estoy necesariamente movido por determinaciones

"empíricas", es decir fácticas. Desde Platón la filosofía ha quedado paralizada en este punto, precisamente porque no ha llegado a afrontar esta cuestión, la única verdadera a este respecto: ¿cómo puede convertirse la validez en facticidad, y la facticidad en validez? No es posible responderla aquí; indicaré solamente algunos puntos que permiten dilucidarla.

Si queremos hablar de verdad, distinguiéndola de la mera corrección (*alétheia* frente a *orthotés*, *Wahrheit* frente a *Richtigkeit*), y si decimos que $2 + 2 = 4$ es correcto, pero que la filosofía de Aristóteles o de Kant tiene que ver con la verdad, hemos de recoger y modificar el significado de este término. Hemos de llamar verdad no a una propiedad de los enunciados, o a un resultado cualquiera, sino al movimiento mismo que rompe la clausura establecida en cada caso y que intenta, en el esfuerzo de coherencia y del *lógon didónai*, dar con lo que es. Si entendemos así la verdad, hemos de decir que su lugar es lo social-histórico, la antropología propiamente dicha. Pues el lenguaje, la significación, la idealidad y la exigencia de validez de derecho no sólo son creadas en y por lo social-histórico, sino que solamente podemos satisfacer esta exigencia, en la medida de lo posible, en y por lo socialhistórico, y sobre todo: esta ruptura de la clausura y el movimiento que es su manifestación sólo pueden tener lugar en y por lo social-histórico. Sin esta idea de verdad, estaríamos simplemente desgarrados entre los "puntos de vista", "verdaderos" en el interior de y para cada "sujeto" encerrado en su propia clausura -el relativismo absoluto-, y la idea de un sistema definitivo y conclusivo, que sería la clausura de todas las clausuras.

Es también en y por lo social-histórico, en función de la segunda creación de la que acabo de hablar, en y por lo que aparecen la subjetividad reflexionante y el sujeto político, en tanto que opuestos a la indiferenciación de la humanidad "anterior", es decir, a los individuos conformados, fabricados socialmente -por más respetables, dignos de estima y de amor que a menudo puedan ser.

Es también solamente en y por lo social-histórico en y por lo que se han creado un espacio y un tiempo de reflexión públicos -un *agorá* sincrónica y diacrónica que impide que cada subjetividad se encierre en su propia clausura. Finalmente, en la medida en que lo socialhistórico es creación continua y creación densa, los resultados de la reflexión filosófica adquiridos en cada caso pueden ser y son puestos en cuestión. Sin tal creación, la filosofía, una vez creada, correría el riesgo de petrificarse, de convertirse en una mera ordenación lógica del mundo social dado, adquirido de una vez por todas -como ha sido en efecto la suerte que la filosofía ha corrido en la India, en China, en Bizancio o en el Islam-, o de no ser finalmente más que inmóvil suspensión aporética de las certezas instituidas en beneficio de una mística -como ocurre en la mayoría de las comentadas budistas.

Pero también es cierto que la reflexión encuentra en la imaginación radical de la psique singular su condición positiva. Es esta imaginación lo que permite la creación de lo nuevo, es decir el surgimiento de formas, figuras, esquemas originales de pensamiento y de lo pensable. Y es también porque hay imaginación radical, y no solamente reproducción o nuevas combinaciones de lo ya visto, imaginación no petrificada, no fijada, no limitada a las formas ya dadas y conocidas, por lo que el ser humano es capaz de recibir, acoger, aceptar la creación original de otro, sin lo que ésta no sería más que un delirio o un pasatiempo personal. Esto es válido tanto para la filosofía como para el arte y las ciencias.

En los dos casos, el de la imaginación que crea lo original y el de la imaginación que es capaz de recibirlo, está implicado un nuevo tipo de individuo: la subjetividad reflexionante y deliberante, crítica y lúcidamente abierta a lo nuevo, que no ahoga las obras de la imaginación -la suya o la de los otros- sino que es capaz de recibir las críticamente, de aceptarlas o de rechazarlas.

IV

Tal individuo es él mismo una creación social-histórica. Es a la vez el resultado y la condición de la puesta en cuestión de las instituciones establecidas. Esto nos conduce, para finalizar, a la cuestión de la política.

Entiendo por política la actividad colectiva, reflexiva y lúcida, que surge desde el momento en que se plantea la cuestión de la validez de derecho de las instituciones. ¿Son justas nuestras leyes? ¿Es justa nuestra Constitución? ¿Es buena? Pero, ¿buena en qué sentido?, ¿justa en qué sentido? Precisamente a través de estas preguntas interminables se constituye el objeto de la verdadera política, por lo que ésta presupone la puesta en cuestión de las instituciones existentes -aunque sólo sea para confirmarlas total o parcialmente. Esto equivale a decir que a través de la política así entendida el hombre pone en cuestión, y eventualmente altera, su modo de ser y su ser en tanto que hombre social.

Lo social-histórico es, pues, el lugar en el que surge la pregunta por la validez de derecho de las

instituciones, y así también de los *comportamientos*. Este último punto es muy importante, pues muestra que la cuestión ética es creada en y por la historia, que no viene necesariamente dada con la historia, contrariamente a lo que se dice, y que forma parte, en sentido profundo, de la cuestión política. En una sociedad tradicional, en una sociedad heterónoma, los mismos comportamientos están instituidos. Las cosas se hacen como se hacen, uno se casa con quien debe casarse, en tales circunstancias debe hacerse tal cosa, etc. Hay más de seiscientos mandamientos que el joven judío debe saber de memoria llegado el Bar Mitzvah. Comportamientos instituidos, respuestas dadas; "¿qué debo hacer?": es ésta una pregunta que no se plantea. Tampoco se plantea cuando se es cristiano, y la idea de una ética cristiana es un absurdo. La ética cristiana no conoce pregunta alguna, la respuesta a cualquier pregunta concebible está ya en el Evangelio, Cristo dijo claramente qué hay que hacer: hay que dejar padre, madre y esposa y seguirle. Si hay un problema de la ética cristiana, es que los cristianos jamás han sido capaces de hacer lo que el Evangelio les dice que hagan -dicho de otro modo, que el cristianismo nunca ha sido el cristianismo, salvo tal vez durante un breve período inicial; que muy rápidamente se convirtió en una. Iglesia instituida, con la correspondiente duplicidad instituida, y así empezó a plantearse la cuestión de la conciliación de las prescripciones del Evangelio y de una vida efectiva carente de relación con ellas. De ahí el indeleble carácter hipócrita que presentan todas las reglas de comportamiento de la "ética" cristiana histórica.

La misma pregunta: "¿qué debo hacer?" forma parte del conjunto de los interrogantes que surgen desde el momento en que el código de comportamientos queda roto.

Pero incluso tomando el asunto por el lado simplemente ético, frente a alguien que sólo quiere plantear la pregunta: ¿qué debo hacer? en un sentido muy restringido, ¿cómo olvidar por un momento que las condiciones y las normas últimas del obrar están fijadas en cada caso por la institución? La pregunta: ¿qué debo hacer? se toma poco menos que insignificante, si deja fuera de sí misma el qué debo hacer en relación con las condiciones y normas del obrar, y por tanto en relación con las instituciones. Últimamente se habla mucho del otro. Hay toda una filosofía que pretende edificarse sobre la "mirada del otro", que me crearía una exigencia. Pero ¿qué otro? Estos filósofos piensan en los "otros" con los que ellos se encuentran -o bien en el otro en general. Pero el gran problema lo plantean esos "otros" reales -cinco mil millones y medio- con los que uno no se encuentra, pero de los que se sabe perfectamente que existen, y que en su mayoría llevan una existencia heterónoma. ¿Qué debo hacer?: es ésta una cuestión esencialmente política.

Política es la actividad lúcida y reflexiva que se interroga sobre las instituciones de la sociedad y que, eventualmente, pretende transformarlas. Esto significa que no toma las mismas piezas para combinarlas de otro modo, sino que crea formas institucionales nuevas, lo que equivale a decir: nuevas significaciones. Así lo atestiguan las dos creaciones de las que proviene nuestra tradición, la democracia griega y, bajo otra forma, mucho más vasta pero también, en algunos aspectos, mucho más problemática, el movimiento democrático y revolucionario moderno. Con ellas surgen nuevas significaciones imaginarias, que las instituciones contienen, encaman e impulsan. Por ejemplo, las primeras *póleis* democráticas, donde los ciudadanos se entendían a sí mismos como *hómoioi*, semejantes, iguales, incluso antes del término *ísoi*, rompen completamente con el mundo de los poemas homéricos, donde no puede decirse que Ulises sea el *hómoios* de Térsites. En las *póleis* los ciudadanos son iguales, hay *isonomía* para todos. Por supuesto, están también las mujeres y los esclavos: esto no puede ser un *modelo*. Pero en ellas encontramos ciertos *gérmenes*. En los tiempos modernos, se recogen estas significaciones y se las lleva mucho más lejos. Se habla de igualdad, de libertad, de fraternidad *para todos*.

Este "para todos" es una significación social que surge en Occidente y que, políticamente, no es la de los griegos (prescindo de los estoicos, impertinentes desde el punta de vista político). ¿Cuándo surge? Se dice que la igualdad está ya en el Evangelio. Pero la igualdad del Evangelio, como la de Pablo, sólo existe allá arriba, no aquí abajo. En las iglesias cristianas había confortables asientos para los señores, sillas para los buenos burgueses de la parroquia y bancos o absolutamente nada para los simples fieles, que sin embargo son nuestros hermanos. Estos, que ya no son ni griegos, ni judíos, ni hombres libres, ni esclavos, ni hombres, ni mujeres, sino hijos de Dios, completamente iguales, para escuchar este mismo discurso están sentados de forma diferente, o algunos están sentados y otros de pie. La igualdad moderna no es la igualdad del cristianismo; es creación de un nuevo movimiento histórico que ha elevado la exigencia de una igualdad no en el cielo, sino aquí y ahora. No es extraño que las ideas cristianas hayan sido reinterpretadas y reelaboradas en y por este movimiento; recordemos que durante la Revolución Francesa, se pudo considerar a Jesucristo como el primer *sans-culotte*.

Hoy vivimos en un mundo en que estas significaciones imaginarias -libertad, igualdad- siguen estando presentes, lo que a la vez es una enorme contradicción. Si se consideran las significaciones de la libertad y de la igualdad en su rigor y profundidad, puede apreciarse, en primer lugar, que dichas significaciones,

lejos de excluirse, como repite un discurso mistificador que circula desde hace más de un siglo, se implican la una a la otra. Pero también puede apreciarse que distan de estar realizadas, incluso en las sociedades llamadas "democráticas". En realidad, lo que estas sociedades realizan son regímenes de oligarquía liberal. La "filosofía política" respetable de hoy se tapa los ojos ante esta realidad -del mismo modo que es incapaz de aportar una verdadera discusión filosófica de los fundamentos de este sistema oligárquico; no conozco ninguna discusión digna de este nombre sobre la metafísica de la "representación", por ejemplo, o sobre la metafísica de los partidos, verdaderas sedes del poder en las sociedades modernas. Atrevámonos a hablar de la realidad, y observemos que hablar de igualdad política entre un barrendero de las calles de Francia y el Sr. Francis Bouygues no es más que una broma. En Francia —y la situación es idéntica en todos los países con regímenes de oligarquía liberal-, el "pueblo soberano" está formado por unos 37 millones de electores. ¿Cómo ejerce éste su soberanía? Cada cinco o siete años, es llamado a elegir, de entre 3.700 personas como máximo, a quienes han de "representarlo" durante los cinco años siguientes -o al presidente que ha de gobernarlo. La proporción es de 1 sobre 10.000. Multipliquemos esta cifra por 10, para incluir a todos los capitalistas, administradores y tecnócratas del Estado, a los miembros de los aparatos de los partidos, a quienes gestionan los *mass-media*, etc.; llegaremos, siendo generosos, a 37.000 personas para 37 millones. La oligarquía dominante está formada por una milésima parte de la población -porcentaje que haría palidecer de celos a la oligarquía romana.

Estos regímenes de oligarquía liberal representan el compromiso alcanzado por nuestras sociedades entre el capitalismo propiamente dicho y las luchas emancipatorias que han intentado transformarlo o liberalizarlo; compromiso que garantiza, no lo negaremos, no sólo ciertas libertades, sino ciertas posibilidades para ciertos miembros de las capas dominadas.

Pero se habla de igualdad; también se habla de "derechos del hombre". Pero ¿de qué hombre? Hay alrededor de cinco mil millones y medio de seres humanos en la Tierra. Esta oligarquía liberal, más cierto bienestar material, existen solamente en los países de la OCDE, o en uno o dos más -es decir, para unos 700 millones de personas. Una octava parte de la población humana goza de estos derechos del hombre y de cierto bienestar material. La gran astucia del reaganismo y del thatcherismo ha sido comprimir la miseria al 15 o 20% de la población, subprivilegiados que ya no pueden decir nada o que a lo sumo podrían explotar de modo ineficaz; los demás, *they never had it so good*, como se dice en inglés, puede que en este mismo momento estén comprando un segundo televisor en color. En cuanto a las siete octavas partes restantes de la población mundial, son presa de la miseria (pero tampoco aquí lo es, evidentemente, todo el mundo, pues entre ellos también hay ricos y privilegiados), y generalmente viven bajo la tiranía. ¿Qué hay pues de los derechos del hombre, de la igualdad, de la libertad? ¿Habría que decir, como decía Burke a los revolucionarios franceses, que no hay derechos del hombre, sino derechos de los ingleses, de los franceses, de los americanos, de los suizos, etc.?

¿Se puede salir de esta situación? Un cambio sólo es posible si, y sólo si, tiene lugar un nuevo despertar, si comienza una nueva fase de creatividad política densa de la humanidad, lo que a su vez implica salir de la apatía y de la privatización que caracterizan a las sociedades industrializadas contemporáneas. De lo contrario, la innovación histórica ciertamente no cesará, cualquier idea de un "fin de la historia" es absurda en múltiples sentidos, pero se corre el riesgo de que esta innovación, en vez de producir individuos más libres en sociedades más libres, haga aparecer un nuevo tipo humano, al que provisionalmente podemos llamar "zappántropo" o "reflexántropo", un tipo de ser fácil de manejar, y al que se mantiene en la ilusión de su individualidad y de su libertad mediante mecanismos que se han vuelto independientes de cualquier control social, gestionados por aparatos anónimos, cuya dominación actualmente ya está en marcha.

Lo que el pensamiento político puede hacer, es expresar claramente este dilema con el que hoy nos vemos confrontados. Evidentemente, no puede resolverlo por sí solo. Solamente puede resolverlo la colectividad humana, despertando de su sueño y desplegando su actividad creadora.

Significaciones imaginarias y lógica conjuntista-identitaria

La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía

Escrito en mayo-junio de 1981. Lo esencial de este texto fue presentado primero en un seminario animado por Claude Chevalley, Norbert Borgel y Denis Guedj en la Universidad de París VIII en mayo de 1981, luego en el coloquio de Cerisy "L'Auto-organisation" (10-17 de junio de 1981). De la versión que se publicó en las actas de ese coloquio (*L'Autoorganisation. De la physique au politique*. París, Ed du Seuil, 1983, págs. 421-443).*

A la memoria de Claude Chevalley

Lo que tengo que decir podrá parecer desordenado y heterógeneo, por lo cual pido disculpas. Espero que la discusión permita ver las fuertes conexiones que hay entre los seis puntos que decidí tratar: conjuntos, magmas, fuerza de la lógica conjuntista-identitaria, tesis ontológicas, interrogaciones sobre lo vivo, cuestión de la autonomía social e individual.

1. Conjuntos

En una carta de Cantor a Dedekind del 28 de julio de 1899 se encuentra esta proposición sorprendente e importante: "Toda multiplicidad es o bien una multiplicidad que es inconsistente o bien es un conjunto".¹ Decir de una multiplicidad que es inconsistente implica, por cierto, que esa multiplicidad es: ella es, de una manera que hay que precisar y que Cantor no precisa. Resulta claro que no se trata del conjunto vacío en el cual es un conjunto de pleno derecho y con su lugar dentro de la teoría de los conjuntos.

Hacia esas multiplicidades inconsistentes -inconsistentes desde el punto de vista de una lógica que se considera consistente o rigurosa- me volví a partir del momento (en 1964-1965) en que se me impuso la importancia de lo que llamé lo imaginario radical en el mundo humano. La comprobación de que el psiquismo humano no puede "explicarse" por factores biológicos ni considerarse como un autómeta lógico de gran riqueza y complejidad y sobre todo la comprobación de que la sociedad no puede reducirse a determinaciones racionales y funcionales de cualquier índole que éstas sean (por ejemplo, económicas, productivas o "sexuales", en un sentido estrecho del término "sexual") indicaban que había que concebir otra cosa y pensar de una manera diferente para poder comprender la naturaleza y el modo de ser específico del dominio psíquico, por una parte, y del dominio histórico-social, por la otra. No bastaba considerar simplemente un tipo de ser nuevo, inaudito, no pensado antes, ser que sería el de la psique y el de lo histórico-social. Esta posición sólo podía adquirir un contenido si lograba uno decir algo sobre el carácter específico (no únicamente fenomenológico y descriptivo, sino lógico y ontológico) de estos dos estratos, lo psíquico y lo histórico-social. Hagamos notar de paso que ese carácter específico está ya exhibido en su modo de coexistencia único: lo psíquico y lo social son, por un lado, radicalmente irreductibles lo uno a lo otro y, por otro lado, absolutamente indisociables, lo uno es imposible sin lo otro.

En lo tocante a ese modo de ser y a su organización logicoontológica, llegué (después de diversas peregrinaciones terminológicas -montón, conglomerado y otros-) al término *magma*. Posteriormente hube de descubrir que las ediciones de *Algèbre* de N. Bourbaki, a partir de 1970 utilizaban ese término en una acepción que no tiene ninguna relación con la que yo quería darle, que es, desde luego estrictamente conjuntista-identitaria. Como el término, por sus connotaciones, se presta admirablemente a lo que quiero expresar y como la utilización que de él hace N. Bourbaki me parece a la vez rara y redundante, decidí conservarlo.²

Antes de ir más lejos, me parece útil ofrecer un punto de referencia intuitivo mediante dos ilustraciones. Piense el lector en la totalidad de las representaciones de que es capaz, piense en todo lo que se puede presentar y ser representado como percepción presente de la "realidad", como recuerdo, como fantasía, como ensueño, como sueño. Que se trate de reflexionar en la cuestión: en esa totalidad

* Tuve que eliminar por razones de tiempo y espacio algunos párrafos que se han resumido aquí entre corchetes.

¹ G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, pág. 444.

² En la edición de *Algèbre* (capítulo I) de 1951, no aparece el término magma. Este término es objeto de desarrollo bastante nutrido en *Algèbre* (capítulos II y III) de 1970.

¿se podría realmente separar, recortar, disponer, ordenar, contar? ¿O bien son esas operaciones a la vez imposibles y absurdas teniendo en cuenta aquello (le que se trata? O piense el lector en la totalidad de las significaciones que podrían expresarse mediante las enunciaciones del francés contemporáneo. Por cierto, esas enunciaciones son de un número finito: corresponden a combinaciones de los elementos de un conjunto finito y ellas mismas son cada vez de un número finito de términos. Observemos al pasar que erróneamente se dice-como hace Chomsky- que la "creatividad de los locutores innatos" se expresa en el hecho de que pueden formar una infinidad de enunciaciones. En primer lugar, en ese hecho como tal no hay ninguna "creatividad"; se trata de una actividad puramente combinatoria (la cual, precisamente porque la dimensión *semántica* falta en ella se pudo reproducir desde hace años por obra de una computadora). En segundo lugar, es erróneo hablar aquí de un número *infinito* de enunciaciones. Sólo podría haber un número infinito de enunciaciones si pudieran darse enunciaciones de una longitud arbitrariamente grande, lo que no existe ni puede existir en ninguna lengua natural (ni tampoco en ningún sistema de soporte físico). Las enunciaciones de una lengua (aun cuando no se pueda fijar con precisión un límite superior de la longitud lícita de los enunciados) son las disposiciones de un número finito de términos (y relativamente pequeño) que se repiten, términos que ellos mismos forman parte de un conjunto finito (y relativamente pequeño). Por grande que sea su número, es un número finito³.

Pero este aspecto es aun secundario respecto de lo que aquí importa. Por lo que tengo que decir de los magmas, la oposición pertinente es, no finito/infinito, sino determinado/indeterminado. Ahora bien, todas las entidades matemáticas están perfectamente determinadas. En el conjunto de las cantidades reales, por ejemplo, cualquier número-ya sea racional, algebraico, trascendente- está perfectamente determinado; no existe la menor ambigüedad respecto de lo que ese número es, donde está, entre qué otros números está, etc. y así como la oposición finito/infinito no es aquí pertinente, tampoco lo es la oposición discreto/continuo (o digital/continuo), con la que se ha querido "flexibilizar" la lógica tradicional. Desde este punto de vista no hay una diferencia esencial entre la topología y la aritmética. Ambas pertenecen a la lógica conjuntista-identitaria. Las dos elaboran el mundo de lo determinado y de la determinación, el mundo de la distinción categórica (aun cuando ésta sea "probabilista": una probabilidad está determinada o no es nada), el mundo de la separación (ciertamente en el sentido corriente, y no topológico, del término separación).

Recordemos la definición de los conjuntos que da el fundador de la teoría, Cantor "Un conjunto es una colección de un todo de objetos definidos y distintos de nuestra intuición o de nuestro pensamiento. Esos objetos se llaman los elementos del conjunto".⁴ (Aquí, la palabra intuición tiene el sentido de *Anschaung*, no el de la intuición bergsoniana, sino que se trata de aquello que se puede "ver".) Esta definición que hoy se consideraría ingenua es fantásticamente profunda y esclarecedora porque muestra lo indefinible en la definición de lo definido, muestra el carácter singular que no puede eliminarse en toda empresa de fundación.

Como se sabe la elaboración de la teoría de los conjuntos pronto hizo aparecer antinomias y paradojas (entre las cuales la paradoja de Russell es la más célebre). Para evitarlas, se trató de formalizar la teoría. Y así los matemáticos llegaron a elaborar diferentes sistemas de axiomas que, al precio de un formalismo cada vez mayor, suprimieron el contenido intuitivo y claro de la definición de Cantor y, a mi juicio, sin verdadero beneficio formal⁵. Se puede ilustrar esto con dos ejemplos.

En una exposición relativamente reciente de la teoría axiomática de los conjuntos, ésta se manifiesta haciendo un uso intensivo y masivo de la matemática constituida; enormes sectores de otras ramas de la matemática (que ponen ellas mismas evidentemente en juego una multitud de supuestos) son puestos a contribución. Aquí es manifiesta la existencia de un círculo vicioso. El autor tiene plena conciencia de ello y su respuesta equivale a afirmar que la teoría axiomática de los conjuntos no está "en el principio" de la matemática sino que esto sería cierto "tal vez" en el caso de la "teoría ingenua"⁶. Sobre ese "tal vez" podría uno fácilmente hacer humorismo. Retengamos sencillamente la admisión de que no se sabe con *certeza* lo que debe estar en el "principio" de la matemática, o sea, partiendo de qué y mediante qué se demuestra algo en matemática.

Por mi parte, me atrevo a creer que la teoría "ingenua" de los conjuntos está "en el principio", que no puede eliminársela y que debe ser establecida desde el comienzo, con sus caracteres circulares y sus axiomas que relacionan entre sí términos indefinibles, los cuales sólo adquieren su consistencia posteriormente, mediante su utilización efectiva. El círculo axiomático no es más que la manifestación formalizada

³ Véase *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., pág. 345.

⁴ *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre, I. Math. Annalen.*, 46, 1985, pág. 481.

⁵ En realidad, el verdadero beneficio, a la vez formal y sustancial, producido por el trabajo de formalización consistió en que dicho trabajo condujo a los diferentes teoremas de indecidibilidad y de incompletitud que significan evidentemente el fracaso de la intención formalizadora inicial.

⁶ Jean-Louis Krivine, *Théorie axiomatique des ensembles*, París, PUF, 1969. pág. 6.

del círculo originario que implica toda *creación*.

Si parece necesario, se puede ilustrar este punto con la seudodefinition del término "conjunto" que ofrece N. Bourbaki en un momento en que flaquea su coraje y en que, pensando quizá en su abuela, consiente en expresarse en francés, sin dejar de recordar empero que no puede haber "definición" de ese término. "Un *conjunto* está formado de *elementos* susceptibles de poseer ciertas *propiedades* y de tener entre sí o con elementos de otros conjuntos ciertas *relaciones*"⁷. Las cuatro palabras en bastardilla en el original -conjunto, elementos, propiedades, relaciones-, ¿lo están porque introducen términos específicos de esta teoría o bien porque son considerados indefinibles o también porque son considerados aun más indefinibles que los otros términos de la enunciación? Pero las expresiones "estar formado", "ser susceptibles de poseer", "tener" u "otro", ¿son acaso menos misteriosos que "conjunto", "propiedad", etc.?

Desde luego, la "definición" verdadera de los conjuntos, desde el punto de vista matemático, está en los grupos de axiomas que suministran las diversas formalizaciones de la teoría. No me propongo discutir aquí esta cuestión. Trataré más bien de mostrar lo que considero como los rasgos esenciales o, mejor aun, las "categorías" u operadores logicoontológicos que necesariamente entran en juego por obra de la lógica con juntista-identitaria, ya sea que ésta funcione en la actividad de un matemático, ya sea que funcione en la de un salvaje que clasifica las aves, los peces y los clanes de su sociedad. Los elementos principales de estos operadores son: el principio de identidad, el principio de contradicción y el principio del tercero excluido, la equivalencia de propiedad=clase, la existencia fuertemente afirmada de relaciones de equivalencia, la existencia fuertemente afirmada de relaciones de buen orden, la determinación. Un breve comentario sobre estos términos no será inútil.

En lugar del tercero excluido, se puede hablar del enésimo excluido pues no hay aquí ninguna diferencia esencial. La equivalencia de propiedad=clase fue puesta en tela de juicio, como se sabe, porque tomada absolutamente conduce a la paradoja de Russell. Pero, en realidad, no nos podríamos mover ni un segundo ni en matemática ni en la vida corriente sin establecer que una propiedad define una clase y que una clase define una propiedad de sus elementos (pertenecer a esa clase). Inferir de una determinada propiedad de un elemento que éste pertenece o no pertenece a un determinado conjunto, o viceversa, es el pan cotidiano de toda demostración matemática.

La existencia fuertemente afirmada de relaciones de equivalencia plantea cuestiones más complejas. Se sabe que, en las teorías formalizadas, la relación de equivalencia es un concepto definido en una etapa bastante avanzada de la construcción. Pero en realidad la relación de equivalencia está presupuesta, y presupuesta con el contenido más fuerte posible, el de la identidad absoluta de sí mismo consigo mismo, desde el primer paso de la matemática (así como del pensamiento corriente). Esa relación es hasta establecida paradójicamente como postulado (implícito). La x que aparece en dos lugares diferentes de una demostración cualquiera *debe* ser tomada como la misma x , por más que, de toda evidencia, "materialmente" *no es la misma*. No hay matemática sin *signos* y para utilizar los signos es necesario poder establecer que dos "realizaciones" diferentes de x son *absolutamente* la misma x . Verdad es que desde el punto de vista de la matemática formalizada se dirá que esa identidad absoluta del sí mismo consigo mismo impuesta a lo que es "materialmente" diferente constituye sencillamente una equivalencia módulo de toda relación que pudiera definirse. Esa es la definición de la identidad en matemática. Es la misma que daba ya Leibniz cuando decía: *eadem sunt quae substitui possunt salva veritate*, "son idénticas las cosas que se pueden sustituir unas por otras salvando la verdad"... salvando *todas* las verdades. Pero es claro que no se puede sustituir una cosa por *otra* salvando *todas* las verdades; esto sólo se podría hacer tratándose de cosas absolutamente indiscernibles y en ese caso no podría hablarse de *substitución*. De manera que -fuera de la identidad del sí mismo consigo mismo- nos quedamos simplemente con la equivalencia módulo de una determinada relación, con la equivalencia relativa, con la equivalencia *en cuanto a...*

La relación de buen orden también aparece en la matemática formalizada como una construcción que se da en una etapa avanzada del desarrollo. En realidad, se la utiliza y es operante desde el primer momento. Cualquier fórmula, cualquier demostración presuponen el buen orden y lo ponen por obra. Como se sabe no hay ninguna equivalencia entre las enunciaciones "cualquiera que sea X existe Y como $R(X,Y)$ " y "existe X cualquiera que sea Y como $R(X,Y)$ ", que no difieren entre sí más que por el orden de los signos (términos). Es cierto que aquí -lo mismo que también en el caso antes mencionado de la relación de equivalencia propuesta antes de ser "construida"- es conocida la objeción formalista. El formalista nos reprocharía -y con buen derecho en cierto sentido- confundir los niveles; afirmar que el buen orden que debe reinar en los signos de una fórmula o de una demostración no es el buen orden definido en el interior de la matemática y que la equivalencia de las diferentes apariciones de un signo no es la equivalencia matemática; en los dos casos se trataría de nociones metamatemáticas. Esta objeción es

⁷ *Théorie des ensembles*, E.R. 1.

irrefutable, pero está privada de todo interés. Asimismo es simplemente "lógico y vacío", como diría Aristóteles ("lógico" aquí, es decir, en la pluma de Aristóteles significa en realidad erístico), afirmar que en una teoría estratificada (como la teoría de los tipos de Russell) la "equivalencia" no tiene el mismo sentido en el primer nivel, en el segundo nivel, en el enésimo nivel, etc., pues decir ya que la equivalencia no tiene el mismo sentido a través de los diversos niveles implica que uno considera como escrutable desde el principio y simultáneamente (desde el punto de vista lógico) la totalidad (enumerable) de esos niveles y que existe una categoría de equivalencia fuera de nivel (o que es válida a través de todos los niveles y en el caso de todos los niveles), categoría que se aplica (o no se aplica) a las "equivalencias" encontradas en los niveles particulares. Aquí nos interesan los operadores logicomatemáticos (categorías) que intervienen desde los primeros pasos en la construcción de la matemática misma. La formalización de la teoría de los conjuntos y de la lógica conjuntista-identitaria presupone absolutamente la intervención de categorías y de operadores de la "lógica natural", es decir, de la lógica conjuntista-identitaria ya inmanente en el lenguaje como una de sus dimensiones. La "construcción" de la lógica conjuntista-identitaria *presupone* la lógica conjuntista-identitaria (y ciertamente también otras cosas: lo imaginario radical).

Por fin, en virtud de todos estos términos opera esa hipercategoría, ese esquema originario de la lógica conjuntista-identitaria que es la *determinación*. En toda la historia de la filosofía (y de la lógica), la determinación funciona como una exigencia suprema, pero más o menos implícita u oculta. La determinación está relativamente menos oculta en los antiguos griegos: el *peras* (el límite, la determinación) que los griegos oponen al *apeiron* (lo indeterminado) es para ellos la característica decisiva de toda cosa de que realmente puede hablarse, es decir, que es real mente. En el otro extremo de la historia de la filosofía, en Hegel, el mismo esquema opera de manera igualmente vigorosa, pero mucho más implícita: en cada página de la *Ciencia de la lógica*, encontramos la palabra *Bestimmtheit*, la determinación, pero en ninguna parte la encontramos tematizada y formulada explícitamente. Esta es la tendencia dominante en la corriente central del pensamiento filosófico. Ciertamente encontraremos en los grandes filósofos reservas o restricciones de esta tesis. Ya el pitagórico Filolaos afirmaba que todo lo que es está hecho de *peras* y de *apeiron*, idea que recogerá y enriquecerá Platón cuando escribe: "todo lo que pueda llamarse ser está hecho de uno y de varios y lleva consigo desde el comienzo el *peras* y el *apeiron*".⁸ Pero la fijación de la corriente dominante de la filosofía en la determinación y lo determinado se traduce en el hecho de que, aun cuando se reconozca un lugar a lo indeterminado, el *apeiron*, éste es considerado como jerárquicamente "inferior"; lo que realmente es está determinado y lo que no está determinado *no es* o es algo menos, o tiene una calidad inferior de ser.

En todo esto no hay solamente una "lógica"; hay una *decisión ontológica* -claramente afirmada desde los comienzos de la filosofía con Parménides- y una constitución/creación. Mediante las categorías u operadores mencionados, se constituye una región del ser y, al mismo tiempo, se decide ya que esa región agota el ser (el racionalismo integral, el idealismo absoluto o el reduccionismo mecanicista materialista no son sino formas de esa tendencia), ya que ella representa el paradigma de lo que verdaderamente es (*onlos on*) en tanto que todo lo demás es accidente, ilusión y error o imitación deficiente o "materia" amorfa y esencialmente "pasiva". Aun para Kant esa equivalencia de ser=ser determinado continúa siendo la estrella polar ontológica: "...toda cosa, en cuanto a su posibilidad, está sometida aun al principio de la *determinación completa*, de conformidad con la cual, de todos los predicados posibles de las cosas, en cuanto son comparados con sus contrarios, uno solo debe convenirle... Esta proposición: *toda cosa existente está completamente determinada* significa que no sólo de cada pareja de predicados contradictorios dados sino también de todos los predicados posibles, hay siempre uno que le conviene"⁹. El lector reparará en la muy profunda y en modo alguno accidental proximidad de esta idea con el concepto matemático de ultrafiltro^a. Se observará también que esta decisión propiamente metafísica [ser=ser determinado] continúa aun siendo central en la ciencia contemporánea a pesar de los quebrantamientos que sufrió desde hace sesenta años a causa de la evolución misma de esta ciencia.

⁸ Diels, Fr. 1,3,4, *Philèbe*, 16 c.

⁹ *Critique de la Raison pure*, traducción francesa de Trémesaygues y Pacaut, pág. 415

^a Recuerdo que un *filtro F* es una familia de partes de un conjunto E de tal condición que 1) lo vacío no forma parte de F, 2) toda intersección de elementos de F pertenece a F, 3) toda parte de E que contiene un elemento de F pertenece a F. Un *ultrafiltro U* es un filtro de tal condición que, cualquiera que sea la parte A de E, o bien A pertenece a U o bien el complementario de A pertenece a U. No puedo continuar aquí la discusión de esta analogía que nos llevaría demasiado lejos. Tampoco hace falta recordar que para Kant esta definición de la "cosa existente" conduce al "ideal trascendental" como *omnitud realitatis y ens realissimum* -esto es, Dios- que sin embargo, desde el punto de vista de la razón teórica, debe continuar siendo "idea de un ser tal" y no ser transformado en "hipóstasis" (pues "tal acepción... sobrepasaría los límites de su determinación y de su admisibilidad", *ibíd*, págs. 418-419). Pero hay que observar que de todas maneras es la idea de Dios como "ser completamente determinado" la que da el sentido de ser, y b) que es la validez continua de esta decisión metafísica (ser= ser determinado) lo que indica, en una perspectiva kantiana, el origen del déficit de ser de nuestros objetos y constituye una de las fuentes del fenomenismo kantiano.

2. Magmas

Sólo se puede hablar de los magmas en el lenguaje ordinario. Esto implica que se puede hablar de ellos solamente utilizando la dimensión conjuntista-identitaria de ese lenguaje. Y eso es lo que haré en las páginas que siguen. Pero la situación se agravará en la medida en que, al tratar de hablar de una manera rigurosa, tendré que apelar a términos y a conceptos que pertenecen a la lógica y a la matemática constituidas, términos que se refieren a ellas. Situación más difícil que la que encontramos en el caso de la "fundación" de la teoría de los conjuntos o de la matemática, puesto que aquí se trata no solamente de "círculo vicioso" sino además de una empresa que podría calificarse de antinómica o inconsistente. Utilizaremos el lenguaje y en cierta medida los recursos de la lógica conjuntista-identitaria para definir, esclarecer y hasta justificar la posición de algo que sobrepasa la lógica conjuntista-identitaria y hasta la viola. Valiéndonos de los conjuntos intentaremos describir los magmas. E idealmente, partiendo de los magmas, deberíamos tratar de describir los conjuntos como "inmersos en" los magmas. En todo caso, podemos tomar una precaución moral y llamar la atención del lector sobre la circunstancia de que todos los términos lógicos o matemáticos utilizados en la siguiente exposición están idealmente puestos entre un número de corchetes arbitrariamente grande.

Para comenzar, recuerdo la "definición" de magma que di en *L'Institution imaginaire de la Société* (pág. 461): "Un magma es aquello de lo que pueden extraerse (o aquello en lo que se pueden construir) organizaciones conjuntistas en número indefinido, pero que no puede ser nunca reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita o infinita) de esas organizaciones."

De manera que, para decirlo una vez más, si se toma la totalidad de las significaciones de que es vehículo o puede ser vehículo el francés contemporáneo, se puede extraer de él un número arbitrario de organizaciones conjuntistas. Pero no podría uno volver a fabricarlas partiendo de elementos conjuntistas.

Hago notar de paso que Jean-Pierre Dupuy me había observado que la "definición" arriba citada no es satisfactoria puesto que abarcaría también lo que, para evitar la paradoja de Russell, se ha llamado en matemática "clase". La objeción es formalmente correcta. Pero a mí no me molesta demasiado, pues siempre pensé y continúo pensándolo que la "clase", en esta acepción, es un artefacto lógico construido *ad hoc* para soslayar la paradoja de Russell, lo cual sólo consigue en virtud de un *regressus ad infinitum*.

Pero en lugar de comentar esta "definición", trataremos de esclarecer aquí otros aspectos de la idea de magma explorando los caminos (y los callejones sin salida) de un lenguaje más "formal".

Para hacerlo es necesario introducir un término/relación primitivo (que no se puede definir ni descomponer): el término/relación *reconocer* (en el sentido de identificar), de valencia a la vez unitaria y binaria. Suponemos que el lector comprende sin ambigüedad las expresiones: "reconocer a X"; "X reconoce a Y"; "reconocer a X en Y" (reconocer un perro, identificar un perro, por el collar se identifica el perro; reconocer el perro en el campo). Al utilizar este término/relación, "defino" un magma por las siguientes propiedades:

M 1: Si M es un magma, se pueden reconocer en M conjuntos en un número indefinido.

M2: Si M es un magma, se pueden reconocer en M magmas diferentes de M. *M 3:* Si M es un magma, no existe división de M en magmas.

M 4: Si M es un magma, toda descomposición de M en conjuntos deja como residuo un magma.

M 5: Lo que no es magma es conjunto o no es nada.

La primera propiedad asegura el puente indispensable hacia los dominios formalizables y sus aplicaciones, es decir, el saber "exacto". Esa propiedad permite igualmente esclarecer el término/relación (u operación) de reconocimiento. En efecto, para poder hablar de M debo poder, desde el principio, reconocer vagamente a M "como tal"... y el reconocimiento en M de una "serie" de conjuntos definidos me permite hacer progresivamente menos "vaga" la identificación de M.

La segunda propiedad expresa una inagotabilidad o potencialidad indefinida. Pero lo que esa propiedad expresa implícitamente (que es sobre todo lo que importa aquí) es que no se trata solamente de una inagotabilidad cuantitativa. No es el carácter cuantitativo cardinal lo que está en juego aquí, el "número de objetos" que pueda "contener" un magma (en este plano no se puede ir más lejos que la matemática existente), sino que se trata de la inagotabilidad de modos de ser (y de tipos de organización) que se pueden descubrir (y que evidentemente deben especificarse cada vez lo mejor que se pueda).

La formulación de esta segunda propiedad suscita una pregunta: ¿Cuándo un magma es diferente de otro magma? y ¿cómo se lo sabe? Se puede responder mediante otra pregunta: ¿cuándo un signo de una teoría matemática es diferente de otro signo y cómo se lo sabe? Lo que hace entrar en juego la propiedad M2 procede de lo mismo de lo que es puesto en juego, no *matemáticamente o prematemáticamente*, en toda teoría matemática y, más simplemente en todo acto de lenguaje: establecer originariamente y simultáneamente el signo y aquello de lo que él es signo en su identidad propia y en su diferencia respecto de todo lo demás¹⁰.

La tercera propiedad es sin duda la más decisiva. Expresa la imposibilidad de aplicar aquí el esquema/operador de la *separación* y expresa sobre todo el hecho de que dicho esquema no es pertinente en este dominio. En el magma de mis representaciones, yo no puedo separar rigurosamente aquellos que "se refieren a mi familia" y otras representaciones. (En otras palabras, en las representaciones que en el primer momento "no se refieren a mi familia" se origina siempre por lo menos una cadena asociativa que conduce a "mi familia". Esto equivale a decir que una representación no es un "ser distinto y bien definido", sino que es todo aquello que ella acarrea consigo.) En las significaciones expresadas por la lengua francesa contemporánea no puedo separar rigurosamente aquellas que (no en mi representación, sino en la lengua misma) se refieren de alguna manera a la matemática y las otras representaciones. Se puede (dar a esta propiedad una formulación más débil: las "intersecciones" de submagmas no están casi nunca vacías. (Observemos a este respecto que el lenguaje que deberíamos utilizar debería estar lleno de "casi en todas partes", "casi nunca", "fuertemente", "débilmente", etc.)

La cuarta propiedad resulta sobre todo útil por su "complemento": si X puede descomponerse exhaustivamente en conjuntos, luego X es un conjunto y no un magma. Por ejemplo, un ser matemático tan monstruoso como $\hat{I}(R^N, R^N)$, el conjunto de las aplicaciones de R^N en sí mismo, es exhaustivamente descomponible (y de una infinidad de maneras) en conjuntos.

La quinta propiedad equivale a afirmar que la idea de magma es absolutamente universal o, de manera más pragmática, llamamos magmático a todo modo de ser/modo de organización no conjuntista-identitario que podemos encontrar o que podemos pensar. (Esto equivale a decir que todo lo que es/todo lo que es concebible -y dentro de lo cual estamos- es un sobremagma.)

Hagamos ahora una tentativa de "remontarnos por encima" de los magmas -o de "descender por debajo" de los magmas- para "construirlos" (al mismo tiempo que los conjuntos) partiendo de otra cosa. Esta tentativa fracasa, pero me parece que ese fracaso es instructivo.

Continuamos tomando el término/relación/operación "reconocer" y, como antes, la noción de conjunto. Se define una diversidad (*polueides*, Platón; *Mannigfaltigkeit*, Kant) por:

D 1: Si en D se puede reconocer una familia de conjuntos no vacíos, D se llama una diversidad.

D 2: Sea N la reunión de los conjuntos reconocidos en D. Si $D - N = \emptyset$, D es un conjunto. Si $D - N$ no es $= \emptyset$, D es un magma.

Asignemos a D 1 y D 2, las propiedades M1/M4. No es necesario señalar los múltiples abusos de lenguaje y de notación en lo que antecede. (D - N sólo tiene sentido si N es una parte de un conjunto D; $X = \emptyset$ sólo tiene sentido si X es un conjunto, etc.) Observemos simplemente esto: si $D - N = \emptyset$, D - N es un magma D 2 y M 4; entonces existen conjuntos que se pueden reconocer en D - N. Luego, N definido como la reunión de los conjuntos que se pueden reconocer en D no contiene a todos esos conjuntos: contradicción.

Ciertamente este ejemplo no "prueba" nada. Pero además de la imposibilidad de "remontarse por encima" de los magmas que el ejemplo indica, indica también otra cosa. El camino fecundo quizá no sea el camino "constructivo" y "finitista", el camino que procede por disposición de "elementos" y de "inclusiones", sino que tal vez sea otro. Los magmas exceden a los conjuntos, no desde el punto de vista de la riqueza de lo cuantitativo cardinal (desde este punto de vista nada puede exceder a la escala cantoriana de los infinitos), sino desde el punto de vista de la "naturaleza de su constitución". Esta sólo se refleja de manera muy imperfecta y pobre en las propiedades M1 + M4 y, según creo, en todas las otras propiedades del mismo tipo que se pudieran inventar. Y esto, aún una vez más, independientemente de los círculos y de las peticiones de principio que necesariamente aparecen aquí.

¹⁰ Véase *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., capítulo V, *passim*.

Por eso, sin dejar de lado las propiedades M1 - M4 entendidas como "descriptivas" o "intuitivas" intentaremos echar a andar por otro camino.

Consideramos la matemática constituida y otra "primitiva": las clases de enunciaciones que se refieren a un dominio D. Se dirá que una clase de enunciaciones posee una organización conjuntista-identitaria si todas sus enunciaciones son axiomas, teoremas o proposiciones indecibles en el sentido de Gödel (lo que equivale a decir que todas sus enunciaciones pueden ser formalmente constuidas y que son "localmente decidibles" casi siempre). Se dirá que una clase de enunciaciones C se refiere a T si existe una correspondencia bi-unívoca (biyección) entre una parte (no vacía) de los signos de C y una familia de partes (no vacía) de D. Se dirá por fin que una enunciación e de C es significativa en el sentido conjuntista-identitario si es verdadera la metaenunciación "existen objetos de D que satisfacen a e o a $no e$; o bien, e (o $no e$) pertenece a una cadena deductiva en la que está conectada con una e que satisface la condición anterior".

Si las enunciaciones significativas en el sentido conjuntista-identitario agotan la clase de las enunciaciones significativas referidas a D, entonces D es un conjunto. Si existen enunciaciones significativas referidas a D y que no son significativas en el sentido conjuntista-identitario, entonces D es un magma.

Se observará que la distinción así establecida parece implicar (y efectivamente implica) una dimensión "empírica", "histórica" o "contingente": no se puede decir de antemano si un dominio D que durante mucho tiempo se manifestó como un conjuntizable no será luego conjuntizado (como se sabe, esto es lo que ocurrió progresivamente en considerables dominios). Se plantea entonces la cuestión de saber si la distinción que uno intenta establecer no es simplemente histórica o relativa..., relativa a una etapa del proceso de formalización/conjuntización. En otras palabras, ¿existen magmas irreductibles?

La respuesta es afirmativa, e inmediatamente podemos señalar un magma de esta índole: la actividad misma de formalización no es formalizable. Toda formalización presupone una actividad de formalización y ésta no es formalizable (salvo tal vez en casos muy simples). Toda formalización se apoya en las operaciones originarias de institución de signos, en las operaciones de una sintaxis y hasta de una semántica (sin la cual la formalización resulta vana y sin interés). Esas operaciones constituyen el supuesto previo de toda formalización; todo intento de seudoformalizarlas sería perfectamente inútil. Y es eso lo que, en definitiva, se ve obligado a reconocer N. Bourbaki en el Prefacio: no pretendemos enseñar la matemática a "seres que no sepan leer, escribir y contar".¹¹

De esto se siguen consecuencias interesantes. Por ejemplo, si uno admite (lo que me parece evidente) que toda teoría determinista debe corresponder a una cadena de enunciaciones significativas en el sentido conjuntista-identitario, resulta que existen dominios a los cuales pueden referirse enunciaciones significativas, pero que no satisfacen a ninguna teoría determinista. (Por supuesto, la distinción habitual entre lo determinista y lo probabilista no tiene ningún interés aquí: las enunciaciones probabilistas son enunciaciones deterministas puesto que asignan probabilidades determinadas a clases de determinados sucesos. La teoría de las probabilidades y todas sus aplicaciones proceden plenamente de la lógica conjuntista-identitaria.) En otras palabras, toda teoría determinista está formada por cadenas de enunciaciones significativas en el sentido conjuntista-identitario y, por consiguiente, ninguna teoría determinista puede tener más que una validez "local". Evidentemente esto no regla en modo alguno la cuestión de saber si un determinado dominio particular -el dominio físico, por ejemplo- satisface o no a una teoría determinista o a teorías deterministas.

[No quiero terminar este examen sin mencionar el feliz azar teórico que significó para mí encontrarme con una participante del coloquio, la señora Muguerschächter, que tuvo la gentileza de ofrecermé una copia del texto que publicó en Einstein 1879-1955 (Coloquio del Centenario, Collège de France, 6-9 de junio de 1979, París, Editions du CNRS, 1980, págs. 249-264). Presentado en una mesa redonda de ese coloquio dedicada a lo que se conoce como la paradoja de Einstein, Podolsky y Rosen, en forma abreviada, paradoja EPR -que dejó de ser una "paradoja" desde las experiencias de Freedman y Clauser, Fry y Thompson y por fin Aspect y sus colaboradores-, ese texto contiene una serie de formulaciones que me encantan. Recuerdo antes la ironía trágica que entraña la definición y la historia de esa "paradoja": formulada en 1935 por Einstein y sus dos colaboradores de entonces para mostrar, sobre la base de un experimento mental, que la hipótesis de que la mecánica cuántica es completa resulta incompatible con la idea de una "realidad objetiva", dicha paradoja condujo, mediante la formulación de las "desigualdades de Bell" (1965), a las experiencias arriba mencionadas cuya única interpretación posible parece ser la necesidad de abandonar la idea de una "realidad de determinismo local" o de *separabilidad* de los "fenómenoselementales". (Véase también mi texto "Science moderne et interrogation philosophique", 1973,

¹¹ Théorie des ensembles, E. 1. 10

reproducido en *Les Carrefours du labyrinthe*, op. cit. págs. 160-164; en cuanto a las indicaciones bibliográficas más recientes, además de las dadas por la señora Mugur-Schächter en el artículo citado, veáanse las referencias contenidas en B. d'Espagnat, *À la recherche du réel*, París, Gauthier-Villars, 1979, pág. 175, y *Une incertaine réalité*, París, Gauthier-Villars, 1985, págs. 301-304; en cuanto a las discusiones anteriores sobre la "paradoja", véase A. Pais, "Subtle is the Lord...", Clarendon Press, Oxford, 1982, págs. 455-459, con bibliografía). Esta no separabilidad tiene sin duda una importancia filosófica capital que me parece lejos de estar elaborada. Pero lo que quiero destacar aquí es la admirable descripción que hizo la señora Mugur-Schächter de la manera en que el físico extrae de lo que yo llamaré el *magma del ser/ente físico* (o impone sobre éste) una cuadrícula conjuntista-identitaria, lo que la autora designa respectivamente como "fango semántico" y "organización sintáctica". Pero vale la pena citar *in extenso* el pasaje en el que después de una concatenación de fórmulas la autora se vuelve para considerar su propia actividad:

"Me detengo un instante para considerar lo que acabo de escribir. ¡Qué mezcla de 'necesidades' y arbitrariedades, de signos y de términos que parecen apuntar hacia un *designatum* precisado y en los cuales sólo se encuentran imágenes imprecisas y móviles pegadas a esas palabras y a esos signos de manera *no separada* [la bastardilla es mía, C.C.]. Escribo entre comillas 'valor del tiempo', por ejemplo, porque cada vez que reflexiono en el grado de inexploración en que están todavía los conceptos de duración y de tiempo y su relación, tengo reticencias para escribir cualquier cosa fuera de un algoritmo que fije una regla del juego. La parametrización de la propiedad fundamental de duración con la ayuda de la variable de tiempo t , tal como esta parametrización se practica en las teorías existentes -y hasta en la relatividad-, es ciertamente todavía muy simplificadora y a menudo falsificadora, de alguna manera petrificante, mecanizante. Los cambios no son siempre desplazamientos de entidades interiormente estables. [No olvidar que *toda* la física desde Galileo está fundada en este postulado: *todo* puede reducirse a los desplazamientos de entidades "elementales" interiormente estables. Hablo de la física teórica, no de la que realiza predicciones numéricas, C.C.] Para poder rendir plenamente cuenta de toda la diversidad de los tipos y de las intensidades de los cambios, sería menester una especie de magnitud vectorial, un campo de tiempo procesual definido en cada punto del espacio abstracto encuadrado por el eje de la duración y por los ejes de los cambios enfocados. Pero ¿se transformaría semejante tiempo según Lorenz? ¿Qué papel desempeña la velocidad de una 'señal' *luminosa* frente a las velocidades de propagación de 'influencias' (?) en semejante espacio procesual? ¿Qué impone verdaderamente la relatividad al proceso y qué es lo que ella deja en blanco? Cuando se trata de procesos (relativamente) muy 'intensos' localmente 'catastróficos', como lo es probablemente la 'creación de una pareja', ¿qué ocurre con el 'tiempo'? En la teoría general relativista de la gravitación, por ejemplo, un gradiente no nulo del campo de gravitación [es decir, para formularlo más sencillamente, la simple *existencia* de un campo gravitacional, sin la cual son evidentemente imposibles 'observadores' reales, C.C.] tiene que ver con una no definibilidad de *un* tiempo único para los observadores de un mismo referencial, si esos observadores están especialmente distanciados el uno del otro. [En otros términos, en la relatividad general, en el caso de observadores reales distantes *no hay* tiempo único ni, contrariamente a la relatividad restringida, posibilidad de transformación unívoca entre los tiempos de los diferentes observadores, C.C.] En cuanto al carácter invariante de la *velocidad de la luz* misma (y no la velocidad de otras clases de 'influencias') cuando se pasa de un referencial a otro, ese carácter sólo se postula localmente pues no existe ninguna definición unívoca de las distancias y de los tiempos en campos gravitacionales variables (Weinberg, *Gravitation and Cosmology*, J. Wiley Sons, Nueva York, 1975) (espacio-tiempo curvo). ¿Cómo saber qué clase de 'curvatura' local del espacio-tiempo produce (o no) un proceso -esencialmente variable- de creación de una pareja? [Evidentemente, lo 'local' es un *estrato no local*, C.C.] Por fin, la relatividad no introduce ninguna cuantificación, su descripción es continua. Cuando uno escribe $\text{velocidad} = \text{distancia}/\text{tiempo}$, el tiempo es un parámetro continuo.

"Si luego se pregunta uno cómo se halla el valor de t , advierte que ese valor es de la forma $N T_H$, en que N es un entero y T_H es un 'período de reloj' (*isupuestamente* constante!). En macroscopia o en cosmología esto podrá ser desdeñable, tanto en el plano de principio como en el plano numérico. Pero cuando se consideran los procesos microscópicos, que, como la creación de una pareja, son esencialmente cuánticos y relativamente muy breves, ¿cuál es el grado de significación de una condición como

$$V = \frac{\text{distancia}}{\text{tiempo}} = \frac{\text{distancia}}{N T_H} = \text{const. ?}$$

"¿Qué reloj hay que elegir con cuál T_H , y cómo, por lo demás, asegurarse de que cuando uno escribe $\Delta = 10^{-x}$, se hace algo más que un cálculo vacío de sentido?

"Frente a tales cuestiones, comprende uno las prudencias positivistas y las normas que aconsejan mantenerse dentro de la zona saludable de lo operacional definido y sujeto a sintaxis, zona en la cual el pensamiento circula por caminos trazados y consolidados. Fuera de ella uno se hunde en un verdadero fango semántico. *Sin embargo únicamente allí, en ese fango y cuando uno aguza la mirada para discernir las formas móviles, puede percibir los contactos entre lo no hecho y lo parcialmente hecho y comenzar así de nuevo*" (*op. cit.*, págs 256-257; la bastardilla es mía, C.C.).

No quiero comentar este texto que me parece por sí mismo bastante elocuente. Hago notar simplemente que lo que la señora Mugur-Schächter llama el fango semántico podría llamarse también el humus o el limo en que nacen las significaciones; es ese limo -lo imaginario radical- el que engendra esquemas que permiten al físico ir más lejos y precisamente en la *conjuntización* del serente físico, el cual, por lo demás, se presta indefinidamente a ello, como lo muestra toda la historia de la física. Además, partiendo de estas formulaciones, se puede ilustrar la tesis determinista (cuya sustancia *logicista* se manifiesta entonces de manera estridente): el "fango" -el magma- es "transitorio", ilusión o residuo debido al estado de nuestra ignorancia; *mañana* se lo desecará por completo (inscripción conocida en la vitrina de un barbero determinista y deshonesto).]

Ahora debemos volver a la cuestión de la significación. Hemos intentado precisar lo que pueda ser una enunciación significativa en el sentido conjuntista-identitario. ¿Podemos ir más lejos?

Se le puede dar al término sentido una interpretación en sus dos acepciones esenciales que, según creo, agotan el sentido del sentido para la lógica conjuntista-identitaria (y, tal vez, para la "lógica de lo vivo", de lo vivo como tal).

1. "*Sinn*" en alemán no tiene exactamente el mismo sentido que *sens* en francés. Aquí sentido tiene la acepción de valer como = valor de cambio = equivalencia = clase.

2. "Lo que estás haciendo no tiene sentido", "tratar una neumonía con duchas escocesas no tiene sentido". Aquí, sentido tiene la acepción de valer para = valor de uso = lo apropiado, adecuación, correspondencia = relación.

Evidentemente cada una de estas dos acepciones remite a la otra, tanto de manera horizontal como vertical.¹²

Tesis: La significación en el sentido conjuntista-identitario es reducible a combinaciones de estas dos acepciones del "sentido", y viceversa: toda significación reducible a combinaciones de estas dos acepciones del "sentido" es conjuntista-identitaria. Dicho de otra manera: las enunciaciones significativas en el sentido conjuntista-identitario incumben siempre a las inclusiones en clases, a las inserciones en relaciones y a las combinaciones que con ellas pueden construirse.

Otra formulación de la tesis: las significaciones en el sentido conjuntista-identitario pueden construirse por clases, propiedades y relaciones ("por figuras y movimientos", habría dicho Descartes).

Corolario de la tesis: existen significaciones que no pueden construirse por clases, propiedades y relaciones.

Un ejemplo inmediato es evidentemente el de las significaciones que constituyen "primitivamente" un dominio de clases, propiedades y relaciones (como por ejemplo, el dominio mínimo de signos, de sintaxis y de semántica, necesario para comenzar a elaborar la matemática). Ese dominio es sin duda también el más importante para los formalistas y los positivistas. Pero el dominio esencial (y del cual, en realidad, el ejemplo anterior es sólo un caso particular) es el dominio de las significaciones imaginarias sociales y el de aquellas que pueden designarse, mediante un abuso del lenguaje, como las significaciones psíquicas.¹³

Pues, como el lector seguramente lo habrá advertido, aludimos a otra significación "primitiva": la enunciación significativa. Esto equivale a decir que es necesario una lengua natural y una clase de hablantes de esa lengua para que existan criterios (tal vez cambiantes y vagos, pero suficientes en cuanto a la necesidad y el uso) de discriminación entre enunciaciones significativas y enunciaciones no significativas. Evidentemente todo intento de "comenzar" la matemática de cualquier manera que sea está obligado a presuponer esa lengua natural y a usarla, así como a presuponer la capacidad que tienen sus locutores de distinguir enunciados significativos y no significativos.

¹² Véase *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, capítulo V, págs. 344-347.

¹³ Véase *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, cap. VI et VII.

Ahora bien, esa lengua natural -que nada tiene de "natural"- está socialmente instituida y sólo existe por obra de su institución social. Por ese mismo hecho, dicha lengua porta -y expresa- significaciones que no son conjuntistas-identitarias: son significaciones imaginarias sociales. Pero también sabemos -y lo comprobamos de nuevo- que es imposible hablar en un marco cualquiera sin utilizar los operadores conjuntistas-identitarios (y, por ejemplo, los operadores clase, relación, propiedad). De ahí que *la parte conjuntista sea siempre densa en el lenguaje natural*.

No es éste el lugar adecuado para tratar de dilucidar el modo de ser y la organización de las significaciones imaginarias sociales. Me limitaré a hacer algunas observaciones.

Sin duda debemos distinguir un primer estrato (en cierto sentido originario y fundador) del significar que se puede llamar, en recuerdo de Kant, *trascendental* y que presupone el *imaginar radical*. El imaginar radical es la posición (establecimiento) *ex nihilo* de algo que *no es* y la conexión (sin determinación previa, "arbitraria") entre ese algo que *no es* y algo que por lo demás *es o no es*. Esta posición y esta conexión son evidentemente *presupuestas* por toda relación signitativa¹⁴ y por todo lenguaje. Por eso mismo son fundadoras de todo dominio conjuntista-identitario, así como de todo otro dominio humanamente concebible. Por ejemplo, escribir (o leer y comprender) " $0 \text{ no es } = 1$ " presupone poner "redondeles" y "barras" materiales-abstractos (siempre idénticos a sí mismos, cualquiera que sea su "realización" concreta), como *signos* (los cuales, como tales *no son* "naturalmente"), presuponen también poner "nociones", "ideas", "conceptos" como *cero*, *uno*, *diferente*, que tampoco ellos *son* como tales "naturalmente"; y por último supone establecer la conexión de los unos y de los otros. Mediante esa conexión " $0 \text{ no es } = 1$ " *significa* algo y, para que signifique, es menester la capacidad de ver en " $0 \text{ no es } = 1$ " lo que *no es*, es decir, *cero* y *uno* donde no hay más que un redondel y una barra.

En el otro extremo, están las significaciones imaginarias sociales nucleares o centrales, de las que no tenemos que ocuparnos aquí. Baste con recordar, aun una vez más, que esas significaciones implican permanentemente las operaciones conjuntistas-identitarias, pero que no se agotan en ellas. Dichas significaciones se instrumentan siempre en clases, relaciones y propiedades, pero no pueden *construirse* partiendo de éstas.

Por el contrario, mediante las significaciones imaginarias sociales se opera el establecimiento de clases, propiedades y relaciones en el mundo creado por la sociedad. La institución imaginaria de la sociedad constituye puntos de vista "arbitrarios", partiendo de los cuales se establecen "equivalencias" y "relaciones". (Por ejemplo, ciertas palabras específicas pronunciadas por un individuo particular en un lugar específico establecen la equivalencia entre un trozo de pan y el cuerpo de un Dios... o hacen entrar ese objeto en el círculo de relaciones caracterizado por lo "sagrado".) Y ciertamente uno de los campos que habría que explorar aquí sería la manera en que "equivalencias" y "relaciones" se transforman cuando funcionan no ya en el dominio conjuntista-identitario sino en el dominio imaginario en el sentido propio del término.

3. La fuerza de la lógica conjuntista-identitaria

¿A qué se debe la fantástica fuerza de la lógica conjuntista-identitaria (lo que Hegel llamaba la "potencia terrible del entendimiento")?

Sin duda y en primer lugar, esta lógica se apoya y se sostiene en un estrato *de lo* que es, en otras palabras, esa lógica "corresponde" a una dimensión del ser. Y hasta se puede decir: o bien que existe una parte conjuntizable del ser que es siempre, densa, o bien que el ser es conjuntizable "localmente" (o por fragmenlos o por estratos). Luego me ocuparé brevemente de este punto.

Este apuntalamiento de la lógica conjuntista-identitaria sobre lo que es se nos presenta en dos formas que, por lo demás, son indisociables. La primera: la lógica conjuntista-identitaria repite, prolonga, elabora la lógica del ser vivo... o por lo menos una parte esencial de la lógica de éste. Indiscutiblemente, en lo que se refiere a una parte enorme de sus operaciones -¿no serán todas sus operaciones?-, el ser *vivo* trabaja por clases, propiedades y relaciones. El ser vivo constituye un mundo -se constituye *su* mundo¹⁵- organizado, cuya organización es evidentemente correlativa (no es más que la otra cara) con la organización propia del ser vivo. Equivalencia y relación son aquí los ingredientes siempre presentes. El ser vivo crea *para sí su* propia universalidad y su propio orden. Nosotros como seres vivos heredamos esa universalidad y ese orden.

¹⁴ Véase *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, págs. 333-344.

¹⁵ Véase mi texto "Science moderne et interrogation philosophique" (1971), ahora en *Les Carrefours du labyrinthe*, *op. cit.*, págs. 180-181.

Pero, ¿podría el ser vivo organizar un mundo *simplemente caótico*? Para que el ser vivo pueda organizar para sí un mundo partiendo de X es necesario aun que X sea *organizable*. Es este el viejo problema del criticismo kantiano que no se puede soslayar¹⁶. Todas las formas de organización inmanentes a la conciencia trascendental no pueden dar nada si el *material* que el las deben "formar" no poseyera ya en sí mismo esa "forma mínima": ser *formable*. Puede observarse de paso que la idea de un universo *absolutamente* desordenado es inconcebible para nosotros y puede compararse esto con la imposibilidad de demostrar que una serie infinita es aleatoria.^b

Estamos pues obligados a suponer que a la organización (por clases, propiedades y relaciones), mediante la cual el ser vivo constituye *su* mundo, corresponde algo en el mundo de tal condición que es "independientemente del ser vivo"; esto equivale a afirmar que existe en *sí un* estrato del ente total que posee una organización conjuntista-identitaria (en el sentido mínimo de que ese estrato puede *prestarse* a tal organización). Pero también estamos obligados a admitir algo más: que esa organización sobrepasa de lejos las simples implicaciones *ex post* (y aparentemente tautológicas) que pueden extraerse del hecho de que el ser vivo exista y que dicha organización presenta ciertamente una universalidad *en sí*. Tal vez la existencia de los seres vivos en la tierra, tales como los conocemos, habría sido imposible sin la circunstancia de que las manzanas caen a tierra. Pero no está sólo la caída de las manzanas, pues la rotación de las galaxias, la expansión de los enjambres estelares están rígidas por la misma ley. Si el ser vivo existe como parásito (o en simbiosis ontológica) de un estrato del ente total que es localmente conjuntista-identitario, ese estrato se extiende más allá de donde está el ser vivo. Y es este hecho evidentemente el que da cuenta del extraordinario éxito de la ciencia occidental moderna y a la vez de la *unreasonable effectiveness of mathematics* (Wigner).

Pero la fuerza de la lógica conjuntista-identitaria echa también sus raíces en la institución de la sociedad. Esta lógica traduce una necesidad funcional e instrumental de la institución social en todos los dominios: es menester lo determinado y lo necesario para que cualquier sociedad funcione y hasta para que ella pueda presentarse a sí misma sus significaciones propiamente imaginarias. No hay sociedad sin mito y no hay sociedad sin aritmética. Y, más importante aun, no hay mito (o poema o música) sin aritmética... y por cierto tampoco hay aritmética sin mito (aunque se trate del mito de la "racionalidad pura" de la aritmética).

En nuestro caso, a esa necesidad transhistórica se agrega un desarrollo histórico particular que se puede concebir como superable: el giro específico que tomó la filosofía desde Parménides y sobre todo desde Platón como ontología de la determinación, esto es, como dilatación exorbitante de lo conjuntista-identitario, que cubre casi todo el dominio del pensamiento, que constituye también una "filosofía política racional" y que culmina finalmente -verdad es que por obra también de otras aportaciones- en el reinado de la seudorracionalidad que conocemos en el mundo moderno.

4. Tesis ontológicas

Lo que es no es conjunto o sistema de conjuntos. Lo que es no está plenamente determinado.

Lo que es es caos o abismo o lo sin fondo. Lo que es es caos de estratificación no regular.

Lo que es tiene una dimensión conjuntista-identitaria o una parte conjuntista-identitaria siempre densa. Pregunta: ¿la tiene o se la imponemos nosotros? Respuesta (para terminar con el constructivismo, los reflejos y las tablas rasas):

Para el observador límite la cuestión de saber, en un sentido último, lo que procede de él y lo que procede de lo observado es indecible. (No pueden existir fenómenos observables absolutamente caóticos. No puede existir un observado absolutamente inorganizado. La observación es un coproducto que no puede descomponerse plenamente.)

La no determinación de lo que es no es simple "indeterminación" en el sentido privativo y superficial. Es creación, es decir, surgimiento de *otras* determinaciones, de nuevas leyes, de nuevos dominios de legalidad. La "indeterminación" (si no significa simplemente un "estado de nuestra ignorancia" o una situación "estadística") tiene un sentido preciso: ningún estado del ser es tal que haga imposible el surgimiento de *otras* determinaciones que las ya existentes.

¹⁶ Véase L'institution imaginaire de la société, op. cit., págs. 459-460.

^b Esta cuestión y las siguientes son vueltas a discutir con amplitud en el texto "Alcance ontológico de la historia de la ciencia", incluido en *Los dominios del hombre*, Ed. Gedisa.

Si el ser no es creación, entonces no hay tiempo (el "tiempo" en este caso no es más que la cuarta dimensión de un R^4 plenamente espacializado, una cuarta dimensión ontológicamente supernumeraria).

5. Interrogaciones sobre el ser vivo

Desde hace mucho tiempo me parece evidente que el ser vivo se caracteriza fundamentalmente por la constitución de un mundo propio que entraña su propia organización, de un mundo *para* sí, en el cual no puede darse ni formarse nada que no sea transformado (respecto de una X exterior), es decir, formado e informado por esa organización del ser vivo mismo. Sobre esto, Varela, con las ideas de cerco de operación, información y conocimiento del ser vivo, aporta, según creo, clarificaciones decisivas.

Menos me contenta empero la utilización que hace Varela de la expresión "autonomía biológica" para caracterizar esta situación. En efecto, el término autonomía ha sido empleado desde hace mucho tiempo - y de nuevo por mí desde 1949- para designar en el dominio humano un estado de cosas radicalmente diferente; para decirlo brevemente, el estado en que "alguien" -sujeto singular o colectivo- es explícitamente autor de su propia ley y lo es lúcidamente en la medida de lo posible (no "ciegamente"). Esto implica (en la última parte de esta exposición volveré a ocuparme del punto) que ese alguien instaure una relación nueva con "su ley", lo cual significa, entre otras cosas, que puede modificarla sabiendo que lo hace. Identificar (como lo entraña el uso del término que hace Varela) la autonomía con el cerco cognitivo conduce a resultados paradójicos. Un paranoico -que transforma inmediatamente todo dato para adaptarlo a su sistema de interpretación perfectamente cerrado y estanco- sería el paradigma de un ser autónomo (psíquicamente). Asimismo, una sociedad con un sistema del mundo totalmente cerrado y rígido- ya se trate (de una sociedad arcaica, ya se trate de la sociedad de 1984- sería "autónoma". Para evitar esta polisemia que culmina en definitiva en un riguroso equívoco (el mismo término para designar dos hechos contradictorios), yo preferiría la palabra autoconstitución. (El término cada vez más usado de autoorganización no me parece bastante radical.) Dicho sea de paso, tampoco pienso que el "segundo nivel" que Paul Dumouchel trataba de distinguir -una "autonomía de lo social" que se situaría en lo que él llama la autonomía en el sentido de Varela y la autonomía en el sentido de Castoriadis- sea realmente un nivel independiente.¹⁷

Me ocuparé ahora de las cuestiones que me planteo y que yo quisiera plantear especialmente a Atlan y a Varela. Se puede considerar el ser vivo como un *autómata* en el verdadero sentido etimológico del término. Autómata no significa "robot", sino que es aquello que se mueve por sí mismo (sentido que ya está en Homero). La precisión es útil: Aristóteles, en efecto, define el animal [y el ser natural en general] como aquello que "en sí mismo tiene el principio del movimiento" (*archen kineseos*). Ahora bien, Aristóteles es evidentemente precartesiano y pregalileano; para él, el movimiento no es solamente el movimiento local (el movimiento local no es más que una de las clases del movimiento), pues Aristóteles cuenta entre las otras clases de generación y la descomposición, por un lado, y la alteración, por otro. En otras palabras, en este pasaje, Aristóteles habla como si considerara que el animal tiene en sí mismo el principio de su generación y de su descomposición, así como el principio de su alteración; en realidad, Aristóteles está aquí muy cerca de lo que nosotros mismos decimos.

Ahora, ¿se puede concebir el ser vivo como un autómata *plenamente* conjuntista-identitario? ¿Y se puede pensar que un autómata plenamente conjuntista-identitario, pero también *plenamente autómata* (a saber, que tiene en sí mismo los principios de su generación y de su corrupción así como de su alteración, es decir, que es capaz no sólo de autoconservación, sino también de autorreproducción y de autoalteración) pueda ser "producido" mediante procedimientos estrictamente conjuntistas-identitarios (en otras palabras, "deterministas")? No conozco respuesta a estas dos preguntas y simplemente quisiera comentar algunos aspectos.

Decir que el ser vivo es "autónomo" (en el sentido de Varela) o "autoconstituyente", en la terminología que yo prefiero, quiere decir que el ser vivo establece sus propias "significaciones", esto es, que constituye él mismo primitivamente sus dominios de clases, propiedades y relaciones. Esto me parece evidente. Pero, ¿en qué medida podemos decir que el ser del ser vivo se agota en el funcionamiento por clases, propiedades y relaciones? ¿Y en qué medida una "autoconstitución" primitiva tiene sentido en un sistema estrictamente conjuntista-identitario? Podríamos examinar diversos criterios. Por ejemplo, se podría decir que el ser vivo es un autómata conjuntista-identitario sólo si las "significaciones primitivas" en el caso de una especie viva dada (las significaciones que constituyen su organización y su cerco) pueden construirse por clases, propiedades y relaciones en otro sistema conjuntista-identitario. Así, un perro sería un autómata tal si se pudieran construir las formas y las partes que constituyen el mundo del perro por operaciones conjuntistas-identitarias en un sistema exterior al perro, sistema que en sí mismo

¹⁷ Véase *L'Auto-organisation, op. cit.,* pág. 354.

no sería *vivo*. Pero ¿es esto satisfactorio y suficiente? Me parece que no; me parece que formalmente tal vez se podría hacer esta construcción pero que no habría razón ni *criterio* para hacerla *si el perro no existiera ya*. Me parece que el ser así efectivo, ya realizado, del perro es el a priori *lógico* de su "recomposición" conjuntista-identitaria; que esta recomposición sea siempre (ital vez!) formalmente posible no significa probablemente nada más que esto: a todo "estado del perro" corresponde unívocamente un estado físicamente realizable de una nube de partículas elementales. Pero desde el punto de vista "prebiológico", ese estado no tiene ningún privilegio ni ninguna característica propia; físicamente nada permite distinguirlo de la infinidad de otros estados posibles de la misma nube de partículas (nada que no sea superficialmente descriptivo) En suma, para fabricar un perro, habría que tener la idea del perro, idea: *eidos*, "forma" en el pleno sentido del término (unión de la organización y de lo organizado).

Creo que la existencia, el surgimiento que este *eidos* es una instancia, una manifestación del ser como creación. Creo que el ser *vivo* representa una autocreación ("ciega", es verdad). ¿Como refutar este punto de vista? Se podría decir: se demostrará que el ser vivo no representa una autocreación cuando su existencia - ¿su necesidad, su extrema probabilidad?- llegue a ser un teorema en una teoría determinista de un dominio más vasto. Esto implicaría en primer lugar responder afirmativamente a la pregunta ¿es el ser vivo un automata plenamente conjuntista-identitario? y también implicaría que se acepta la idea de que el sí mismo puede deducirse rigurosamente partiendo del no sí-mismo y según las leyes del no sí-mismo, idea que considero desprovista de sentido.

6. La cuestión de la autonomía social e individual

La autonomía no es un cerco sino que es una apertura, apertura ontológica y posibilidad de sobrepasar el cerco de información, de conocimiento y de organización que caracteriza a los seres autoconstituyentes como *heterónomos*. Apertura ontológica, puesto que sobrepasar ese cerco significa alterar el "sistema" de conocimiento y de organización ya existente, significa pues constituir su propio mundo según otras leyes y, por lo tanto, significa crear un nuevo *eidos* ontológico, otro sí-mismo diferente en otro mundo.

Que yo sepa, esta posibilidad sólo aparece con el ser humano y aparece como posibilidad de poner en tela de juicio (no de manera aleatoria o ciega sino sabiendo que lo hace) sus propias leyes, su propia institución cuando se trata de la sociedad.

Al principio, el dominio humano se manifiesta como un dominio de fuerte heteronomía (de "autonomía" en el sentido de Varela). Las sociedades arcaicas así como las sociedades tradicionales son sociedades con un cerco muy fuerte de información, de conocimiento y de organización. En realidad, ése es el estado de casi todas las sociedades que conocemos casi en todas partes y casi en todos los tiempos. Y, no solamente nada prepara en ese tipo de sociedades el cuestionamiento de las instituciones y de las significaciones establecidas (que representan en ese caso los principios y los portadores del cerco) sino que en dichas sociedades todo está constituido para hacer imposible e inconcebible ese cuestionamiento (en verdad se trata de una tautología).

Por eso se puede concebir como una ruptura, como una creación ontológica, la aparición de sociedades que ponen en tela de juicio sus propias instituciones y significaciones -su "organización" en el sentido profundo del término-, en las que ideas como "nuestros dioses son quizá falsos dioses", "nuestras leyes son quizá injustas" no sólo dejan de ser inconcebibles e impronunciables sino que se convierten en fermento activo de una autoalteración de la sociedad. Y esa creación se hace, como siempre, con un carácter "circular" pues sus elementos se presuponen los unos a los otros y sólo tienen sentido los unos por los otros. Sociedades que se cuestionan a sí mismas quiere decir concretamente individuos capaces de poner en tela de juicio las leyes existentes, y la aparición de individuos tales sólo es posible si se produce al mismo tiempo un cambio en el nivel de la institución global de la sociedad. Esa ruptura (todos conocen mis tesis) sólo se produjo dos veces en la historia de la humanidad: en la antigua Grecia y luego de una manera semejante, pero también profundamente diferente, en la Europa Occidental.

[¿Habremos de extendernos sobre la relación que hay entre la idea de magma, tal como fue expuesta al comienzo de este texto, y la ruptura ontológica que representa la creación humana de la autonomía? Si la lógica conjuntista-identitaria agotara totalmente lo *que es*, nunca podría hablarse de "ruptura" de alguna clase, ni tampoco podría hablarse de autonomía. Todo se deduciría y produciría partiendo de lo "ya dado" y hasta nuestra contemplación de los efectos de causas eternas (o de leyes dadas de una vez por todas) sería el simple efecto inevitable derivado de la inexplicable ilusión de que podemos tender hacia lo verdadero y tratar de evitar lo falso. Un sujeto inmerso por entero en un universo conjuntista-identitario, lejos de poder modificar algo en ese universo, no podría siquiera *saber* que está cogido en ese universo. En efecto, sólo podría *conocer* según el modo conjuntista-identitario, es decir, tratar eternamente y en

vano de demostrar como teoremas los axiomas de su universo, pues, por supuesto, desde el punto de vista conjuntista-identitario, ninguna metaconsideración tiene sentido. Digamos al pasar que ésta es la absurda situación en que se colocan aun hoy los deterministas de todo tipo que se sienten en la obligación rigurosa de presentar *como necesarias, partiendo de la nada*, las "condiciones iniciales" del universo (número de dimensiones, valor numérico de las constantes universales, cantidad total de materia/energía, etc.; véase "Science moderne...", artículo citado, págs. 163-164)

Al mismo tiempo, como ya lo recordé, existe una necesidad funcional e instrumental de la sociedad (de toda sociedad) que hace que el ser histórico-social sólo pueda existir estableciendo, instituyendo, una dimensión conjuntista-identitaria (véase *L'Institution imaginaire de la société*, capítulos IV a VI, *passim*; y en este volumen "Lo imaginario: la creación en el dominio historico-social"). Asimismo todo pensamiento tiene la necesidad de apoyarse constantemente en lo conjuntista-identitario. Estos dos hechos conspiran en última instancia y en nuestra tradición histórica-esencialmente desde Platón- para producir diversas "filosofías políticas" y una instancia imaginaria política difusa (que las "ideologías" expresan y racionalizan), filosofías colocadas bajo el signo de la "racionalidad" (o de su pura y simple negación que es empero un fenómeno marginal). Favorecida también por el retroceso de la religión y por mil otros factores, esta seudorracionalidad funciona en definitiva como la única significación imaginaria explícita que hoy puede cimentar la institución, legitimarla, mantener unida la sociedad. Tal vez no sea Dios quien quiso el orden social existente, pero esa es la razón de las cosas y uno nada puede hacer contra ella.

En esta media, romper el sello de la lógica y la ontología conjuntista-identitaria en sus diversos disfraces constituye actualmente una tarea política que se inscribe en el trabajo tendiente a realizar una sociedad autónoma. Lo que es, tal como es, nos permite obrar y crear; lo que es no nos dicta nada. Nosotros hacemos nuestras leyes y por eso también nosotros somos *responsables* de ellas.】

Nosotros somos los herederos de esa ruptura que continuó viviendo y obrando en el movimiento democrático y revolucionario que animó al mundo europeo desde hace siglos. Y los avatares históricos conocidos de ese movimiento nos permiten hoy -incluso y sobre todo con sus fracasos- dar una nueva formulación de sus objetivos: instaurar una sociedad autónoma.

Séame permitida aquí una digresión sobre mi historia personal. En mi *trahajo*, la idea de autonomía apareció muy temprano, en realidad desde el comienzo (le nací actividad, y no como idea filosófica o epistemológica, sino como idea esencialmente política. Mi preocupación constante es su origen, la cuestión revolucionaria y la cuestión de la autotransformación de la sociedad.

En Grecia y en diciembre de 1944, mis ideas políticas son en el fondo las mismas que hoy. El partido comunista, el partido staliniano, intenta adueñarse del poder. Las masas están con ese partido y si las masas están con él, esto significa que no se trata de un *Putsch*, sino que es una revolución. Sin embargo, no es una revolución. Esas masas son ciegamente arrastradas por el partido staliniano, allí no hay creación de organismos *autónomos* de las masas, de organismos que no reciban sus directivas desde el exterior, que no estén sometidos al dominio y al control de una instancia aparte, separada, partido o estado. Pregunta: ¿cuándo un período revolucionario comienza? Respuesta: cuando la población forma *sus propios* órganos autónomos, cuando entra en actividad para procurarse ella misma sus normas y sus formas de organización.

¿Y de dónde proviene el partido staliniano? En cierto sentido, "de Rusia". Pero en Rusia había habido precisamente una verdadera revolución en 1917 y habían existido dichos órganos autónomos (soviets, comités de fábrica). Pregunta: ¿cuándo termina una revolución, cuándo "degenera" y deja de ser una revolución? Respuesta: cuando los órganos autónomos de la población dejan de existir y de obrar, ya porque hayan sido lisa y llanamente eliminados, ya porque haya sido domesticados, avasallados, utilizados por un nuevo poder *separado* como instrumentos o como elementos decorativos. En Rusia, los soviets y los comités de fábrica creados por la población en 1917 fueron gradualmente domeñados por el partido bolchevique y por último privados de todo poder durante el período 1917-1921. El aplastamiento de la comuna de Kronstadt en marzo de 1921 ponía el punto final a este proceso ya irreversible en el sentido de que, después de esa fecha, habría sido necesaria nada menos que una revolución plena para desalojar del poder al partido bolchevique. Esto definía al mismo tiempo la cuestión de la naturaleza del régimen ruso, por lo menos negativamente: una cosa era segura, ese régimen no era socialista ni preparaba el advenimiento del "socialismo".¹⁸

De manera que si una nueva sociedad debe surgir de la revolución, sólo podrá constituirse apoyándose en el poder de los organismos autónomos de la población, poder extendido a todas las esferas de la actividad colectiva y de la existencia colectiva, no sólo a la "política" en el sentido estrecho del término, sino también a la producción y a la economía, a la vida cotidiana, etc. Trátase pues de autogobierno y

¹⁸ Véase *L'introduction générale à la Société bureaucratique*, *op. cit.*

autogestión (en aquella época yo las llamaba gestión obrera y gestión colectiva) que se basan en la autoorganización de las colectividades en cuestión.¹⁹

Pero, ¿autogestión y autogobierno de qué? ¿Se trataría de que los presos autoadministraran las cárceles o los obreros las cadenas de armado? [¿Tendría la autoorganización como objeto la decoración de las fábricas?] La autoorganización y la autogestión sólo tienen sentido si atacan las condiciones instituidas de la heteronomía. Marx veía en la técnica algo positivo y otros sólo veían en ella un medio neutro que puede ser puesto al servicio de cualquier fin. Sabemos que esto no es así, que la técnica contemporánea es parte integrante de la institución heterónoma de la sociedad, así como lo es el sistema educativo, etc. De suerte que si la autogestión y el autogobierno no han de convertirse en mistificaciones o en simples máscaras de otra cosa, todas las condiciones de la vida social deben ponerse en tela de juicio. No se trata de hacer tabla rasa y menos de hacer tabla rasa de la mañana a la noche; se trata de comprender la solidaridad de todos los elementos de la vida social y de sacar la conclusión pertinente: en principio, no hay nada que pueda excluirse de la actividad instituyente de una sociedad autónoma.

Así llegamos a la idea de que lo que define una sociedad autónoma es su actividad de autoinstitución explícita y lúcida, el hecho de que ella misma se da su ley sabiendo que lo hace. Esto nada tiene que ver con la ficción de una "transparencia" de la sociedad.^c En menor medida aun que un individuo, la sociedad nunca puede ser transparente a sí misma. Pero puede ser libre y reflexiva... y esa libertad y esa reflexión pueden ser ellas mismas objetos y objetivos de su actividad instituyente.

Partiendo de esta idea, se me hacía inevitable volver a considerar la concepción de conjunto de la sociedad y de la historia. En efecto, esta actividad instituyente que quisiéramos liberar en nuestra sociedad siempre fue autoinstitución; las leyes no fueron dadas por los dioses, por Dios o impuestas por "las fuerzas productivas" (esas fuerzas productivas no son ellas mismas más que uno de los aspectos de la institución de la sociedad), sino que las leyes fueron creadas por los asirios, los judíos, los griegos, etc. En este aspecto, la sociedad fue siempre "autónoma" en el sentido de Varela. Pero esa autoinstitución siempre estuvo oculta, encubierta por la representación (ella misma fuertemente instituida) de una fuente extrasocial de la institución (los dioses, los antepasados o la "razón", la "naturaleza", etc.). Y esa representación apuntaba y continúa apuntando a anular la posibilidad de cuestionar la institución existente, precisamente aherrojada el *cercó*. En este sentido, dichas sociedades son heterónomas pues se someten a su propia creación, a su ley, que ellas establecen como ley intangible pues tiene un origen cualitativamente que no es el de los hombres vivos. También en este sentido, la aparición de sociedades que ponen en tela de juicio su propia "organización" (en el sentido más amplio y más profundo del término) representa una creación ontológica: la aparición de una "forma" (*eidos*) que se altera explícitamente ella misma *como forma*. Esto significa que, en el caso de tales sociedades, el "cercó" representativo y cognitivo queda en parte y de alguna manera *roto*.

En otras palabras, el hombre es el único animal capaz de romper el cercó dentro del cual se encuentra cualquier otro ser viviente.

De manera que la autonomía está para nosotros en el nivel social: la autoinstitución explícita que se conoce como tal, que se sabe tal. Y esta idea anima el proyecto político de la instauración de una sociedad autónoma.

Partiendo de este punto verdad es que comienza a surgir una inmensa multitud de cuestiones tanto políticas como filosóficas. Muy brevemente sólo mencionaré algunas que tienen relación con los temas que hemos tratado aquí.

La autonomía como objetivo, sí, ¿pero es esto suficiente? La autonomía es un objetivo que queremos por él mismo, pero también por otra cosa. Sin esta condición volvemos a caer en el formalismo kantiano y sus encrucijadas. Queremos la autonomía de la sociedad -como individuos- por la autonomía misma y también para poder *hacer cosas*. ¿Hacer qué? Esta tal vez sea la interrogación más profunda que suscita la situación contemporánea: ese *qué* se refiere a los *contenidos*, a los valores sustantivos que son los que están en crisis en la sociedad en que vivimos. No se ve -o se ve muy poco- que surjan nuevos contenidos de vida, nuevas orientaciones simultáneamente con las tendencias -que efectivamente se manifiestan en muchos sectores de la sociedad- hacia una autonomía, hacia una liberación respecto de las reglas simplemente heredadas. Sin embargo, es lícito pensar que sin el surgimiento de nuevos contenidos esas tendencias no podrán ni amplificarse ni profundizarse ni universalizarse.^d

¹⁹ Véase el texto "Socialisme ou barbarie" en La *Société bureaucratique*, *op. cit.*

^c Denuncié el absurdo de esta ficción de la "transparencia" desde 1965 en "Marxisme et théorie révolutionnaire", *Socialisme ou Barbarie*, n° 39, marzo-abril de 1965, págs. 35-40, reproducido ahora en *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, págs. 151-157.

^d Discutí largamente esta cuestión en "Transformation sociale et création culturelle", publicado en *Sociologie et Sociétés*, Montreal, XI, 1, 1979, reproducido en *Le Contenu du socialisme*, *op. cit.*, págs. 413-439.

Vayamos un poco más lejos. ¿Cuáles son las "funciones" de la institución? La institución social es, en primer lugar, fin de sí misma, lo cual quiere decir que una de sus funciones esenciales es la autoconservación. La institución contiene dispositivos incorporados a ella que tienden a reproducirla a través del tiempo y de las generaciones, y en general hasta imponen esa reproducción con una eficacia tal que, pensándolo bien, parece milagrosa. Pero la institución sólo puede hacerlo si cumple otra de sus "funciones", a saber, la socialización de la psique, la fabricación de individuos sociales apropiados y adecuados. En el proceso de la socialización de la psique, la institución de la sociedad puede hacerlo casi todo; pero hay también un mínimo de cosas que no puede dejar de hacer, cosas que le son impuestas por la naturaleza de la psique. Es claro que la institución debe suministrar a la psique "objetos" de derivación de las pulsiones o de los deseos, que debe suministrarle también polos de identificación; pero sobre todo debe darle *sentido*. Esto implica, en particular, que la institución de la sociedad siempre tendió a encubrir -y más o menos lo logró- lo que llamé antes el caos, lo sin fondo, el abismo, abismo del mundo, abismo de la propia psique, de la sociedad misma.

Ese *dar sentido* (que fue al mismo tiempo encubrimiento del abismo) fue el papel que desempeñaron las significaciones imaginarias sociales más centrales, las significaciones sociales nucleares: las significaciones religiosas. La religión es a la vez presentación y ocultación del abismo. La religión anuncia y presenta el abismo y al mismo tiempo lo oculta profundamente. Por ejemplo, el caso de la muerte en el cristianismo: presencia obsesiva, lamentación interminable... y al mismo tiempo negación absoluta de la muerte puesto que ésta no existe en verdad, puesto que ésta es el acceso a otra vida. Lo sagrado es el simulacro instituido del abismo: la religión confiere una figuración o figura al abismo y esa figura es presentada a la vez como sentido último y fuente de todo sentido. Para tomar el ejemplo más claro, el Dios de la teología racional cristiana es a la vez sentido último y fuente de todo sentido. De modo que es también fuente y garantía del ser de la sociedad y de su institución. De esto resulta -y siempre resultó así, en diferentes formas- la ocultación de la *metacontingencia* del sentido, esto es, de que el sentido es creación de la sociedad, del hecho de que el sentido es radicalmente contingente para quien está fuera de la sociedad y, por lo tanto, no es ni necesario ni contingente. Esto equivale a decir que tal ocultación es ocultación de la autoinstitución de la sociedad y ocultación de esta doble evidencia: que la sociedad no puede existir sin las instituciones y las significaciones que ella crea y que tales instituciones y significaciones no pueden tener ningún fundamento "absoluto".^e

Pero, si la sociedad autónoma es la que se autoinstituye explícita y conscientemente, que sabe que ella establece sus propias instituciones y significaciones, esto quiere decir también que dicha sociedad sabe que ellas tienen como única fuente su propia actividad instituyente y dadora de significación y que no existe ninguna "garantía" extrasocial. Y aquí volvemos a encontrar el problema radical de la democracia. La democracia, cuando es verdadera, es el régimen que renuncia explícitamente a toda "garantía" última y que no conoce otra limitación de su autolimitación. La democracia puede ciertamente transgredir esta autolimitación, como ha ocurrido tan frecuentemente en la historia, y por obra de semejante trasgresión puede echarse a perder o convertirse en su contrario. Esto significa afirmar que la democracia es el único régimen político trágico, que es el único régimen que corre *riesgos*, que afronta abiertamente la posibilidad de autodestrucción. La tiranía o el totalitarismo no corren ningún riesgo, pues ya han realizado todo lo que puede existir como riesgo en la vida histórica. La democracia está siempre dentro del problema de su autolimitación que no puede resolverse de antemano; en efecto, es imposible elaborar una constitución que impida, por ejemplo, que un día el 67% de los individuos tome "democráticamente" la decisión de privar de sus derechos al otro 33%. Se podrán incluir en la constitución derechos imprescriptibles de los individuos, pero no se puede incluir en ella una cláusula que impida absolutamente la revisión de la constitución, y si se la inscribiera tarde o temprano esa cláusula se manifestaría impotente. La única limitación esencial que puede conocer la democracia es la autolimitación. Y ésta, a su vez, sólo puede ser la tarea de individuos educados en la democracia, por la democracia y para la democracia.^f

Pero esta educación implica necesariamente aceptar el hecho de que las instituciones no son ni "necesarias" ni "contingentes", es decir, aceptar el hecho de que no existe un sentido dado como regalo ni existe garantía del sentido y que sólo existe el sentido creado en la historia y por la historia, lo cual equivale a decir también que la democracia hace aun lado lo sagrado o que -lo que en el fondo es lo mismo- los seres humanos aceptan finalmente lo que hasta ahora nunca quisieron verdaderamente aceptar (y que en el fondo de nosotros mismos nunca aceptamos verdaderamente): que son mortales y que en el "más allá" no hay nada. Una sociedad autónoma se hace posible únicamente partiendo de esta convicción profunda e imposible de la mortalidad de cada uno de nosotros y de todo cuanto hacemos; sólo así se puede vivir como seres autónomos.

^e Véase, "La institución de la sociedad y de la religión".

^f Véase "La polis griega y la creación de la democracia", en Los dominios del hombre, Ed. Gedisa.

Las significaciones imaginarias sociales

Capítulo VII de *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2, 1975.

El reconocer que la lógica identitaria o de conjuntos no ha dominado más que en un estrato de lo que es y que, en cambio, el hacer cognoscente está irremediabilmente condenado a superar ese estrato, lleva a la siguiente pregunta: ¿se puede superar la simple comprobación de los límites de la lógica identitaria y de la ontología que le es consustancial, superar la simple ontología negativa, abrir un camino (o varios) para pensar lo que es sin conformarse con decir cómo no hay que pensarlo?

Esta inmensa pregunta trasciende con mucho los límites y el propósito de este libro. Sin embargo, lo que ya se ha dicho en el mismo acerca de lo históricosocial y lo imaginario, las significaciones, la representación, permite y obliga a aclararlo con algunas consideraciones preliminares.

Los magmas

La situación filosófica y científica presente, consecuencia directa de la actividad cognoscitiva de los últimos setenta y cinco años, requiere imperiosamente una reflexión acerca del modo de ser y la lógica de la organización de los nuevos objetos que son las partículas elementales y el campo cósmico, la auto-organización del ser vivo, el inconsciente o lo histórico-social, todos los cuales cada uno de manera diferente, pero no menos cierta, cuestionan radicalmente la lógica y la ontología heredadas.

El conocimiento de estos objetos no ha sido posible sino en función de la creación de nuevas significaciones o matrices de significación que sin duda, no obstante su fecundidad, son específicas en cada uno de los casos considerados; o, si se prefiere, ha puesto de relieve otros modos de ser y otros modos de organización distintos de los ya conocidos. Lo que intento decir incluye la afirmación de que es inútil disputar por cuál de estas dos formulaciones es la más "verdadera"; es decir que, en última instancia, la cuestión no es sólo indecible, sino verdaderamente carente de sentido.

La cuestión que se plantea es la de saber si estas significaciones, o estas organizaciones, presentan características comunes o mantienen entre ellas relaciones explorables, y cuáles; y además, la de aclarar más precisamente la relación que, en cada momento, mantienen con la lógica tradicional. Está claro que todo intento de reflexionar sobre esta cuestión deberá ser consciente de que se relaciona con esta etapa del hacer cognoscente por la que estamos atravesando, y, por tanto, también con los estratos del ser que le son correlativos; del mismo modo, debe ser consciente de que debería tener siempre presente la regionalidad esencial de las significaciones (y las categorías)¹ y tener siempre presente las tentaciones de la universalización o de la unificación ingenuas. No es porque los fenómenos cuánticos, por una parte, y el inconsciente, por otra, trasciendan el marco de la lógica identitaria, por lo que pueden ser necesariamente reflejados en el marco de una misma lógica nueva. También está claro que si llegara a constituirse una lógica nueva (o varias), su relación con la lógica identitaria no podría pensarse en el marco heredado, pues no se la podría considerar ni simplemente agregada a la lógica identitaria, ni tampoco como una generalización o una superación de ésta. La única relación que podría mantener con la lógica identitaria o lógica de conjuntos es una relación paradójica *sui generis*, puesto que debería, por ejemplo, utilizar, también ella, términos distintos y definidos -como lo hacemos aquí permanentemente- para decir que lo que es, se deja pensar o se deja decir, no está -en tal o cual región o tal o cual estrato-organizado según los modos de lo distinto y lo definido. Se vería obligada a servirse de lo identitario para hacer aparecer y aclarar lo no-identitario, y, en la medida de lo posible y dentro de los límites decisivos más arriba evocados, servirse de lo no-identitario para elucidar, en parte, la eclosión de lo identitario. (La razón por la cual la "dialéctica" de Hegel no es otra cosa que una variante de la lógica identitaria no reside en que este filósofo utilice términos identitarios -en caso contrario, ¿cómo hubiera podido hablar?- sino en que opera esencialmente con el esquema o hipercategoría de la determinidad.)

Lo que sabemos de las regiones antes mencionadas, y lo que de hecho sabíamos desde siempre², nos lleva a decir lo siguiente: lo que es, sea en la región que fuere, no puede pensarse como caos desordenado al que la conciencia teórica -o la cultura en general, o cada cultura a su manera particular-impusiera, y se lo impusiera de manera exclusiva, un orden que sólo tradujera su propia legislación o su propia arbitrariedad; ni como conjunto de cosas nítidamente separadas y bien localizadas en un mundo perfectamente organizado por sí mismo, ni como sistema de esencias, sea cual fuere su complejidad.

¹ Véase "Science moderne et interrogation philosophique", loc. cit., pp. 70-72.

² Además de la cita del Filebo que se ha realizado en la nota 32 del capítulo VI, puede verse esto también en Filolao (Diels, Fr. 1 y 2), que dice casi literalmente lo mismo.

Lo que es no puede ser caos absolutamente desordenado, término al que, por lo demás, no puede asignarse ninguna significación: un conjunto aleatorio representa aún, en tanto aleatorio, una organización formidable, cuya descripción llena volúmenes enteros en los que se expone la teoría de las probabilidades. Si lo fuera, no se prestaría a ninguna organización, o bien se prestaría a todas; en los dos casos, no sería posible ningún discurso coherente ni ninguna acción. Si se adopta de manera absoluta y radical la tesis empirista-escéptica, lo pulveriza todo, incluso la esperanza que quien la enuncia tiene de que el otro (o él mismo) comprenda lo que dice, oiga los sonidos que profiere, o incluso que exista; si se la considera en sentido relativo, forzosamente ha de dejar espacio a las probabilidades en los fenómenos o, como Hume, a hábitos en el sujeto, y, por tanto, ha de negar la idea de un caos absoluto. Cuando la filosofía crítica (Kant) rechaza -en una primera etapa- la idea de una organización cualquiera de lo dado al margen de la que el pensamiento le impone, hace tal cosa porque postula que esa organización jamás poseería necesidad (esto es, verdadero determinado), pues la única necesidad es por definición (tautológicamente identitariamente) la que deriva de las necesidades mismas del acto de pensar. Así, las formas necesarias de organización de lo dado no pueden ser ninguna otra cosa que las formas necesarias por las cuales aquél a quien se da "algo=X" piensa esto que se le da (categorías). Pero en sus etapas posteriores debe encontrar la comprobación de que no hay en el pensamiento nada que asegure que lo dado sea tal que las categorías tengan dominio efectivo sobre él, o, dicho en otros términos, que el pretendido caos de las sensaciones es, con todo, *organizable*; y más aún, que el mundo no está simplemente lleno de soportes posibles de la categoría de sustancia; por ejemplo, no es simplemente *organizable*, sino que de cierta manera ya está organizado; (que hay estrellas, árboles, perros, etc.), sin lo cual la legislación de la conciencia no tendría objeto.

¿Qué se podría hacer con la categoría de la causalidad si fuera seguro que *toda* secuencia de fenómenos observada una sola vez no volvería a producirse jamás? La idea de una materia absolutamente informe es impensable, pues equivale a una indiferencia absoluta de la materia en cuanto a la forma que se le "impone", lo que entraña que las imposiciones de distintas formas que se hacen a la materia sean igualmente indiferentes entre sí (que "el arte de la carpintería pudiera reducirse al de las flautas", diría Aristóteles³) y ya no habría más verdad ni falsedad en relación con la experiencia. La filosofía crítica, pues, debe reconocer una correspondencia entre la conciencia y el ser-así, correspondencia que dicha filosofía califica de "feliz azar" (*glücklicher Zu fall*⁴; recordemos que se partía de la idea necesaria de la necesidad), pero a la que buscará y encontrará una garantía trascendente, de la que pronto se advierte que en verdad lo sobredeterminaba todo desde el comienzo mismo. En efecto, Dios no es pura y simplemente un postulado de la razón práctica que conlleva consecuencias cosmológicas (si Dios hubiera querido un mundo caótico, ¿cómo podríamos actuar éticamente alguna vez?), Dios, aunque entre líneas y a pesar de las refutaciones a las pruebas de su "existencia", es sobre todo un postulado de la razón teórica, pues, en tanto "ideal trascendental", no sólo regula el uso de la razón (que a su vez regula el uso del entendimiento), sino que, en tanto único plenamente determinado, es el único que determina plenamente el sentido de "ser".

Lo que se da no es ya conjunto o jerarquía de conjuntos, esencia o sistema de esencias. Lo que antes se ha dicho acerca de lo histórico-social, lo imaginario, las significaciones, el lenguaje, la representación (que hacen cognoscitivo el hacer) muestra suficientemente que así son las cosas. Otro tanto ocurre con la física contemporánea.⁵ Lo que se da no es coherente con la lógica de conjuntos, con la organización de la que el *legein* es portador. Uno de sus estratos, el primer estrato natural, se presta en parte a esta organización; pero a partir del momento en que se plantea el interrogante *lógico* y éste se amplifica, dicha organización se descubre más que fragmentaria, lacunar, incompleta. Así, lo que encontramos más allá del primer estrato natural aparece entonces como organizable, pero también como ya organizado de una manera que nos obliga a modificar nuestras "categorías", sin que por ello podamos decir que las extraemos de él ni que a él se las imponemos. Y no solamente es que, antes o después, cada nueva capa o estrato aparezca a su vez como lacunar, sino que las relaciones que mantienen entre sí estas capas o estratos de lo dado -términos que, por cierto, no hay que sustancializar o reificar- no son caóticas (hay un cierto paso de la microfísica cuántica a la física llamada clásica) ni están tampoco sometidas a la lógica identitaria, desde cuyo punto de vista están plagadas de paradojas y aporías. También hemos visto, de otra manera, que, en el seno mismo de lenguaje, las relaciones entre el código y la lengua no son caóticas ni identitarias; y, de otra manera aún, que esto también es verdad respecto de las relaciones entre "mundos privados" y "mundo común" en una sociedad.

Dirigimos la atención al modo de ser de lo que se da, antes de toda imposición de la lógica identitaria o de conjuntos; y llamamos *magma* a lo que se da en este modo de ser. Evidentemente, no se trata de dar de ello una definición en regla dentro del lenguaje heredado, ni en otro lenguaje cualquiera. Quizá no resulte inútil el siguiente enunciado:

³ *De anima*, I, 3, 407b 24-25. Traducción cast. de Alfredo Llanos, Juárez Ed., Buenos Aires, 1969.

⁴ Kant, *Critique de la faculté de juger*, tr. Philonenko, 1968, p. 31.

⁵ Véase "Science moderne et interrogation philosophique", *loc. cit.*

Un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o, en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones.

Decir que todo lo que se da permite extraer de sí (o construir en ello) organizaciones conjuntistas, viene a ser lo mismo que decir que siempre se puede fijar, en lo que se da, términos de referencia (simples o complejos). El saber si se quiere tratar estos términos como elementos de conjuntos, en el cabal sentido del término, y si pueden soportar operaciones fecundas con conjuntos, es una cuestión que no sólo tiene que ver con el objeto que se esté considerando, sino también con lo que se quiera hacer con él (teórica o prácticamente). Todo es siempre susceptible de formar conjuntos (es decir, tautológicamente, todo lo que puede ser dicho cae en el dominio de las reglas del decir en tanto es dicho); pero, más allá de ciertos límites o al margen de ciertos dominios, sólo lo es trivialmente (siempre se pueden contar los signos tipográficos de un libro o pesar las estatuas del Louvre, lo cual sería muy importante si hubiera que trasladarlas o que transformar unos en otros los mitos amerindios después de haber postulado que cada uno de ellos está formado por una pequeña cantidad de elementos discretos), o de manera incompleta (las matemáticas consideradas *in toto*), o antinómica (física contemporánea). La intrincación de lo que es pertinentemente susceptible de formar conjuntos y lo que no lo es o sólo lo es en el vacío, puede llegar a grados de complejidad prácticamente inimaginables (como, por ejemplo, desde el punto de vista de las matemáticas y de la economía).

Por último, tratemos, mediante una acumulación de metáforas contradictorias, de dar una descripción intuitiva de lo que entendemos por magma (el mejor soporte intuitivo que el lector puede proporcionarse es el de pensar en "todas las significaciones de la lengua francesa" o "en todas las representaciones de su vida"). Hemos de pensar en una multiplicidad que no es una en el sentido del término que hemos heredado, sino a la que nosotros nos referimos como a una, y que no es tampoco multiplicidad en el sentido en que pudiéramos numerar, efectiva o virtualmente, lo que "contiene", sino una multiplicidad en la que podemos descubrir en cada momento términos no absolutamente confundidos; o aun una indefinida cantidad de términos eventualmente cambiantes reunidos por una prerrelación facultativamente transitiva (la remisión); o el mantenerse-juntos de los ingredientes distintos-indistintos de una diversidad; o, incluso, un haz indefinidamente embrollado de tejidos conjuntivos, hechos de materiales diferentes y, no obstante, homogéneos, por doquier tachonado de singularidades virtuales o evanescentes. Y hemos de pensar en las operaciones de la lógica identitaria como múltiples disecciones simultáneas, que transforman o actualizan estas singularidades virtuales, estos ingredientes, estos términos, en elementos distintos y definidos, solidifican la pre-relación de remisión en la relación, organizan el mantenerse-juntos, el ser-en, el ser-sobre, el ser-cerca-de, en sistema de relaciones determinadas y determinantes (identidad, diferencia, pertenencia, inclusión), diferencian lo que ellas distinguen así en "entidades" y "propiedades", utilizan esta diferenciación para constituir "conjuntos" y "clases".

Nosotros postulamos que todo lo que puede darse efectivamente -representación, naturaleza, significación- es según el modo de ser de *magma*; que la institución histórico-social del mundo, las cosas y los individuos, en tanto institución del *legein* y del *teukhein*, es siempre también institución de la lógica identitaria y, por tanto, imposición de una organización en conjuntos a un primer estrato de lo dado que a ello se presta interminablemente. Pero también sostenemos que jamás es ni puede ser *únicamente* eso, sino que siempre es también y necesariamente institución de un magma de significaciones imaginarias sociales; por último, que la relación entre el *legein* y el *teukhein* y el magma de las significaciones imaginarias sociales no es pensable en el marco referencial identitario de conjuntos, así como no lo son las relaciones entre *legein* y representación, *legein* y naturaleza y entre representación y significación, o representación y mundo, o "consciente" e "inconsciente".

Las significaciones en el lenguaje

Consideremos la cuestión de las significaciones imaginarias sociales en el dominio más extenso y más familiar: el de las significaciones en el lenguaje. La significación es aquí la coparticipación de un término y de aquél al que ese término remite, poco a poco, directa o indirectamente. La significación es un haz de remisiones a partir y alrededor de un término. Es así como una palabra remite a sus significados lingüísticos canónicos, ya sean "propios" o "figurados", y cada uno de ellos según el modo de la designación identitaria. Estos significados son los que registran un diccionario completo o un Tesoro lexicográfico para un "estado" del lenguaje considerado como dado; tal diccionario no puede existir si no es un *corpus* finito y definido de expresiones lingüísticas, por tanto, para una lengua muerta. Como ya se ha indicado más arriba, la posibilidad permanente de emergencia de significados lingüísticos *distintos* de los ya registrados para un estado "sincrónico" dado de la lengua es constitutivo de una lengua viva. El haz de estas remisiones está pues, *abierto*.

Pero la palabra remite también a su referente, o a sus referentes. Ahora bien, ese referente no es nunca una singularidad absoluta y separada, no es simple ni autárquica, en cuyo caso sería él mismo *ousia*. No hay "nombres propios". Más estrictamente, el célebre *singularia nominantur sed universalia significantur*, carece de sentido. Un universal es "nombrado" en la designación identitaria (así, pues, la "unidad" se nombra *unidad*, *Einheit*, *hen*, etc.) y un "singular" se "significa" por su nombre, puesto que el nombre no sería un nombre si no cubriera automáticamente la infinitud de "momentos" y de "aspectos" de lo que "designa". El "nombre de un ser vivo" -persona, cosa, lugar o lo que fuere- remite al océano interminable de lo que este individuo es; no es su nombre sino en la medida en que refiere virtualmente a la totalidad de las manifestaciones -reales y posibles ("Pedro nunca haría esto")- de este individuo a lo largo de su existencia y según todos los aspectos que pudiera presentar en tanto lleva en sí ese tubo multidimensional de fronteras indefinidas y se inmiscuye con todas sus fibras en todo lo que es. La única singularidad absoluta abstractamente construible, el aquí-ahora "concreto" (no la *forma* del aquí-ahora que, como decía Hegel, es evidentemente un universal abstracto) sólo es construible como singularidad en tanto "simple" o "no intersectable", no en tanto "separado" y "autárquico". No puede construirse (y decirse) si no es mediante una formidable acumulación de abstracciones, cada una de las cuales moviliza una cantidad indefinida de remisiones a otra cosa que él (piénsese en qué se requiere para "dar sentido" a la siguiente expresión: "la observación se ha producido a las 12 h 21' 7" del día 23 de noviembre de 1974, para X grados de latitud Norte e Y grados de longitud Este con referencia a tal meridiano"). Así como, más allá de la postulación identitaria de la designación -del uso identitario del sentido el referente es él mismo y en sí mismo esencialmente indefinido, indeterminable y abierto, el haz de remisiones es igualmente abierto por esta misma razón. No digo que la significación lingüística sea sólo el referente; sino que la significación no es nunca separable del referente, que también incluye la remisión al referente. Se verá, a propósito de las significaciones imaginarias primeras y centrales, que es perfectamente posible que una significación no tenga, en esencia, "referente" verdaderamente diferenciable, en ningún sentido, de la significación misma. Por último, cuando consideramos el lenguaje, no podemos hacer abstracción del hecho de que, aunque sin duda de otra manera, la significación remite a las representaciones de los individuos, efectivos o virtuales, que provoca, induce, permite, modela. Sin esta relación no hay lenguaje; la permeabilidad indeterminada e indefinida entre los mundos de representaciones de los individuos y los significados lingüísticos es condición de existencia, de funcionamiento y de alteración tanto para unos como para otros.

Con todo esto no se quiere decir que hayamos reducido todo lo que es a ser pura y simple significación, ni que hayamos disuelto la significación en todo lo que es y cada significación en todas las otras. No decimos que la significación de uno y de cada término sea *todo* el lenguaje, como realmente se ha llegado a decir, y como en verdad estaríamos obligados a decir en una perspectiva logicista (estructuralista)⁶. Más en general, la alternativa según la cual cada término del lenguaje significa un "objeto" determinado que es posible exhibir en una mostración sin ambigüedad (o "pensar" y sin presuponer ni entrañar nada por otro lado, o bien que un término del lenguaje sólo significa "su" (?) diferencia respecto de los otros, "lo que" los otros no significan, esta alternativa, decimos, cuyos dos términos son insostenibles, no ponen de manifiesto otra cosa que el callejón sin salida que constituye el enfoque "lógico" del lenguaje). O bien la significación no es identitariamente determinable y determinada, y en ese caso no es nada; o bien es algo, y entonces es determinable y determinada y, por tanto, es esta relación unívoca entre esta "palabra" y esta "cosa" o esta "idea", cada una de ellas, determinable sin ambigüedad; o bien es pura relación de relaciones, cada una de las cuales está determinada como negación de todas las otras (inútil agregar, que, en este caso esta "determinación" es absolutamente vacía).

Pero esta alternativa es puramente ficticia. En tanto magma, las significaciones de la lengua no son elementos de un conjunto sometido a la determinidad como modo y criterio de ser. Una significación es indefinidamente determinable (y, evidentemente, ese "indefinidamente" es esencial), sin lo cual lo que se quiere decir es que es determinada. Siempre se la puede identificar, se la puede remitir provisionalmente, como elemento identitario, a una relación identitaria con otro elemento identitario (tal como sucede en la designación), y como tal ser "algo" en tanto punto de partida de una serie abierta de determinaciones sucesivas. Pero, por principio, estas determinaciones jamás la agotan. Más aún, hasta pueden obligar y, de hecho, obligan siempre, a volver al "algo" del punto de partida y plantearlo como "otro algo", con lo que invierte -o invierte para tal cosa- las relaciones mediante las cuales se había realizado la primera determinación. Es verdad que tales operaciones serían imposibles para un ordenador, y es probable que un lingüista, en tanto lingüista, se perdiera en ellas; sin embargo, no hay duda de que un pescador analfabeto jamás se pierde. Precisamente en tanto magma, las significaciones están muy lejos de ser un caso. Es evidente que lo que nosotros describimos como haz de remisiones de cada significación no es un haz cualquiera, así como tampoco lo es aquello a lo que una remisión conduce en cada momento, ni la manera como conduce. *Arco* no conduce de la misma manera a *círculo* que a *triunfo*. Esta otra manera

⁶ Desde este punto de vista, puesto que el lenguaje no es *nada más que* un sistema de diferencias, de relaciones sin términos, ningún término es dado nunca si no es dado al mismo tiempo también la totalidad de los otros.

es, en la elaboración y depuración identitaria, la manera en que se convierte en *en cuanto a...*, que apunta a aprehender y a fijar el ser en movimiento e indeterminado de la significación transformándolo en reunión finita, definida y determinada de relaciones determinadas y unívocas entre cada término y algunos otros.

Este ser de la significación, que desde hace mucho tiempo perciben los filósofos y los gramáticos, es objeto, desde hace mucho tiempo, de una descripción inadecuada, y en realidad mistificadora, por las distinciones entre sentido propio y sentido figurado, significación central y pura semántica, denotación y connotación. A lo que verdaderamente apuntan estas distinciones sin capacidad para formularlo, es a la diferencia entre el aspecto identitario-conjuntista del significado y la significación plena. Y, bajo el dominio de la lógica identitaria y de la ontología que le es homóloga, postulan explícitamente el elemento conjuntista-identitario como propio, central, denotación de algo seguro en sí mismo. Pero no hay sentido propio, es imposible aprehender y encerrar un sentido en su propiedad; lo único que encontramos es un *uso* identitario del sentido. No hay denotación en oposición a una connotación; la idea de denotación implica necesariamente una ontología de la sustancia-esencia, de la *ousia*, de un ente en sí definido y distinto al margen del lenguaje, acabado y cerrado en sí mismo, al que se le agregará la palabra; para decirlo más claramente, una ontología de la *cosa*, real o ideal, y a la que se podría oponer los concomitantes (*sumbebekota*) que le han acaecido objetivamente o los accidentes que le han acaecido a la palabra en su utilización lingüística. Poco importa que esta ontología tenga una coloración "idealista" (como en Frege) o "realista". Decir que "el vencedor de Austerlitz" y "el prisionero de Santa Helena" son la misma denotación (*Bedeutung*) "Napoleón", y connotaciones (*o Sinn*) diferentes, es pasar por alto el hecho de que la primera expresión y la segunda tienen *denotaciones* completamente diferentes -para mantener la terminología-, puesto que la primera designa a Napoleón *en tanto que* (esto) o designa tal propiedad de Napoleón o Napoleón en tanto que ha sido sujeto de tal acto, mientras que la segunda lo designa *en tanto que* (eso) o designa otra propiedad o atributo de Napoleón o Napoleón en tanto que ha padecido tal cosa. A esto no podríamos oponer "Napoleón" en un sentido puramente denotativo sin postular que, absolutamente aparte, más allá, por debajo o por encima de toda atribución, propiedad, concomitante esencial o accidental, existe algo, una cosa, una *ousia*, que es Napoleón, o, en otros términos, sin postular que existe la posibilidad de hablar al margen de todo *en tanto que...*, de hablar *absolutamente*. Ahora bien, esto no es una descripción o un análisis del lenguaje, sino una metafísica bien particular; metafísica a la que, por cierto, conduce irresistiblemente el uso identitario del lenguaje y su prolongación sustancialista-esencialista, pero que, no obstante, no debe ser ciegamente convalidada. Aquel que ha llevado esta metafísica a su límite, Aristóteles, se ha pasado la vida formulando, tallando, discutiendo, las aporías que provoca la posición de la *ousia*; a menudo los lógicos y lingüistas contemporáneos parecen no sospecharlas siquiera.

¿Qué es una "figura del discurso", un tropo, y qué es el sentido propio? Lo que desde la antigüedad se han denominado tropos, o bien son tropos particulares, o bien tropos en segundo grado. *Toda expresión es esencialmente trópica*. Una palabra, aun cuando se la utilice en su pretendido "sentido propio", o con su "significación cardinal", es utilizada en un sentido trópico. No existe el "sentido propio"; lo único que existe -pero siempre, e ineliminablemente, ya sea en las metáforas como en las alegorías más sutiles o más disparatadas- es referencia identitaria, punto de una red de referencias identitarias, aprehendido él mismo en el magma de la significaciones y referido al magma de lo que es. ¿Hay una atribución que no sea metonímica? Decir que la hay equivaldría a decir que existen atribuciones o predicaciones absolutas. Pero, ¿qué puede ser una atribución absoluta? En el límite, no puede ser otra cosa que la atribución de la *ousia* a la *ousia*, a saber, la tautología absoluta, la forma vacía de la identidad consigo mismo, ¿Acaso "x es x" quiere decir otra cosa que "x es" y que ser es un predicado? Aparentemente, cuando digo "este jarrón es azul", no hay ninguna figura del discurso. Sin embargo, es evidente que el término "jarrón" se utiliza aquí como su propia metonimia, *pars pro toto*, puesto que esta oración no habla del jarrón, sino de su superficie. "El perro duerme": esta sencillísima frase adquiere, sin embargo, profundidades abismales apenas nos detenemos un momento a reflexionar en ella. "Esta noche, yo he tenido un sueño": he aquí una lisa y llana acumulación de "abusos de lenguaje". Veamos: "yo", si no se lo considera como mero término de referencia, no es otra cosa que una bruma que oculta el abismo; un sueño no se tiene como se tiene un niño, una propiedad física, una idea, frío o calor. ¿Y qué quiere decir *un* sueño, qué sentido y cuándo un sueño es *uno*? Por tanto, la oración *no* es una acumulación de abusos de lenguaje, pues *todo lenguaje es abuso de lenguaje*, pues no hay uso lenguaje "propio".

Es evidente que siempre puede realizarse el "análisis" de estas expresiones, pero este análisis es, por principio, siempre incompleto e interminable. Decir que podría ser completo equivale a decir -volveremos sobre esto- la existencia de un saber absoluto. Lo que ahora nos interesa destacar es que no es por medio de esos "análisis" ni gracias a ellos como funciona el lenguaje. Todo el mundo sabe "qué quiere decir" *el perro duerme, ese jarrón es azul o yo he tenido un sueño*, y lo sabe sin necesidad de ese pretendido "análisis", y quizá sin ni siquiera estar en condiciones de comenzar. Y estas expresiones funcionan, en el lenguaje, como unívocas "suficientemente en cuanto al lenguaje". Lo que sucede es que la di-

mención identitario-conjuntista del lenguaje está siempre presente. ¿Cómo lo está? En el enunciado declarativo más elemental -el perro duerme, este vaso es azul-, los términos transportan una intención de significaciones como provisionalmente simples e indescomponibles, de un lado, y como componibles, por otro, según una relación *determinada* (o una cantidad finita de relaciones). Al mismo tiempo, el enunciado plantea el *en cuanto a...* que le es específico, sin explicarlo ni poder explicitarlo (la explicitación sería inacabable), en un cierre provisional. Pero este cierre está lleno de poros, ya que la dimensión identitaria-conjuntista nunca es verdaderamente aislable ni está efectivamente aislada; idealmente, sólo se halla en el interior de un sistema completamente formalizado, y, por tanto, en aquello que ya no es un lenguaje.

Abramos aquí un paréntesis. No hay, en términos rigurosos, ninguna ruptura de continuidad entre por un lado, los sofismas más groseros, los más cercanos al retruécano más estúpido del diálogo platónico que contiene los peores de ellos -el *Eutidemo*- y, por otro lado, las aporías últimas del *Parménides* o del *Sofista*, de la *Metafísica* o del sistema hegeliano. Estos sofismas sólo son tales por la utilización implacable de la lógica identitaria, por la exigencia de que un término sólo tenga en cada momento un sentido y sólo uno, de que el *en cuanto a...* implícito en todo enunciado se explicita perfecta y completamente. ¿Cómo se puede decir que Sócrates sentado v Sócrates de pie son el mismo Sócrates, puesto que ¿de flagrante evidencia que *no* es el mismo Sócrates? ¿Es que el estar sentado y el estar de pie forman parte del sentido o del ser de Sócrates? Si la respuesta es negativa, ¿qué es Sócrates sentado y Sócrates de pie? Si es afirmativa, hay, correspondientemente, dos sentidos de Sócrates, y dos Sócrates. Y es evidente que hay una infinidad de Sócrates, más exactamente, una indefinida. Si el bello Clinias no es sabio, volverlo sabio es convertirlo en otro que lo que es; es, por tanto, suprimirlo tal como es ahora, destruir su ser en tanto ser-así y hacerlo ser como otro ser-así; "por tanto, queréis su muerte", dice enfáticamente Dionysodoro⁷. "Confusión de la calidad con el objeto mismo y la existencia del objeto", observan los comentaristas. En consecuencia, ¿hay algún objeto sin ninguna cualidad? ¿Es el estar vivo una cualidad del objeto o es el objeto mismo (ser vivo)? Es evidente que no puede ser objeto por sí mismo, puesto que también hay otros objetos que son seres vivos. Entonces, ¿es una cualidad de sentido más general? Entonces, ¿es la vida una cualidad de Sócrates? Sin embargo, todos, junto con Aristóteles, diríamos que el cadáver ya no es Sócrates, salvo por abuso de lenguaje. ¿Es separable el ser del ser-así? ¿Hasta qué punto? Decir que una cosa es, equivale a decir que es completamente determinada respecto de todos los predicados posibles, afirmaba Kant. Puesto que Clinias es hombre, y sabio/no-sabio son predicados posibles del hombre, Clinias sólo es verdaderamente si está determinado en cuanto a la sabiduría y la no sabiduría. Evidentemente, Clinias sabio está *determinado de otra manera* que Clinias no-sabio. ¿Es por eso otro? ¿Es otro *en cuanto a...*; y no es otro, es el mismo, el mismo *en cuanto a* qué? En cuanto al *eidos*, en cuanto a la *ousia*. Pero, ¿qué es el *eidos*, qué es la *ousía*?

La *Metafísica* es un gigantesco esfuerzo para responder a esta pregunta, que no llega a cumplir su finalidad. Platón y Aristóteles se pasan buena parte de la vida reconsiderando, explicitando, elaborando, rectificando el *en cuanto a...* (*pros ti*), es decir, luchando para salvar el discurso en relación con su propia exigencia de la determinación, que es insuperable pero que, considerada en términos absolutos, lo arruina. Al cabo de esta lucha -que habrá exigido que se postulara y se opusieran el ser permanente y el permanente devenir, la potencia y el acto, la esencia y el concomitante- Platón se verá conducido a acordar que incluso el ser "indudablemente diez mil por diez mil no es", que al otro es como *no ser*, y que en cada momento hay que considerar *en cuanto a qué* (*ekeiné kai kat' ekeino*) lo mismo es otro y el otro es lo mismo⁸. Del mismo modo, Aristóteles, al reconocer la polisemia inabarcable (*pollachos legomenon*) de los vocablos últimos de la lengua -ser, uno- y al convenir en que las operaciones explícitas de la lógica identitaria están condicionadas, en ambos extremos, por lo que no se deja explicitar en y por esta lógica -"los términos primeros y los últimos, hay *nosotros* y no *logos*"⁹-, afirmará que no se puede resistir a los que, en el discurso, sólo buscan la violencia¹⁰. Por cierto que no se trata de violencia física, sino de violencia del discurso, de la utilización exclusiva y despiadada de la lógica identitaria, que es una exigencia esencial del discurso una vez planteada la cuestión de la determinación y de la coherencia -es decir, en realidad, desde el primer día del lenguaje- y que arruina inevitablemente el discurso mismo, pues en éste aquella exigencia no puede satisfacerse.

En cierto sentido, el verdadero fondo de la gran sofística es el mismo que el verdadero fondo de la filosofía heredada: la exigencia de la tautología; recordemos que, en lógica moderna, verdad se dice tautología¹¹. La sofística plantea esta exigencia con brutalidad y arrogancia y para mostrar que no puede ser satisfecha; la filosofía la plantea con escrúpulo y tratando de satisfacerla. Esto es lo que hace decir a Aristóteles que el sofista y el filósofo sólo difieren en la opción ética (*proairesis*): no se puede hacer

⁷ *Eutidemo*, 283e-d.

⁸ *Sofista*, 259 a-d.

⁹ *Et. Nic.*, VI, 12, 1143 a 35 ss.

¹⁰ *Metaf.*, 6.

¹¹ Por ej., W.V.O. Quine, *Mathematical Logic*, ed. revisada, Harper y Row, 1962, pp. 50 y ss.

filosofía si no es a través de la busca de la comunicación en la verdad, en uno y el mismo discurso coherente¹². Ninguna de las "refutaciones" de la sofística y del escepticismo que se han dado en la historia han hecho jamás otra cosa que mostrar que la sofística se destruye *a sí misma* como discurso coherente, que ella puede destruir la idea del discurso coherente, pero destruyéndose a sí misma *en tanto discurso coherente*; por tanto, únicamente tiene valor para quien la idea del discurso coherente tiene valor, y nada *pueden* contra aquéllos para quienes el discurso sólo es juego o guerra, ya vivan en la Atenas del siglo v, ya en el París de hoy en día.

La dimensión identitario-conjuntista -se ha dicho antes- no es nunca verdaderamente aislable ni está efectivamente aislada. Tratar de aislar perfectamente equivale a tratar de destruir el lenguaje (como también sería querer destruir el lenguaje el pretender ignorar o eliminar esta dimensión). Ser en el lenguaje, es aceptar ser en la significación. Es aceptar que no hay respuesta determinada para la siguiente pregunta: ¿Qué es Sócrates, y quién es Sócrates? Es aceptar que, Sócrates -flujo heraclíteo somato-psíquico, danza de electrones y de representaciones, considerado, sea cual fuese la manera en que lo enfoquemos, en una. indefinida de otros flujos y de otras danzas en tanto nombre (engañosamente denominado "propio") cubre a la vez un término de referencia "suficiente en cuanto al uso" y una significación que remite a una indefinida de otras significaciones, como así también a una indefinida de aspectos de lo que es. Hablar es ser a la vez y simultáneamente en estas dos dimensiones. Incluso en los casos en que el lenguaje aparece como operante exclusivamente sobre la dimensión identitaria -como puro instrumento de la cooperación práctica, por ejemplo- en donde el funcionamiento de los significados parece perfectamente regulado según el código, el pasaje a la otra dimensión de la lengua es siempre posible y constantemente inminente; de lo contrario este funcionamiento sería imposible. Pero esta rectificación, tanto en función de lo que es como en relación a la palabra, debe ser siempre posible, y esta rectificación jamás puede ser simplemente pasaje de un subsistema identitario a otro; por el contrario, vuelve a poner en juego las significaciones.

Estamos, pues, infinitamente lejos de la cosa misma cuando se cree que la idea de la "dependencia contextual" responde a la cuestión del ser de la significación. La idea -sin dejar de ser evidente- sólo dice algo en la medida en que se mantenga vaga: lo que en cada momento orienta la exploración de la significación de un término o de una frase, lo que aclara en ella de modo privilegiado un aspecto, tiene que ver con el contexto, siempre que se sobreentienda que este contexto puede ver modificada (lo que de hecho ocurre a menudo y de derecho, siempre) su contribución virtual al esclarecimiento del término considerado precisamente debido a la aparición de este último. Pero, en primer lugar, este contexto (aun si nos limitamos al contexto estrictamente lingüístico), no puede definirse rigurosamente ni de manera unívoca; en el mejor de los casos, se podría compararlo con una familia de afinidades que cubre una inmensa parte del lenguaje considerado. En términos estrictos, el contexto lingüístico de una frase es la totalidad del lenguaje en el cual es pronunciada, así como su contexto no lingüístico, el universo entero. La pregunta que así se plantea no se resuelve, ni podría resolverse, excepto en casos triviales, por medio de una "función contextual" inscrita en el lenguaje como código; en cada oportunidad, su existencia se debe al hacer de los hombres en el lenguaje: el hablar. En segundo lugar, no se puede ignorar el hecho de que la frase o el término crean su contexto particular. Sea, por ejemplo, la matriz de frase: "x se equivocaba". "Pedro se equivocaba" crea un contexto relativo, por ejemplo, a una discusión que tuvo lugar ayer, en un café. "Parménides se equivocaba" crea como contexto toda la historia de la filosofía. Por último, no se podría dar sentido riguroso a la expresión "dependencia contextual", y pretender responder con ella a la pregunta por la significación, a menos que el lenguaje sea un código, en el sentido aquí definido, de un sistema de relaciones identitarias determinadas.

Entonces, decir que la significación de un término depende no sólo de este término en sí mismo, sino también de su contexto, viene a reemplazar $f(x)=a$ por $f(x,C)=b$ (en donde C es un grupo de letras, eventualmente ordenadas, que representan el "contexto"). Esto es ya una banalidad que únicamente podría deslumbrar a quienes creen que entre una función de una variable y una función de varias variables hay un mundo de distancia. Pero esta banalidad es al mismo tiempo un absurdo. Tanto el decir que hay una aplicación del conjunto de palabras sobre el conjunto de significaciones, como el decir que hay una aplicación de la enésima potencia cartesiana del conjunto de palabras sobre el conjunto de significaciones presuponen que *existe* un conjunto de significaciones (que las significaciones forman un conjunto) y que se trata precisamente de aplicaciones (que el valor que adopta tal grupo de términos es un valor determinado, único y siempre el mismo). Ahora bien, estas dos presuposiciones son metafísicas y arbitrarias. Además, corresponden a postulados operatorios parciales (que valen para ciertos usos limitados del lenguaje) y constantemente evanescentes. Sólo valen para el uso identitario del sentido, es decir, en la medida en que uno, al hablar, repite estrictamente lo que ya se ha dicho y es reproducible *ne varietur* (a saber, lo que está depositado en el lenguaje como código de designaciones unívocas). Pero

¹² *Metaf.*, 2, 1004b 22-25. Exigir una demostración de todo, incluidos los principios (*archai*) es, dice más adelante, lo propio de la *apaideusia*, de la falta de *paideia* (1006a 4-11), es decir, de aquello que hace que el hombre sea hombre y hombre en la ciudad.

afirmar que esta dos presuposiciones cubren la totalidad de los aspectos y del funcionamiento del lenguaje, viene a ser lo mismo que afirmar que todo lo que ha sido dicho una vez no vuelve a ser otra cosa que mera repetición de eso que se había dicho; por tanto, que todo lo que se puede decir en un lenguaje estaba ya previamente definido y determinado en y por el lenguaje desde el primer instante de su institución; y esto, para siempre. También se sigue de esto que, como hay muchos lenguajes y, en cada uno de ellos, se puede hablar de otros y describirlos de manera satisfactoria, cada lenguaje contiene en sí mismo, desde su origen, la posibilidad efectiva de todos los otros lenguajes que hayan existido alguna vez o que alguna vez existan, en todo caso en lo que toca a las significaciones que éstos son portadores. En efecto, en este caso, o bien ni *logos*, ni *omen*, ni *wirklich* podrían encontrar jamás equivalentes próximos o lejanos en francés, ni ser comprendidos de ninguna manera en esta lengua, o bien no representan más que combinaciones particulares de los mismos elementos de significación que el francés combina de otra manera. Como la primera hipótesis es manifiestamente falsa, resulta que todas las lenguas serían perfectamente traducibles unas a otras, pues todas se referirían a los mismos elementos últimos o átomos de significación, combinados de distinta manera por una y por otra. Por tanto, no habría ya equivalencia o isomorfismo, sino identidad absoluta del conjunto de significaciones al que todas las lenguas se refieren. Esto equivale a decir que todo lo que alguna vez se pueda decir ya era previamente decible desde el momento en que ha existido una primera lengua, y que, idealmente, ya estaba puesto desde siempre y para siempre. Se ve, una vez más, la consustancialidad de la lógica identitaria y la ontología de la determinidad atemporal y de *aei*; y, por supuesto, la subordinación íntegra y ciega de la lingüística "positiva" a una metafísica particular. La idea de la posibilidad de un análisis completo de las expresiones del lenguaje equivale a plantear que existe un saber absoluto.

Pero no tan sólo la existencia de diferentes lenguajes y su irreductibilidad recíproca (que no quiere decir incomunicabilidad), o la existencia de una historia de cada lenguaje y de las significaciones a las que se refiere, sino también la manera de ser de las significaciones en y por el lenguaje, muestran que esta opinión es insostenible. Una lengua no es lengua sino en la medida en que de ella puedan emerger nuevas significaciones o nuevos aspectos de una significación y emerjan constantemente; como se ha dicho ya en páginas anteriores, esto no es un aspecto "diacrónico", sino una propiedad esencial de la lengua en tanto totalidad "sincrónica". Una lengua sólo es lengua en la medida en que ofrece a los parlantes la posibilidad de *orientarse* en y por lo que dicen *para moverse*, apoyarse en lo mismo para crear lo otro, utilizar el código de las designaciones para hacer aparecer otras significaciones u otros aspectos de las significaciones aparentemente ya dadas. Las pseudo-"aplicaciones" del conjunto de palabras y de frases el seudo-"conjunto" de las significaciones nunca son otra cosa que medios de describir la dimensión identitaria del lenguaje. Y sólo en relación con este último puede tener sentido la idea de dependencia contextual, si se la considera rigurosamente.

Por tanto, hay inseparabilidad lógica y real de estos dos aspectos de la significación, el *peras* y el *apeiron*, la definidad-determinidad-distinción-limitación, y la indefinidad-indeterminidad-indistinción-ilimitación. Es esencial que el lenguaje suministre siempre la posibilidad de tratar las significaciones de las que es portador, como un conjunto formado por términos determinados, rigurosamente discernibles, cada uno de ellos idéntico a sí mismo y distinto de todos los demás, separables y separados. Y también es esencial que suministre siempre la posibilidad de que emerjan nuevos términos, que la redefinición de las relaciones entre los términos existentes, así como la redefinición de los términos existentes, inseparables de sus relaciones. Esta posibilidad, a su vez, se apoya en el hecho de que las relaciones entre términos ya dados son, como estos términos mismos, inagotables e indeterminadas, pues, por ejemplo, no se podría representar en cada momento la posición de una nueva significación como una adición exterior y dejar intacto lo que ya existía previamente. Más allá de todo conjunto que se pudiera extraer de ellos o construir en ellos, las significaciones no son un conjunto; su modo de ser es otro, es el de un magma.

Las significaciones imaginarias sociales y la "realidad"

Ya se ha analizado ampliamente en páginas anteriores la relación de la sociedad con lo que he dado en llamar primer estrato natural, relación que se ha designado con el término freudiano "apoyo". El hacer y el representar/decir de la sociedad no son dictados por un ser-así en sí e indudable del estrato natural, ni en una "libertad absoluta" relativamente a dicho estrato. Esto es evidente. Sin embargo, se ha tratado de mostrar que ya en psicoanálisis, la idea de apoyo contiene mucho más, y otra cosa, que la posición de estos dos límites lejanos y abstractos.

La situación es todavía más compleja y rica, e incluso cualitativamente distinta, cuando se considera el apoyo de la institución en el primer estrato natural. El mundo de las significaciones instituido en cada oportunidad por la sociedad no es, evidentemente, ni un doble o calco ("reflejo") de un mundo "real", ni tampoco algo sin ninguna relación con un cierto ser-así natural. Que este último deba "ser tenido en cuenta" por la sociedad en la institución del mundo y que a la vez la soporte y la induzca, puede parecer

una perogrullada; sin embargo, esta obviedad encubre lo que se ha mostrado a la vez la verdad y la falacia necesaria de la lógica identitaria-lógica de conjuntos. Una vez más se puede preguntar aquí: la naturaleza soporta e induce la organización del mundo por la sociedad, pero ¿qué soporta e induce, y cómo? No induce como causa (en tal caso se estaría ante una causa constante que produce efectos variables), ni como simple medio (¿medio de qué?) ni como "símbolo" (¿símbolo de qué y para qué?). Y aquello *en lo* cual induce, la institución de la sociedad y el mundo de significaciones correlativo, emerge como *el otro* de la naturaleza, como creación de lo imaginario social.

Así como en el "pasaje de lo somático a lo psíquico" hay emergencia de otro nivel y otro modo de ser, y nada es en tanto psíquico si no es representación; así también en el "pasaje de lo natural a lo social" hay emergencia de otro nivel y de otro modo de ser, y nada es en tanto histórico-social si no es significación, aprehendido por y referido a un mundo de significaciones instituido. La organización de este mundo se apoya en ciertos aspectos del primer estrato natural, allí encuentra puntos de apoyo, incitaciones, inducciones. Pero no es sólo constante repetición o reproducción; también puede describirla como una "toma" parcial y selectiva. Lo que se "toma" sólo se toma en función y a partir de la organización del mundo que la sociedad ha planteado; sólo lo es en tanto *formado y transformado* en y por la institución social; y, por último, y sobre todo, esta formación-transformación es *efectiva*, figurada o presentificada en y por modificaciones del "mundo sensible": de tal suerte que, finalmente, *aquello sobre lo cual* se da el apoyo resulta *alterado* por la sociedad por el hecho mismo del apoyo, lo cual no tiene ningún equivalente en el mundo psíquico. Pues la institución del mundo de las significaciones como mundo histórico-social es *ipso facto* "inscripción" y "encarnación" en el "mundo sensible" a partir del cual éste es históricamente transformado en su ser-así.

Es cierto que todo esto tiene aún una condición de posibilidad última en un aspecto decisivo del ser-así del mundo natural, al que ya se ha hecho alusión. La "realidad natural" no es únicamente lo que resiste y no se deja hacer; también es todo aquello que se preste a transformación, que se deje alterar "condicionalmente" mediante sus "intersticios libres" y *a la vez su* "regularidad". Y estos dos momentos son esenciales. La "realidad" natural es indeterminada en un grado esencial para el hacer social; en ella es posible mover y moverse, transportar y desplazarse, separar, reunir. Incluso, en la escala macroscópica, existe la indeterminación misma (hay movimiento, poder-ser de otra manera, "materia" o "potencia" en el sentido aristotélico del término). Y esta indeterminación corre pareja con una determinación, con propiedades relativamente fijas y estables, y relaciones necesarias o probables: si... entonces..., condición para dar existencia de otra manera a lo que es. Esta resistencia y esta maleabilidad indisociables del "dato natural" permiten la instrumentación efectiva del *teukhein* y del hacer social en general. Pero la línea sobre la cual se manifiestan, en cada oportunidad, la resistencia y la maleabilidad del "dato natural", así como la manera como una y otra se manifiestan, dependen del hacer y del *teukhein* social. De tal suerte que, en cierto sentido, esta condición de posibilidad última se vuelve abstracta: la sociedad siempre tiene que ver con el "dato natural" en tanto siempre resistente y a la vez maleable; pero *lo* que es resistente y maleable y la manera en que lo es, sólo se da en correlación con el mundo social que en cada momento se considere. Que la fusión del hidrógeno sea posible y muy difícil de realizar, tiene sentido para la sociedad contemporánea y para ninguna otra; que tal madera sea excelente para fabricar arcos, carece prácticamente de sentido para esta misma sociedad, después de haber revestido una importancia capital para la vida de los hombres durante milenios.

Ya no se puede hablar de apoyo cuando se considera la relación de las significaciones imaginarias sociales y la institución de la sociedad con la "realidad" ya no natural, sino social, con lo que podría denominarse la "maternidad abstracta" de la sociedad misma, con las "cosas", objetos o individuos, a que la sociedad da existencia al fabricarlos *-teukhein-* como entidades concretas y a la vez como ejemplares de un *eidós* creado (imaginado, inventado, instituido) por la sociedad. Se ha creído necesario afirmar que los hechos sociales no son cosas. Lo que hay que decir, evidentemente, es que las cosas sociales no son "cosas"; que no son cosas sociales y precisamente *esas cosas* sino en la medida en que "encarnan" -o mejor, figuran y presentifican- significaciones sociales. Las cosas sociales son lo que son gracias a las significaciones que figuran, inmediata o mediatamente, directa o indirectamente. Esto ya lo sabía Marx, y lo mostró admirablemente cuando habló de la "índole de fetiche de la mercancía": con la diferencia de que, para él, esta fantasmagoría, este carácter "jeroglífico" sólo gravitaba sobre la cosa en el modo de producción capitalista (o, más en general, "mercantil") y como consecuencia de una "lógica" de este modo de producción. En seguida volveremos sobre ello.

Recíprocamente, las significaciones imaginarias sociales están en y por las "cosas" -objetos e individuos- que los presentifiquen y los figuren, directa o indirectamente, inmediata o mediatamente. Sólo pueden tener existencia mediante su "encarnación", su "inscripción", su presentación y figuración en y por una red de individuos y objetos que ellas "informan" -que son a la vez entidades concretas e instancias o ejemplares tipos, *eidé-*, individuos y objetos que en general sólo *son* y sólo *son lo que son* a través de estas significaciones. Esta relación *sui generis* con individuos y objetos sociales forma en ellas las

significaciones imaginarias sociales e impide confundirlas con significaciones en general, y mucho menos aún tratarlas como puras y simples ficciones. Decir que las significaciones imaginarias sociales son instituidas o decir que la institución de la sociedad es institución de un mundo de significaciones imaginarias sociales, quiere decir también que estas significaciones son presentificadas y figuradas en y por la efectividad de los individuos, de actos y de objetos que ellas "informan". La institución de la sociedad es lo que es y tal como es en la medida en que "materializa" un magma de significaciones imaginarias sociales, en referencia al cual y sólo en referencia al cual, tanto los individuos como los objetos pueden ser aprehendidos e incluso pueden simplemente existir; y este magma tampoco puede ser dicho separadamente de los individuos y de los objetos a los que da existencia. No tenemos aquí significaciones "libremente destacables" de todo soporte material, puros polos de idealidad; por el contrario, sólo en y por el ser y el ser-así de este "soporte", las significaciones son y son tales como son.

Decía Marx: "una máquina no es, en sí misma, más capital que el oro es en sí mismo moneda". También aquí, del mismo modo que cuando hablaba del carácter de fetiche de la mercancía, aquello en lo que pensaba sin nombrarlo era lo que nosotros llamamos la significación imaginaria social. Decir que el oro no es en sí mismo moneda puede parecer a primera vista una banalidad, pero conduce inmediatamente a la cuestión de la institución de la sociedad y de esta institución como esencialmente histórica. Para que el oro se convierta en moneda, no basta con que posea las cualidades "naturales" enumeradas por los manuales de economía política, cualidades que lo "predestinarían" a ese papel, sino que es menester ese desarrollo histórico-social que, a partir de la aparición de formas embrionarias de intercambio, conduce a la institución de un "equivalente general" (tal es al menos la concepción de Marx, que nosotros no analizamos aquí en sí misma). Para que una máquina se convierta en capital, es menester insertarla en la red de relaciones socioeconómicas que instituye el capitalismo. En y por esta inserción es como la máquina adquiere su significación de capital, que no "depende" de la máquina como tal (ni de la existencia de una cantidad suficiente de máquinas, ni de la transformación de la cantidad en cualidad, etc.), sino del "sistema" socioeconómico, del "modo de producción" en que esta máquina es considerada; el mismo "conjunto" de máquinas no sería ya "capital" un día después de una revolución socialista, así como las mismas "facultades productivas" de los hombres no serían ya "fuerza de trabajo" al día siguiente de una revolución de esa naturaleza.

Observemos de pasada que, una vez más, se muestra aquí el carácter antinómico del pensamiento de Marx. Si el "estado de las fuerzas productivas", la evolución técnica, *determina* sin ambigüedad la organización de las relaciones de producción y, por su intermedio, del sistema social en su conjunto -si "al molino de brazos corresponde la sociedad feudal, al molino de vapor corresponde la sociedad capitalista"- , entonces es que la máquina en sentido estricto, y este tipo de máquinas, *determina* la aparición de una sociedad capitalista, y en esta sociedad la máquina no puede ser otra cosa que "capital". No lo es de modo "inmediato"; pero este "inmediato", como todo inmediato, no es más que abstracción, pues el ser de la máquina sólo es plenamente lo que es cuando se han realizado todas las mediaciones y sus resultados, al volver sobre lo inmediato, lo han determinado por completo en toda su profundidad. En este sentido, la máquina es perfectamente capital, contrariamente al oro, cuyo ser-moneda, desde este punto de vista, es mucho más exterior y accidental. Una cosa es decir que la máquina, aunque sea "en último análisis", da existencia al capitalismo, y otra muy distinta decir que el capitalismo es el que da existencia a las máquinas, en sí neutras y puros medios, como *capital*.

Ahora bien, Marx dice ambas cosas a la vez -ya una, ya la otra-, en lo cual se traduce su sometimiento a la ontología heredada. En tanto "materialista", pretende determinar el capitalismo por la máquina; en tanto "hegeliano", sabe que la máquina no es lo que es, no adquiere su sentido (su ser) sino por su inmersión en la Totalidad, que, en este caso, es el sistema social que le "confiere" una significación. Y evidentemente, las dos posiciones son insostenibles. No se puede pensar la máquina, ni siquiera reducida a su ser-técnica, como algo neutro, si no es sólo accidentalmente. Las máquinas de las que se trata durante el período capitalista son perfectamente máquinas "intrínsecamente" capitalistas. Las máquinas que conocemos no son objetos "neutros" que el capitalismo utiliza con fines capitalistas, "apartándolas" (como tan a menudo lo piensan, con total ingenuidad, los técnicos y los científicos) de su pura tecnicidad, y que podrían ser, también, utilizadas con "fines" sociales distintos. Desde mil puntos de vista, las máquinas, en su mayoría consideradas en sí mismas, pero en cualquier caso porque son lógicas y realmente imposibles fuera *del sistema* tecnológico que ellas mismas constituyen, son "encarnación", "inscripción", presentificación y figuración de las significaciones esenciales del capitalismo. Del mismo modo, cuando, como en Marx, se habla de las relaciones de producción como "relaciones entre personas mediatizadas por cosas", se corre el riesgo de hacer aparecer estas relaciones como algo exterior o agregado a las "personas" y a las "cosas" que, por lo demás, serían idealmente definibles con independencia de esta inserción en esas "relaciones", las que podrían ser "modificadas" dejando inafectadas las "personas" y las "cosas".

Pero no se trata de un simple peligro conjeturado, sino de un riesgo cierto e inevitable, como lo prueba el hecho de que nunca, ni Marx, ni el movimiento marxista, han pensado otra cosa que "poner la técnica

(capitalista) al servicio del socialismo”, modificar las “relaciones de producción” (rápidamente identificadas, por lo demás, y no por casualidad, con las formas jurídicas de la propiedad), sin tener jamás en cuenta que la abolición del capitalismo era inconcebible sin una subversión de la tecnología existente.

Salvo puntos límites en el infinito, no existen “personas” ni “cosas” que, además de sus atributos, propiedades, características intrínsecas, tengan agregadas cualidades adicionales por el hecho de hallarse inmersas en un sistema social capitalista o cualquier otro. Las “relaciones entre personas mediatizadas por las cosas” no pueden ser relaciones capitalistas, por ejemplo, sino a condición y sólo a condición de estar mediatizadas por las “cosas” específicas, que hay que atreverse a llamar cosas capitalistas (o cosas feudales, o cosas aztecas). Pero, por otra parte, estas cosas no “bastan” para que tales relaciones emerjan, pues no las *determinan*. Las máquinas capitalistas, como tales y en sí mismas, “consideradas separadamente” (como es menester considerarlas si se quiere hablar de las relaciones de causación o de determinación), tampoco bastan para inducir relaciones capitalistas, si no se dan al mismo tiempo individuos que (contradictoria y conflictivamente) sean “individuos capitalistas”, como lo prueba, por ejemplo, la enorme dificultad de penetración del capitalismo en la mayoría de las sociedades “precapitalistas”. Esta dificultad no es una dificultad de importancia de máquinas, ni de “capital”, ni una dificultad de “aprendizaje técnico” que dependa de escuelas profesionales. Es una dificultad e incluso una imposibilidad, para hacer nacer de la noche a la mañana, o en el espacio de unos pocos años, “hombres capitalistas” (como capitalistas propiamente dichos y como proletarios), es decir, para *fabricar* socialmente individuos para los cuales, en adelante, lo que importa y lo que no importa, lo que tiene significado y lo que no lo tiene, lo que es la significación de tal cosa o de tal acto son definidas, postuladas, instituidas, de manera distinta de como lo habían sido en su sociedad tradicional; individuos para los cuales el espacio y el tiempo están organizados, interiormente articulados y representados imaginariamente de manera distinta; individuos cuyo cuerpo propio no sólo está sometido a otras disciplinas exteriores, sino que se lo aprehende en otra relación con el mundo, que es capaz de tocar, coger, manipular de otra manera los objetos y otros objetos; individuos para los que las relaciones entre individuos están subvertidas, las colectividades y lealtades correspondientes, destruidas; individuos para los que, por último, el “excedente” económico eventual, en caso de haberlo, no se destina al prestigio, ni se distribuye a los miembros de la familia extensa ni al clan, ni se consagra a una peregrinación, ni se atesora, sino que se *acumula*. Pero esta fabricación, esta *teukhein* de los individuos no es nada más que su fabricación en referencia a las significaciones imaginarias sociales del capitalismo y mediante estas significaciones; no puede ser nada más que la imposición de la institución capitalista del mundo a estas sociedades, imposición sin la cual las máquinas, importadas en abundancia, son tan inútiles y ridículas como la gran máquina quitanieve que los rusos proporcionaron a Guinea y estuvo expuesta durante mucho tiempo en Conakry.

Del mismo modo, allí donde ha emergido por primera vez, en Europa Occidental, la institución del capitalismo ha sido, indisociablemente, alteración de los individuos, de las cosas, de las relaciones sociales y de las “instituciones”, en el sentido segundo de este término (creación de un hombre capitalista, de una técnica capitalista, de relaciones de producción capitalistas, inconcebibles e imposibles unas sin las otras, todas las cuales presentifican y figuran la institución capitalista del mundo y las significaciones imaginarias sociales que lleva consigo). Esto quiere decir que la organización específica del mundo “natural” y social efectuada por Occidente capitalista, su *legein* y su *teukhein* originales en su modo de operación, en sus medios y en sus resultados, la “realidad social” a la que dan existencia como indivisión de lo real y lo posible, son a la vez “instrumento” y “expresión”, figuración y presentación de un núcleo de significaciones imaginarias sociales por referencia a las cuales, para esta sociedad, las cosas, los individuos, las representaciones, las ideas, *son o no son, valen o no valen*.

Las significaciones imaginarias sociales y la institución del mundo

La institución de la sociedad es en cada momento institución de un magma de significaciones imaginarias sociales, que podemos y debemos llamar *mundo* de significaciones. Pues es lo mismo decir que la sociedad instituye en cada momento un mundo como su mundo o su mundo como el mundo, y decir que instituye un mundo de significaciones, que se instituye al instituir el mundo de significaciones que es el suyo y que sólo en correlación con él existe y puede existir para ella un mundo. La ruptura radical, la alteración que representa la emergencia de lo histórico-social en la naturaleza presocial es la posición de la significación y de un mundo de significaciones. La sociedad da existencia a un mundo de significaciones y ella misma es tan sólo en referencia a ese mundo. Correlativamente, no puede haber nada que sea para la sociedad si no se refiere al mundo de las significaciones, pues todo lo que aparece es aprehendido de inmediato en ese mundo, y ya no puede aparecer si no se lo considera en ese mundo. La sociedad es en tanto plantea la exigencia de la significación como universal y total, y en tanto postula su mundo de significaciones como aquello que permite satisfacer esta exigencia. Y sólo correlativamente a este mundo de significaciones instituido en cada momento, es como podemos reflexionar sobre la cuestión planteada

anteriormente: ¿qué es la "unidad" y la "identidad", es decir, la *ecceidad* de una sociedad, y qué es lo que mantiene unida a una sociedad? Lo que mantiene unida a una sociedad es el mantenimiento conjunto de su mundo de significaciones. Lo que permite pensarla en su *ecceidad*, como *esta* sociedad y no otra, es la particularidad o la especificidad de su mundo de significaciones en tanto institución de este magma de significaciones imaginarias sociales, organizado precisamente así y no de otra manera.

En seguida se hace evidente que una sociedad dada no es ni puede ser un objeto distinto y definido, ni un sistema cualquiera de tales objetos, pues no es éste el modo de ser de las significaciones. Igualmente, jamás podemos pensar en el marco referencial identitario de cuestiones tales como: ¿a partir de cuándo una sociedad, en su autoalteración, deja de ser esa sociedad?, o, ¿en qué condiciones se puede decir que las colectividades contemporáneas y "parientes" son segmentos de la "misma" sociedad, o diversas sociedades diferentes? Atenas, Corinto y Esparta no son simples segmentos de la sociedad griega antigua, ni ejemplos del "concepto" de la ciudad griega, ni sociedades distintas de la sociedad griega antigua. El propio *modo* de no-participación de las ciudades griegas en la sociedad griega antigua forma parte de la institución propia y original de esta sociedad, así como el modo de co-participación de los *Estados* nacionales en una especie de sociedad mundial bajo el capitalismo moderno forma parte de la institución del capitalismo moderno. En ambos casos, este modo incluye la posibilidad y la realidad efectiva de instituciones particulares y de significaciones particulares a tal o cual colectividad. Es así también como queda excluido el que podamos pensar la relación entre la Roma republicana y la Roma imperial como si se tratara de un simple cambio de ciertos atributos o cualidades que dejara inalterable un sustrato, una sustancia-Roma, o como censura absoluta, o como "influencia" de la primera sobre la segunda a través del tiempo, por medio de la transmisión de una herencia. Por el contrario, en este pasaje y a través de él, es la propia sociedad romana la que se altera; no obstante, es imposible ignorar el mantenimiento o la conservación de una innumerable multitud de instituciones a través de este pasaje, a las que da existencia la alteración esencial de las significaciones de las que tales instituciones son portadoras y mediante las cuales ellas mismas *son*.

¿Por qué la sociedad se instituye por medio de la institución de un mundo de significaciones; por qué la emergencia de lo histórico-social es emergencia de la significación y de la significación en tanto instituida; por qué, al fin y al cabo, *hay* significación? Estas preguntas apenas tienen más sentido que la pregunta siguiente: ¿por qué hay algo y no más bien nada? No respondemos a estas preguntas (no alcanzamos a comprender cómo podría haber nunca "respuesta" que no fuera *ipso facto* una iteración de la pregunta), sino que simplemente tratamos de elucidar la situación en la cual nos encontramos y que es globalmente ininspeccionable, cuando comprobamos que la sociedad sólo es en tanto se instituye y es instituida, y que la institución es inconcebible sin la significación. Ya hemos descrito largamente esta implicación circular a propósito del lenguaje, del *legein* y del *teukhein*. La institución de la sociedad es institución del hacer social y del representar/decir social. En estos dos aspectos, comporta de modo ineliminable una dimensión identitario-conjuntista, que se manifiesta en el *legein* y en el *teukhein*. El *teukhein* es la dimensión identitaria (ya sea que la denominemos funcional o instrumental) del hacer social; el *legein* es la dimensión identitaria del representar/decir social, que se presenta sobre todo en el lenguaje en tanto éste último es también siempre y necesariamente *código*. Pero también hemos visto detenidamente que el lenguaje no puede ser únicamente código, que lleva consigo de modo insoslayable una dimensión significativa referida al magma de las significaciones, que siempre es también *lengua*. Y esto es así porque un sistema formal no puede cerrarse sobre sí mismo, o, si se prefiere, porque nadie *en y desde* el interior de un sistema identitario permite producir tal sistema en general, ni de referirlo a otra cosa que no sea él mismo, ni decidir acerca de su valor y su organización concretos, particulares.

Más aún: el lenguaje debe decir el mundo, y en el código no hay nada que permita postular un mundo ni, decidir cuál será ese mundo ni *qué* será. Así tampoco puede el hacer social ser únicamente *teukhein* o técnica; los actos y los objetos que allí son puestos en y por el esquema de la finalidad, en la dimensión instrumental y funcional del hacer, no se pueden definir ni aprender a partir de la pura instrumentalidad o de la mera funcionalidad. Son lo que son y tales como son gracias a la orientación global del hacer social, orientación que no es otra cosa que un aspecto del mundo de significaciones imaginarias de la sociedad considerada. Y también en este caso, la dimensión instrumental o funcional del hacer (el *teukhein* y la técnica) y su dimensión significativa, son indisociables. No se trata simplemente de que sería absurdo considerar *teukhein* y técnica como puros instrumentos neutros que pudieran servir indistintamente a cualquier fin, sino que es imposible pensarlos como una "consecuencia" de los fines y de las significaciones que la sociedad plantea, es imposible ver en ellas la conclusión de un silogismo cuyas premisas serían suministradas por la orientación del hacer. La sociedad no plantea, en un "primer momento", los fines y las significaciones a partir de los cuales deliberará acerca de las técnicas más apropiadas para servirlos y encarnarlos. Tanto los fines como las significaciones son postulados desde el primer momento en y por la técnica y el *teukhein*, así como las significaciones son postuladas en y por el *legein*. En cierto sentido, los útiles y los instrumentos de una sociedad *son* significaciones, son la "materialización" de las significaciones imaginarias de la sociedad en cuestión en la dimensión identitaria y funcional. Una cadena

de fabricación o de montaje es (y no puede dejar de ser como) "materialización" de una multitud de significaciones imaginarias centrales del capitalismo.

Hasta aquí hemos considerado sobre todo las significaciones en su relación, por decir así, inmediata o intrínseca con el *legein* y el *teukhein*; en estos dos casos era importante mostrar e ilustrar la implicación circular de la dimensión identitaria y de la dimensión significativa. Una palabra es palabra en tanto, de un modo indisociable, se relaciona con un *designado* identitario y es portadora de una significación de la lengua. Un útil o instrumento es siempre al mismo tiempo definido identitariamente en las relaciones funcionales de una finalidad parcial o local y, *al mismo tiempo*, aprehendido en el magma del hacer social. De tal suerte, la significación puede aparecer como *agregada a...* "algo" que existiera aparte, independientemente, con anterioridad a la significación, aun cuando se esté dispuesto a reconocer que ese "algo" -ser natural, objeto material fabricado, entidad lógica o racional- sólo puede ser para la sociedad si está "cargado" de una significación. Espero que lo que se ha dicho hasta ahora persuada al lector de que este punto de vista sería más que insuficiente, y esencialmente falaz. Pero hay mucho más. Sólo presenta una apariencia de plausibilidad para lo que se puede llamar las significaciones segundas o derivadas. Carece estrictamente de sentido cuando se trata de significaciones imaginarias centrales o primeras de una sociedad; pues éstas son *creadoras* de objetos *ex nihilo*, y organizadoras del mundo (como mundo "exterior" a la sociedad, mundo social e inherencia recíproca de ambas). Así, para dar un ejemplo, que, no por fácil, es menos decisivo, *Dios* no es una significación "agregada a algo"; ¿a qué algo? La palabra *Dios* no tiene ningún otro referente que significación Dios, tal como es postulada en cada momento por la sociedad considerada. El "referente" que sería las representaciones individuales de Dios (o de los dioses), es *creada* por medio de la creación y la institución de esta significación imaginaria central que es Dios. La significación Dios es a la vez creadora de un "objeto" de representaciones individuales y elemento central de la organización del mundo de una sociedad monoteísta, ya que Dios es puesto a la vez como fuente del ser y ente por excelencia, norma y origen de la Ley, fundamento último de todo valor y polo de orientación del hacer social, puesto que es por referencia a él como una región sagrada y una región profana se encuentran *separadas*, como son instituidas una multitud de actividades sociales y creados los objetos que no tienen ninguna otra "razón de ser". Sólo en un segundo sentido, derivado y finalmente sin gran interés, se puede decir que a partir de la institución de Dios y de la religión, las significaciones religiosas se encuentran agregadas a objetos o actos que habían tenido o hubieran podido tener una existencia social "independiente" de ellas. La situación es esencialmente idéntica en el caso de las otras formas de "creencia" (politeísta, "animista", "fetichista"); pero mostrarlo exigiría un análisis detallado que aquí no se puede realizar.

Del mismo modo, por ejemplo, la economía y lo "económico" son significaciones imaginarias sociales centrales, que no "se refieren" a algo, sino a partir de las cuales una multitud de cosas son socialmente representadas, reflejadas, gobernadas y hechas *como* económicas. Esto no tiene *nada que ver* con la "abstracción" del teórico que separaría un "aspecto" económico de los procesos sociales para estudiarlos mejor. En este dominio, el teórico no podría separar nada si, a partir de un cierto momento y en determinadas sociedades, la significación "económica" no hubiera ya emergido y no hubiera sido implícitamente instituida como importante al comienzo, y como central y decisiva, luego. No se trata de una condición empírica sino de la condición lógica y ontológica de la "abstracción" del teórico. Esta significación económica es "monetizada" o convertida, por una parte, en una multitud de significaciones referidas a objetos "concretos" (los bienes producidos, los instrumentos de producción, etc.), y, por otra parte, en una multiplicidad de multiplicaciones "abstractas", pero socialmente efectivas y activas (así, en la economía capitalista, capital, *stock*, trabajo, salarios, renta, beneficio, interés, son significaciones "abstractas", tematizadas y explicitadas como tales por y para los participantes y cuya explicitación es condición fáctica de la operación de esta economía). Pero, ¿qué es lo que mantiene unidas todas estas significaciones y, de hecho las significaciones *económicas*?

Todos los intentos de dar respuestas transhistóricas a esta pregunta desembocan en falacias. Así, ocurre, pues, cuando, como hacen los economistas académicos, se dice que hay economía cuando se trata de alcanzar fines ilimitados con medios limitados (lo que también atañe a la técnica y, por ejemplo, tanto a la agronomía como a la navegación espacial) y se descuida el hecho de que la idea de "fines ilimitados" sólo podría germinar en la mente de un economista de la época capitalista; o cuando se habla de "intercambios" entre miembros de la sociedad, lo que ha permitido el florecimiento de confusiones que aún se producen en el intercambio de cosas, mujeres y palabras; o, por último, cuando se habla de producción y reproducción de la vida material de la sociedad, como si se supiera qué es una "vida material" de la sociedad susceptible de ser separada del resto, como si esta idea misma de "vida material" separada no fuera uno de los productos más típicos y más históricamente datados de la época capitalista. Ya hemos insistido en el hecho de que la *separación* entre la esfera económica y el resto de las actividades sociales, su constitución como dominio "autónomo" y, finalmente, predominante, es, también ella, un producto histórico que tan sólo aparece en algunas sociedades y en función de un desarrollo complejo.

Pero comprobar la historicidad de este fenómeno no exime en absoluto, sino todo lo contrario, de preguntarse en qué consiste. ¿Qué entendemos cuando decimos que en ciertas sociedades la economía "se separa" del resto? Por supuesto que no entendemos una separación "real" ni una construcción lógica del teórico que aspire a hacer más inteligibles los fenómenos. De lo que se trata es de la emergencia de una significación central que reorganiza, redetermina, reforma una multitud de significaciones sociales ya disponibles, a las que al mismo tiempo altera, condiciona la constitución de otras significaciones y acarrea, lateralmente, efectos análogos prácticamente sobre la totalidad de las significaciones sociales del sistema considerado. Y, bien entendido, nada de esto afecta en absoluto a significaciones "desencarnadas"; por el contrario, se da conjuntamente con, y no puede darse sin, transformaciones de las *actividades* y de los *valores* de la sociedad en cuestión, como tampoco sin transformaciones efectivas en los individuos y los objetos sociales. Sin embargo, hay que destacar que en esto no se trata jamás de una propiedad lógica ni real de unos de esos aspectos sobre los demás. Lo económico no puede constituirse e instituirse como significación social central si no es encarnada, figurada, presentificada, instrumentada en y por las actividades sociales efectivas, ni pueden tampoco estas actividades convertirse en actividades económicas ni adquirir un aspecto económico predominante sin la emergencia de la significación económica y la alteración de todo el magma de significaciones sociales que ésta implica y arrastra. Una y otra son, a su vez, inseparables de la transformación del sistema social de valores, tanto en bloque como en detalle. Ahora bien, esta emergencia de la significación económica con estas características decisivas en la historia efectiva es en gran medida independiente de su explicación para los participantes, y más aún de su tematización teórica. El *Económico* de Jenófote, o el que se atribuye a Aristóteles, preceden en veinte siglos a la aparición del capitalismo, y Antoine de Montchrestien escribe a comienzos del siglo XVII la obra epónima de la nueva realidad y de la nueva "ciencia". Pero esta tematización teórica, como lo muestran los ejemplos que se acaban de dar, no es el resultado ni condición de la institución de la significación económica como central para el capitalismo. Esta última se opera en lo implícito, nadie piensa en ella en tanto tal, se realiza a través de la busca de una cantidad indeterminada de fines particulares, los únicos presentes y representables como tales en el espacio social, coordinados para los participantes en significaciones parciales, "concretas" y "abstractas", que en seguida se revelan como sobredeterminadas por esta significación central, a punto de instituirse. Es así como esta significación central se deja aprehender, retrospectivamente, como condición no real, pero eminentemente efectiva (*wirklich*), puesto que efectuante (*wirkend*).

Se podría retomar este análisis a propósito de todas las significaciones sociales centrales, ya se trate de la familia, la ley o el Estado. En efecto, antes de apresurarse a cualificar estos términos como referencia a "instituciones" en el sentido segundo y corriente del término, habría que preguntarse cómo, mediante qué y a partir de qué, una sociedad puede darse tal grupo de hechos, por ejemplo, como "jurídicos".

Las significaciones centrales no son significaciones "de" algo, ni tampoco, a no ser en un sentido secundario, significaciones "agregadas" a algo o "referidas" a algo. Son ellas las que dan existencia, para una sociedad determinada, a la coparticipación de objetos, actos, individuos en apariencia heteróclitos al máximo. Estas significaciones no tienen "referente"; sino que instituyen un modo de ser de las cosas y los individuos como referido a ellas. En tanto tales, no son necesariamente explícitas para la sociedad que las instituye. Son presentificadas-figuradas por medio de la totalidad de las instituciones explícitas de la sociedad, y la organización del mundo a secas y del mundo social que ellas instrumentan. Condicionan y orientan el hacer y el representar sociales, en y por los cuales continúan ellas alterándose.

El modo de ser de las significaciones imaginarias sociales

Las significaciones imaginarias sociales nos ponen en presencia de un modo de ser primero, originario, irreductible, sobre el que, también aquí, hemos de reflexionar a partir de sí mismo sin someterlo por adelantado a los esquemas lógico-ontológicos ya disponibles.

Lo que se ha dicho ya aquí muestra con harta suficiencia que no se puede pensar las significaciones imaginarias sociales a partir de una relación que tendrían con un "sujeto" que fuera su "portador" o que las tuviera como "objeto intencional". No son los *poemas* de una *noesis*, salvo de modo secundario e inessential. Si, de todos modos, se quisiera utilizar a cualquier precio estos términos, no habría que considerarlos sólo como noemas sin noesis, sino también como lo que, para los individuos de una sociedad, hace que pueda haber noemas y noesis; y ello, no como el "objeto" hace posible su intencionalidad, sino como la lengua hace posible la palabra. Pues son ellas aquello gracias a lo cual los "sujetos" existen como sujetos y como *estos* sujetos. Que una reflexión pueda siempre intentar tematizarlos explícitamente como tales, ponerlos como noemas de una noesis, es algo segundo y secundario, e incluso la posibilidad de tal reflexión (problemática al límite, y en todo caso históricamente tardía) encuentra también en las sig-

nificaciones imaginarias sociales su condición.

Además, sería imposible pensar las significaciones imaginarias sociales a partir de su "relación" con "objetos" como sus "referentes". Pues es en y por ellas como resultan posibles los "objetos" y, por tanto, también la relación de "referencia". El "objeto", como referente, es siempre co-constituido por la significación imaginaria social correspondiente, tanto el objeto particular como la objetividad en tanto tal. Ante todo, las significaciones centrales o primeras no tienen ningún referente, o, si se prefiere, son su propio referente. No hay referente de Dios, las divinidades, figuras o entidades religiosas o mitológicas en general, al margen de estas figuras mismas como significaciones. Tampoco hay referente de las significaciones ciudadano, justicia, mercancía, dinero, capital, etc., que no sean las significaciones mismas. Decir que un objeto o una clase de objetos son mercancías, no es decir algo acerca de estos objetos como tales, sino acerca de la manera en que una sociedad trata (puede tratar) ese objeto o esa clase de objetos, acerca de la manera de ser de esos objetos y de esa sociedad; es decir que esta sociedad ha instituido la significación mercancía -como tal y en y por una red de significaciones derivadas-, comportamientos de individuos y dispositivos materiales que dan existencia a los objetos, a tales objetos, como "mercancías".

Del mismo modo, la "cosa" es una significación imaginaria instituida (es evidente que con un contenido muy variable) por todas las sociedades conocidas. Esta institución pone en funcionamiento, como ya se ha dicho antes, los esquemas operadores esenciales del *legein* (separación/reunión, identidad, "continuidad", etc.), a saber, las figuras operantes de lo imaginario social, pero también siempre otros componentes imaginarios. Para cualquier sociedad de que se trate, las "cosas" son, por ejemplo, o bien animadas *in toto*, o bien en parte no animadas. O, aunque esta afirmación parezca escandalosa, *las dos* posiciones son imaginarias. La posición de las "cosas" como no animadas no es *nunca* mera "negación" de su "animación", sino que es siempre también posición de otra cosa: creadas por Dios para nosotros, puro material inerte para el ejercicio de nuestro dominio y posesión de la naturaleza, etc. La significación instituida "cosa", en una sociedad dada, es lo que hace posibles para los individuos las "cosas percibidas" o representaciones perceptivas (en tanto que representaciones afectadas de un índice de "independencia") y que define cada vez *cuáles* son las "cosas" y *qué* son. No hay que confundirlas con el "concepto" (o la categoría) filosófica del mismo nombre, que, por lo demás, no tiene ningún sentido asignable, a no ser el enigma de la "sustancia".

Es evidente que no se puede relacionar las significaciones sociales con un "sujeto" construido expresamente para ser su "portador", ya sea que se lo llame "conciencia del grupo", "inconsciente colectivo" o como se quiera. Todas estas expresiones se han forjado -y construido las pseudoentidades correspondientes-, por exportación o calcos ilegítimos y en función de la incapacidad de enfrentar lo que es el modo de ser específico de las significaciones. En este sentido igualmente, los términos de "representación colectiva" o de "representación social" con los cuales ciertos sociólogos han tratado, correcta pero insuficientemente, de apuntar a un aspecto sobre el cual tratamos así de reflexionar, son impropios y corren el riesgo de crear confusión.

En términos más generales, no se puede reducir el mundo de las significaciones instituidas a las representaciones individuales efectivas, o a su "parte común", "media" o "típica". Las significaciones no *son* evidentemente *lo* que los individuos se representan, consciente o inconscientemente, ni *lo* que piensan. Son aquello por medio de lo cual y a partir de lo cual los individuos son formados como individuos sociales, con capacidad para participar en el hacer y en el representar/decir social, que pueden representar, actuar y pensar de manera compatible, coherente, convergente incluso cuando sea conflictual (el conflicto más violento que pueda desgarrar una sociedad presupone aun una cantidad indefinida de cosas "comunes" o "participables"). Esto lleva consigo, y por cierto que también requiere, que una parte de las significaciones imaginarias sociales encuentren un "equivalente" efectivo en los individuos (en su representación, consciente o no, en su comportamiento, etc.), y que las otras se "traduzcan" de una cierta manera directa o indirecta, próxima o lejana. Pero esto es algo completamente distinto de su "presencia efectiva" o "en persona" en la representación de los individuos. Ningún individuo tiene necesidad, para ser individuo social, de "representarse" la totalidad de la institución de la sociedad y las significaciones de que ésta es portadora, ni podría hacerlo. Y esto precisamente plantea un inmenso problema, que no podemos examinar aquí, a saber, el de la *complementariedad* necesaria de los tipos de individuos instituidos en y por la articulación de la sociedad y, por tanto, también de la *complementariedad* de los "equivalentes" o de las "traducciones" de las significaciones imaginarias sociales efectivamente presentes en las representaciones de los individuos. Aun no se dice nada cuando sólo se dice que los individuos aprenden o asumen "papeles" sociales, que son inducidos, conducidos, condicionados a desempeñar tales papeles. ¿Habría papeles si no hubiera una pieza teatral? ¿Y cómo habría papeles si el conjunto de ellos no formara una obra? ¿Qué obra y quién la ha escrito? Es posible que, a veces, la gente se vista con túnicas romanas para representar la revolución burguesa, o que un general quiera representar a Juana de Arco con ropas del siglo XX; pero, ¿cómo se consigue que, en la historia real, no sea nunca Zerlina quien responda a Agamemnon, y que jamás tenga Bruto al señor Perrichon como

amigo y confidente? No hay siervo sin señor, y a la inversa; no hay siervo que no tenga una cierta representación del señor en general, de su señor y de la relación de servidumbre; no hay señor que no tenga una cierta representación de los siervos en general, de sus siervos y de la relación de servidumbre. Estas representaciones son y deben ser necesariamente diferentes y complementarias. En caso contrario, no hay sociedad feudal. Esta complementariedad sólo puede tener existencia gracias a la significación instituida (aquí, la relación de servidumbre) no es la "suma" de representaciones complementarias; y precisamente porque esta significación es instituida es por lo que existen tales representaciones (del siervo, del señor y de la relación de servidumbre, para el siervo y para el señor) y que éstas son complementarias.

Esta compatibilidad y, sobre todo, complementariedad esencial de las representaciones de los individuos, sin lo cual ni unas ni otros tendrían existencia, ilustra lo que he dicho acerca de las significaciones sociales como condiciones de lo representable y de lo factible, y muestra los callejones sin salida de toda "explicación" de lo social a partir de lo individual, de toda reducción de la sociedad a la psicología, ya se trate de una orientación "positivista", conductista o psicoanalítica.

Por último, no deben confundirse las significaciones imaginarias sociales con los diversos tipos de significación o de sentido (*Sinn*) a partir de los cuales Max Weber trataba de pensar la sociedad.¹³) Por cierto que no son el "sentido subjetivamente intencionado" (*subjektiv gemeinte Sinn*), la faceta o el aspecto de la significación que el individuo social menta como tal y que, por tanto, está en cierto sentido "presente" para él; ni tampoco un sentido "medio" o "parte común" del sentido subjetivamente mentados. Las significaciones imaginarias sociales son aquello por lo cual tales intencionalidades subjetivas, concretas o "medias", resultan posibles. Aunque sólo fuera por esta razón, es imposible confundirlas con las "significaciones ideal-típicas" o los "tipos ideales", construcciones del teórico que apuntan a hacerle posible la comprensión de los fenómenos sociales. Pues los "tipos ideales" son el producto de una reflexión sobre la sociedad -que presupone que la sociedad es, que en ella son posibles y reales finalidades subjetivas concordantes y complementarias; mientras que las significaciones imaginarias sociales son "inmanentes" a la sociedad que en cada oportunidad se tome en consideración-. En realidad, el "sentido ideal-típico" del que habla Max Weber sólo es el medio que este autor se da para tematizar y reconstruir las significaciones sociales efectivas, que su metodología y epistemología, fuertemente influidas por el neokantismo, le impedían reconocer como tales: ¿qué sería, qué podría ser un *sentido efectivo*, si no fuera un sentido *para* un sujeto, o bien sentido en y por una construcción teórica? Nos hemos visto obligados a comprobar que no puede haber sentido para un sujeto si no es a condición de que haya efectivamente sentido para alguien, significación social e institución de esta significación. Poco importa que se diga que, también por esta razón, este sentido nunca nos es "directamente" accesible cuando reflexionamos sobre una sociedad, y que lo único que podemos hacer es tratar de "reproducirlo" o de "construirlo". El constructivismo no es más que una palabra, a menos que afirme que todas las construcciones vienen a ser lo mismo, lo cual Max Weber, sin duda, nunca hubiera hecho. Que una construcción sea *preferible* a otra implica que es soporte de una cierta relación con aquello de lo que se trata. Y precisamente eso es lo que se traduce, por ejemplo, en el hecho de que es imposible construir verdaderamente significaciones ideal-típicas como correlativas a un, o algunos, "fenómenos" o "aspectos" de la sociedad. Estos últimos sólo son en cada momento lo que son y tales como son debido a su inmersión en la sociedad global; en consecuencia, remiten unos a otros, y todos al magma de significaciones que sirve de sostén y orienta la institución de la sociedad en cuestión.

Esto se manifiesta, una vez más, en la *complementariedad*, no ya tan sólo de las representaciones de los individuos, sino *de tipos* de individuos, de objetos, de actos a los que una sociedad determinada da existencia. El "tipo ideal" del ciudadano romano remite *desde dentro* al "tipo ideal" de la mujer romana, de la religión y la ley tal como eran en Roma, etc. Y no es la construcción teórica lo que puede asegurar a ninguna de estas significaciones su intrínseco mantenerse-juntas, su inmanente fuera-de-sí. Esto se expresa también en la *historicidad* esencial de las significaciones: "instituciones" aparentemente similares pueden ser radicalmente distintas, pues, inmersas en distintas sociedades, son aprehendidas en significaciones diferentes. Para citar un ejemplo general y claro, digamos que la referencia a un "tipo ideal" de la burocracia en general no puede ocultar las diferencias decisivas entre la burocracia imperial china, por ejemplo, y la burocracia del capitalismo moderno. Lo que puedan tener en común estos dos tipos de burocracia -y otros- depende de una conceptualización *sobre* las burocracias en general, que, por cierto, depende a su vez de aspectos importantes de la institución histórico-social y plantea el enorme problema de lo "universal" y lo "transcultural" de esta institución, que aquí no podemos abordar. Pero el concepto de "tipo ideal" y de "sentido ideal-típico" se limita a señalar este problema, jamás elaborarlo.

Hemos de pensar el mundo de las significaciones sociales no como un doble irreal de un mundo real; tampoco como otro nombre para un sistema jerárquico de "conceptos"; no como formado por lo "ex-

¹³ Véase, por ejemplo, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1956, pp. 1 a 11.

presable" de las representaciones individuales, o como lo que debe ser postulado como correlato "objetivo" (*entgegen-stehend*) de las noesis subjetivas; ni tampoco, por último, como sistema de relaciones que se agregaran a sujetos objetos plenamente dados, por otra parte, y en tal o cual contexto histórico modificarán sus propiedades, efectos y comportamientos. Hemos de pensarlo como posición primera, inaugurable, irreductible, de lo histórico-social y de lo imaginario social tal como se manifiesta en cada oportunidad en una sociedad dada; posición que se presentifica y se figura en y por la institución, como institución del mundo y de la sociedad misma. Es esta institución de las significaciones -siempre instrumentada a través de las instituciones del *legein* y del *teukhein*- la que, para cada sociedad, plantea lo que es y lo que no es, lo que vale y lo que no vale, y *cómo* es o no es, vale o no vale lo que puede ser y valer. Es ella la que instaura las condiciones y las orientaciones comunes de lo factible y de lo representable, gracias a lo cual se mantiene unida, por anticipado y -por así decirlo- por construcción, la multitud indefinida y esencialmente *abierta* de individuos, actos, objetos, funciones, instituciones en el sentido segundo y corriente del término que es, en cada momento y concretamente, una sociedad.

También hemos de pensar en un modo de ser ajeno a este mundo -a estos mundos- de significaciones en su especificidad y su originalidad, sin "sustancializarlos", ni siquiera metafóricamente, ni transformarlos en "sujetos" de otro orden (diciendo, por ejemplo, que "los mitos se piensan entre sí"). Del mismo modo que cuando hablamos de lo histórico-social y de lo imaginario, la dificultad no reside en inventar nuevos vocablos para lo que estamos aquí discutiendo, sino en comprender que lo que estos vocablos mentan no es categorizable por medio de las categorías gramaticales (y, detrás de ellas, lógicas y ontológicas) según las cuales estamos habituados a pensar. La dificultad reside en comprender que cuando hablamos de histórico-social, por ejemplo, no pensamos ni en un sustantivo, ni en un adjetivo, ni en un adjetivo sustantivado; que lo imaginario social no es sustancia, ni cualidad, ni acción, ni pasión; que las significaciones imaginarias sociales no son representaciones, ni figuras o formas, ni conceptos.

Imaginario radical, sociedad instituyente, sociedad instituida

En el ser por hacerse emerge lo imaginario radical, como alteridad y como origen perpetuo de alteridad, que figura y se figura, es al figurar y al figurarse, creación de "imágenes" que son lo que son y tal como son en tanto figuraciones o presentificaciones de significaciones o de sentido.

Lo imaginario radical es como histórico-social y como psique-soma. Como histórico-social, es un río abierto del colectivo anónimo; como psique/soma, es el flujo representativo/afectivo/intencional. A lo que es posición, creación, dar existencia en lo histórico-social lo llamamos imaginario social en el sentido primero del término, o sociedad instituyente. A lo que es posición, creación, dar existencia en la psique/soma para la psique/soma, le llamamos imaginación radical.

Lo imaginario social o la sociedad instituyente es en y por la posición-creación de significaciones imaginarias sociales y de la institución; de la institución como "presentificación" de significaciones, y de estas significaciones como instituidas. La imaginación radical es en y por la posición-creación de figuras como presentificación de sentido y de sentido como siempre figurado-representado. La institución de la sociedad por la sociedad instituyente se apoya en el primer estrato natural de lo dado y se encuentra siempre (hasta un insondable punto originario) en una relación de recepción/alteración con lo que ya había sido instituido. La posición de figuras con sentido o con sentido figurado por la imaginación radical se apoya en el ser-así del sujeto como vivo, y se encuentra siempre (hasta un insondable punto de origen) en una relación de recepción/alteración con lo que ya había sido representado por y para la psique.

La institución de la sociedad es en cada momento institución de un magma de significaciones que sólo es posible en y gracias a la imposición de la organización identitario-conjuntista a lo que es para la sociedad (esto es, a su instrumentación identitario-conjuntista). La institución instrumental del *legein* es institución de las condiciones identitario-conjuntista del representar-decir social. La institución instrumental del *teukhein* es institucional de las condiciones identitario-conjuntistas del hacer social. Ambas se implican recíprocamente, son intrínsecamente inherentes la una a la otra, imposibles una sin la otra. Ambas son "objetivamente reflexivas", se presuponen y no pueden operar más que si previamente están disponibles los productos de su operación. Ambas son "densas por doquier", tanto en el hacer como en el representar/decir social: con toda la proximidad que se quiera de cualquier significación, representación o acto sociales, se encontrará siempre una infinidad de elementos conjuntista-identitarios. Ambas son creaciones absolutas de lo imaginario social; se las puede pensar como "recogidas" del magma de significaciones instituidas, a condición de no olvidar que tal magma sólo puede existir, y existir para la sociedad en cuestión, mediante el *legein* y el *teukhein*.

En y por el *legein* y el *teukhein* se instrumenta la institución global de la sociedad, figuración-presentificación del magma de significaciones a que aquélla da existencia en cada momento. Esta institución es en cada momento institución del mundo, como mundo de esta sociedad y para esta sociedad, y como organización-articulación de la sociedad misma. Suministra el contenido, la organización y la orientación del hacer y del representar/decir sociales. Lleva inexorablemente consigo, como creación de la sociedad, la institución del individuo social, por medio de ese *teukhein* y del hacer particular representados por la socialización de la psique/soma. Por ello, la sociedad da existencia a los individuos para los que haya percepción, palabra y reflexión, que son indefinidamente autorreproducibles como individuos sociales, para cada uno de los cuales hay siempre y al mismo tiempo mundo privado y mundo público, y cuya vida en la sociedad es, en cierto sentido, la vida y el funcionamiento de la sociedad como sociedad instituida.

La creación de la sociedad instituyente, como sociedad instituida, es en cada momento mundo común, *kosmos koinos*: posición de los individuos, de sus tipos, de sus relaciones y de sus actividades; pero también es posición de cosas, de sus tipos, de sus relaciones, de su significación, unas y otras aprehendidas en cada momento en los receptáculos y los marcos referenciales instituidos como comunes, que les dan existencia conjuntamente. Esta institución es institución de un mundo en el sentido en que puede cubrirlo todo, en que, en y por ella, en principio todo debe ser decible y representable, y que todo debe ser absolutamente aprehendido en la red de las significaciones, todo debe tener sentido. La manera en que, en cada momento, todo tiene sentido, y en que el sentido que tiene depende del núcleo de significaciones imaginarias de la sociedad considerada. Pero ese recubrimiento nunca está asegurado y lo que se le escapa, a veces prácticamente indiferente, puede a veces ser y es de una gravedad decisiva. Porque lo que se le escapa es precisamente el enigma del mundo -a secas-, que se oculta detrás del mundo común social, como mundo que todavía no es, es decir, como inagotable provisión de alteridad, y como desafío irreductible a toda significación establecida. Y también se le escapa el ser mismo de la sociedad en tanto sociedad instituyente: es decir, por último, en tanto fuente y origen de alteridad o autoalteración perpetua.

La institución del mundo común es necesariamente en cada momento institución de lo que es y no es, de lo que vale y no vale, así como de lo que es factible o lo que no lo es, tanto "fuera" de la sociedad (relativamente a la "naturaleza") como "dentro" de ella. En tanto tal, debe necesariamente ser para la sociedad también "presencia" del no ser, de lo falso, de lo ficticio, de lo simplemente posible, pero no efectivo. Mediante la sinergia de todos estos esquemas de significación es como se constituye la "realidad" para una sociedad dada.

Realidad, lenguaje, valores, necesidades, trabajo de cada sociedad especifican en cada momento, en su modo de ser particular, la organización del mundo y del mundo social referida a las significaciones imaginarias sociales instituidas por la sociedad en cuestión. Son también estas significaciones las que se presentifican-figuran en la articulación interna de la sociedad -en tanto que la colectividad puede ser instituida como distribuida entre categorías de individuos, dividida de manera simplemente simétrica o escindida asimétricamente en y por un conflicto interno-, en la organización de las relaciones entre los sexos y la reproducción de los individuos sociales, en la institución de formas y de sectores específicos del hacer y de las actividades sociales. Participan también aquí el modo según el cual la sociedad se refiere a sí misma, a su propio pasado, a su presente y a su porvenir, y el modo de ser, para ella, de las otras sociedades.

Esta especificación se realiza por medio de una multitud de instituciones y de significaciones imaginarias segundas; segundas no en el sentido de que sean menores o simplemente derivadas, sino en el de que todas ellas se mantienen unidas por la institución de las significaciones centrales de la sociedad considerada. Estas no pueden ser sin aquéllas; no hay entre ellas relación de prioridad, y en general estas relaciones no tienen sentido en el nivel que aquí estamos considerando. La empresa es una institución segunda del capitalismo, sin la cual no hay capitalismo.

La sociedad, ya sea como instituyente, ya sea como instituida, es intrínsecamente historia, es decir, autoalteración. La sociedad instituida no se opone a la sociedad instituyente como un producto muerto a una actividad que le ha dado existencia; sino que representa la fijeza/estabilidad relativa y transitoria de las formas/figuras instituidas en y por las cuales -y sólo en y por ellas- lo imaginario radical puede ser y darse existencia como histórico-social. La autoalteración perpetua de la sociedad es su ser mismo, que se manifiesta por la posición de formas-figuras relativamente fijas y estables y por el estallido de estas formas-figuras que jamás pueden ser otra cosa que posición-creación de otras formas-figuras. Cada sociedad da así existencia a su propio modo de autoalteración, a la que se puede llamar también su temporalidad -es decir, que se da existencia también *como* modo de ser-. La historia es génesis ontológica no como producción de diferentes instancias de la esencia sociedad, sino como creación, en y por cada sociedad, de un ser *tipo* (forma-figura/aspecto-sentido: *eidos*) del ser-sociedad, que es al mismo tiempo creación *de tipos* nuevos de entidades histórico-sociales (objetos, individuos, ideas,

instituciones, etc.) en todos los niveles y en niveles *ellos mismos* puestos-creados por la sociedad y por tal sociedad.

Incluso en tanto instituida, la sociedad sólo puede existir como perpetua autoalteración. Pues no puede ser instituida sino como institución de un mundo de significaciones, que excluye la identidad consigo mismo y únicamente son por su posibilidad esencial de ser-otras; y por medio de la constitución de individuos sociales, que únicamente son tales y únicamente pueden funcionar como tales en la medida en que su socialización *informe* las manifestaciones de su imaginación radical, pero no destruya esta última. Es verdad que, en tanto tal, la institución que se da en cada momento, sólo puede darse como norma de identidad consigo misma, inercia y mecanismo de autooperpetuación; pero también es cierto que aquello acerca de lo cual debiera haber identidad consigo mismo, la significación instituida, sólo puede darse alterándose, y que se altera por el hacer y el representar/decir social. Así, la norma misma se altera por la alteración de aquello respecto de lo cual debiera ser norma de identidad, a la espera de ser quebrada por la posición explícita de otra norma.

La sociedad, por tanto, es siempre autoinstitución de lo histórico-social. Pero esta autoinstitución en general no se sabe como tal (lo que ha hecho creer que no puede saberse como tal). La alienación o heteronomía de la sociedad es autoalienación; ocultación del ser de la sociedad como autoinstitución a sus propios ojos, recubrimiento de su temporalidad esencial. Esta autoalienación -sostenida a la vez por la respuesta que históricamente se han dado hasta ahora a las exigencias del funcionamiento psíquico, por la tendencia propia de la institución y por la dominación casi incoercible de la lógica-ontología identitaria- se manifiesta en la representación social (ella misma, cada vez, instituida) de un origen extrasocial de la institución de la sociedad (origen atribuido a seres sobrenaturales, a Dios, a la naturaleza, a la razón, a la necesidad, a las leyes de la historia o al ser-así del Ser.) Desde este punto de vista, una parte esencial del pensamiento heredado no es otra cosa que racionalización de esta heteronomía de la sociedad y, en tanto tal, una de sus manifestaciones. Sus respuestas a la pregunta por el mundo y la historia, e incluso su interrogación cuando se la mantiene abierta, se sitúan siempre en un terreno del que, por construcción, quedan excluidos lo imaginario radical como histórico-social y como imaginación radical, la indeterminación, la creación y la temporalidad como autoalteración esencial. Llevado casi siempre por la fantasía del dominio como determinación exhaustiva del ser en y por la teoría, el pensamiento heredado no lo abandona si no es tan sólo para caer en la melancolía de la impotencia o para ponerse como determinada ella misma desde una instancia exterior y consolarse diciéndose que el ser se dice en ella y por ella. Fundada desde el comienzo sobre la ocultación del hacer y del dar existencia, sufre su *nemesis* en tanto condenada a ignorar su propia naturaleza de *hacer pensante*, ella misma manifestación y modo de ser de lo históricosocial.

Como es completamente evidente, la autoalienación o heteronomía de la sociedad no es "simple representación" ni incapacidad de la sociedad para representarse de otra manera que como instituida desde y por una instancia exterior a ella. Está encarnada, acusada y pesadamente materializada en la institución concreta de la sociedad, incorporada en su división conflictual, llevada y mediatizada por toda su organización, interminablemente reproducida en y por el funcionamiento social, el ser-así de los objetos, de las actividades, de los individuos sociales. Así también, su superación -a la que tendemos *porque la queremos* y porque sabemos que otros hombres también la quieren, y no porque tales sean las leyes de la historia, los intereses del proletariado o el destino del ser-, la instauración de una historia en que la sociedad no sólo se sepa, sino *se haga* explícitamente como autoinstituyente, implica la destrucción radical, hasta sus recovecos más recónditos, de la institución conocida de la sociedad, lo cual únicamente puede ocurrir mediante la posición/creación no sólo de nuevas instituciones, sino también de un nuevo *modo* de instituirse y una nueva relación de la sociedad y de los hombres con la institución.

Nada, al menos en tanto se alcanza a ver, permite afirmar que tal autotransformación de la historia sea imposible, pues quien enunciara esta afirmación no tendría dónde apoyarse, salvo en el no-lugar ficticio y finalmente incoherente de la lógica-ontología identitaria. La autotransformación de la sociedad concierne al hacer social -y, por tanto, también político, en el sentido más profundo del término- de los hombres en la sociedad, y nada más. El hacer pensante, y el pensar político -el pensar la sociedad como haciéndose a sí *misma*- es un componente esencial de tal autotransformación.

Institución primera de la sociedad e instituciones segundas

Conferencia ofrecida en el coloquio sobre Psicoanálisis y perspectiva familiar sistémica", el 15 de diciembre de 1985, publicada en *Y a-t-il une théorie de l'institution?*, París, Centro de estudios de la familia, pp. 105-121.

El objeto de esta jornada de estudio es el siguiente: ¿hay una teoría de la institución? Contesto por mi parte: por supuesto que no. No hay, ni puede haber, una *teoría* de la institución, ya que la teoría es la *teoría*: la mirada que se pone frente a algo y lo inspecciona. No podemos colocarnos frente a la institución e inspeccionarla, ya que los recursos que podrían usarse son ellos mismos parte de la institución. ¿Cómo podría hablar de la institución en un lenguaje que quisiera ser riguroso, formalizado o formalizable al infinito, etcétera, desde el momento en que este mismo lenguaje es una institución, quizás la primera y más importante de las instituciones?

En Francia hablamos en francés, hablo el francés, ya que lo he estudiado. Mi lengua materna es el griego -pero no existe ni en mi francés ni en mi griego ninguna clase de naturalidad-. Y como parece que en esta reunión hay una cierta predilección por los chistes, digamos que, si hubiera nacido en China -no digo, ni siquiera, si fuese chino, sino simplemente si hubiera nacido en China-, estaría toda mi vida condenado a ignorar la diferencia entre la elección y la erección, ya que en la fonología china la "I" y la "r" no son fonemas distintos.

Pero no se trata simplemente de fonética. Toda la filosofía grecooccidental, y el pensamiento y la teoría o las teorías que construimos, deben mucho a ciertos rasgos de la gramática de las lenguas indoeuropeas -y en particular al famoso verbo *eînai*, "ser". Una gran cantidad de lenguas, muy bellas y perfectamente apropiadas a la existencia de su sociedad, no incluyen el verbo "ser". Si los pueblos que hablan estas lenguas emprendieran la tarea de constituir una filosofía fundamental, no la llamarían "ontología". Puedo dilucidar mi relación con la lengua, no puedo abstraerme de ella y *mirarla* -o *construir* esa relación desde el exterior-.

No puedo llevar a cabo la "teoría" de la institución, ya que estoy en el interior de ésta, y aun mucho más que eso. Salvo un punto límite, al cual intento acercarme con un paciente en el diván o conmigo mismo quizás mediante un sueño, exceptuando este punto límite que se sitúa casi al infinito, soy, del mismo modo que todos nosotros, un fragmento ambulante de la institución de la sociedad, fragmentos ambulantes y complementarios unos de otros. Bípedos hablantes: bípedos, lo que recuerda nuestra naturaleza biológica, más exactamente nuestro apuntalamiento biológico; y hablantes, que ciertamente remite una vez más a este apuntalamiento, a este basamento biológico, ya que para hablar se necesitan igualmente cuerdas vocales, etcétera, como también un sistema nervioso central organizado de cierta manera -pero además, es necesario el lenguaje como institución social-. No es éste el lugar ni el momento adecuado para ingresar en la interminable discusión que empieza en Grecia a partir del siglo V antes de Cristo, a propósito del carácter "natural" *phúsei*- o convencional/instituido -*nómoi*- del lenguaje, que fue retomada hace algunas décadas con la lingüística estructural, en primer lugar, luego con las concepciones de Chomsky y la búsqueda de universales o invariantes a través de los diferentes lenguajes. Una cosa es cierta: una parte importantísima, la más importante del lenguaje, la que se refiere a las *significaciones* que conlleva -la semántica-, no corresponde de manera unívoca a la organización del sistema nervioso central del *Homo sapiens*, ya que si fuese el caso, todos los lenguajes serían rigurosamente isomorfos entre sí y se podría pasar de uno a otro sin que sobrase o faltase nada, a través de transformaciones reguladas. Ahora bien, sabemos que no existe una traducción exacta o perfecta de un texto propiamente dicho en una lengua otra que su lengua de origen (fuera del caso, trivial, en el cual el texto en cuestión no es otra cosa que un encadenamiento de símbolos matemáticos). Como lo decía Jakobson, la verdadera traducción es siempre re-creación poética.

Existe, pues, una dependencia profunda de lo que pienso y de lo que digo con respecto al lenguaje -y esto no es más que un ejemplo con respecto a la prevalencia, más aún, a la penetración de lo que está instituido en nuestra sociedad natal en cada uno de nosotros-.

¿Podemos decir, por lo tanto, como se dijo hace un rato, que la teoría es un cuestionamiento de la institución? En primer lugar, una vez más, tenemos que eliminar de esta discusión el término "teoría" en su acepción habitual. Luego, tenemos que constatar que el cuestionamiento de la institución a través de la reflexión sobre la institución o la tentativa de dilucidación de la institución se lleva a cabo, solamente, de una manera excepcional en la historia de la humanidad, y en una sola clase de sociedades: la clase europea o grecooccidental. No hay aquí ningún etnocentrismo -y menos aún, ningún privilegio, político u otro, que nos fuera otorgado-. Existe, únicamente, la constatación de que el cuestionamiento de la institución implica una enorme *ruptura* histórica y que, de acuerdo con lo que se sabe, esta ruptura no se

ha producido entre los nambikwara o los bamiléké. Esta ruptura, la encontramos solamente dos veces en la historia de la humanidad: en la Grecia antigua, por primera vez, y luego en Europa Occidental a partir de fines de la alta Edad Media. Esta ruptura implica que estos mismos individuos que fueron fabricados por su sociedad, que constituyen los fragmentos ambulantes de ella, pudieron transformarse esencialmente, pudieron crear para sí los recursos capaces de cuestionar las instituciones que heredaron, las instituciones de la sociedad que los habían formado a ellos mismos -hecho acompañado, evidentemente, por un cambio esencial de todo el campo social instituido-. Eso se traduce, a la vez, en el nacimiento de un espacio político público y en la creación de la encuesta libre, de la interrogación sin límites. La posibilidad de un pensar sobre la institución, de una dilucidación de la institución, no existe sino a partir del momento en que, tanto en los hechos como en los discursos, la institución está cuestionada: esto constituye el nacimiento de la democracia y de la filosofía, que van de la mano.

Hay gente que se levanta para decir: las representaciones de la tribu son falsas y tratan de pensar el mundo y al hombre en el mundo de un modo diferente. Y hay gente que se levanta para decir: el poder establecido es injusto, las leyes instituidas son injustas, hay que instaurar otras. Las dos posiciones son profundamente solidarias. ¿Qué quiere decir que el poder establecido es injusto? ¿Qué le da derecho a decirlo? ¿Y acaso usted quiere, simplemente, colocar en su lugar otro poder tan injusto, o bien pretende instaurar un poder justo? ¿Pero en qué consiste un poder justo -qué es la justicia-? Por otro lado, usted destruye las representaciones de la tribu, quiere poner en su lugar otra cosa, por ende, usted sostiene que esta otra cosa es verdadera -pues usted sabe lo que es la verdad-; ¿pero en qué consiste la verdad?

Ya vislumbramos que, aun cuando la institución fuese un hecho fundamental de la historia de la humanidad, tratándose de uno de los dos elementos que humanizan al hombre -el otro es la imaginación radical-, no se puede hablar de la misma manera de todas las instituciones en la historia. Ya que, en una sociedad predemocrática y prefilosófica, la posibilidad de cuestionar la institución prácticamente no existe: los individuos no saben que los dioses de la tribu son instituciones. No lo saben y no pueden saberlo. Para ser breve, cito' uno de los casos más claros y más conocidos: la Ley, para los hebreos, no es una ley de la tribu; fue formulada y otorgada por el Señor en persona. ¿De qué manera se podría cuestionar esta ley? ¿Cómo se podría decir que la Ley de Dios es injusta, cuando la justicia se *define* como la voluntad de Dios? ¿De qué manera quiere usted estar en condiciones de decir que Dios no existe cuando Dios se define a sí mismo: *egó eimi ho ón*, "soy (aquel que) es", soy el ser (paso por alto la disputa que se refiere a la interpretación del texto hebreo original). ¿Cómo se puede decir: "Dios no existe" cuando, en la lengua de la tribu, sería el equivalente de: "el ser no existe"?

En la gran mayoría de las sociedades que llamo *sociedades heterónomas*, la institución afirma, por un lado, que no es obra humana; por otro lado, los individuos están educados, amaestrados, fabricados de tal forma que están, por decirlo de alguna manera, completamente absorbidos por la institución de la sociedad. Nadie puede afirmar ideas, voluntades o deseos que puedan oponerse al orden instituido, y esto ocurre no por el hecho de estar sometido a sanciones sino porque, antropológicamente, está fabricado de tal manera y ha interiorizado a tal punto la institución de la sociedad, que no dispone de los recursos psíquicos y mentales para cuestionar esta institución. El cambio que ocurre con la Grecia antigua, por una parte, y con la Europa posmedieval, por la otra, es el hecho de que la institución de la sociedad hace posible la creación de individuos que no ven en ella algo intocable, sino que logran cuestionarla, ya sea en palabras, ya sea en actos, ya sea por ambas cosas simultáneamente. Llegamos así al primer esbozo histórico de lo que llamo el *proyecto de autonomía social* y de *autonomía individual*.

Pero, ¿qué significa autonomía? *Autós*, "sí mismo"; *nómos*, "ley". Es autónomo aquel que se otorga a sí mismo sus propias leyes. (No aquel que hace lo que se le ocurre, sino quien se proporciona leyes). Ahora bien, esto es tremendamente difícil. Para un individuo, proporcionarse a sí mismo su ley, en campos en los cuales esto es posible, exige poder atreverse a enfrentar la totalidad de las convenciones, las creencias, la moda, los científicos que siguen sosteniendo concepciones absurdas, los medios de comunicación masiva, el silencio público, etcétera. Para una sociedad, otorgarse a sí misma su ley significa aceptar a fondo la idea de que ella misma crea su institución, y que la crea sin poder invocar ningún fundamento extra social, ninguna norma de la norma, ningún parámetro de su parámetro. Eso equivale, pues, a decir que ella misma debe decidir a propósito de lo que es justo e injusto -en esto radica la cuestión que constituye el tema de la verdadera política (evidentemente, no estamos hablando de la política de los políticos que están hoy en la palestra)-.

La sociedad no puede existir sin institución, sin ley, y, con respecto a esta ley, debe decidir ella misma sin poder recurrir (salvo a través de la ilusión) a una fuente o fundamento extra social. Los dos aspectos están presentes en el término del griego antiguo *nómos*: el *nómos* constituye lo propio de cada sociedad o de cada etnia, es su institución/convención, lo que se opone al orden *natural* (*e* inmutable) de las cosas, a la *phúsis*; y, simultáneamente, *nómos* es la ley, fuera de la cual los seres humanos no pueden existir como seres humanos, ya que no *hay pólis* sin leyes y no hay seres humanos fuera de la *pólis*, de la

ciudad, de la colectividad/comunidad política. Cuando Aristóteles dice que fuera de la *pólis* el hombre no puede ser otra cosa que una bestia salvaje o dios, sabe y dice que el ser humano no está humanizado salvo en el seno de la *pólis*, y a través de ella -idea que, de todos modos, está siempre presente en los poetas, los historiadores y los filósofos griegos antiguos-.

Existen pues estas dos caras del *nómos*, de la ley: constituye, cada vez, la institución/convencción de tal sociedad particular; y es, simultáneamente, el requisito transhistórico para que haya sociedad -o sea que, independientemente de su *nómos* particular, ninguna sociedad puede existir sin *nómos*-. Sin esta doble comprensión -que no podemos existir sin *nómos* pero que además este *nómos* constituye nuestra institución, nuestra obra-, no puede haber democracia, ya que evidentemente democracia no significa solamente los derechos del hombre o el *habeas corpus*: eso no es más que un aspecto *derivado* (que no quiere decir menor o secundario) de la democracia. Democracia significa el poder del pueblo o, dicho de otro modo, que el pueblo constituye sus leyes; y para formularlas, debe estar convencido de que las leyes son cuestiones de los humanos. Pero simultáneamente, eso implica que no existe un parámetro extra social de las leyes -en esto consiste la dimensión trágica de la democracia-, ya que es además su dimensión de libertad radical: la democracia es el régimen de la *autolimitación*.

Volvamos a la idea misma de institución. Hay, en efecto, polisemia del término y malestar provocado por esta polisemia, ya que, como se dice, *todo es institución*. Seguramente debemos diferenciar los niveles en los que nos situamos cuando hablamos de institución. Para empezar, no nos referimos a la seguridad social o a un dispensario de higiene mental. Aludimos, en primer lugar, y sobre todo, al lenguaje, a la religión, al poder, hablamos de lo que es un individuo en una sociedad dada. Incluso hablamos del varón y de la mujer, que son evidentemente instituciones: lo que no está instituido en el varón y en la mujer es el basamento biológico, el apuntalamiento (*Anlehnung*), para retomar un término de Freud a propósito de una constitución anatomofisiológica sexuada. Pero el *ser-varón* y el *ser-mujer* están definidos de otra manera en nuestra sociedad, y estaban definidos de otra manera en la Grecia antigua, y también están definidos de otra manera en tal tribu africana o indoamericana. Ocurre lo mismo con el *ser-niño*. El estado de la infancia como tal tiene evidentemente una dimensión biológica y el *ser-niño* es una institución *cuya* forma es transhistórica en el sentido de que toda sociedad debe otorgar algún estatuto a los niños. Pero esta institución es al mismo tiempo profundamente *histórica*, ya que el significado concreto del *ser-niño*, en cada sociedad particular, cambia con la totalidad de la institución de esta sociedad: el niño del Antiguo Régimen es diferente del niño de hoy con sus juegos electrónicos, su televisión y todo lo que estos hechos presuponen y conllevan. Observemos al pasar que esta significación parece actualmente a punto de disolverse, ya que nadie parece saber qué es lo que un niño, supuestamente, debe hacer y lo que, supuestamente, no debe hacer. Asimismo, parece que se sabe cada vez menos en qué sentido y bajo qué forma los varones son varones y las mujeres son mujeres. El cuestionamiento radical, y totalmente justificado, del estatuto tradicional de la mujer tuvo dos efectos simultáneos: por un lado, dejó sumergida en la confusión la significación social (y psíquica) del *ser-mujer* y, por esto mismo, ipso facto, puso sobre el tapete el estatuto social y psíquico del *ser-varón*, ya que se trata, en este caso, de dos polos de significaciones solidarias. ¿Cuáles son los comportamientos, los signos, los emblemas de la virilidad y de la femineidad hoy? ¿Ser mujer es, como en los tiempos de mi abuela, haber tenido catorce embarazos llevados a término o tener un trasero cuya medida circular es de sesenta centímetros?

Hago aquí un paréntesis, relacionado con una pregunta planteada hace un rato: ¿de qué manera mueren las instituciones? Alguien decía: el nacimiento de las instituciones plantea una pregunta fácil, lo que resulta difícil de entender es la desaparición de las instituciones. Al escucharlo, sonreía interiormente, ya que escuchar a alguien decir que el nacimiento del lenguaje o de la filosofía, etcétera, plantea una cuestión fácil es, de hecho, bastante sorprendente. Pero lo interesante consiste en que el participante tomó la contrapartida de la posición filosófica tradicional. En la posición filosófica tradicional, así como en el prejuicio popular, lo que es evidente y no requiere casi ninguna explicación es que las cosas se terminan, se corrompen, mueren, pasan. Lo que constituye un escándalo es la creación; por lo tanto, la creación no existe sino como acto divino llevado a cabo de una vez por todas en el origen de los tiempos. La idea de que la historia de la humanidad pueda ser una creación ininterrumpida -lo que es evidente-aparece como rigurosamente impensable en el pensamiento heredado. En cambio, pensar que las instituciones y los regímenes puedan desaparecer parece plantear a la gente únicamente cuestiones que se pueden resolver. Pero en realidad, las dos preguntas, los dos enigmas, están en perfecta simetría. La muerte de las formas plantea un problema tan formidable como su emergencia. ¿Qué es lo que hace que, *en un momento determinado*, aparezca lo que en la Grecia antigua se llama la idea de la *pólis*, lo que yo llamo la significación imaginaria social *pólis*, la ciudad en tanto comunidad/colectividad de ciudadanos responsables de sus leyes, de sus actos y de su destino, y todo lo que conlleva esta significación? Todas las *explicaciones* funcionalistas, económicas, *materialistas históricas* e, incluso, psicoanalíticas, se muestran impotentes (en realidad, absurdas) frente a esta emergencia. Pero muestran igualmente su impotencia frente al hecho de que a partir de *otro momento*, aquello que aglutina esta *pólis*, se erosiona,

se descompone, desaparece. ¿Qué es lo que provoca que, nuevamente al final de la alta Edad Media, en los intersticios del universo feudal, se reconstituyan comunidades que quieren ser colectividades autogobernadas, las nuevas ciudades o comunas burguesas, en las cuales la protoburguesía (¡mucho tiempo antes de toda idea o realidad del capitalismo!) creara los primeros gérmenes de los movimientos emancipadores y democráticos modernos? ¿Y por qué hoy la mayoría de las significaciones imaginarias que mantenían agrupada a esta sociedad parecen desvanecerse, sin que ninguna otra cosa pueda reemplazarlas? Las dos preguntas son insoslayables, y ninguna *teoría* permite *contestar* a ellas.

La institución de la aplastante mayoría de las sociedades conocidas fue heterónoma, en el sentido que precisé anteriormente. En dos sociedades históricas, incluyendo la nuestra, fueron creados *gérmenes* de autonomía, siempre vivos, representados por ciertos aspectos de las instituciones formales pero, sobre todo, encarnados en los individuos fabricados por estas sociedades -usted, yo, los otros- en la medida en que estos individuos son siempre capaces, por lo menos ésta es la esperanza, de levantarse para decir: "esta ley es injusta" o bien "es necesario cambiar la institución de la sociedad". Si existe una verdadera política en la actualidad, es aquella que trata de preservar y de desarrollar estos gérmenes de autonomía. Y si la práctica del psicoanálisis tiene un sentido político, este sentido se establece únicamente en la medida en que trata de convertir al individuo, tanto como se pueda, en autónomo, o sea, lúcido en cuanto a su deseo y su realidad, y responsable de sus actos, es decir, considerándose como agente de lo que hace.

Lo que marca la humanización del hombre es, por un lado, lo decía anteriormente, la institución. ¿Por qué hay institución? Pregunta magnífica y, al mismo tiempo, absurda: ¿por qué hay algo en lugar de la nada? Pero tenemos que plantear la pregunta para poner en evidencia lo absurdo de un discurso estúpido y obsoleto que en la actualidad está de vuelta, discurso estúpido, aun cuando lo sostienen premios Nobel de economía, que presenta a la sociedad como formada por un engranaje o una combinación de *individuos*. Pero, ¿de dónde los sacan, pues, a estos *individuos*? ¿Acaso crecen en la naturaleza? El individuo es una fabricación social; y lo que yo sé como psicoanalista es que lo que no es social en el *individuo* no solamente es incapaz de componer una sociedad, sino que es radicalmente y violentamente asocial. Lo que no es social en el *individuo*, aquello que anida en lo más profundo de la psique humana, no es seguramente lo que se llama desde hace muchos años el *deseo*: cuando se habla del *deseo*, se significa siempre algo que puede de una u otra manera, si no verbalizarse, por lo menos articularse -por lo tanto, presupone una serie de *separaciones* ya efectuadas-. Pero el núcleo de la psique es una *mónada* psíquica, caracterizada por la pura imaginación o imaginación radical, cuyo punto de partida se sitúa en la completa indiferenciación. La emergencia de la especie humana como especie viviente está marcada por esta *neoformación* congénita -por este cáncer psíquico, si se quiere- que está constituida por una imaginación desarrollada más allá de toda medida, la imaginación que se volvió *loca*, la imaginación que rompió toda servidumbre *funcional*. Esto nos lleva a este rasgo humano único entre todas las especies vivientes: el reemplazo del placer de órgano por el placer de la representación. (Aun para el individuo humano socializado y desarrollado, la prevalencia del placer de representación sobre el placer de órgano es manifiesta y aplastante; de otro modo, nadie podría dejarse matar en una guerra, la fantasmaticización no sería un requisito previo esencial del placer sexual, etcétera.)

Existe, pues, una disfuncionalización de la representación y una disfuncionalización del placer: para el ser humano, el placer ya no es, simplemente, como para el animal, un signo que indica lo que hay que buscar y lo que hay que evitar, sino que se ha convertido en una finalidad en sí mismo, aun cuando se presenta como contrario a la conservación del individuo o de la especie. El hombre no es solamente, como decía Hegel, un animal enfermo; el hombre es un animal loco y un animal radicalmente inepto para la vida. Únicamente sobrevive creando la sociedad, las significaciones imaginarias sociales y las instituciones que las sostienen y las representan. La sociedad -la institución- no está solamente para "contener la violencia" del ser humano individual, como lo (pensaban Hobbes o anteriormente los sofistas del siglo V a. C.; ni siquiera para "reprimir las pulsiones", como lo pensaba Freud. La sociedad está aquí para humanizar a este pequeño monstruo que llega al mundo bramando y para que resulte apto para la vida. Para eso, debe someter a la mónada psíquica a una fractura, le debe imponer aquello que la psique rechaza, en sus profundidades, desde el principio y hasta el final: el reconocimiento de que la *omnipotencia del pensamiento* existe solamente en el plano fantasmático; el hecho de que fuera de uno mismo hay otros seres humanos, que existe cierta organización del mundo (obra, en cada ocasión, de la institución de la sociedad), que la consecución del placer *real* debe instrumentarse a través de una serie de mediaciones *reales* y, la mayoría de las veces, un tanto desagradables, etcétera. De tal manera que la institución de la sociedad debe, cada vez, insertar en una vida colectiva y *real*, mediante una violencia radical infligida a la mónada psíquica, a este ser egocéntrico que remite todo a sí mismo y es capaz de vivir casi eternamente en el puro placer de representación. En este procedimiento, la institución destruye lo que, originalmente, formaba un sentido y constituía un sentido para la psique (la clausura sobre sí, el puro placer de representación *solipsista*) -en compensación, si me permiten la expresión, provee a la psique de otra fuente de sentido: la significación imaginaria social-. Socializándose -convirtiéndose en un

individuo social-, la psique interioriza estas significaciones y *aprende* que el verdadero *sentido de la vida* se encuentra en otro lado: en el hecho de tener la estima del clan, o en la esperanza de poder descansar junto a Abraham en el seno de Dios, o de *ser kalós kdgathós* y cuidar su *kléos* y su *kûdos*, o ser un santo, o acumular riquezas, o desarrollar las fuerzas productivas, o "construir el socialismo", etcétera. Todavía vemos aquí la capacidad de la especie humana de sustituir el placer de representación al placer de órgano: la representación es en este caso la vertiente subjetiva de las significaciones imaginarias sociales involucradas en la institución.

La institución provee pues, de ahora en más, el *sentido* a los individuos socializados; pero, además, les brinda también los recursos para constituir ese sentido para ellos mismos, y lleva a cabo esta tarea restaurando en el nivel social una lógica instrumental o funcional, una lógica que existía quizás de otra manera en el reino animal, pero que fue quebrada en el hombre por el desarrollo desenfrenado de la imaginación. Instrumentándose en el seno de esta lógica y a través de ella, la imaginación radical del ser humano singular puede convertirse en fuente de creación en el nivel *colectivo* y *real*. Un fantasma sigue siendo un fantasma para una psique singular; pero un artista, un poeta, un músico, un pintor, no producen fantasmas, ellos crean obras, lo que su imaginación engendra adquiere una existencia *real*, o sea, sociohistórica, utilizando una cantidad inmensa de recursos, de elementos -por empezar, el lenguaje- que el artista jamás hubiera podido crear *por su cuenta*.¹

Son elementos que definen lo que llamo la *institución primera de la sociedad*. La institución primera de la sociedad es el hecho de que la sociedad *se crea* a sí misma como sociedad, y se crea cada vez otorgándose instituciones animadas por significaciones sociales específicas de la sociedad considerada: específicas de la sociedad egipcia faraónica, de la sociedad hebraica, de la sociedad griega, de la sociedad francesa o norteamericana actual, etcétera. Esta institución primera se articula y se instrumenta a través de *instituciones segundas* (lo que no quiere decir, de ninguna manera, secundarias), a las que podemos dividir en dos categorías. Hay algunas que son, de un modo abstracto, en su forma, *transhistóricas*. Son, por ejemplo, el lenguaje -cada lengua es diferente, pero no hay sociedad sin lenguaje- o bien el individuo -el tipo de individuo es concretamente diferente en cada sociedad, pero no hay sociedad que no instituya un *tipo* cualquiera de individuo- o bien la familia -la organización y el *contenido* específicos de la familia son, cada vez, otros, pero no puede haber sociedad que no asegure la reproducción y la socialización de la generación siguiente, y la institución encargada de eso es la familia, cualquiera sea su forma (las fábricas de lactantes en el *Brave New World* de Huxley son familias en este sentido)-. Hay instituciones segundas que son *específicas* de sociedades dadas y que tienen en ellas un rol absolutamente central, en el sentido de que lo que es de vital importancia para la institución de la sociedad considerada, es decir, sus significaciones imaginarias sociales, está esencialmente sostenido por estas instituciones específicas.

Tomemos dos ejemplos claros: la *pólis* griega es una institución segunda específica, sin la cual el mundo griego antiguo es imposible e inconcebible. La *empresa* capitalista es igualmente una institución segunda específica semejante. No hay capitalismo sin empresa y no existe verdaderamente lo que entendemos por empresa en las sociedades anteriores al capitalismo: esta institución que conlleva una significación, este conjunto de dispositivos y de reglas que reúne a una gran cantidad de gente y les impone la utilización de ciertas herramientas y máquinas, controla y organiza jerárquicamente su trabajo, cuya finalidad es el autodesarrollo indefinido. Esta institución y esta significación son una creación del capitalismo, y es únicamente en el seno de ellas y a través de ellas que el capitalismo puede existir. Estas instituciones segundas, las que son transhistóricas y las que son específicas, tejidas conjuntamente, aportan, en cada caso, la textura concreta de la sociedad considerada.

Dos observaciones para terminar, a propósito de la práctica, ya que todos ustedes, como yo, trabajan con ciertos objetivos respecto de la realidad social, y presumo que para ustedes como para mí, todo lo que es no es como debería ser o como quisiéramos que fuera, aun cuando los sondeos pretenden que el 80% de los franceses o incluso un porcentaje superior son o se consideran *felices*. La primera observación se refiere a la solidaridad esencial, la enorme interdependencia de las diferentes instituciones, de todos los órdenes, en una sociedad dada. Desde hace algunos años, tenemos tendencia a olvidarla, o evitamos hablar de ella, bajo el pretexto de que no se debe considerar la sociedad como un todo o abarcar la totalidad de la sociedad, porque se correría el riesgo de deslizarse hacia el totalitarismo. Esto es, evidentemente, absurdo; una sociedad es una totalidad extremadamente compleja y sus *partes* diferentes se mantienen juntas de mil maneras. No existe, por ejemplo, ninguna seguridad de que, con la

¹ El lector interesado en la justificación y el desarrollo de estas ideas puede remitirse a mis libros *L Institution imaginaire de la sociedad*, París, Seuil, 1975, en particular el capítulo 6; *Les Carreours du labyrinthe*, [traducción castellana: *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 1993], parte I, "Psique"; y *Domaines de l'homme*, París, Seuil, 1986, pp. 219-237 y 364-384 [traducción castellana: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1998].

dislocación de las significaciones y de los roles tradicionales del hombre y de la mujer en la sociedad occidental contemporánea, el resto del sistema podrá simplemente continuar funcionando como si no pasara nada. Aquello incluso revela la incoherencia de toda política que se pretende seria y únicamente *reformista*; ya que semejante política equivale a querer modificar algunas piezas de un sistema sin preocuparse e incluso sin ser consciente de los efectos de estas modificaciones sobre el resto.

La segunda observación se refiere a un escollo simétrico y opuesto: sería considerar que, teniendo en cuenta precisamente la observación precedente, no hay nada que hacer o que la única manera de trabajar es apuntando inmediatamente a una transformación radical de la sociedad. Pero, justamente, una transformación radical de la sociedad, si es posible -y pienso profundamente que lo es-, podrá ser únicamente la obra de individuos que quieren su autonomía, tanto a escala social como en el nivel individual. En consecuencia, trabajar para preservar y ensanchar las posibilidades de la autonomía y de la acción autónoma, así como trabajar para ayudar a la formación de individuos que aspiran a la autonomía e incrementar la cantidad de los mismos, constituye ya una obra política cuyos efectos son más importantes y más duraderos que algunas categorías de agitación superficial y estéril.

El ascenso de la insignificancia

Detener el ascenso de la insignificancia

Declaraciones recogidas de una entrevista radiofónica en France-Inter en noviembre de 1996.

Lo que caracteriza al mundo contemporáneo son las crisis, las contradicciones, las oposiciones, las fracturas, pero lo que más me llama la atención es sobre todo la insignificancia. Examinemos la disputa entre la derecha y la izquierda. Ella perdió sentido. Los unos y los otros dicen la misma cosa. Después de 1983, los socialistas franceses han hecho una política, después Balladur hizo la misma política; los socialistas volvieron y con Pierre Berogovoy hicieron la misma política; Balladur volvió, e hizo la misma política; Chirac ganó la elección en 1995 diciendo: "Yo haré una cosa distinta" y terminó haciendo la misma política.

Los responsables políticos son impotentes. Lo único que pueden hacer es seguir la corriente, es decir, aplicar la política ultraliberal de moda. Los socialistas no han hecho otra cosa cuando volvieron al poder. Ellos no son políticos, sino politiqueros, en el sentido de micropolíticos. Gentes que cazan sufragios por cualquier medio. No tienen ningún programa. Su objetivo es permanecer en el poder o volver al poder, y para ello son capaces de todo. Hay una relación intrínseca entre esta especie de nulidad política, esta nulidad de la política y esta insignificancia en los otros dominios, en las artes, en la filosofía o en la literatura. Es el espíritu de los tiempos. Todo conspira para extender la insignificancia.

La política es un oficio curioso. Porque ella presupone dos capacidades que no tienen ninguna relación intrínseca. La primera consiste en llegar al poder. Uno puede tener las mejores ideas del mundo, pero si no se accede al poder, no sirven para nada; lo cual implica pues un arte del acceso al poder. La segunda capacidad, consiste en que una vez que se conquistó el poder, hay que saber gobernar. Nada garantiza que alguien que sepa gobernar sepa también acceder al poder. En la monarquía absoluta, para acceder al poder había que halagar al rey, hacer buenas migas con Mme. Pompadour. Hoy, en nuestra "pseudodemocracia", acceder al poder significa ser telegénico, halagar a la opinión pública.

Digo "pseudodemocracia" porque siempre pensé que la llamada democracia representativa no es una verdadera democracia. Rousseau lo decía: "Los ingleses creen que son libres porque eligen sus representantes cada cinco años, pero ellos son libres por un día cada cinco años, el día de la elección, y eso es todo. No es que la elección esté 'cargada', como los dados, ni que se haga trampa en las urnas. Ella está 'cargada' porque las opciones están previamente definidas. Nadie le preguntó al pueblo sobre qué asuntos quiere votar. Se le dice: "Vote a favor o en contra de Maastricht". ¿Pero quién inventó Maastricht? No fue el pueblo el que elaboró ese tratado.

Hay una frase maravillosa de Aristóteles: "¿Quién es ciudadano? Es ciudadano el que es capaz de gobernar y de ser gobernado" Hay millones de ciudadanos en Francia. ¿Por qué no serían capaces de gobernar? Porque toda la vida política se dirige a desaprender, a convencerlos de que hay expertos a quienes ellos tienen que confiar sus asuntos. Entonces hay una contraeducación política. Cuando en verdad la gente debería habituarse a ejercer todo tipo de responsabilidades y a tomar iniciativas, se terminan habituando a seguir o a votar por las opciones que otros les presentan. Y como la gente está lejos de ser idiota, el resultado es que cada vez creen menos y se vuelven cínicos.

En las sociedades modernas, desde las revoluciones americana y francesa hasta alrededor de la segunda guerra mundial, había un conflicto social y político muy vivo. La gente se oponía, se manifestaba por causas políticas. Los obreros hacían huelga, y no siempre por pequeños intereses corporativos. Había grandes temas que interesaban a todos los asalariados. Estas luchas marcaron los últimos dos siglos. Ahora se observa un retroceso en la actividad de la gente. Es un círculo vicioso. Cuanto más la gente se retira de la actividad, más algunos burócratas, políticos, autodenominados responsables, toman la delantera. Ellos tienen una buena justificación: "Tomo la iniciativa porque la gente no hace nada". Y mientras, cuanto más dominan, más piensa la gente: "No vale la pena meterse, ya hay muchos que se ocupan, y además, de cualquier manera, no se puede hacer nada".

La segunda razón, ligada a la primera, es la disolución de las grandes ideologías políticas, sean revolucionarias o reformistas, que verdaderamente querían cambiar las cosas en la sociedad. Por mil y una razones, estas ideologías han sido desconsideradas, han cesado de corresponder con las aspiraciones, con la situación de la sociedad, con la experiencia histórica. En 1991 tuvo lugar ese enorme acontecimiento que fue el hundimiento de la URSS y el comunismo. ¿Al menos una persona, entre los políticos -por no decir los politiqueros- de izquierda reflexionó verdaderamente sobre lo que pasó? ¿Por

qué sucedió y quien –como se dice ingenuamente- aprendió una lección? Mientras que una evolución de este tipo, en primer lugar en su fase inicial –el acceso a la monstruosidad, el totalitarismo, el Gulag, etc.- y luego en su desmoronamiento, merecía una reflexión más profunda y una conclusión sobre lo que puede hacer y debe no hacer un movimiento que quiere cambiar la sociedad. Pero inada!

¿Y qué hacen muchos intelectuales? Volvieron a sacar al liberalismo puro y duro de comienzos del siglo XIX, que se había combatido durante ciento cincuenta años y que hubiera conducido a la sociedad a la catástrofe. Porque, finalmente, el viejo Marx no estaba completamente errado. Si el capitalismo hubiera quedado librado a sí mismo, se hubiera hundido cien veces. Hubiera habido una crisis de sobreproducción todos los años. ¿Por qué no se hundió? Porque los trabajadores lucharon, impusieron aumentos de salario, crearon enormes mercados de consumo interno. Ellos impusieron reducciones en el tiempo de trabajo, lo cual absorbió todo el desempleo tecnológico. Hoy uno se sorprende de que haya desempleo. Pero después de 1940 el tiempo de trabajo no ha disminuido.

Los liberales nos dicen que “hay que confiar en el mercado”. Pero los mismos economistas académicos han refutado esta afirmación desde los años 30. ¡Estos economistas no eran revolucionarios ni marxistas! Ellos mostraron que todo lo que cuentan los liberales sobre las virtudes del mercado, que garantizarían la mejor asignación posible de recursos, la distribución más equitativa de los ingresos, son aberraciones. Todo esto ha sido demostrado. Pero se produce esta gran ofensiva económico-política de las capas gobernantes y dominantes que se puede simbolizar en los nombres de Reagan, de Thatcher e incluso de Mitterrand. El dijo: “Bueno, ya se divertieron bastante. Ahora los vamos a despedir”, vamos a eliminar la “grasa dañina”, como dijo Juppé! “Y entonces verán que el mercado, a la larga, les garantizará el bienestar”. A la larga. Mientras tanto, hay un 12.5% de desempleo oficial en Francia.

La crisis no es una fatalidad

Se habla de una suerte de terrorismo del pensamiento único, es decir de un no-pensamiento. Es único en el sentido de que es el primer pensamiento que es un no pensamiento integral. Pensamiento único liberal al cual nadie osa oponerse. ¿Cuál era la ideología liberal en su época gloriosa? Hacia 1850, era una gran ideología porque se creía en el progreso. Esos liberales pensaban que con el progreso habría una elevación del bienestar económico. Aun cuando no se enriquecieran, en las clases explotadas se iba hacia menos trabajo, hacia trabajos menos dolorosos: era un tema de la época. Benjamín Constant lo dice: “Los obreros no pueden votar porque están embrutecidos por la industria (lo dice crudamente, la gente era honesta en esa época), por lo tanto necesitamos el voto censitario”.

Luego el tiempo de trabajo disminuyó. Vino la alfabetización, la educación, una especie de Iluminismo que no será el Iluminismo subversivo del siglo XVIII pero que es un Iluminismo que de cualquier manera se difunde en la sociedad. La ciencia se desarrolla, la humanidad se humaniza, las sociedades se civilizan y poco a poco se llegará a una sociedad donde prácticamente no habrá más explotación, donde esta democracia representativa tenderá a convertirse en una verdadera democracia.

¡Pero esto no funcionó! Por lo tanto la gente no cree más en esta idea. Hoy lo que domina es la resignación; incluso entre los representantes del liberalismo. ¿Cuál es el gran argumento en este momento? “Quizás sea malo, pero el otro término de la alternativa era peor”. Y esto paralizó a mucha gente. Ellos piensan: “Si nos movemos mucho vamos hacia un nuevo Gulag”. Esto es lo que está detrás del agotamiento ideológico y sólo saldremos de él si verdaderamente existe un renacimiento de la crítica potente al sistema. Y un renacimiento de la actividad de la gente, de una participación de la gente.

De alguna manera aquí y allá se comienza a comprender que “la crisis” no es una fatalidad de la modernidad a la cual habría que someterse, “adaptarse” para no caer en posiciones arcaicas. Se siente el palpitar del fortalecimiento de la actividad cívica. Entonces se plantea el problema del rol de los ciudadanos y de la competencia de cada uno para ejercer los derechos y los deberes democráticos con el fin -dulce y bella utopía- de abandonar el conformismo generalizado.

¿Para salir, habrá que inspirarse en la democracia ateniense? ¿A quién se elegía en Atenas? No se elegía a los magistrados, sino que eran designados por sorteo o por rotación. Recuerden que para Aristóteles, un ciudadano es aquel que es capaz de gobernar y ser gobernado. Todo el mundo es capaz de gobernar, por lo tanto se elige por sorteo. La política no es un asunto de especialistas. No hay ciencia de la política. Hay una opinión, la doxa de los griegos, no hay epistémè.

La idea según la cual no hay especialistas de la política y que las opiniones son equivalentes es la única justificación razonable del principio mayoritario. Por lo tanto, entre los griegos, el pueblo decide y los magistrados son elegidos por sorteo o designados por rotación. Para las actividades especializadas -

construcción de astilleros, templos, dirección de la guerra- se necesitan especialistas. A éstos se los elige. Esto es la elección. Elección quiere decir "seleccionar los mejores". Aquí interviene la educación del pueblo. Se hace una primera elección, uno se equivoca, por ejemplo, se constata que Pericles es un estratega deplorable, pues bien no se lo reelige o se le revoca el mandato.

Pero es preciso que la doxa sea cultivada. ¿Y como se puede cultivar una doxa que concierne al gobierno? Pues gobernando. Por lo tanto, y esto es importante, la democracia es un asunto de educación de los ciudadanos, algo que hoy en día no existe.

"Descansar o ser libre"

Recientemente una revista publicó una estadística que indicaba que el 60% de los diputados franceses confesaban no saber nada de economía. ¡Y son personas que deciden todo el tiempo! En verdad, estos diputados, como los ministros, están sometidos a sus técnicos. Tienen expertos, pero también tienen prejuicios y preferencias. Si se sigue de cerca el funcionamiento de un gobierno, de una gran burocracia, se puede observar que aquellos que dirigen confían en los expertos, pero eligen entre aquellos que comparten sus opiniones. Es un juego completamente estúpido y es así como somos gobernados.

Las instituciones actuales rechazan, alejan, disuaden a la gente de participar en los asuntos. Mientras que la mejor educación en política es la participación activa, lo cual implica una transformación de las instituciones que permita e incite a esta participación.

La educación debería estar mucho más centrada en la cosa común. Sería necesario comprender los mecanismos de la economía, de la sociedad, de la política, etc. Los niños se aburren estudiando historia, cuando ella es apasionante. Habría que enseñar una verdadera anatomía de la sociedad contemporánea, tal como es y funciona. Habría que enseñar a defenderse de las creencias y las ideologías.

Aristóteles dijo: "El hombre es un animal que desea el saber". Es falso. El hombre es un animal que desea la creencia, que desea la certeza de una creencia, de allí el dominio de las religiones, de las ideologías políticas. Al principio, en el movimiento obrero había una actitud muy crítica. Recordemos la segunda estrofa de "La Internacional", el canto de la Comuna: "no hay Salvador Supremo, ni Dios" -¡exit la religión!- "ni César, ni tribuno" -¡exit Lenin!

Hoy, aun cuando una franja busca todavía la fe, la gente se ha vuelto más crítica. Esto es muy importante. La cientología, las sectas o el fundamentalismo se presentan en otros países, no particularmente en Francia. La gente se ha vuelto mucho más escéptica. Lo que los inhibe para actuar.

Pericles en el Discurso a los Atenienses dijo: "Nosotros somos los únicos a quienes la reflexión no inhibe la acción". Esto es admirable. Y agrega: "Los otros, o bien no reflexionan y son temerarios, cometen actos absurdos, o bien por reflexionar, terminan por no hacer nada ya que, se dicen que existe el discurso y el discurso contrario". En la actualidad, atravesamos una fase de inhibición, esto es seguro. Gato quemado teme hasta el agua fría. No se precisan grandes discursos, sino discursos verdaderos.

De todos modos hay un deseo irreductible. Si se consideran las sociedades arcaicas o las sociedades tradicionales, no hay un deseo irreductible, un deseo tal que sea transformado por la socialización. Estas sociedades son sociedades de repetición. Se dice, por ejemplo, "Tomarás una mujer en tal clan o en tal familia. Tendrás una mujer en tu vida. Si tienes dos, o dos hombres, deberás ocultarlo, será una transgresión. Tendrás un estatuto social, será eso y no otra cosa".

Ahora bien, hoy hay una deliberación en todos los sentidos del término en relación con las determinaciones de la socialización de los individuos. Se ha entrado en una época de ausencia de límites en todos los campos, y es en esto que poseemos el deseo de lo infinito. Esta liberación es, en un sentido, una gran conquista. No es cuestión de volver a las sociedades de repetición. Pero también es preciso -éste es un gran tema- aprender a autolimitarse, individual y colectivamente. La sociedad capitalista es una sociedad que corre hacia el abismo, desde todos los puntos de vista, pues no sabe autolimitarse. Y una sociedad verdaderamente libre, una sociedad autónoma, debe saber autolimitarse, saber que hay cosas que no se pueden hacer o que ni siquiera hay que tratar de hacer o que no hay que desear.

Nosotros vivimos en este planeta que estamos destruyendo, y cuando pronuncio esta frase pienso en las maravillas, pienso en el mar Egeo, pienso en las montañas nevadas, pienso en la vista del Pacífico desde un ángulo de Australia, pienso en Bali, en las Indias, en la campiña francesa que se está desertificando. Todas maravillas en vías de demolición. Deberíamos ser los jardineros de este planeta. Habría que cultivarlo, cultivarlo como es y para sí mismo. Y encontrar nuestra vida, nuestro lugar en

relación con él. He aquí una tarea enorme. Y esto podría absorber gran parte del esparcimiento de la gente, liberados de un trabajo estúpido, productivo, repetitivo, etc. Ahora bien, esto está muy lejos no sólo del sistema actual sino también de la imaginación actualmente dominante. El imaginario de nuestra época, es el de la expansión ilimitada, es la acumulación de la baratija -un televisor en cada habitación, una computadora en cada habitación- esto es lo que hay que destruir. El sistema se apoya en este imaginario.

La libertad es muy difícil. Porque es muy fácil dejarse llevar. El hombre es un animal perezoso. Hay una frase maravillosa de Tucídides: "Hay que elegir: descansar o ser libre". Y Pericles le dice a los Atenenses: "Si quieren ser libres hay que trabajar". Ustedes no pueden reposar. No pueden sentarse frente al televisor. Ustedes no son libres cuando están frente al televisor. Ustedes creen ser libres haciendo *zapping* como imbéciles, ustedes no son libres, es una falsa libertad. La libertad es la actividad. Y la libertad, es una actividad que al mismo tiempo se autolimita, es decir que sabe que puede hacer todo, pero que no debe hacer todo. Este es el gran problema de la democracia y el individualismo.

Hablando con Cornelius Castoriadis

Entrevista realizada por Jean Liberman y publicada en *Le Nouveau Politis* nº 434, marzo de 1997, en la que se analiza en especial "el ascenso de la insignificancia" (título de su libro publicado en 1997) en la sociedad actual. Traducción de Iniciativa Socialista.

JEAN LIBERMAN: Usted describe un "ascenso de la insignificancia" en la sociedad contemporánea y, entre sus características, constata un "derrumbamiento de la autorrepresentación de la sociedad". ¿Por qué esto es grave en relación al proyecto de autonomía individual y colectiva que usted singulariza?

CORNELIUS CASTORIADIS: Ninguna sociedad puede perdurar sin crear una representación del mundo y, en ese mundo, de ella misma. Los hebreos del Antiguo Testamento, por ejemplo, plantean que hay un Dios que ha creado el mundo y que ha elegido la línea de Abraham, Isaac, Jacobo, etc, hasta Moisés como "su" pueblo. Para los griegos, para los romanos, existían representaciones globales que jugaban el mismo papel. Los occidentales modernos se han representado como aquellos que, por una parte, iban a establecer la libertad, la igualdad, la justicia y, de otra, iban a ser los artesanos de un movimiento de progresión material y espiritual de la humanidad entera. Nada de esto vale para el hombre contemporáneo. Éste no cree más en el progreso, excepto en el progreso estrechamente técnico, y no posee ningún proyecto político. Si se piensa a sí mismo, se ve como una brizna de paja sobre la ola de la Historia, y a su sociedad como una nave a la deriva.

J.L. -Usted describe una descomposición de los mecanismos de dirección política que regentan, no una democracia, sino una "oligarquía liberal", ligándolo a la "evanescencia de los conflictos" y a la "disgregación del sistema educativo"...

C.C. -Todo el mundo reconoce la futilidad y la no pertinencia de los mecanismos de dirección política de la sociedad. A raíz de las recientes elecciones presidenciales en los Estados Unidos, donde la abstención ha alcanzado casi un récord absoluto, todos los comentaristas coincidieron en decir que Dole y Clinton evitaban todos los asuntos sobre los cuales podían tener divergencias, es decir, el meollo político. En Francia es una farsa. Mitterrand fue elegido como socialista e impuso al país el neoliberalismo. Después de las elecciones de 1986, la derecha no ha cambiado nada, excepto con la reprivatización de las empresas nacionalizadas por los socialistas. Volviendo al poder, los socialistas han seguido la misma política con Bérégovoy que Balladur se apresuró a adoptar. Chirac, elegido en 1995 con la promesa de cambiar todo, ha continuado por la misma senda. Actúan como si no hubiera ninguna elección, como si todo lo que hicieran les fuera impuesto por las circunstancias. Coinciden en que no son políticos, todo lo más gestores de una corriente mundial de la que repercuten las consecuencias en la sociedad francesa.

Esta evolución está condicionada por la evanescencia de los conflictos. La clase política puede aferrarse al cinismo y a la irresponsabilidad porque no está sujeta a ningún control ni a ninguna sanción. En otros tiempos, una situación como la de hoy hubiera engendrado huelgas, movimientos de protesta, etc. Hoy, es la apatía. Es verdad que se han producido algunos movimientos sectoriales el año pasado, pero es característico que no se han extendido a los sectores verdaderamente tocados por la crisis.

Pues si el capitalismo ha evolucionado durante los 150 años cincuenta precedentes hacia un régimen relativamente tolerable, es debido, esencialmente, a los movimientos sociales. Dejado a sí mismo, habría verificado todas las sombrías predicciones de Marx: pauperización de los trabajadores, paro creciente, crisis de sobreproducción. etc. Si Marx se ha "equivocado" es porque en sus análisis había "olvidado" la lucha de clases -aunque él fuera su teórico-. Pero son las luchas obreras y populares las que han impuesto a los patronos el aumento de los salarios, creando así mercados internos de consumo que pudieran absorber la producción creciente de las fábricas capitalistas. Son ellas las que han impuesto las reducciones sucesivas del tiempo de trabajo, haciendo pasar de más de 72 horas semanales hacia 1840 a 40 horas en 1940, reabsorbiendo así el paro potencial que hubiera engendrado el formidable progreso técnico que había tenido lugar. Pero después de 1940 la duración del tiempo de trabajo no ha variado. Lo mismo ha ocurrido en el plano político: las tendencias autoritarias del sistema han sido controladas por los combates políticos. Desde hace un cuarto de siglo, todo esto ha desaparecido.

La disgregación del sistema educativo es otro aspecto de esta evolución. El sistema ya no es capaz de producir a los individuos que le hagan funcionar o, en todo caso, de producir ciudadanos. La crisis de los valores penetra profundamente en la educación, donde el contenido está minado por la preocupación exclusiva de "la preparación para la vida profesional". El resultado es que el sistema educativo no está regido por ninguna de las tres partes participantes. Los padres no ven más que el modo para que sus hijos obtengan el famoso "papel". Los alumnos no pueden apasionarse por tal objetivo, sobre todo cuando perciben que este papel les sirve cada vez menos en el mercado de trabajo. Los educadores no creen que puedan transmitir gran cosa.

J.L.- El "ascenso de la insignificancia" está caracterizado, según usted, por un pseudo consenso generalizado, por la apropiación comercial de toda subversión, por la sustitución de los valores a cambio del dinero rey. Nos gustaría que aclarara las consecuencias de esta tendencia.

C.C.- Los individuos no tienen ninguna señal para orientarse en su vida. Sus actividades carecen de significado, excepto la de ganar dinero, cuando pueden. Todo objetivo colectivo ha desaparecido, cada uno ha quedado reducido a su existencia privada llenándola con ocio prefabricado. Los medios de comunicación suministran un ejemplo fantástico de este ascenso de la insignificancia. Cualquier noticia dada por la televisión ocupa 24 o 48 horas y, enseguida, debe ser reemplazada por otra para "sostener el interés del público". La propagación y la multiplicación de las imágenes aniquilan el poder de la imagen y eclipsan el significado del suceso mismo.

J.L. - El posmodernismo no escapa a sus críticas, ya que esconde, según usted, un conformismo generalizado...

C.C.- El posmodernismo no es más que una denominación pomposa de la crisis de creación en el terreno de la cultura. El término fue inventado por los arquitectos cuando concluyeron que la corriente moderna en la arquitectura se había agotado. Como no eran capaces de dar una salida y como estaban poseídos por otro mal de la época, el furor por lo "nuevo", que conduce casi siempre a una simple repetición, inventaron este término para una producción en arquitectura que no es más que collage. Toman diferentes estilos de la arquitectura pasada y los unen los unos a los otros en el mismo conjunto: un poco de una villa italiana del siglo XVII, algunas columnas griegas, un recuerdo gótico y, por qué no, una pagoda. Este collage domina también tanto en literatura como en cine, con citas, imitaciones, remakes, etc. Es la consecuencia de una enorme bancarrota de las vanguardias, en donde el imperativo de innovar por innovar ha conducido a los lienzos blancos sobre fondo blanco, al bidé de Marcel Duchamp repetido cientos de veces, etc. En este terreno, la insignificancia se manifiesta verdaderamente.

J.L. - Usted pone en causa a la economía-casino de hoy y al economicismo dominante, pero no parece ver en esta invasión de la insignificancia las consecuencias de una cierta mundialización.

C.C.- La tendencia a la mundialización existe desde los orígenes del capitalismo -no hay más que releer a Marx o a Braudel-. La cuestión es saber por qué ésta invade todo hoy en día y no en el siglo XIX o durante la primera mitad del XX. La respuesta es que la victoria de la mundialización presuponía, en principio, la victoria de una reacción política. Ésta comienza con Thatcher y Reagan en 1979-1980 y, en Francia, con Mitterrand, a partir de 1983. Ha llegado a imponer el poder absoluto del mercado y el desmantelamiento de los medios de la política económica, por la desregulación de la economía, la libertad de movimiento de los capitales, la facultad otorgada a las empresas de despedir libremente, el rechazo de la política presupuestaria como instrumento de regulación de los ciclos económicos, etc.

J.L.- ¿No se debe también a los efectos del enorme progreso de la tecnociencia?

C.C.- Estos progresos no son la causa de la mundialización, simplemente han permitido la forma y la marcha que ha tomado. Por ejemplo, la deslocalización de las empresas ha sido posible y rentable a partir del momento en el que el trabajo relativamente cualificado, en otro tiempo parte esencial del input productivo, ha sido liquidado por la automatización y ha sido reemplazado por un trabajo no cualificado al alcance de los jóvenes del sudeste asiático. La mundialización económica realmente es un fenómeno muy importante, pero la forma que ha tomado y las consecuencias que se desprenden han sido condicionadas por una voluntad política. Esto es flagrante en el caso de Europa. Mientras que la Comunidad Europea, entidad económica casi autosuficiente, hubiera podido utilizar la tarifa exterior común (TEC) para permitir la supervivencia de una agricultura y una industria europea, sin embargo se ha permitido la desertización de los campos y la destrucción de ramas enteras de la industria y de las regiones correspondientes.

J.L.- A diferencia de Edgar Morin, aunque usted esté preocupado por los valores, no plantea la cuestión de la ética y de su rehabilitación, a la que parece subordinar enteramente a la política.

C.C.- La ética -o, más bien, la charlatanería sobre la ética- sirve hoy para esconder la miseria de la impotencia política. ¿Qué es más importante, no matar a una persona o a un millón de personas? La muerte de millones de personas depende de la política, no de la ética: guerras, hambruna, epidemias que diezman países sin medios sanitarios, etc.

Hemos pasado de una mistificación a la mistificación simétrica y opuesta. Durante tres cuartos de siglo el comunismo ha pretendido, en nombre de una "política" monstruosamente embustera, que el fin político justificaba todos los medios, lo que es intrínsecamente absurdo: una política que pretende ambicionar la liberación de la humanidad no debería utilizar más que medios que apuntan en esa dirección y no que la

destruyen, como el terror y la mentira. Cuando esta mistificación explotó en la cara de todos, al mismo tiempo que la política reformista o conservadora mostró su impotencia cara a los problemas de la época, se redescubre la ética, como si pudiera responder a todas las cuestiones. Ciertamente, la problemática ética está siempre ahí, y siempre lo estará, pero ésta concierne a la vida y a las actitudes personales de cada uno. No permite a un gobierno orientarse en los dominios económicos, educativos, de sanidad pública, de medio ambiente, etc.

J.L. - En su nuevo libro, *Fait et à faire* [*Hecho y por hacer*], que publica Seuil, usted dice: "El nudo gordiano de la política de hoy es la ruptura con la economía que debe dejar de ser el valor dominante e incluso exclusivo." Pero no nos da ninguna pista para ello.

C.C.- Antes de indicar una pista para llegar a un fin, la gente tiene que aceptar ese fin, ese objetivo. Esto no depende de las proposiciones de un autor individual. Es la gran mayoría de los seres humanos la que debe convencerse que su vida tiene que cambiar radicalmente de orientación y sacar las consecuencias. Mientras que los seres humanos continúen poniendo por encima de todo la adquisición de un nuevo televisor en color para el año próximo, no habrá nada que hacer.

La época del conformismo generalizado

Escrito en agosto de 1989. Conferencia dictada en inglés y traducida por el autor, durante el simposio *A Metaphor for our Times*, en la Universidad de Boston, el 19 de septiembre de 1989.

I

Al presentar este simposio, Claudio Veliz señalaba que "la mentalidad de nuestra época... es o demasiado rápida o demasiado letárgica; cambia demasiado o no lo suficiente; da lugar a la confusión y al equívoco". Estas características no son accidentales. Como tampoco lo son el lanzamiento y el éxito de las marcas "posindustrial" y "posmoderno". Ambas proporcionan una caracterización perfecta de la patética incapacidad de nuestra época para pensarse como algo positivo, o incluso como transición. Así, es llevada a definirse simplemente como "pos-algo", por referencia a lo que ha sido y ya no es, y a autoglorificarse con la curiosa afirmación de que su sentido es la ausencia de sentido y su estilo la falta de estilo. "En fin -proclamaba un arquitecto muy conocido durante una conferencia en Nueva York en abril de 1986- el posmodernismo nos ha librado de la tiranía del estilo."

No obstante, hay que hacer cierta distinción entre los términos "posindustrial" y "posmoderno", ya que hay algo en la realidad que corresponde al término "posindustrial". En síntesis, al menos en los países ricos (pero no solamente en éstos), la producción (cualquiera sea el sentido de esta palabra) abandona los altos hornos y las viejas fábricas sucias para volcarse en complejos cada vez más automatizados y en los diversos "servicios". Este proceso -previsto, por lo menos, medio siglo atrás- había sido durante mucho tiempo considerado portador de promesas extraordinarias para el porvenir del trabajo y de la vida humana. Se decía que la duración del trabajo iba a ser asombrosamente reducida y su naturaleza, fundamentalmente transformada. La automatización y el tratamiento electrónico de los datos iban a transformar la vieja labor industrial, repetitiva y alienante, en un campo abierto a la libre expresión de la inventiva y la creatividad del trabajador.

De hecho, nada de todo eso se hizo realidad. Las posibilidades ofrecidas por las nuevas tecnologías permanecen confinadas a un grupo estrecho de jóvenes especialistas "inteligentes". La naturaleza del trabajo no ha cambiado para la masa de los otros asalariados, se trate de la industria o de los servicios. Más bien lo contrario: la "industrialización" a la antigua ha invadido las grandes empresas de los sectores no industriales, donde el ritmo de trabajo y las tasas de rendimiento quedan sometidas a un control mecánico e impersonal. El empleo en la industria propiamente dicha está en decadencia desde hace décadas; los obreros "redundantes" (admirable expresión de los economistas anglosajones) y los jóvenes sólo han podido encontrar empleo en industrias de "servicios" de segunda clase, con bajas remuneraciones. Entre 1840 a 1940, la extensión de la semana de trabajo fue reducida de 72 a 40 horas (menos del 45 por ciento). Desde 1940, esa duración queda prácticamente constante, a pesar de una aceleración considerable del incremento del producto por hora/obrero. Los obreros que, de esta manera, pasan a ser "redundantes" permanecen desocupados (esencialmente en Europa occidental) o, mal que bien, deben encontrar colocación en "servicios" mal pagos (sobre todo en los Estados Unidos).

De todas maneras, no deja de ser cierto que, al menos potencialmente, algo esencial está cambiando en la relación de la humanidad -la humanidad rica-con la producción material. Por primera vez después de miles de años, la producción "primaria" y "secundaria" -agricultura, minas y manufacturas, transportes-absorben menos de un cuarto del *input* total de trabajo (y de los trabajadores), e incluso podrían utilizar sólo la mitad de ese cuarto, si no existiese el increíble despilfarro incorporado al sistema (campesinos subvencionados para que *no* produzcan, industrias o fábricas obsoletas mantenidas en actividad, etcétera). Más aún, podrían absorber una cantidad desdeñable del tiempo humano, sin la fabricación continua de nuevas "necesidades" y la obsolescencia incorporada, desde la construcción, a la mayor parte de los productos que actualmente se fabrican. En suma, una sociedad -teóricamente-de tiempo libre está al alcance de la mano, mientras que una sociedad que haga posible para cada cual un trabajo personal y creativo parece tan lejana como durante el siglo XIX.

II

Toda designación es convencional; lo absurdo del término "posmoderno" no lo hace menos evidente. Con frecuencia, se deja de lado que dicha expresión es un derivado. Ya el término "moderno" es desafortunado, y su inadecuación no podía dejar de manifestarse con el correr del tiempo. ¿Qué podría haber *después* de la modernidad? Un período que se designa como moderno sólo puede indicar que la Historia ha llegado a su fin, y que los hombres vivirán en adelante un presente perpetuo.

El término "moderno" expresa una actitud profundamente auto (o ego) céntrica. La proclamación de "nosotros somos los modernos" tiende a anular todo desarrollo ulterior verdadero. Más que eso, contiene una curiosa antinomia. El componente imaginario -y consciente de sí- del término implica la autocaracterización de la modernidad como apertura indefinida al porvenir, y, no obstante, esa caracterización sólo tiene sentido en relación al pasado. Ellos eran los antiguos, nosotros somos los modernos. ¿Cómo habrá que llamar entonces a los que vengan después de nosotros? El término sólo adquiere sentido, sobre la hipótesis absurda de que el período autoproclamado moderno durará siempre y de que el porvenir no será más que un presente prolongado -lo que, por otra parte, contradice plenamente las pretensiones explícitas de la modernidad.

Una breve discusión de dos tentativas contemporáneas, tendientes a dar un contenido preciso al término modernidad, puede proporcionar un punto de partida provechoso. Ambas se caracterizan por no preocuparse por los cambios de la realidad socio-histórica, sino por los cambios (reales o supuestos) de la actitud de los pensadores (filósofos), con respecto a la realidad. De manera que, son típicas de la tendencia contemporánea de los autores al auto-encierro: los escritores escriben sobre escritores, para el uso de otros escritores. Así, Foucault¹ afirma que la modernidad comienza con Kant (especialmente, con *El conflicto de las facultades* y *¿Qué es la ilustración?*), porque con Kant, por primera vez, el filósofo se interesa por el presente histórico efectivo, comienza a "leer los periódicos", etcétera. (Cf. la frase de Hegel sobre la lectura del diario como "plegaria realista de la mañana"). La modernidad sería así la conciencia de la historicidad de la época en la que se vive, concepción totalmente inadecuada. La historicidad de su época era clara para Pericles (no hay más que leer el *Epitafio* en Tucídides) y para Platón, como lo era para Tácito o para Gregorio de Tours (*mundus senescit*). Desde la perspectiva de Foucault, la novedad consistiría en que, a partir de Kant, la relación con el presente ya no es concebida en términos de comparación de valor ("estamos en la decadencia", "¿qué modelo deberíamos seguir?"), no "longitudinalmente", sino en una "relación sagital" con la propia actualidad. Pero las comparaciones de valor son evidentes en Kant, para quien la historia sólo puede ser pensada en términos de un progreso, del cual la Ilustración constituye un momento cardinal. (Evidentemente, esto es todavía más claro para Hegel). Que la "relación sagital" se oponga a la evaluación, sólo puede significar lo siguiente: el pensamiento, abandonando su función crítica, tiende a adoptar sus criterios junto a la realidad histórica, tal como es. Es cierto que esta tendencia se agudiza durante los siglos XIX y XX (Hegel, Marx, Nietzsche -incluso si los dos últimos se oponen a la realidad inmediata en nombre de una realidad más real, la realidad del mañana: comunismo, o superhombre). Pero esa tendencia constituye en sí misma un *problema* en la modernidad; ni por un instante se podría considerar que agota el pensamiento de la Ilustración y el período posterior, menos aún las tendencias socio-históricas efectivas de los dos últimos siglos.

Igualmente discutible es la tentativa de Habermas de captar lo esencial de la problemática de la modernidad, tomando como referencia casi exclusiva a Hegel: "Hegel fue el primer filósofo que desarrolló con toda claridad un concepto de modernidad; esa es la razón por la que debemos remontarnos a él"². Una vez más, la historia efectiva es reemplazada por la historia de las ideas, luchas y conflictos reales que sólo existen a través de su pálida representación en las antinomias del sistema. Así, cuando Habermas escribe que "es en su teoría (se refiere a Hegel) donde en principio aparece esa constelación conceptual que une modernidad, conciencia del tiempo y racionalidad"³, lo que parece molestarle es que la "racionalidad" esté hinchada de espíritu absoluto; no se da cuenta de que es justamente esa *unificación* lo que constituye la *ilusión* hegeliana. No solamente los *ipsissima verba* de Hegel, sino la estructura, la dinámica y la lógica de conjunto de su filosofía conducen al tema antimoderno por excelencia: un "fin de la historia" ya próximo y un Saber absoluto incorporado en el sistema hegeliano, después del cual no queda más que hacer "trabajo empírico".

A decir verdad, Hegel representa la oposición total a la modernidad, en el seno de la modernidad o, más bien, la oposición total al pensamiento greco-occidental dentro del mismo. Con él se celebra por primera vez solemnemente el matrimonio ilegítimo entre Razón y Realidad, y el Presente se construye como la recolección sin remanente de las encarnaciones sucesivas de la Razón. Hegel escribe que "la filosofía es su propia época (histórica) conceptualizada en el pensamiento". La filosofía es la verdad de la época. Pero lo propio de la "época" -antes y después de Hegel- ha sido la emergencia, no sólo en el pensamiento sino también en la actividad histórica efectiva, de una *escisión* interna explícita, manifiesta en la autoimpugnación de la época y el cuestionamiento de las formas instituidas existentes. Lo propio de la "época" ha sido la lucha entre monarquía y democracia, entre la propiedad y los movimientos sociales, entre el dogma y la crítica, entre la Academia y la innovación artística, etcétera. La filosofía puede ser el pensamiento de la época, ya sea tratando de reconciliar verbalmente- esas oposiciones, lo que la conduce

¹ "Un cours inédit", *Magazine littéraire*, mai 1988, p. 36.

² Jürgen Habermas. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, Surhkamp, 1985, p. 13. (Traducción castellana: *El discurso filosófico de la modernidad* Ed. Taurus, Barcelona, 1991.

³ *Ibid*, p. 57.

necesariamente a un conservadurismo del tipo de aquel alcanzado por Hegel en la *Filosofía del derecho*; ya sea permaneciendo fiel a su función crítica, caso en el que la idea que sólo se aviene a conceptualizar la época aparece como descabellada. La crítica implica una relativa toma de distancia con respecto al objeto; si la filosofía debe ir más allá del periodismo, esa crítica presupone la creación de nuevas ideas, de nuevas normas, de nuevas formas de pensamiento que establezcan esa distancia.

III

No tengo la intención de proponer nuevos nombres para el período llamado moderno ni para el que le sigue. Me limitaré a proponer una nueva periodización o, más exactamente, una nueva caracterización de las divisiones más o menos admitidas de la historia de Europa occidental (que incluye, obviamente, la historia de los Estados Unidos). Apenas es necesario recordar el carácter esquemático de toda periodización, los riesgos de descuidar las continuidades y las conexiones, o el elemento "subjetivo" que siempre implica. Este se manifiesta básicamente en los criterios elegidos para la división de los períodos, criterios que condensan los presupuestos filosóficos y teóricos del investigador. Evidentemente, esa "subjetividad" es inevitable y debe ser reconocida como tal. La mejor manera de hacerle frente es que esos presupuestos se vuelvan tan explícitos como sea posible. Mis propios presupuestos se pueden formular así:

-la individualidad de un período se debe buscar en la especificidad de las significaciones imaginarias que genera y que lo dominan;

-sin descuidar la complejidad polifónica y extraordinariamente rica del universo histórico que se despliega en Europa occidental, a partir del siglo XII, la mejor manera de captar su especificidad es relacionándola con la significación y el proyecto de la autonomía (social e individual). La emergencia de ese proyecto es lo que marca la ruptura con la "verdadera" Edad Media⁴.

Desde este punto de vista, se pueden distinguir tres períodos: la emergencia (constitución) de Occidente; la época crítica ("moderna"); la retirada al conformismo.

1. La emergencia (constitución) de Occidente (del siglo XII a principios del siglo XVIII).

La autoconstitución de la protoburguesía, la construcción y el crecimiento de las nuevas ciudades (o el cambio de carácter de aquellas que ya existían), la reivindicación de una suerte de autonomía política (desde los derechos comunales hasta el autogobierno completo, según el caso y las circunstancias) van acompañados de nuevas actitudes psíquicas, mentales, intelectuales, artísticas, que preparan el terreno para los explosivos resultados del redescubrimiento y de la recepción del derecho romano, de Aristóteles y, luego, del conjunto de la herencia griega subsistente. La tradición y la autoridad pierden gradualmente su carácter sagrado; la innovación deja de ser denigración (lo que había sido durante toda la "verdadera" Edad Media). Incluso si es bajo una forma embrionaria, y si debe pasar constantemente por compromisos con los poderes establecidos (Iglesia y monarquía), el proyecto de autonomía social e individual resurge luego de un eclipse de quince siglos.

Un equilibrio difícil e inestable, entre ese movimiento socio-histórico y el orden tradicional (más o menos reformado), se alcanza durante el siglo XVII, el siglo "clásico".

2. La época crítica ("moderna"): autonomía y capitalismo.

En el siglo XVIII se opera un giro decisivo; la época que toma conciencia de sí misma con la Ilustración se prolonga hasta las dos guerras mundiales del siglo XX. El proyecto de autonomía se radicaliza, tanto en el campo social y político como en el intelectual. Se cuestionan las formas políticas establecidas; se crean formas nuevas que implican rupturas radicales con el pasado. Con el desarrollo del movimiento, la contestación invade otros dominios, más allá del estrictamente político: las formas de propiedad, la organización de la economía, la familia, la posición de las mujeres y las relaciones entre los sexos, la educación y el estatuto de los jóvenes. Por primera vez en la era cristiana, la filosofía rompe

⁴ Sobre la "verdadera" Edad Media tal como yo la entiendo, A.Gurevich, *The Categories of Medieval Thought*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981 y Cyril Mango, *The Empire of New Rome*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1980, proporcionan un material y unos análisis muy próximos a los que resumo aquí.

definitivamente con la teología (hasta Leibniz, al menos, los filósofos no marginales se sienten obligados a proveerse de las "pruebas" de la existencia de Dios, etcétera). Se produce una enorme aceleración del trabajo y una expansión de los campos de la ciencia racional. En literatura, como en las artes, la creación de nuevas formas no hace más que proliferar; ésta se persigue conscientemente a sí misma.

Al mismo tiempo, se crea una nueva realidad socio-económica -en sí misma un "hecho social total": el capitalismo. El capitalismo no es simplemente la interminable acumulación por la acumulación, sino la transformación implacable de las condiciones y de los medios de acumulación, la revolución perpetua de la producción, del comercio, de las finanzas y del consumo. Encarna una nueva significación en el imaginario social: la expansión ilimitada del "dominio racional". Después de un tiempo, esa significación penetra y tiende a informar a la totalidad de la vida social (por ejemplo, el Estado, los ejércitos, la educación, etcétera). Mediante el crecimiento de la institución capitalista básica -la empresa-, se materializa en un nuevo tipo de organización burocrático-jerárquica; gradualmente, la burocracia gerencial-técnica se convierte en la portadora por excelencia del proyecto capitalista.

El período "moderno" (1750-1950) se puede definir cabalmente por la lucha, pero también por la confusión y la contaminación mutua entre esas dos significaciones imaginarias: autonomía por un lado, expansión ilimitada del "dominio racional", por el otro. Ambas conllevan una existencia ambigua, bajo el techo común de la "Razón". En su acepción capitalista, el sentido de "Razón" es claro: es el "entendimiento" (el *Verstand* en el sentido de Kant y de Hegel), es decir lo que yo llamo la lógica conjuntista-identitaria, que esencialmente se encarna en la cuantificación y conduce a la fetichización del "crecimiento" por sí misma. A partir del postulado oculto (y, en apariencia, evidente) de que el único objeto de la economía es producir más (*outputs*) con menos (*inputs*), nada debe ser un obstáculo en el proceso de maximización: ni la "naturaleza" física o humana, ni la tradición, ni otros "valores". Todo es convocado ante el tribunal de la Razón (productiva) y debe demostrar su derecho a la existencia a partir del criterio de la expansión ilimitada del "dominio racional". El capitalismo se vuelve así un movimiento perpetuo de auto-re-institución de la sociedad considerada "racional", pero esencialmente ciega, por el uso irrestricto de medios (pseudo-) racionales con vistas a un solo fin (pseudo-) racional.

Pero para los movimientos socio-históricos que manifiestan el proyecto (la autonomía social e histórica, la "Razón" significa, desde el punto de partida, la distinción tajante entre *factum* y *jus*. Esa distinción se convierte en el arma principal contra la tradición (contra la pretensión de continuar con el *statu quo*, simplemente porque está instalado) y se prolonga en la afirmación de la posibilidad y el derecho de los individuos y la colectividad de encontrar (o de producir), por sí mismos, los principios que ordenen sus vidas. No obstante, la Razón, proceso abierto de crítica y de elucidación, se transforma bastante rápido, por un lado, en computación mecánica y uniformadora (ya manifiesta durante la Revolución Francesa) y, por otro, en sistema universal y pretendidamente exhaustivo (intención claramente legible en Marx y que afectará en forma decisiva al movimiento socialista). Esa transformación plantea problemas complejos, profundos y oscuros que no pueden ser discutidos aquí. Sólo señalaremos dos puntos. El primero concierne a la influencia universalmente invasora de la "racionalidad" y de la "racionalización" capitalistas. El segundo se relaciona con la tendencia nefasta -y casi inevitable- del pensamiento a buscar fundamentos absolutos, certidumbres absolutas, proyectos exhaustivos. La lógica conjuntista-identitaria crea las ilusiones de la autofundación, de la necesidad y de la universalidad. La "Razón" -en realidad, el entendimiento- se presenta entonces como el fundamento autosuficiente de la actividad humana, la que sin aquélla descubriría que no posee otro fundamento que ella misma. Y la contrapartida (y "garantía") "objetiva" de esa "Razón" se debe descubrir en las cosas mismas. Así, la Historia es Razón, la Razón "se realiza" en la historia humana, ya linealmente (Kant, Condorcet, Comte, etcétera), ya "dialécticamente" (Hegel, Marx). El resultado final es que el capitalismo, el liberalismo y el movimiento revolucionario clásico comparten el imaginario del Progreso y la creencia en que la potencia material y técnica, como tal, es la causa o condición decisiva para la felicidad o la emancipación humana (inmediatamente o, después de un plazo, en un futuro ya descontado desde ahora).

A pesar de esas contaminaciones recíprocas, las características esenciales de la época son la oposición y la tensión entre las dos significaciones centrales: por un lado, autonomía individual y social y, por otro, expansión ilimitada del "dominio racional". La expresión efectiva de esa tensión se encuentra en el despliegue y la persistencia del conflicto político, social e ideológico. Como he intentado demostrarlo en otra parte⁵, ese conflicto fue, en sí mismo, la principal fuerza motora para el desarrollo dinámico de la sociedad occidental durante esa época, y la condición *sine qua non* para la expansión del capitalismo y la limitación de los irracionalismos de la "racionalización" capitalista. Es una sociedad turbulenta -realmente turbulenta, intelectual y espiritualmente- la que constituyó el medio favorable para la afiebrada creación cultural y artística de la época "moderna".

⁵ Por ejemplo, en "El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno" (1960), ahora en *Capitalisme moderne et révolution*, París, 10/18, 1979, volumen 2.

3. La retirada al conformismo.

Las dos guerras mundiales, la emergencia del totalitarismo, la caída del movimiento obrero (resultado y, a la vez, condición para el deslizamiento catastrófico hacia el leninismo/stalinismo), la decadencia de la mitología del Progreso marcan la entrada de las sociedades occidentales a una tercera fase.

Considerada a la distancia, desde la perspectiva que se tiene a fines de los ochenta, el período que se da a partir de 1950 se caracteriza básicamente por la evanescencia del conflicto social, político e ideológico. Sin duda alguna, el totalitarismo comunista está siempre ahí, pero aparece cada vez más como una amenaza externa, y su "ideología" padece una pulverización sin precedentes. También es cierto que los últimos cuarenta años han visto el nacimiento de importantes movimientos con efectos duraderos (mujeres, minorías, estudiantes y jóvenes). Esos movimientos, sin embargo, han resultado semifracasos; ninguno de ellos ha podido proponer una nueva visión de la sociedad, ni hacer frente al problema político global como tal. Después de los movimientos de los años sesenta, el proyecto de autonomía parece estar sufriendo un eclipse total. Se puede considerar esto como una evolución coyuntural, de corto plazo. Pero esa interpretación es poco probable, ante el peso creciente de la privatización, de la despolitización y del "individualismo" en las sociedades contemporáneas. La atrofia completa de la imaginación política se completa con un grave síntoma concomitante. La pauperización intelectual tanto de los "socialistas" como de los "conservadores" es aterradora. Los "socialistas" no tienen nada para decir, y la calidad intelectual de la producción de los voceros del liberalismo económico, desde hace quince años, haría que Smith, Constant o Mill se revolcasen en sus tumbas. Ronald Reagan ha sido una obra maestra de simbolismo histórico.

Intentar establecer relaciones causales entre los diversos aspectos y elementos de la situación no tendría sentido. Pero he señalado más arriba la concomitancia entre la turbulencia social, política e ideológica de la época "moderna" y las explosiones creativas que la caracterizan, en el campo del arte y la cultura. También, para el período presente, es suficiente con señalar los hechos. La situación después de 1950 es la de una decadencia manifiesta de la creación intelectual. En filosofía, el comentario y la interpretación textuales e históricos de los autores del pasado cumplen la función de sustitutos del pensamiento. Esto ya comienza con el segundo Heidegger y después ha sido teorizado, de manera aparentemente opuesta pero conduciendo a los mismos resultados, como "hermenéutica" y "deconstrucción". Un paso suplementario ha sido la reciente glorificación del "pensamiento débil" (*pensiero debole*). Toda crítica sería aquí desplazada; se estaría obligado a admirar la candidez de esa confesión de impotencia radical, si no estuviese acompañada de "teorizaciones" resbaladizas. Evidentemente, la expansión científica continúa, pero uno puede preguntarse si no se trata de la continuación intersticial de un movimiento puesto en marcha hace mucho tiempo. Las proezas teóricas del primer tercio del siglo -relatividad, cuántica- no han tenido paralelo desde hace cincuenta años. (Quizá la tríada teórica de los fractales, del caos y de las catástrofes constituye la excepción.) Uno de los campos más activos de la ciencia contemporánea, donde se alcanzan resultados de enorme importancia, es la cosmología; pero el motor de esta actividad es la explosión técnica observacional, mientras que su marco teórico sigue siendo siempre la relatividad y las ecuaciones de Friedmann, escritas a comienzos de los años veinte. Igualmente llamativa es la pobreza de la elaboración teórica y filosófica de las implicaciones formidables de la física moderna (que, como se sabe, ponen en tela de juicio la mayoría de los postulados del pensamiento heredado). Pero el progreso técnico continúa e incluso se acelera.

Si el período moderno, tal como se lo ha definido más arriba, se puede caracterizar, en el dominio del arte, como la búsqueda consciente de sí mismo en forma novedosa, esa búsqueda es ahora explícita y categóricamente abandonada. El eclecticismo y el retroceso a las obras del pasado han adquirido la dignidad de programas. Cuando Donald Barthelme escribía "el collage es el principio básico de todo arte del siglo XX", se equivocaba en la datación (Proust, Kafka, Rilke, Matisse no tienen nada que ver con el "collage"), pero no en cuanto al sentido del "posmodernismo". El arte "posmoderno" brinda un gran servicio: hacer ver el indudable valor del arte moderno.

IV

Partiendo de las diferentes tentativas para definir y para defender el "posmodernismo" y de cierta familiaridad con el *Zeitgeist*, se puede elaborar una descripción sumaria de los artículos de fe -teóricos o filosóficos- de la tendencia contemporánea. Para esta descripción tomo en préstamo las excelentes formulaciones de Johann Arnason⁶:

⁶ Johann Arnason. "The Imaginary Constitution of Modernity", *Revue européenne des sciences sociales*. Genève, 1989, Ns XX, pp. 323-337.

1. Rechazo de la visión global de la Historia como progreso o liberación.

En sí mismo, ese rechazo es correcto. Pero no es novedoso y, en manos de los "posmodernos", sólo sirve para eliminar la pregunta de: ¿resulta de ello que todos los períodos y los regímenes socio-históricos son equivalentes? Esa eliminación conduce a su vez al agnosticismo político, o bien a las divertidas acrobacias que hacen los "posmodernos" o sus hermanos cuando se sienten obligados a defender la libertad, la democracia, los derechos del hombre, etcétera.

2. Rechazo de la idea de una razón uniforme y universal.

Aquí también el rechazo, en sí mismo, es correcto; está muy lejos de ser novedoso; y sólo sirve para ocultar el interrogante abierto por la creación greco-occidental del logos y la razón: ¿qué debemos pensar? ¿Todas las maneras de pensar son equivalentes o indistintas?

3. Rechazo de la diferenciación estricta entre las esferas culturales (por ejemplo, arte y filosofía), que se fundamentaría en un único principio subyacente de racionalidad o de funcionalidad. La posición es confusa y mezcla desesperadamente muchas cuestiones importantes. Para no mencionar más que una: la diferenciación entre las esferas culturales (o su ausencia) es siempre una creación socio-histórica, parte esencial de la institución de conjunto de la vida, para la sociedad considerada. No puede ser ni aprobada ni rechazada en abstracto. Y tampoco el proceso de diferenciación de las esferas culturales en el segmento greco-occidental de la historia, por ejemplo, ha expresado las consecuencias de un único principio subyacente de racionalidad, cualquiera sea el sentido de esta palabra. En rigor, aquí sólo se trata de la construcción (ilusoria y arbitraria) de Hegel. La unidad de las esferas culturales diferenciadas, en Atenas como también en Europa occidental, no se encuentra en un principio subyacente de racionalidad o de funcionalidad, sino en el hecho de que todas las esferas encaman, cada una a su manera y del modo mismo de su diferenciación, el mismo núcleo de significaciones imaginarias de la sociedad considerada.

Estamos ante una colección de verdades a medias, tergiversadas para su conversión en estrategias de evasión. El valor del "posmodernismo" como teoría es que refleja servilmente -y, por lo tanto, fielmente- las tendencias dominantes. Su miseria es que sólo provee una simple racionalización, tras una apología que se quiere sofisticada y no es más que la expresión del conformismo y la banalidad. Concertando agradablemente con la cháchara de moda sobre el "pluralismo" y el "respeto a la diferencia", conduce a la glorificación del eclecticismo, al encubrimiento de la esterilidad, a la generalización del principio "cualquier cosa es igual", que Feyerabend ha proclamado tan oportunamente en otro dominio. No hay ninguna duda de que la conformidad, la esterilidad y la banalidad, en cualquier cosa, son los rasgos característicos de este período.

El "posmodernismo", la ideología que decora a la época con un "complemento solemne de justificación", presenta el caso más reciente de intelectuales que abandonan su función crítica y adhieren con entusiasmo a lo que está ahí, simplemente porque está ahí. Indudablemente, el "posmodernismo", como tendencia histórica efectiva y como teoría, es la negación del modernismo. Puesto que, efectivamente, en función de la antinomia ya discutida entre las dos significaciones imaginarias básicas - la autonomía y el "dominio racional"-, y a pesar de sus contaminaciones recíprocas, la crítica de las realidades instituidas nunca se detuvo durante el período "moderno". Y eso es exactamente lo que está desapareciendo rápidamente con la bendición "filosófica" de los "posmodernos". La evanescencia del conflicto social y político en la esfera "real" encuentra su contrapartida apropiada en los campos intelectual y artístico, con la evanescencia del auténtico pensamiento crítico. Como ya se dijo, ese pensamiento no puede existir sólo en -y por- el establecimiento de una distancia con lo que es, que implicaría la conquista de un punto de vista distinto del acordado, por consiguiente, un trabajo de creación.

El período presente se puede definir entonces como la retirada general al conformismo. Conformismo que se encuentra típicamente materializado, cuando cientos de millones de telespectadores en toda la superficie de la tierra absorben cotidianamente las mismas futilidades, pero también, cuando algunos "teóricos" van repitiendo que no se puede "quebrar la barrera de la metafísica occidental".

V

Está entendido que no basta con decir que "la modernidad es un proyecto inacabado" (Habermas). No obstante haber encarnado la significación imaginaria capitalista de la expansión ilimitada del (pseudo-) dominio (pseudo-) racional, la modernidad está más viva que nunca, comprometida en la carrera frenética que conduce a la humanidad hacia los peligros más extremos. Pero, aunque ese desarrollo del capitalismo estuvo condicionado, decididamente, por el despliegue simultáneo del proyecto de la autonomía social e individual, la modernidad *está* acabada. Un capitalismo que se desarrolla, con el esfuerzo de afrontar una lucha continua contra el *statu quo* de las cadenas de fabricación, así como contra las esferas de las ideas o del arte, y un capitalismo cuya expansión no encuentra ninguna oposición interna efectiva son dos animales socio-históricos totalmente diferentes. Ciertamente, el proyecto de autonomía en sí mismo no se ha acabado ni está terminado. Pero su trayectoria durante los dos últimos siglos ha demostrado la inadecuación radical, para hablar con moderación, de los programas en que se había encarnado -ya sea la república liberal, o el "socialismo" marxista-leninista. No hace falta subrayar que la demostración de esa inadecuación en la experiencia histórica efectiva es una de las raíces de la apatía política y de la privatización contemporáneas. Para el resurgimiento del proyecto de autonomía, se requieren nuevos objetivos políticos y nuevas actitudes humanas, de los que por ahora los signos son escasos. Pero sería absurdo tratar de decidir si estamos viviendo un largo paréntesis, o si asistimos al comienzo del fin de la historia occidental en tanto que historia esencialmente ligada al proyecto de autonomía y co-determinado por éste.

El intelectual como ciudadano

Extracto de la entrevista publicada por la revista *Esprit*, nº 9/10, septiembre-octubre de 1979, que fue publicado en *El Viejo Topo*, nº 38, noviembre de 1979.

— *Un espectro recorre la Europa de los intelectuales: el espectro del autoritarismo. Ello produce un repliegue entre los europeos que han conocido una experiencia democrática que les opone a un Tercer Mundo antaño fuente de esperanza y hoy sospechoso de tentaciones y desviaciones totalitarias. El intelectual comprometido, colmado de certezas y también, a veces, de generosidad, deja paso a un intelectual más reservado pero también más preocupado por la ética. ¿Qué piensa usted de este doble movimiento de repliegue?*

— No es posible replegarse sobre Europa. Es una ilusión, una política de avestruz. Ningún "repliegue" de los intelectuales logrará cambiar en lo más mínimo la realidad contemporánea, esencialmente mundial. Es ésta una actitud totalmente "antieuropea". La única singularidad cualitativa de Europa, del mundo greco-occidental, que cuenta para nosotros, es la creación de la universidad, la apertura, la puesta en cuestión crítica de uno mismo y de su tradición.

Los "intelectuales de izquierda" han tratado durante mucho tiempo de eludir el verdadero problema político. Han buscado constantemente en algún lugar una "entidad real" que desempeñase el papel de salvador de la humanidad, de redentor de la Historia. Creyeron encontrarla, primero, en un proletariado ideal e idealizado, y después en el Partido Comunista, que sería su "representante". Más tarde, sin analizar las razones del fracaso -provisional o definitivo, qué importa- del movimiento obrero revolucionario en los países capitalistas, borrarón a estos países del mapa e invirtieron su fe en los países del Tercer Mundo. Tomando el esquema de Marx en sus aspectos más mecánicos, quisieron poner a los campesinos, africanos o vietnamitas en el lugar del proletariado industrial y hacerles jugar un mismo papel. Hoy algunos de estos intelectuales, en virtud de este movimiento pendular del sí al no que encubre su ausencia de reflexión, escupen sobre el Tercer Mundo por razones tan estúpidas como las que les llevaron en otro tiempo a adorarlo. Antes decían que la democracia, la libertad, etc., eran mixtificaciones occidentales y burguesas, y que los chinos, por ejemplo, no las necesitaban para nada. Ahora dan a entender que esos bárbaros no están suficientemente preparados para recibir tan preciosos dones. Ha bastado que se produjera una pequeña abertura en la trampilla totalitaria de Pekín para comprobar que, ¡oh milagro!, a pesar de Peyrefitte, Sollers y Kristeva, los chinos no son tan diferentes como parecían y que, en cuanto han tenido la posibilidad de hacerlo, se han puesto a reivindicar derechos democráticos.

— *Parece como si los intelectuales hubiesen roto con la noción de compromiso y como si hoy su principal preocupación fuese la ética. En su opinión, ¿cómo pueden hoy los intelectuales establecer un vínculo que les una a la dinámica social?*

— El "repliegue sobre la ética" es, en el mejor de los casos, una "falsa conclusión" sacada de la experiencia del totalitarismo, y desempeña actualmente una función mixtificadora. ¿Qué demuestra -qué viene demostrando desde hace tiempo- la experiencia del Tercer Mundo? Que las revueltas populares que, en estos países, provocan o acompañan al hundimiento de las sociedades tradicionales siempre han sido canalizadas y recuperadas por una burocracia (en la mayoría de los casos, de tipo "marxista-leninista", aunque hoy es de esperar que empiecen a proliferar las burocracias monoteístas), que se aprovechan de ellas para acceder al poder e instalar un régimen totalitario. Esto plantea el problema político del totalitarismo, que también se planteó en Europa, a partir de otra evolución específica. Evidentemente, y tanto en un caso como en otro, frente a este problema todas las concepciones heredadas, tanto el marxismo como el liberalismo, han fracasado. Debemos afrontar este problema, tanto en el plano teórico como práctico. El "repliegue sobre la ética" es, en este sentido, una huida y un escarnio de la propia ética. Ninguna ética que se detenga en la vida individual merece ese nombre. Desde el momento en que se plantea la cuestión social y política, la ética se vincula a la política. El "qué debo hacer" no concierne solamente a mi existencia individual, sino a mi existencia en tanto individuo que participa en una sociedad en la que no hay tranquilidad histórica y en la que el problema de su organización, de su institución, está abiertamente planteado. Y lo está tanto en los países "democráticos" como en los países totalitarios. Es la experiencia misma del totalitarismo, y su posibilidad siempre presente, la que muestra la urgencia del problema político como problema de la institución de la sociedad en su conjunto. Disolver este problema en una serie de actitudes supuestamente "éticas" equivale, de hecho, a mixtificar las cosas.

Es preciso, ahora que tanto se habla de la función de los intelectuales en la sociedad contemporánea, establecer las distinciones pertinentes y evitar las simplificaciones y las banalidades que empiezan a propagarse. Se pretende actualmente que los intelectuales son una "clase" aparte y que incluso están a

punto de acceder al poder. Se echa mano una vez más del gastado esquema marxista y se le pone el remiendo de considerar a los "intelectuales" como "clase en ascenso". Es una variante de la misma banalidad que habla de "tecnocracias" o de "tecnoestructuras". En ambos casos, se elude la especificidad del hecho moderno por excelencia: la emergencia y la dominación del aparato burocrático que invoca la "tecnicidad" o la "teoría" como formas de encubrir su poder, pero que no tiene nada que ver ni con una ni con otra. Esto se ve muy claramente en los países occidentales: no son los técnicos quienes dirigen la Casa Blanca o el Elíseo o las grandes firmas capitalistas. Cuando acceden a una posición de poder no lo hacen en cuanto técnicos, sino gracias a su capacidad para la intriga (Giscard, como "economista", es un inútil, pero a la hora de poner zancadillas "políticas" es un zorro).

Se ve también en todos los partidos y países de dependencia "marxista" o "marxista-leninista". Una de las mayores farsas de la Historia –que muestra lo ridículo que es reemplazar el análisis social e histórico por el establecimiento de la filiación de ideas– es la cuestión de las relaciones entre la "teoría" y el movimiento efectivo de la clase obrera. Todo el mundo conoce la concepción de Kautsky-Lenin según la cual son los intelectuales pequeñoburgueses quienes introducen, desde el exterior, el socialismo en la clase obrera. Hemos sido muchos quienes hemos criticado esta teoría. Pero es preciso darse cuenta de que, paradójicamente, es a la vez falsa y verdadera. Falsa, porque el socialismo ha sido el proletariado quien lo ha producido, y no una "teoría", y porque si las concepciones socialistas tuviesen que ser "introducidas desde el exterior" en el proletariado, dejarían, por esa misma razón, de tener algo que ver con el socialismo. Pero también es "verdadera" si por "socialismo" se entiende el marxismo, pues éste sí que ha tenido que ser inoculado, introducido desde el exterior y finalmente casi impuesto por la fuerza al proletariado. Ahora, y en nombre de esta concepción, los partidos marxistas pretenden ser los partidos de la clase obrera, representarla "esencial" o "exclusivamente", pero en nombre de su posesión de una teoría, la cual, en cuanto teoría, no puede ser más que posesión de unos intelectuales. No deja de ser divertido. Pero lo más curioso es que en estos partidos no han sido de hecho los obreros o los intelectuales quienes, en cuanto tales, han dominado y dominan, sino un nuevo tipo de hombre, el *apparatchik*, que no es un intelectual sino un semianalfabeto (como Thorez en Francia o Zacharadis en Grecia). En la III Internacional sólo hubo un intelectual que hoy todavía sea legible: Lukács. Y no contaba casi nada. Stalin, en cambio, que escribía cosas infantiles y ridículas, lo era todo. Esas son las relaciones *efectivas* entre la teoría y la práctica que han existido en la *cámara oscura* de la historia.

En la sociedad contemporánea, en la que la "producción" y la utilización del "saber" ocupan un lugar importantísimo, los "intelectuales" proliferan. Pero, en cuanto partícipes de esta producción y utilización, dichos intelectuales tienen una especificidad muy restringida. En su gran mayoría, se integran en las estructuras laborales y salariales existentes, que son, casi siempre, estructuras burocrático-jerárquicas. No porque alguien sea un especialista en informática, en biología molecular, en topología algebraica o en historia de los incas, tiene algo que decir sobre la sociedad. La confusión se produce porque hay una categoría de gente, numéricamente muy limitada, que tiene tratos –tal vez a partir de cierta especialización– con las "ideas generales" y que, por ello, reivindica una función "universal". Es ésta una tradición muy antigua, por lo menos en este continente. Aparece en la Antigüedad, cuando el filósofo deja de ser un simple ciudadano (Sócrates) y, "enajenándose" de la sociedad, habla de ella (Platón). Reaparece en el mundo occidental alcanzando

su apogeo en el Siglo de las Luces (y también después: con Marx). En Francia, se ha convertido en una especie de debilidad nacional, adoptando formas irrisorias: cualquier licenciado o agregado en filosofía se lanza a la vida convencido de que es un Voltaire o un Rousseau. Los últimos 35 años proporcionan una hilarante lista de ejemplos en este sentido.

Dicho esto, es evidente que el problema de la sociedad y de la historia –y de la política– no puede quedar en manos de una serie de especialistas que lo hagan objeto de su preocupación y de su trabajo específicos. Es preciso darse cuenta de lo ambigua, extraña y contradictoria que es la relación del intelectual con la realidad social e histórica, que por lo demás constituye su principal objeto de interés. Lo que caracteriza a esta relación es la distancia que el intelectual toma necesariamente respecto al movimiento efectivo de la sociedad. Esta distancia le permite no sumergirse en las cosas, detectar las grandes líneas tendenciales. Pero al mismo tiempo le hace más o menos extraño a lo que efectivamente pasa. Hasta la fecha, en esta relación ambigua y contradictoria, uno de los dos términos se ha visto sobrecargado en función de toda la herencia teorizante que se inicia con Platón, que atraviesa los siglos y a la que el propio Marx no pudo escapar, a pesar de las tentativas que hizo para lograrlo. El intelectual que se ocupa de ideas generales se ve llevado a privilegiar su propia elaboración teórica. Piensa que puede encontrar la verdad de la sociedad y de la historia en la Razón o en la teoría y no en el movimiento efectivo de la historia, en la actividad viva de los hombres. Oculta el aspecto creativo del movimiento histórico. Por ello, puede resultar extraordinariamente peligroso. Pero yo no creo que el intelectual esté en un callejón sin salida, porque puede participar en este movimiento, pero con la condición de entender lo que esto significa: no simplemente inscribirse en un partido y seguir dócilmente las órdenes que le den, o firmar manifiestos, sino actuar como un ciudadano.

— *Usted ha dicho en otra ocasión que no hay un saber riguroso sobre la sociedad. Desde hace tiempo asistimos a la hecatombe de los saberes globalizadores (el marxismo, el psicoanálisis, las filosofías del deseo), lo que parece confirmar su afirmación. Pero queda la cuestión de pensar el presente, un presente impregnado de crisis. ¿Es posible pensar estas crisis de un modo no globalizador y al mismo tiempo satisfactorio? ¿O hay que aceptar pensar en crisis, y en este caso, de qué modo?*

— Evitemos los malentendidos. Que no haya un saber riguroso sobre la sociedad, no significa que no haya ningún saber de la sociedad, que se pueda decir cualquier cosa, que todo valga. Hay una serie de saberes parciales e "inexactos" (en el sentido de opuesto a "exactos") que no son en absoluto despreciables porque tienen cosas que aportar a nuestra tentativa de elucidar el mundo social-histórico. Otro riesgo de malentendido: usted utiliza el término "globalizador" con una connotación visiblemente crítica o peyorativa. Estamos de acuerdo en condenar la idea de un saber globalizador en el sentido de un saber total o absoluto; dicho esto, cuando pensamos la sociedad (ya no hablo de saber, sino de pensar) este movimiento del pensar apunta al todo social.

La situación no es muy diferente en filosofía. Un pensamiento filosófico es un pensamiento que necesariamente apunta al todo en su objeto. Renunciar a la ilusión del "sistema" no significa renunciar a pensar el ser o renunciar al conocimiento, por ejemplo: en este caso, la idea de una "división del trabajo" es visiblemente absurda. ¿Se imagina usted a dos filósofos repartiéndose el trabajo así: "tu te ocupas de este aspecto del ser y yo de aquél"? ¿O se imagina a un psicoanalista diciéndole a su paciente: "hábleme sólo de sus problemas relativos a la analidad, para los orales le recomendaré un colega"? Lo mismo puede decirse de la sociedad y de la historia: hay en ella una totalidad efectiva, y es a esa totalidad adonde hay que apuntar. La cuestión primaria del pensamiento de lo social –como he formulado yo mismo en *l'Institution imaginaire de la société*– es ésta: ¿qué es lo que mantiene unida a una sociedad, qué es lo que hace que exista una sociedad y no una dispersión?

Incluso en caso de dispersión, se trata de una dispersión social, y no de las moléculas de un gas escapando de un recipiente roto. Cuando se habla de la sociedad, es inevitable apuntar al todo. La totalidad es constitutiva de este pensamiento. Y lo es sobre todo cuando se piensa la sociedad no ya desde una perspectiva teórica, sino desde una perspectiva política. El problema político es el de la institución global de la sociedad. Si nos situamos a este nivel, y no al de las elecciones europeas, por ejemplo, estamos obligados a plantear las cuestiones de la institución, de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la relación entre una y otra, de la concreción de todo esto en la fase actual. Hay que trascender la oposición entre la ilusión de un saber global sobre la sociedad y la ilusión de que basta con una serie de disciplinas especializadas y fragmentarias. Es el propio terreno en el que se produce esta oposición lo que hay que destruir.

Pensar la crisis o pensar en crisis: evidentemente, tenemos que pensar la crisis de la sociedad, pero al no ser nuestro pensamiento exterior a esa sociedad, al estar enraizado –si es que vale algo– en este mundo social-histórico, no puede ser sino un pensamiento en crisis. Pero somos nosotros quienes hemos de afrontarla.

— *Según usted, existe desde hace dos siglos un proyecto revolucionario. Hay una homología de significaciones entre las diferentes revueltas que remite a este proyecto. ¿Qué pasa hoy con las revueltas? Siempre se pone el ejemplo de las luchas de las mujeres, las luchas anti-nucleares, etc. Pero, ¿acaso esos lugares de tensión, esos terrenos de enfrentamiento no corresponden a deficiencias del sistema social susceptibles de regulación e incluso de aniquilación?*

— Partiré de una observación general. La principal lección que podemos extraer de la experiencia del pasado siglo, del destino del marxismo, de la evolución del movimiento obrero –que no es, en absoluto, original– es que la historia es el terreno del riesgo y la tragedia. La gente tiene la ilusión de poder salir de este terreno y la expresa con la siguiente demanda: queremos un sistema institucional que *garantice* que las cosas no se torcerán, que las revoluciones no degenerarán, que tal o cual movimiento no será recuperado por el sistema. Formular esa exigencia es la mejor forma de seguir atrapado en la mixtificación más completa. Es creer en la existencia de disposiciones escritas capaces de garantizar, independientemente de la actividad efectiva de los hombres y de las mujeres, un porvenir apacible, la libertad, la justicia, etc.

Lo mismo pasa cuando se busca –es la ilusión marxiana– en la historia un factor que sea *positivo y sólo positivo*; es decir, en la dialéctica marxiana, *negativo y sólo negativo*, o sea, no recuperable, no positivizable por el sistema instituido. Esta posición, asignada por Marx al proletariado, continúa haciendo estragos, tanto positivamente (como por ejemplo en el caso de ciertas feministas que creen ver en el movimiento de las mujeres una radicalidad incorruptible), como negativamente (como cuando alguien dice: "para que crea en este movimiento, tendrán que demostrarme que es por naturaleza

irrecuperable"). Estos movimientos no sólo no existen, sino que todo movimiento parcial, además de poder ser recuperado por el sistema, contribuye en cierta medida, mientras éste no es abolido, a perpetuar su funcionamiento. He tenido ocasión de demostrarlo en el caso de las luchas obreras (véase *La experiencia del movimiento obrero*). Actuando en defensa propia, el capitalismo ha podido funcionar no ya a pesar de las luchas obreras, sino *gracias* a ellas. Pero tampoco hay que limitarse a hacer esta constatación. Sin tales luchas, no viviríamos en la sociedad en que vivimos, sino en una sociedad basada en el trabajo de los esclavos industriales. Estas luchas, además, han puesto en cuestión ciertas significaciones imaginarias centrales en el capitalismo: propiedad, jerarquía, etc. Otro tanto puede decirse del movimiento de las mujeres, de los jóvenes y, a pesar de su extrema confusión, del movimiento ecologista.

Todos esos movimientos no sólo cuestionan aspectos centrales de la sociedad instituida, sino que crean algo nuevo. El movimiento feminista tiende a destruir la idea de una relación jerárquica entre los sexos; expresa la lucha de los individuos del sexo femenino por su autonomía, y como las relaciones entre los sexos son nucleares en toda sociedad, esta lucha afecta a la vida social en su conjunto y sus repercusiones son incalculables. Lo mismo puede decirse del cambio experimentado en las relaciones intergeneracionales. Y como hombres y mujeres, padres e hijos, se ven obligados a seguir viviendo, han de buscar otras formas de vida, han de estimular su creatividad. Es cierto que, mientras el sistema exista, todo lo que hagan será integrado por el sistema. Es una tautología: ¿acaso la industria farmacéutica no saca beneficios con la venta de los anticonceptivos? ¿Entonces? Pero, al mismo tiempo, el sistema ve corroídos los pilares esenciales sobre los que se basa: las formas concretas de su dominación, la *idea* misma de dominación.

¿Pueden todos estos movimientos llegar a unificarse? Es evidente que, a nivel abstracto, deben unificarse. Pero el hecho, muy importante, es que no se han unificado. Y no por casualidad. Si el movimiento de las mujeres o el ecologista se resisten con todas sus fuerzas a lo que ellos consideran su politización, ello se debe a que la sociedad contemporánea ha hecho la experiencia de la degeneración de las organizaciones políticas. Y no se trata solamente de una degeneración organizativa, de una burocratización. Se trata de una práctica, del hecho de que las organizaciones "políticas" ya no tienen nada que ver con la verdadera política, pues su única preocupación es la penetración en, o la conquista de, el aparato de Estado. La actual imposibilidad de unificación de estos movimientos revela un problema mucho más general y más grave: el de la actividad política en la sociedad contemporánea y el de su organización.

— *Esto que dice usted se ve, por ejemplo, cuando los ecologistas se niegan a adoptar la forma partido.*

— No se trata de que adopten la forma partido. Se trata de que vean claramente que sus reivindicaciones ponen en entredicho, con toda la razón, el conjunto de la civilización contemporánea y que lo que ellos pretenden sólo es posible si se produce una transformación radical de la sociedad. ¿Lo ven o no lo ven? Si lo ven y dicen: "de momento, lo único que podemos hacer es luchar contra la construcción de tal o cual central nuclear", estamos de acuerdo. Pero a menudo tengo la impresión de que no lo ven. Por lo demás, si se trata de luchar contra una central nuclear el problema general se ve enseguida. Pero a veces las cosas no están tan claras. O se dice que se está contra la electricidad, o hay que plantearse la necesidad de elaborar una nueva política energética, lo que pone en entredicho toda una organización económica y cultural. El despilfarro energético está *orgánicamente incorporado* en el capitalismo contemporáneo, en su economía. Incluso en el psiquismo de la gente. Conozco ecologistas que al salir de una habitación se olvidan de apagar la luz.

— *Usted ha escrito que la sociedad moderna es una sociedad en la que se produce una creciente privatización, en la que los individuos ya no son solidarios entre sí, que se han atomizado. Esta privatización, ¿no implica el paso de una sociedad viva, fecunda, a una sociedad átona?*

— Afirmar que una sociedad átona ha tomado el lugar de una sociedad fecunda, que todo cambio radical es ya inconcebible, equivaldría a decir que una fase de la historia que se inició quizás en el siglo XII está a punto de terminar, que estamos entrando en una especie de nueva Edad Media, caracterizada o bien por la tranquilidad histórica (idea que, a la vista de los hechos, resulta cómica) o por una serie de violentos conflictos y de desintegraciones, sin productividad histórica. En una palabra: una sociedad que se ha detenido, que se desgarrar a sí misma, incapaz de crear nada nuevo. (Dicho sea entre paréntesis, ese es el significado que he dado al término "barbarie" en la expresión Socialismo o Barbarie). No se trata de hacer profecías. Pero creo que no es cierto que vivamos en una sociedad en la que no pasa absolutamente nada.

En primer lugar, hay que ver el carácter absolutamente antinómico del proceso. El régimen arrastra a los individuos a la privatización, la favorece, la subvenciona, la asiste. Los propios individuos, en la

medida en que no ven ninguna actividad colectiva que les ofrezca una salida o que simplemente *tenga sentido*, se retiran a la esfera "privada". Pero, más allá de cierto límite, el propio sistema no puede tolerar esa privatización, pues la completa molecularización de la sociedad desembocaría en el desastre; vemos, así, cómo el sistema trata periódicamente de arrastrar a la gente a actividades colectivas y sociales. Y los individuos, cada vez que quieren luchar, se "colectivizan" de nuevo.

Por otra parte, no se pueden valorar estas cosas con una perspectiva demasiado corta. Formulé por primera vez este análisis de la privatización y de la antinomia de que acabamos de hablar en 1959 (en *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*). Muchos "marxistas" sólo han sabido ver en este análisis la idea de privatización, y se han apresurado a declarar que yo liquidaba las posiciones revolucionarias, que mis análisis habían sido refutados por los acontecimientos de la década del 60. Evidentemente, dichos acontecimientos *confirmaban* mi análisis, tanto por su contenido (y por sus portadores) "no-clásicos", como por el hecho de que acabaron tropezando con el *problema político global*. La década de los 70, por otra parte, ha asistido a un nuevo repliegue de la gente a la esfera "privada".

— *Usted define la auto-institución a realizar como desacralizada, como un corpus provisional que la sociedad puede redefinir y transformar constantemente. De hecho, la mayoría de las grandes civilizaciones y revueltas violentan la historia a partir de un mito reconciliador de las contradicciones. Los pueblos parecen convertirse en fuerzas reales y eficaces sólo cuando tienen ante sí una perspectiva escatológica. Esto hace particularmente aleatorio el recurso a la energía crítica. ¿Es posible movilizar a los hombres a partir de un imaginario instituido? ¿Es posible fundar una relación con la institución únicamente sobre la razón?*

— La desacralización de la institución ya la llevó a cabo el capitalismo en el siglo XIX. El capitalismo es un régimen que corta virtualmente toda relación de la institución con una instancia extra-social. La única instancia que invoca es la Razón, a la que da un contenido muy particular. Desde este punto de vista, las revoluciones de los siglos XVIII y XIX encierran una gran ambigüedad. La ley social es considerada como obra de la sociedad y *al mismo tiempo* está supuestamente fundada en una "naturaleza" racional o en una "razón" natural y transhistórica.

Esta sigue siendo también la ilusión de Marx. Ilusión que constituye una de las máscaras de lo heterónomo. Tanto si la ley la dicta Dios, como la Naturaleza o la Historia, es una ley *dictada*. La idea de que existe una fuente y un fundamento extra-social de la ley es una ilusión. La ley, la institución, es una creación de la sociedad. Toda sociedad es autoinstituida, pero hasta hoy ha garantizado su institución *instituyendo* una fuente extra-social de su propia institución. Es lo que yo he denominado la autoinstitución *explícita*: el reconocimiento, por parte de la sociedad, de que la institución es obra suya no implica en absoluto que dicha institución se pueda "desmenuzar". El reconocimiento del *Arte de la Fuga* o de las *Elegías de Duino* como obras humanas, como creaciones socio-históricas, no significa que las considere "desmenuzables".

¿Son obras humanas, simplemente humanas? La cuestión está en saber qué entendemos con ello. ¿Acaso el hombre es "simplemente humano"? Si lo fuese, no sería hombre, no sería nada. Todos nosotros somos un pozo sin fondo, y este *sin fondo* está, evidentemente, abierto al *sin fondo* del mundo. Normalmente, nos agarramos al brocal del pozo y ahí pasamos la mayor parte de nuestra vida. Pero el *Banquete*, el *Requiem*, el *Castillo* vienen de este sin fondo y nos lo hacen ver. Yo no necesito ningún mito particular para reconocer este hecho. Los propios mitos, como las religiones, tienen algo que ver con este sin fondo al tiempo que tratan de enmascararlo: le dan una *figura* determinada y precisa y, al mismo tiempo que lo reconocen, en cuanto tratan de *fijarlo*, también lo ocultan. Lo sagrado es el simulacro instituido del *sin fondo*. Yo no necesito para nada los simulacros, y mi modestia me hace pensar que si yo puedo vivir sin simulacros, todo el mundo puede también vivir sin ellos.

Detrás de su pregunta, me parece ver la idea de que sólo el mito puede fundar la adhesión de la sociedad a sus instituciones. Como usted sabrá, ésta era la idea de Platón: la "mentira de los dioses". Pero las cosas están muy claras: por muy "divina" que sea, se trata de una "mentira". Esto se puede comprobar hoy mismo en las grotescas gesticulaciones de quienes pretenden fabricar, por encargo, un renacimiento de la religiosidad por razones supuestamente "políticas". Me imagino que esas tentativas mercantiles deben resultar nauseabundas incluso a los creyentes. Estos charlatanes quieren vendernos esa filosofía de Prefecto de Policía libertino: "ya sé que el cielo está vacío, pero la gente debe creer que está lleno, porque si no, no obedecería a la ley". ¡Qué miseria! Cuando todavía existía, cuando todavía podía existir, la religión era otra cosa, Yo nunca he sido creyente, pero todavía hoy no puedo escuchar *La Pasión según San Mateo* sin enaltecerme. Lograr el renacimiento de aquello que produjo *La Pasión según San Mateo* supera con mucho las posibilidades de cualquier editorial, aunque se llame Grasset o Hachette. Y creo que tanto los creyentes como los no creyentes, estarán de acuerdo en decir: felizmente.

— Aparte del caso griego, al que usted se ha referido a menudo, es cierto que, en la historia, se han dado mitos que han fundado la adhesión de la sociedad a sus instituciones.

— Es cierto, sí. Y no a menudo, sino casi siempre. Si yo me refiero al caso griego, es porque fue el primero, que se sepa, que rompió con ese estado de cosas, y porque su ejemplo fue recogido por la tradición occidental del Siglo de las Luces y de la Revolución. Lo importante, en la Grecia antigua, fue el movimiento efectivo de la instauración de la democracia, que fue una filosofía en acto y que coincidió con el nacimiento de la filosofía en sentido estricto. Cuando el *demos* instaura la democracia, *hace* filosofía: plantea la cuestión del origen y del fundamento de la ley. Y abre un espacio público, social e histórico, al pensamiento, en el que hay filósofos (hasta Sócrates incluido) que durante mucho tiempo siguen siendo *ciudadanos*. Sólo a partir del fracaso de la democracia ateniense, Platón elabora una "filosofía política", completamente basada en la ocultación y el encubrimiento de la creatividad histórica de la colectividad (expresado de un modo insuperable por el *Epitafio* de Pericles que escribió Tucídides), y que sólo es — como todas las "filosofías políticas" que vendrán después— una filosofía sobre la política, exterior a la política, a la actividad instituyente de la colectividad.

En el siglo XVIII, hay, por supuesto, un movimiento de la colectividad que adquiere proporciones gigantescas con la Revolución francesa. Y hay también el renacimiento de una filosofía política ambigua, en cuanto por una parte es profundamente *crítica* y liberadora y, por otra, sigue bajo la égida de una metafísica racionalista, tanto en cuanto a sus tesis acerca de *lo que es* como al fundamento de la norma que decide *lo que debe ser*. Postula un "individuo sustancial" rígidamente determinado y pretende derivar lo social de dicho individuo. Invoca una razón, la Razón (no importa que a veces la llame Naturaleza o Dios), como fundamento último y extrasocial de la ley social.

La prosecución del movimiento radicalmente crítico, democrático, revolucionario por las Revoluciones del siglo XVIII primero, y por el movimiento obrero socialista después, presenta considerables "más" y "menos" respecto a la Grecia de los siglos VI y V. Los "más" son evidentes: la contestación del imaginario social instituida por el movimiento obrero va mucho más lejos, pone en causa las condiciones instituidas efectivas de la existencia social —economía, trabajo, etc.—, se universaliza. Pero no se puede olvidar el "menos": los momentos en los que el movimiento logra desprenderse plenamente de la sociedad instituida son raros, y a partir de determinado momento, el movimiento cae, en tanto que movimiento organizado, bajo la influencia, exclusiva o preponderante, del marxismo. Y éste, en sus capas más profundas, no hace más que retomar y llevar al límite las significaciones del imaginario social instituidas por el capitalismo: centralidad de la producción y de la economía, "progresismo" banal, fantasma social de la expansión ilimitada del dominio de la "razón". Estas significaciones, y los modelos de organización correspondientes, han sido reintroducidos en el movimiento obrero por medio del marxismo. Y tras todo ello, se oculta de nuevo la vieja ilusión especulativo-teorética: todo el análisis y toda la perspectiva se reclama de unas "leyes de la historia" que la teoría pretende haber descubierto de una vez por todas.

Pero ya es hora de hablar "positivamente". La prolongación de los movimientos emancipadores — obreros, mujeres, jóvenes, minorías de todo tipo— subyace al proyecto de la instauración de una sociedad autónoma: autogestionada, autogobernada, autoorganizada, autoinstituida. Lo que se expresa de este modo, al nivel de la institución, también puede expresarse al nivel de las significaciones imaginarias que esta institución encarnará. Autonomía social e individual: a saber, libertad, igualdad, justicia. ¿Son *mitos* estas ideas? No. No son *formas* o *figuras* determinadas y determinables de una vez por todas: no cierran ningún interrogante, sino que lo abren. No tratan de tapan el pozo del que hablaba antes, conservando en el mejor de los casos una estrecha vía para acceder al fondo del mismo, sino que recuerdan insistentemente a la sociedad el *sin fondo* interminable que está en el fondo de ella misma. Consideremos, por ejemplo, la idea de justicia. No existe, ni existirá, una sociedad que pueda considerarse justa de una vez por todas. Una sociedad justa es una sociedad en la que la cuestión efectiva de la justicia efectiva está siempre efectivamente abierta. No existe, ni existirá jamás, una "ley" que regule la cuestión de la justicia de una vez por todas, que sea eternamente justa.

Puede darse una sociedad que se aliene ante su ley, una vez promulgada; puede darse una sociedad que, viendo la distancia constantemente recreada entre sus "leyes" y la exigencia de la justicia, sepa que no puede vivir sin leyes, pero también que esas leyes son creación suya y que siempre puede cambiarlas. Lo mismo puede decirse de la exigencia de igualdad (*estrictamente equivalente* a la de libertad, una vez universalizada). Si salimos del dominio puramente "jurídico" y nos interesamos por la igualdad efectiva, por la libertad efectiva, estamos obligados a constatar que dependen de *toda* la institución de la sociedad. ¿Cómo se puede ser libre si hay una *desigualdad* en la participación *efectiva* en el *poder*? Y una vez constatado esto, ¿cómo dejar de lado todas aquellas dimensiones de la institución de la sociedad en las que se enraízan y se producen las diferencias de poder? Por ello, dicho sea entre paréntesis, la "lucha por los derechos humanos", por importante que sea, no sólo no es una política, sino que, si se limita a serlo, corre el riesgo de convertirse en un trabajo de Sísifo, en una labor de Penélope.

Libertad, igualdad, justicia: eso no son mitos. Tampoco son "ideas kantianas", estrellas polares que guían nuestra navegación pero a las que no es posible aproximarse. *Pueden* realizarse efectivamente en la historia. Hay una diferencia radical y real entre un ciudadano ateniense y el súbdito de una monarquía asiática. Afirmar que nunca se han realizado "íntegramente" y que nunca podrán realizarse, equivale a no comprender cómo se plantea el problema, y a seguir prisioneros de la filosofía y de la ontología heredadas, es decir, del platonismo. ¿Acaso existe la "verdad integral"? No. ¿Quiere ello decir que no hay una verdad *efectiva* en la historia? ¿Acaso no tiene sentido la distinción entre lo verdadero y lo falso? ¿Acaso las miserias de la democracia occidental pueden abolir la diferencia entre la situación efectiva de un ciudadano francés, inglés, americano y la situación efectiva de un siervo de los zares, de un alemán sometido a Hitler, de un ruso o un chino que vivan bajo el régimen totalitario del comunismo? ¿Por qué la libertad, la igualdad, la justicia no son ideas kantianas por principio irrealizables? Cuando se comprende el problema filosóficamente, la respuesta es evidente e inmediata: estas ideas no pueden estar "en otra parte", no pueden ser "exteriores" a la historia, *porque son creaciones social-históricas*.

Tampoco se trata de "fundamentar racionalmente" estas ideas, por la misma razón por la que no se puede "fundamentar racionalmente" la idea de verdad: porque ella misma se encuentra ya en toda tentativa de fundamentación. Y, lo que es más importante, presupone no sólo la *idea* de la verdad, sino una actitud frente a ella. Del mismo modo que a un sofista o a un impostor no se le puede "forzar a admitir" la verdad, porque a cada argumento responderá con diez nuevos sofismas e imposturas, tampoco a un nazi o a un estalinista se le pueden "demostrar" las excelencias de la libertad, la igualdad y la justicia. El vínculo entre ambos puede parecer sutil, pero es muy sólido, y no tiene nada que ver con el que suponen los kantiano-marxistas. No se puede "deducir" el socialismo de la exigencia de verdad –o de la situación de "comunicación ideal"–, y no sólo porque quienes combaten la libertad y la igualdad se burlan totalmente de la verdad o de la "situación de comunicación ideal", sino porque estas dos exigencias, la de la verdad y la interrogación abierta, por un lado, y la de la libertad y la igualdad, por otro, están necesariamente unidas, han nacido –han sido creadas– juntas, y sólo tienen sentido juntas. Este sentido sólo existe para nosotros, que queremos trascender la primera creación de esta exigencia y llevarla a otro nivel. Sólo existe en una tradición que es la nuestra –y que se ha convertido ahora, en una tradición más o menos universal–, que ha creado estas significaciones que se le oponen. Ahí reside todo el problema de nuestra relación con la tradición –un problema que, a pesar de las apariencias, está totalmente oculto–, una relación que hemos de recrear casi íntegramente: en el marco de esta tradición, nosotros podemos optar. Pero no hacemos sólo esto. Interrogamos a la tradición y nos dejamos interrogar por ella (lo que no es en absoluto una actitud pasiva: dejarse interrogar por la tradición y sufrirla, son dos cosas diametralmente opuestas). Podemos optar y hemos optado por el *demos* contra los tiranos y los *oligoí*, hemos optado por los obreros agrupados en comités de fábrica y contra el partido bolchevique, hemos optado por el pueblo chino y contra la burocracia del Partido.

La crisis de las sociedades occidentales

Publicado en *Politique internationale*, núm. 15, primavera de 1982, págs. 131-147.

Durante cuarenta años*, la coalición de los países más ricos de la Tierra ha temblado ante el poder de Rusia, la mitad de poblada, dotada de recursos irrisorios al lado de los suyos y sumida en una continua y profunda crisis interna. Contrariamente a lo que se dice, no es la "victoria de Occidente" lo que ha acabado con esta situación, sino la implosión del régimen burocrático, que ha sido el primero en ceder a lo que se había llamado "el proceso de decadencia competitiva" entre Occidente y Rusia. Las páginas que siguen están dedicadas al lado occidental de esta decadencia.

Al igual que la explicación de la relativa fuerza de Rusia, la comprensión de la relativa debilidad de los regímenes occidentales remite a causas sociales e históricas. Tras los hechos descritos, existen factores que todo el mundo puede constatar: la incoherencia, la ceguera, la incapacidad de las capas dominantes occidentales y de su personal político. Pero estos factores, a su vez, no son nada último, requieren ser analizados. ¿Cómo y por qué las capas dirigentes de países que, durante cinco siglos, han dominado el planeta, muestran repentinamente un estado de decrepitud que las coloca en situación de inferioridad frente a la estratocracia rusa? ¿Cómo y por qué las sociedades más ricas, las más productivas que la Tierra haya dado jamás, se hallan mortalmente amenazadas por un régimen que no logra alimentar y alojar decentemente a su población? ¿Cómo y por qué se produce y se mantiene esta fantástica ceguera voluntaria de las poblaciones occidentales frente a las monstruosas potencialidades de las que, a todas luces, este estado de cosas es portador?

Tras estos fenómenos se esconde un proceso de descomposición de las sociedades occidentales, todas las clases sumidas en la confusión. Pese a los discursos que vienen sucediéndose desde hace tres cuartos de siglo -decadencia de Occidente, crisis de la civilización, crisis de la sociedad-, esta descomposición está todavía por comprender y por analizar. Las páginas que siguen se proponen ofrecer algunos elementos, fragmentarios, de este análisis.

La descomposición de los mecanismos de dirección

Las manifestaciones de esta descomposición pueden ser fácilmente inventariadas a través del fracaso permanente de las políticas seguidas (o en términos todavía más radicales, de la ausencia de toda política) en todos los ámbitos fundamentales. Si las sociedades occidentales siguen funcionando, ello no se debe seguramente a sus dirigentes, sino que es el resultado de la extraordinaria flexibilidad y adaptabilidad (resiliencia) de las instituciones capitalistas y liberales (rasgos completamente infravalorados por los críticos y adversarios del régimen) y de las enormes reservas de todo tipo (no sólo de riqueza) ya acumuladas.

Es sencillo constatar la ausencia (y/o inadecuación radical) de las políticas occidentales en relación con el Tercer Mundo y en materia de armamento. Sólo puedo referirme brevemente a otros dos ámbitos decisivos en los que esta misma situación es manifiesta.

El primero es el de la economía. El capitalismo ha podido mantenerse, en tanto que sistema social, fundamentalmente gracias a su éxito "económico": pleno empleo aproximado, expansión de la producción y del consumo. Esta evolución no era en absoluto "fatal" (como tampoco, simétricamente, la posibilidad de un "hundimiento"). La ampliación de los mercados interiores -indispensable a escala global, para el sistema tomado en su conjunto- gracias al aumento secular de las remuneraciones reales, le ha sido impuesta por las luchas de los trabajadores. Ha sido necesario siglo y medio para que el régimen "comprendiera" que una de las condiciones de su equilibrio dinámico era la igualdad aproximada de los ritmos de aumento del consumo y de elevación de la productividad, y para que la incorporase en su funcionamiento. Sin embargo, por sí sola esta condición no es suficiente, debido a las fluctuaciones casi inevitables de la inversión y de los ciclos de expansión/contracción que éstas engendran. Finalmente, después de la Segunda Guerra Mundial, los gobiernos se han visto obligados a asumir la gestión de la demanda global a fin de mantener un pleno empleo aproximado. Es así como ha podido desarrollarse la larga ola expansionista de 1945-1974, durante la cual la economía capitalista sólo ha conocido fluctuaciones menores.

* He omitido, en esta reimpresión, las tres primeras páginas del texto de 1982 dedicadas a la situación de Rusia y de Occidente a comienzos de los años 80. Hoy ya no tendrían más que un interés histórico, aunque en lo esencial, a mi juicio, siguen siendo válidas. (Nota de Castoriadis.)

No era necesario ser un experto para prever que una fase ininterrumpida de pleno empleo debía crear otros problemas a la economía capitalista⁷. Manifiestas (y agravadas por otros factores) en Gran Bretaña desde los años 50, estas dificultades se han generalizado a todos los países industriales durante la segunda mitad de los años 60, conduciendo a una aceleración continua del alza de los precios. Los sucesivos "accidentes" que representaron la guerra de Vietnam y su modo de (no-)financiación en Estados Unidos, la crisis monetaria internacional de 1970, y finalmente la guerra del Kippur y el embargo petrolero, las han hecho explotar.

Hace ahora (1982) ocho años, los gobiernos occidentales han hecho evidente su impotencia ante esta situación. De forma global, el único resultado de las políticas aplicadas ha sido romper la expansión y provocar un serio y continuado ascenso del paro, sin por ello reducir sensiblemente el alza de los precios. A la inflación autosostenida se ha añadido un estancamiento autosostenido, fenómenos que se han reforzado entre sí. La absoluta pauperización mental de los medios dirigentes se expresa en las declaraciones relativas al fracaso del keynesianismo (lo que es tanto como decir que nuestra impotencia ante el cáncer demuestra el fracaso de Pasteur), el monetarismo en boga (repetición de la vieja teoría cuantitativa del dinero, tautología cuya transformación en teoría "explicativa" se reconoce hace ya tiempo como falaz) o las nuevas invenciones demonológicas, como los *supply side economics*.

¿Cuánto tiempo podrá hacer frente el sistema al continuo ascenso del número de parados y al estancamiento del nivel de vida de los trabajadores? Las bolsas de pobreza y de miseria relativa (y en ocasiones absoluta) en los países industriales, cuyo peso era atenuado hasta ahora por la expansión general y las previsiones concomitantes (el "tercio sumergido" de Roosevelt había sido transformado sucesivamente en "cuarto", después en "quinto"), se convierten en bolsas permanentes y crecientes, llenas de gente sin recursos y sin esperanza. Los elementos que, en la disolución de los valores y motivaciones, logran cimentar, mal que bien, la sociedad (las previsiones del alza del nivel de vida y las posibilidades no totalmente nulas de "promoción"/ascenso en el escalafón de los puestos cualificados y de los ingresos) están desapareciendo. Finalmente, en las economías capitalistas estancadas, el porcentaje del paro no puede por menos de seguir aumentando anualmente (en correspondencia con el crecimiento natural de la población, a lo que se suman los efectos de las inversiones *labour-saving*).

El segundo ámbito -que aquí sólo puedo mencionar- se refiere al conjunto de problemas designados por los términos "energía", "recursos no renovables", "medio ambiente", "ecología". Estos problemas, hoy parcialmente disimulados por el estancamiento económico, se agravan con el paso del tiempo: También aquí, las políticas son inexistentes, o desproporcionadas en relación con la potencial gravedad de estas cuestiones.

* * *

Superficialidad, incoherencia, esterilidad de las ideas y versatilidad de las actitudes son pues, claramente, los rasgos característicos de las direcciones políticas occidentales. Pero ¿cómo explicar su generalización y su persistencia?

Sin duda, los mecanismos de contratación y de selección del personal político desempeñan aquí un papel importante. En los partidos políticos la disociación entre la posibilidad de promoción y la capacidad de trabajar eficazmente alcanza un punto límite, por encima de lo que sucede en los aparatos burocráticos que dominan el resto de actividades sociales. La "política", en el sentido corriente del término, ha sido en todo momento una profesión extraña. Ha exigido siempre una combinación determinada de las facultades y capacidades específicas requeridas, según el tipo de régimen considerado, para "acceder al poder"; y las facultades y capacidades requeridas para saber utilizar ese poder. En sí mismos, el arte de la oratoria, la memoria de los rostros, la capacidad de hacer amigos y partidarios, de dividir y debilitar a los oponentes no tienen nada que ver con la capacidad para legislar, el talento para administrar, para dirigir la guerra o la política exterior; del mismo modo que, bajo un régimen absolutista, el arte de complacer a un monarca no guarda relación alguna con el arte de gobernar.

Es claro, sin embargo, que un régimen sólo puede sobrevivir si, de un modo u otro, sus mecanismos y dispositivos de selección del personal político logran combinar, mejor o peor, esos dos requisitos. Aquí no hemos de examinar cómo los regímenes parlamentarios (o "republicanos") occidentales resolvieron en el pasado este problema. El hecho es que si, durante cien o ciento cincuenta años, han alternado en el

⁷ M. Kalecki lo había previsto en un célebre artículo publicado en 1943. Por mi parte, yo había analizado el problema tomando como ejemplo a Gran Bretaña en "Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne", *Socialisme ou Barbarie*, núm. 33, diciembre de 1961, reproducido en *Capitalisme moderne et révolution*, 2, París, 10/18, 1979, págs. 149-151; sobre este problema en general, y sobre la inflación de los años 1960-1970, véase la Introducción a la edición inglesa de 1974, *ibid*, págs. 234-258.

poder dirigentes "capaces" e "incapaces", raros son los casos en los que la incapacidad para gobernar ha constituido un factor de evolución decisivo.

En el período contemporáneo ocurre lo contrario. Este fenómeno puede atribuirse a causas sociológicas generales: vasto movimiento de despolitización y privatización, desintegración de los dispositivos de control y de corrección que hacían su papel en los regímenes parlamentarios clásicos, fragmentación del poder en *lobbies* de todo tipo. Volveré más adelante sobre ello. Pero hay que subrayar muy especialmente dos factores específicos de la organización "política" moderna.

El primero está relacionado con la burocratización de los Aparatos políticos (partidos). Para todos los partidos es más o menos válida la regla absoluta del partido burocrático totalitario contemporáneo: la capacidad de instalarse en el Aparato no guarda, en principio, relación alguna con la capacidad de gestionar los asuntos de los que éste está encargado⁸. La selección de los más aptos es la selección de los más aptos para hacerse seleccionar.

El segundo es propio de los países liberales. Elegir los principales líderes, como es sabido, equivale a designar a los personajes más "vendibles"⁹. En el Aparato burocrático totalitario contemporáneo, el tipo de autoridad no es ni racional, ni tradicional, ni carismática, para recoger las distinciones de Max Weber. Resulta difícil, por ejemplo, discernir el carisma de M. Breznev. Este tipo de autoridad es nuevo; es necesario darle un nombre, llamemos la autoridad *por inercia*. Pero en los Aparatos burocráticos liberales (o blandos), como lo son los partidos políticos occidentales, asistimos al retomo de un tipo de autoridad "carismática": el carisma es aquí, simplemente, el talento particular de una especie de actor que hace el papel de "jefe" o de "hombre de Estado". (Esto era ya evidente mucho antes de la elección de Reagan, quien, en este sentido, no es más que un símbolo inflado hasta la banalidad). Bien entendida, esta evolución ha sido inducida por la fantástica expansión del poder de los *mass-media* y de las servidumbres que éstos imponen. En cuanto a la continuación del proceso, Kafka la ha descrito ya admirablemente en *Josefina la cantora*. Desde el momento en que la tribu ha admitido públicamente que el Sr. X es un "gran jefe", se siente inclinada a seguir cumpliendo oscuramente su papel: aplaudir.

Estos dirigentes accidentales e ineluctables están al frente del inmenso Aparato burocrático que es el Estado moderno, portador y productor orgánico de una irracionalidad proliferante¹⁰, y entre sus agentes el antiguo *ethos* burocrático (del alto funcionario o del modesto funcionario concienzudo) se hace cada vez más raro. Y ellos han de hacer frente a una sociedad que se desinteresa más y más de la "política" - es decir, de su suerte en tanto que sociedad.

La evanescencia del conflicto social y político

Desde hace siglos, una de las características de los países occidentales ha sido la existencia (desconocida prácticamente en la historia del resto de los países) de una dinámica socio-política de la que emergieron continuamente corrientes y movimientos que pretendieron tomar las riendas de la sociedad, proponiendo a la vez modificaciones esenciales de sus instituciones y orientaciones definidas de las actividades sociales -siempre derivadas de, o ligadas a, sistemas de creencias (o "ideologías", etc.) y opuestos, ciertamente, a tendencias o comentarios contrarios.

Desde hace unos treinta años, en cambio, asistimos a la efectiva desaparición de estos movimientos. En el plano "político" *stricto sensu*, los partidos, completamente transformados en máquinas burocráticas, ya no obtienen sino un apoyo puramente electoral por parte de los ciudadanos, a los que se han vuelto incapaces de "movilizar" en cualquier sentido del término. Estos mismos partidos mueren de inanición ideológica, reiteran letanías en las que ya nadie cree (socialistas y comunistas en Europa occidental) o disimulan supersticiones anticuadas con "nuevas teorías" y "nuevas políticas" (Thatcher, Reagan, etcétera).

Los sindicatos contemporáneos ya no son más que *lobbies* que defienden los intereses sectoriales y corporativos de sus afiliados. Esto va más allá de lo que yo, después de otros, he analizado y descrito hace ya mucho tiempo como la burocratización de los sindicatos. Por una parte, ni siquiera puede hablarse ya verdaderamente de una burocratización sindical más o menos "unificada" con objetivos propios (poco importa cuáles); el único objetivo de esta burocracia es su autoconservación. Por otra, ya no es suficiente decir que estos sindicatos "traicionan" los intereses de sus mandantes o que los

⁸ *Devant la guerre*, París, Fayard, 1981, págs. 234-247; y los textos citados, *ibíd.*, págs. 245. (Hay traducción castellana: C. Castoriadis, *Ante la guerra. Las realidades*, Barcelona, Tusquets, 1986.)

⁹ *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, *op. cit.*, págs. 130-140.

¹⁰ Véanse los textos citados en la nota 2.

“negocian” intentando, sobre todo, evitar conflictos con los capitalistas y con la burocracia empresarial. Llegado el caso, entran efectivamente en conflicto con éstos, pero para defender los intereses corporativos, según una definición de los mismos que convierte a las diferentes categorías de trabajadores en otros tantos *lobbies*.

Ciertamente, los grandes movimientos que durante los últimos veinte años han sacudido a las sociedades occidentales -jóvenes, mujeres, minorías étnicas y culturales, ecologistas- han tenido (y conservan potencialmente) una importancia considerable desde todos los puntos de vista, y sería poco serio creer que su papel ha concluido. Pero, actualmente, su reflujo los deja en el estado de grupos no sólo minoritarios, sino fragmentados y sectorializados, incapaces de articular sus objetivos y sus medios en términos universales a la vez objetivamente pertinentes y movilizadores.

Estos movimientos han conmocionado el mundo occidental, incluso lo han cambiado -pero al mismo tiempo lo han vuelto aún menos viable. Fenómeno sorprendente pero, a fin de cuentas, tampoco tanto: si bien han sido capaces de contestar el desorden establecido, estos movimientos no han podido ni querido asumir un proyecto político positivo. El resultado provisional de su reflujo ha sido únicamente la acentuación de la desmembración de los regímenes sociales, sin que hayan aparecido nuevos objetivos de conjunto o bases para tales objetivos. Los hechos y los gestos del movimiento contestatario en Alemania son el ejemplo más extremo: 300.000 manifestantes contra los misiles Pershing; decenas de miles de manifestantes en Francfort contra la ampliación del aeropuerto; pero ni un solo manifestante contra la instauración del terror militar en Polonia. Se está dispuesto a protestar contra los peligros biológicos de la guerra o contra la destrucción de un bosque; en cambio, hay un total desinterés por los retos políticos y humanos ligados a la situación mundial contemporánea.

La sociedad “política” actual está cada vez más fragmentada, dominada por *lobbies* de todo tipo, que producen un bloqueo general del sistema. Cada uno de estos *lobbies* es, en efecto, capaz de obstaculizar eficazmente toda política contraria a sus intereses reales o imaginarios; pero ninguno de ellos tiene una política general; y, aunque tuvieran una, carecerían de la capacidad de imponerla.

Educación, cultura, valores

Se plantea la cuestión de saber en qué medida las sociedades occidentales siguen siendo capaces de fabricar el tipo de individuo necesario para continuar funcionando.

El primer y principal taller de fabricación de individuos conformados es la familia. La crisis de la familia contemporánea no consiste única y exclusivamente en su fragilidad estadística. Asistimos más bien al hundimiento y la desintegración de los papeles tradicionales -hombre, mujer, padres, hijos- y su consecuencia: *la desorientación informe* de las nuevas generaciones. Lo que hemos dicho anteriormente sobre los movimientos de los últimos veinte años también es válido en este ámbito (aunque, en el caso de la familia, este proceso se inicia mucho tiempo antes, y aunque en los países más “desarrollados” dura ya más de tres cuartos de siglo). La desintegración de los papeles tradicionales expresa la fuerza que impulsa a los individuos hacia la autonomía y contiene un potencial de emancipación: Pero he señalado hace mucho tiempo la ambigüedad de sus efectos¹¹. Cuanto más tiempo pasa, más legítimo resulta preguntarse si este proceso no se traduce antes en la eclosión de nuevos modos de vida que en la desorientación y la anomia.

Es perfectamente concebible un sistema social en el que el papel de la familia disminuya a medida que aumente el de las otras instituciones de formación y educación. De hecho, numerosos pueblos arcaicos, igual que Esparta, hicieron realidad este tipo de sistemas. En el mismo Occidente, a partir de cierta época, este papel fue cumplido de forma creciente por el sistema educativo por una parte, y por la cultura ambiente por otra -general o particular (local: pueblo; o ligada al trabajo: fábrica, etcétera).

Pero desde hace unos veinte años, el sistema educativo occidental ha entrado en una fase de disgregación acelerada¹². Sufre una crisis de contenidos: ¿qué se transmite, y qué *debe* transmitirse, y según qué criterios? Es decir: una crisis de “programas” y una crisis de aquello *en vista de lo cual* se definen estos programas. Conoce también una crisis de la relación pedagógica: se ha hundido el tipo tradicional de la autoridad indiscutida, y nuevos tipos -el maestro-compañero, por ejemplo- no alcanzan ni a definirse, ni a imponerse, ni a propagarse. Pero todas estas observaciones seguirían siendo abstractas si no las relacionáramos con la manifestación más clara y más evidente de la crisis del sistema educativo, una manifestación que nadie osa ni siquiera mencionar. Ni alumnos ni maestros se interesan

¹¹ “La crise de la société moderne” (1965), en *Capitalisme moderne et révolution*, 2, op. cit., págs. 293-316.

¹² “La jeunesse étudiante” (1963), *ibíd*, págs. 259-286.

ya por lo que ocurre en la escuela como tal, la educación ya no es *invertida*** como educación por quienes participan en ella. Para los educadores se ha convertido en un trabajo fastidioso con el que ganarse el pan, en una obligación aburrida para los alumnos, para los que ha dejado de ser la única apertura extrafamiliar, y que no tienen la edad (ni la estructura psíquica) apropiada para discernir en ella un valor instrumental (cuya rentabilidad, por lo demás, se toma cada vez más problemática). En general, se trata de obtener un "papel" que permita ejercer una profesión (si se encuentra trabajo).

Se replicará que, en el fondo, nunca ha sido de otro modo. Tal vez. Pero no es ésta la cuestión. Antes -no hace demasiado tiempo todas las dimensiones del sistema educativo (y los valores a los que éstas remitían) eran indiscutibles; hoy han dejado de serlo.

Saliendo de una familia débil, frecuentando --o no- una escuela que experimenta como una obligación fastidiosa, el joven se enfrenta a una sociedad en la que prácticamente todos los "valores" y las "normas" han sido reemplazados por el "nivel de vida", el "bienestar-", el confort y el consumo. Ni religión, ni ideas "políticas", ni solidaridad social con una comunidad local o laboral, con los "camaradas de clase". Si no se margina (droga, delincuencia, "trastornos del carácter"), le queda la vía regia de la privatización, a la que puede o no enriquecer con una o varias manías personales. Vivimos en la sociedad de los *lobbies* y de los *hobbies*.

El sistema educativo clásico se alimentaba, "por arriba", de la cultura viva de su época. Este sigue siendo el caso del sistema educativo contemporáneo -para su desgracia. La cultura contemporánea se torna, cada vez más, una mezcla de impostura "modernista" y de museísmo¹³. Hace siglos que el "modernismo" se ha convertido en una antigualla, cultivada por sí misma, y basada a menudo en simples plagios que sólo se admiten gracias al neo-analfabetismo del público (este es el caso, especialmente, de la admiración que el público parisiense "cultivado" profesa, desde hace unos años, a escenificaciones que repiten, diluyéndolas, las invenciones de 1920). La cultura del pasado ya no está viva en una tradición,¹ es objeto de un saber museístico y de curiosidades mundanas y turísticas reguladas por las modas. Aquí, y por banal que sea, se impone el calificativo de alejandrino (que empieza incluso a ser insultante para Alejandría); y ello tanto más cuanto que, en el mismo ámbito de la reflexión, la historia, el comentario y la interpretación sustituyen progresivamente al pensamiento creador.

El hundimiento de la autorrepresentación de la sociedad

No puede haber sociedad que no sea algo para sí misma; que no se *represente como* algo -lo que es consecuencia, parte y dimensión de su necesidad de *ponerse como* "algo".

Este "algo" no es ni mero "atributo" corriente, ni "asimilación" a un objeto cualquiera, natural o de otro tipo. La sociedad se pone como siendo algo, un sí mismo singular y único, nombrado (reconocible) pero por otra parte "indefinible" (en el sentido físico o lógico); de hecho, la sociedad se pone como una sustancia sobrenatural, pero suficientemente reconocible, detallada, re-presentada por "atributos" que son el vehículo de las significaciones imaginarias que mantienen a la sociedad -y a esta sociedad-cohesionada. "Para sí misma", la sociedad no es nunca una colección de individuos perecederos y sustituibles que viven en tal territorio, hablan tal lengua o practican "exteriormente" tales costumbres. Al contrario, estos individuos "pertenecen" a esta sociedad *porque* participan de sus significaciones imaginarias sociales, de sus "normas", "valores", "mitos", "representaciones", "proyectos", "tradiciones", etc., y porque comparten (lo sepan o no) la voluntad de ser *de* esta sociedad y de hacerla ser continuamente. Todo ello forma parte evidentemente de la institución de la sociedad en general -y de la sociedad de la que se trate en cada caso. Los individuos son sus únicos portadores "reales" o "concretos", tal como han sido precisamente modelados, fabricados por las instituciones -es decir, por otros individuos, también portadores de estas instituciones y de sus correlativas significaciones.

Esto equivale a decir que todo individuo ha de ser portador, "suficientemente en cuanto a la necesidad/uso", de esta *representación de sí* de la sociedad. Es ésta una condición vital de la existencia *psíquica* del individuo. Pero (lo que es mucho más importante en este contexto), se trata también de una condición vital de la existencia de la misma sociedad. El "yo soy algo" del individuo -ciudadano ateniense,

** "Investie" en el texto francés. Con "invertir", "inversión" o "contrainversión", en psicoanálisis se hace referencia a la energía psíquica o "quantum de afecto" con el que una representación o conjunto de representaciones se hayan "cargadas". "Investir" tiene la acepción de "habilitar", "conferir un poder", no traiciona lo esencial del concepto Freudiano y se presta a incluir connotaciones como "mensaje" o "activación", con las cuales Freud asimila su "inversión" en ciertos textos. (N. de esta edición digital.)

¹³ "Transformation sociale et création culturelle", *Sociologie et Sociétés*, Montreal, 1979; reproducido en *Le Contenu du socialisme*, París, 10/18, 1979, págs. 413-439. Véase también, actualmente, "L'époque du conformisme généralisé", en *Les Carrefours du labyrinthe, III: Le Monde morrelle*, París, Le Seuil, 1990, págs. 11-24.

comerciante florentino, etc.-, que cubre para él mismo el Abismo psíquico en el que vive, sólo es reconocible y, sobre todo, sólo adquiere sentido y contenido por referencia a las significaciones imaginarias y a la constitución del mundo (natural y social) creadas por su sociedad. El esfuerzo del individuo por ser X o por mantenerse como X es, *ipso facto*, un esfuerzo por hacer ser y vivir a la institución de su sociedad. Es a través de los individuos como la sociedad se realiza y se refleja por partes complementarias que no pueden realizarse y reflejarse (reflexionar sobre sí mismos) más que realizándola y reflejándola (reflexionando sobre ella). Ahora bien, la forma más idónea de captar la crisis de las sociedades occidentales contemporáneas es haciendo referencia a esta dimensión: el hundimiento de la autorrepresentación de la sociedad, el hecho de que estas sociedades ya no pueden ponerse *como* "algo" (más que de modo exterior y descriptivo), o que aquello como lo que estas sociedades se ponen a sí mismas se hunde, se aplana, se vacía, se contradice. Esto no es sino otra forma de decir que hay una crisis de las significaciones imaginarias sociales, que éstas ya no procuran a los individuos las normas, valores, puntos de referencia, motivaciones que les permitan hacer que la sociedad funcione y, a la vez, mantenerse ellos mismos en un "equilibrio" más o menos soportable (el "malestar banal" que Freud contraponía a la "desgracia neurótica").

Para intentar evitar cualquier malentendido o sofisma (de todos modos inevitables): no digo que las sociedades antiguas ofrecían a los hombres la "felicidad" o la "verdad" -ni que sus ilusiones valían más que las ilusiones, o la falta de ilusiones, de la sociedad contemporánea. Me sitúo en un punto de vista *de hecho*: las condiciones de fabricación de individuos sociales que pueden hacer funcionar y reproducir la sociedad que les ha hecho ser. Este es el sentido en que el *valor* (*Gelten*) de las significaciones imaginarias sociales es condición *sine qua non* de la existencia de una sociedad. Del mismo modo que ya no puede decirse que la crisis de las significaciones imaginarias sociales en el mundo contemporáneo implica, pura y simplemente, una des-alienación, una liberación, una "apertura" de la sociedad a su propio cuestionamiento. Para que tal "apertura" tenga lugar, primero es necesario que esta sociedad sea algo más que una simple colección de individuos exteriormente uniformizados y homogeneizados. La sociedad sólo puede abrirse a su propio cuestionamiento si, en y por este cuestionamiento, sigue afirmándose como sociedad; dicho de otro modo, si la *socialidad como tal* (y, por otra parte, la historicidad como tal) es positivamente afirmada y puesta como aquello cuyo *hecho de ser* (el *Dass-sein*) no es un problema, aun cuando cuestione su ser-determinado (el *Was-sein*).

Ahora bien, lo que hoy está en crisis es precisamente la *sociedad como tal* para el hombre contemporáneo¹⁴. Paradójicamente, al tiempo que asistimos a una hiper- o sobresocialización (fáctica y externa) de la vida y de las actividades humanas, asistimos a un "rechazo" de la vida social, de los otros, de la necesidad de la institución, etc. El grito de guerra del liberalismo a principios del siglo XIX, "El mal es el Estado", se ha convertido hoy en: "El mal es la sociedad". No estoy hablando de los pseudo-filósofos confusos de la época (que por lo demás reflejan en este punto, sin saberlo, un movimiento histórico que los sobrepasa con mucho), sino de lo "vivido subjetivo" cada vez más típico del hombre contemporáneo. Se trata del extremo de lo que he diagnosticado, hace ya veinte años, como la privatización en las sociedades modernas, fenómeno del que otros análisis recientes han dilucidado otros aspectos bajo el título de "narcisismo". Dejemos aquí este aspecto, que puede dar pie a fáciles disputas, y planteemos directamente la cuestión: *¿quiere* el hombre contemporáneo la sociedad en que vive? *¿Quiere* otra? *¿Quiere* alguna sociedad? La respuesta se lee en los actos, y en la ausencia de los mismos. El hombre contemporáneo se comporta como si la vida en sociedad fuera una odiosa obligación que sólo una desgraciada fatalidad le impide evitar. (Evidentemente, el que ésta sea la más infantil de las ilusiones no cambia en nada la situación). El hombre contemporáneo típico se comporta como si *sufriera* la sociedad a la que, por otra parte (bajo la forma del Estado, o de los otros), está siempre dispuesto a responsabilizar de todos sus males y a pedir -al mismo tiempo- asistencia o "solución a sus problemas". Ya no alimenta ningún proyecto relativo a la sociedad -ni el de su transformación, ni siquiera el de su conservación/reproducción. Ya no acepta las relaciones sociales, en las que se siente atrapado y a las que reproduce exclusivamente porque no puede hacer otra cosa. Los atenienses o los romanos *se querían* (y muy explícitamente) atenienses o romanos; los proletarios de antaño dejaban de ser simple objeto de explotación desde el momento en que *se querían* otra cosa que lo que el régimen les imponía -y esta "otra cosa" era para ellos un proyecto colectivo. Pero ¿quién podría decir *cómo quise* quiere el hombre contemporáneo? Pasemos de los individuos a la totalidad: la sociedad actual no se quiere como sociedad, se sufre a sí misma. Y si no se quiere como sociedad, es que no puede ni mantener ni forjarse una representación de sí misma a la que pueda afirmar o valorizar, ni engendrar un proyecto de transformación social al que pueda adherirse o por el que quiera luchar.

* * *

Un hundimiento análogo afecta a la otra dimensión de la autorrepresentación de la sociedad: la dimensión de la historicidad, la definición por la sociedad de su referencia a su propia temporalidad, su relación con su pasado y su futuro.

¹⁴ En relación con la sociedad rusa, véase *Devant la guerre, op. cit.*, cap. IV, especialmente págs. 251-264.

Por lo que respecta al pasado, me limitaré a subrayar la forma paradójica en que la sociedad contemporánea vive su relación con la "tradición", y por medio de la cual, en realidad, tiende a abolir esta tradición. Se trata de la coexistencia de una hiperinformación y de una ignorancia e indiferencia esenciales. La colección de informaciones y de objetos (nunca antes tan practicada) corre parejas con la neutralización del pasado: objeto de saber para unos, de curiosidad turística o de *hobby* para otros, el pasado no es fuente y raíz para nadie. Como si fuera imposible tenerse en pie ante el pasado, como si del absurdo dilema: imitación servil o negación por la negación, no se pudiera salir más que por la indiferencia. Ni "tradicionalista" ni creadora y revolucionaria (pese a las historias que al respecto se cuenta a sí misma), esta época vive su relación con el pasado de una forma que como tal representa ciertamente una novedad histórica: la de la más completa exterioridad.

Durante mucho tiempo, esta época ha podido -y hemos podido- pensar que esta extraña abolición de la relación con el pasado procedía de la instauración de una nueva e intensa relación con el porvenir de la sociedad. Marx, como poeta épico de la época burguesa, por un lado, y la realidad (cierta realidad) de la sociedad americana, por el otro, coincidían en este punto. La profunda preocupación por el futuro, la concentración en los proyectos de transformación, los cambios que la modernidad alumbraba, habrían significado (y justificado) una ruptura radical con el pasado. *History is bunk* (la historia es una tontería), decía Henry Ford; no así, evidentemente, el Modelo T.

Esto ha sido verdad, durante un tiempo (y queda por examinar, lo que no podemos hacer aquí). Pero ya no lo es. Por lo que se refiere a la gran cultura, la época de gran creatividad moderna tocó a su fin hacia 1930¹⁵.

¿En qué términos había concebido su futuro esta sociedad? Otras, antes que ella, habían visto el suyo como repetición indefinida o como espera de la realización de una Promesa mítica. Ella lo ha vivido conforme a la ideología del "progreso" -siempre gradual (liberalismo) o conducente, mediante un salto brusco, a una transformación cualitativa (marxismo/anarquismo).

En realidad, las dos vertientes (progresismo banal y progresismo "revolucionario") formaban parte de la misma interpretación global de la Historia. Para esta interpretación, había una "fatalidad del progreso" (ésta era también la posición explícita de Marx y la que, implícitamente, es necesaria para que el conjunto de sus trabajos adquiriera una coherencia). Había también, más profundamente, una necesidad de que la Historia "tuviera sentido" (el papel de la herencia judeocristiana fue decisivo a este respecto; pero su posición es asimismo consubstancial a la posición filosófica greco-occidental dominante, la de la centralidad del *logos* hecho Razón, y Razón divina). Poco importa que este "sentido" haya sido traducido en términos de "progreso" (y ya no de "prueba", por ejemplo), y que finalmente se haya convertido en dinero contante y sonante, en la acumulación de las fuerzas productivas y la "elevación del nivel de vida"¹⁶.

Esta representación (criticada, como es sabido, desde el siglo XIX) fue duramente sacudida por la Primera Guerra Mundial, luego por el fascismo, el nazismo, la Segunda Guerra Mundial. La eliminación del nazismo, la fase de expansión de la económica capitalista, la descolonización, le concedieron otros veinticinco años de vida. Gozaba también de otro apoyo: hacía posible que los occidentales permanecieran ciegos ante el hecho de que la "victoria sobre el nazismo" había estado acompañada por la consolidación y la expansión considerable del totalitarismo comunista. La fatalidad del progreso autorizaba a tratar el comunismo -o sus rasgos más antipáticos- como un fenómeno "transitorio" y a aguardar la ineluctable "liberalización" del régimen, al que se estaba y se sigue estando dispuesto a financiar.

El despertar definitivo ha tardado en llegar -pero ha sido brutal. Los países recientemente descolonizados no se encaminaban precipitadamente hacia las delicias del parlamentarismo. En ellos el *homo oeconomicus* tardó en hacer su aparición; cuando así lo hizo, como ocurrió en algunos países de América Latina, fue para condenar a la gran mayoría de sus hermanos a la miseria más atroz, bajo la protección de militares y verdugos formados *ad hoc* por la "democracia más grande del mundo". La crisis ecológica y la perspectiva del "crecimiento cero" vinieron a minar desde fuera la representación del futuro como un crecimiento exponencial indefinido -antes de que las crisis del petróleo y la inflación rebelde a cualquier remedio lo hiciesen desde dentro. Durante mucho tiempo, el hombre occidental ha podido mirar a los salvajes como curiosidades etnográficas y considerar las fases anteriores de la historia como etapas de la marcha hacia la felicidad presente; o ignorar que seiscientos millones de hindúes siguen viviendo,

¹⁵ Véanse los textos citados en la nota 7.

¹⁶ Véase "Réflexions sur le développement et la rationalité", en C. Mendes (ed.), *Le Mythe du développement*, París, Le Seuil, 1977, págs. 205-240. (Actualmente en *Les Carrofour du labyrinthe, II: Domaines de l'homme*, París, Le Seuil, 1986, págs. 131-174.) (Hay traducción castellana: C. Castoriadis, *Los dominios del hombre: Las auiciadas dd laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1994.)

sin que nada les obligue a ello, bajo un rígido régimen de castas (al mismo tiempo que practican el "parlamentarismo" y construyen una bomba nuclear). Pero las hazañas de Idi Amín y de Bokassa en África; la explosión islámica en Irán; las tribulaciones del régimen chino; las masacres camboyanas y los *boat people* de Vietnam han acabado por desestabilizar su certeza de ser la realización de la finalidad interna de la humanidad entera. Si hubiera comprendido algo de lo que pasaba en Rusia y en los países por ella sometidos, de la invasión de Afganistán, de la instauración de una dictadura militar en la Polonia "socialista" y "popular", habría tenido que darse cuenta de que la sociedad en que vive no es más que una muy incierta excepción en la historia de la humanidad y en su geografía contemporánea.

Esta puesta en cuestión del "universalismo" aparente de la cultura occidental no podía por menos de repercutir sobre la autorrepresentación de esta cultura y de la imagen que ella podía forjarse de su futuro. La naturaleza de esta repercusión no estaba determinada *a priori*. Hubiera podido encontrar en ella motivos para sostener más firmemente los valores que todavía reclama. Pero, por el contrario, a través de esta crisis, parece perder la confirmación de sí misma que buscaba en el exterior. Todo ocurre como si, por un curioso fenómeno de resonancia negativa, el descubrimiento por parte de las sociedades occidentales de su especificidad histórica acabara de desestabilizar su adhesión a aquello que ellas han podido y querido creer, y, más aún, su voluntad de saber lo que, en el futuro, quieren ser¹⁷.

¹⁷ (1995) La entrada de la economía capitalista, desde hace dos años, en una fase de expansión no afecta esencialmente al análisis anterior. Esta expansión moderada tiene lugar, por lo demás, en el contexto de nuevos acontecimientos llenos de consecuencias. Desde hace quince años, la profunda regresión mental de las clases dirigentes y del personal político que ha conducido a la "liberalización" de tomo y lomo de la economía (de la que en Francia los socialistas han sido los heroicos protagonistas) y la mundialización cada vez más efectiva de la producción y del comercio, han tenido como resultado la pérdida de control de los Estados nacionales sobre sus economías. Esto ha estado acompañado, como era de prever, por una explosión de la especulación que transforma día a día la economía capitalista en un casino. En estas circunstancias, ni siquiera un retomo a políticas keynesianas, que presuponen el control del Estado sobre el comercio exterior y las políticas monetarias y fiduciarias, tendría demasiados efectos. Véase también el Post scriptum a "El derrumbe de Occidente", *infra*, págs. 80-82.

El derrumbe de Occidente

Entrevista con Olivier Mongin, Joël Roman y Ramin Jahanbegloo, publicada en *Esprit*, diciembre de 1991.

ESPRIT: La actualidad inmediata, con la guerra del Golfo y el final del comunismo, parece planteamos la cuestión del valor del modelo democrático. ¿No debemos decir que, en definitiva, hay una forma de relativismo en el orden internacional? Por otra parte, ¿hay una nueva bipolaridad, o bien una supremacía renovada de los Estados Unidos?

CORNELIUS CASTORIADIS: Con el hundimiento del imperio ruso-comunista, la impotencia de China, el confinamiento, tal vez provisional, de Japón y de Alemania en el campo de la expansión económica, la nulidad manifiesta de la Europa de los Doce como entidad política, los Estados Unidos ocupan solos la escena de la política mundial, reafirmando su hegemonía, pretendiendo imponer un "nuevo orden mundial". La guerra del Golfo es una de las manifestaciones de esta situación. No creo, sin embargo, que pueda hablarse de una supremacía absoluta o de un orden unipolar. Los Estados Unidos han de hacer frente a un extraordinario número de países, de problemas, de crisis, ante lo cual sus aviones y sus misiles nada pueden. Ni la "anarquía" creciente en los países pobres, ni la cuestión del subdesarrollo, ni la del medio ambiente pueden arreglarse con bombardeos. E incluso desde el punto de vista militar, la guerra del Golfo ha mostrado probablemente el límite de lo que los Estados Unidos pueden hacer - dejando aparte la utilización de armas nucleares.

Al mismo tiempo, los Estados Unidos sufren un abatimiento, un derrumbe interno que, a mi entender, pasa inadvertido en Francia --erróneamente, pues son el espejo en el que los otros países ricos pueden mirar su futuro. La erosión del tejido social, los guetos, la apatía y el cinismo sin precedentes de la población, la corrupción a todos los niveles, la impresionante crisis de la educación (la mayor parte de los estudiantes "graduados" son ahora de origen extranjero), el cuestionamiento del inglés como lengua nacional, la continua degradación del aparato productivo y económico; todo esto minará, tarde o temprano, las posibilidades de hegemonía mundial de los Estados Unidos.

ESPRIT: ¿No representa la crisis del Golfo el fracaso del pretendido alcance universal de los valores occidentales?

C. C.: La crisis del Golfo ha operado como una formidable instancia reveladora de factores conocidos, o que debían conocerse ya. Hemos podido ver a los árabes, y a los musulmanes en general, identificarse masivamente con ese gángster y verdugo de su propio pueblo que es Saddam Hussein. Desde el momento en que Saddam se opuso a "Occidente", aquéllos se mostraron dispuestos a pasar por alto la naturaleza de su régimen y la tragedia de su pueblo. Las manifestaciones se han apaciguado tras la derrota de Saddam, pero la corriente de fondo sigue estando ahí: el integrismo o "fundamentalismo" islámico es más fuerte que nunca, y se extiende a regiones de las que se pensaba que iban por otro camino (África del norte, Pakistán, los países del sur del Sahara). Está acompañada de un odio visceral hacia Occidente, lo que resulta comprensible: un ingrediente esencial de Occidente es la separación de religión y sociedad política. En cambio, el Islam, como por lo demás casi todas-las religiones, pretende ser una institución *rotal*, rechaza la distinción entre lo religioso y lo político. Esta corriente se complementa y se autoinduce mediante una retórica "anticolonialista" de la que lo menos que puede decirse, en el caso de los países árabes, es que es vacía. Si actualmente hay árabes en África del norte, es porque esta región fue colonizada por los árabes a partir del siglo VII; igual que en los países de Oriente Medio. Y los primeros "colonizadores" no árabes de Oriente Medio (y de África del norte) no fueron los europeos, sino otros musulmanes -los turcos seleúcidas primero, los turcos otomanos después. Irak permaneció bajo dominación turca durante cinco siglos -y bajo protectorado británico durante cuarenta años. No se trata de minimizar los crímenes del imperialismo occidental, sino de denunciar esa mistificación que presenta a los pueblos musulmanes exentos de cualquier responsabilidad sobre su propia historia, sin haber hecho nunca otra cosa más que sufrir pasivamente lo que otros, los occidentales, les han impuesto.

ESPRIT: ¿No topamos aquí con los límites del universalismo representado por Occidente frente a un culturalismo antidemocrático?

C. C.: Esta cuestión, que hoy alcanza una intensidad trágica, tiene varios niveles. En cierto sentido, el "universalismo" no es una creación específica de Occidente. El budismo, el cristianismo, el Islam son "universalistas" pues su llamada se dirige, en principio, a todos los hombres, que tienen todos el mismo derecho (y el mismo deber) de convertirse a estas religiones. Esta conversión presupone un acto de fe -e implica la adhesión a un mundo de significaciones (y de normas, de valores, etc.) específico y *cerrado*. Esta clausura es el rasgo característico de las sociedades fuertemente heterónomas. Lo propio de la historia greco-occidental es la ruptura de esta clausura, el cuestionamiento de las significaciones,

instituciones y representaciones establecidas por la colectividad, que da un contenido totalmente distinto a este universalismo; esta ruptura corre parejas con el proyecto de autonomía social e individual, y así con las ideas de libertad e igualdad, el autogobierno de las colectividades y los derechos del individuo, la democracia y la filosofía.

Pero aquí topamos con una paradoja de primera magnitud, alegremente escamoteada por quienes gustan de hacer discursos sobre los derechos del hombre, el carácter abierto de la democracia, la acción comunicativa, la autofundamentación de la razón, etc. -los Pangloss que continúan su retórica ensimismada sin dejarse perturbar por el ruido y la furia de la historia real. Los "valores" de Occidente pretenden ser universales -y sin duda lo son en grado sumo, puesto que presuponen y entrañan el levantamiento de toda clausura social-histórica particular en la que al principio los hombres están necesariamente atrapados. Pero es imposible ignorar que dichos valores tienen un *enraizamiento* social-histórico particular, del que sería absurdo afirmar que ha sido contingente. Para decirlo rápidamente y situamos in *medias res*: esta ruptura de la clausura, la tenemos *darás de nosotros*, veinticinco o cinco siglos detrás de nosotros. Pero los otros no la tienen. A nosotros nos es posible defender razonablemente "nuestros valores" -pero, precisamente, porque hemos erigido la discusión razonable en piedra de toque de lo aceptable y de lo inaceptable. Si el otro entra en esta discusión, entonces ha caído ya del lado de nuestra tradición, en la que todo puede examinarse y discutirse. Pero si se acoraza tras una revelación divina, o simplemente tras una tradición a la que convierte en sagrada (este es, en cierto modo, el caso de los japoneses de hoy), ¿qué significa entonces imponerle una discusión razonable? Y tendemos a olvidar con demasiada facilidad lo que les sucedía, no hace tanto tiempo, en tierra cristiana, a los libros que pretendían introducir simplemente una discusión razonable prescindiendo de la fe, y a sus autores.

Para que los otros -islamistas, hinduistas, ¡qué sé yo!- aceptaran el universalismo con el contenido que Occidente ha intentado dar a esta idea, sería necesario que salieran de su clausura religiosa, de su magma de significaciones imaginarias. Hasta el momento, sólo lo hacen muy raramente -es entre ellos, fundamentalmente, donde el seudomarxismo o el tercermundismo ha operado como un sucedáneo de la religión- e incluso, por razones sobre las que volveremos luego, se afianzan más en dicha clausura.

No podemos discutir, aquí y ahora, por qué ha sido, y sigue siendo, así. Por qué, por ejemplo, la filosofía hindú nunca ha puesto en cuestión el mundo social, o por qué los comentaristas árabes de Aristóteles han escrito interminablemente sobre su metafísica y su lógica, pero han ignorado absolutamente toda la problemática *política* griega: así como hay que esperar al Spinoza excomulgado para hallar una reflexión política en la tradición judía. Pero sí podemos detenemos en los factores que, *hoy*, impiden a las sociedades occidentales ricas ejercer una influencia emancipatoria sobre el resto del mundo, preguntarnos por qué éstas no sólo no contribuyen a la erosión de las significaciones religiosas que bloquean la constitución de un espacio político, sino que incluso tienden a reforzar su poder.

¿Qué "ejemplo" ofrecen al resto del mundo estas sociedades capitalistas liberales? Primero, el de la riqueza y el del potencial tecnológico y militar. Esto sí querrían adoptarlo las otras sociedades, y en algunas ocasiones lo consiguen (Japón, los "cuatro dragones", y sin duda pronto algunas más). Pero como muestran estos ejemplos, y contrariamente a los dogmas marxistas e incluso "liberales", por sí mismo esto no significa nada y no implica el surgimiento de un proceso emancipatorio.

Pero al mismo tiempo, las sociedades occidentales presentan al resto del mundo una imagen opuesta, la de las sociedades en las que reina un vacío total de significación. En ellas el único valor es el dinero, la notoriedad mediática o el poder, en el sentido más vulgar y más despreciable del término. En ellas las comunidades son destruidas, la solidaridad se reduce a algunas disposiciones administrativas. Es frente a este vacío frente a lo que las significaciones religiosas se mantienen, o incluso se refuerzan.

Ciertamente, existe también lo que los periodistas y los políticos llaman la "democracia", y que en realidad es una oligarquía liberal. En vano se buscará en ella el ejemplo de lo que pueda ser un ciudadano responsable, "capaz de gobernar y de ser gobernado", como decía Aristóteles, de una colectividad política reflexiva y deliberativa. Sin duda subsisten, resultado de largas luchas anteriores, libertades -importantes y preciosas, aunque parciales-; pero son fundamentalmente defensivas. En la realidad social-histórica efectiva del capitalismo contemporáneo, estas libertades funcionan cada vez más como simple complemento instrumental del dispositivo maximizador de los "goces" individuales. Y estos "goces" son el *único* contenido sustancial del individualismo con el que se nos machaca los oídos.

Pues no puede haber un individualismo puro, es decir, vacío. Los individuos supuestamente "libres para hacer lo que quieren" ni se cruzan de brazos, ni hacen cualquier cosa. Siempre hacen cosas concretas, determinadas, particulares, desean e *invisten* ciertos objetos y rechazan otros, valorizan ciertas actividades, etc. Ahora bien, estos objetos y estas actividades no están ni pueden estar jamás determinados exclusivamente, ni tampoco esencialmente, por los "individuos" aislados, están

determinados por el campo social-histórico, por la institución específica de la sociedad en la que viven y por sus significaciones imaginarias. Sin duda puede hablarse del "individualismo" de los verdaderos budistas, aun cuando sus presupuestos metafísicos son diametralmente opuestos a los del "individualismo" occidental (vanidad del individuo allí, realidad sustancial autárquica del individuo aquí); pero ¿cuál es el contenido sustancial del primero? En principio, la renuncia al mundo y a sus "goces". Asimismo, en el Occidente contemporáneo, el "individuo" libre, soberano, autárquico, sustancial apenas es ya, en la gran mayoría de los casos, más que una marioneta que realiza espasmódicamente los gestos que le impone el campo social-histórico: hacer dinero, consumir y "gozar" (si puede...). Supuestamente "libre" para dar a su vida el sentido que "quiere", en la inmensa mayoría de los casos, sólo le "da" el "sentido" vigente, es decir, el absurdo del aumento indefinido del consumo. Su "autonomía" deviene heteronomía, su "autenticidad" es el conformismo generalizado que reina a nuestro alrededor.

Esto equivale a decir que no puede haber "autonomía" individual si no hay autonomía colectiva, ni "creación de sentido" para su vida por cada individuo que no se inscriba en el marco de una creación colectiva de significaciones. Y es la infinita banalidad de estas significaciones en el Occidente contemporáneo lo que condiciona su incapacidad de ejercer una influencia sobre el mundo no occidental, de contribuir a la erosión de las significaciones religiosas o similares imperantes en él.

ESPRIT: Ya no habría, pues, sentido global; ¿pero significa esto necesariamente que no puede haber sentidos periféricos, en tal o cual sector social, en la libertad de los individuos y en la medida en que cada cual podría, si se puede decir así, construir un sentido para sí mismo?

Por otra parte, en nuestra discusión parece haberse producido una especie de cambio de significado de los términos. Cuando se dice que ya no hay sentido, la gente entiende automáticamente que ya no hay un sentido *preestablecido*. Pero el problema no es éste, puesto que la falta de un sentido preestablecido no crea necesariamente un vacío. Puede tratarse al contrario de una oportunidad, de una posibilidad de libertad, que permitiría salir del "desencanto".

En cambio, ¿la gran cuestión no es entonces saber si no es acaso la libertad *misma* la que resulta insoportable?

C. C.: Evidentemente no hablo de la desaparición de un sentido preestablecido, y no lamento dicha desaparición. El sentido preestablecido es la heteronomía. Una sociedad autónoma, una sociedad verdaderamente democrática, es una sociedad que pone en cuestión todo sentido preestablecido, y en la que, por esto mismo, queda liberada la *creación de significaciones nuevas*. Y, en tal sociedad, cada individuo es libre de crear para su vida el sentido que quiera (y que pueda). Pero es absurdo pensar que pueda hacerlo fuera de todo contexto y de todo condicionamiento socio-histórico. Teniendo en cuenta lo que, ontológicamente, es el individuo, esta proposición es en realidad una tautología. El individuo *individuado* crea un sentido para su vida participando de las significaciones que crea su sociedad, participando en su *creación*, sea como "autor", sea como "receptor" (público) de estas significaciones. Y siempre he insistido en que la verdadera "recepción" de una obra nueva es tan creadora como su creación.

Lo vemos claramente en las dos grandes etapas de nuestra historia en las que emerge el proyecto de autonomía y en las que aparecen por vez primera individuos verdaderamente *individuados*. La aparición de creadores verdaderamente individuales y de un público capaz de aceptar sus innovaciones corre parejas, en la Greda antigua, con la aparición de *la pólis* y de las significaciones nuevas que ésta encarna: democracia, isonomía, libertad, *logos*, reflexividad. Aunque es mucho más compleja, la situación es análoga en la Europa occidental moderna. Ciertamente, aquí, durante un largo período de tiempo, el gran arte y la filosofía, e incluso la investigación científica, permanecen íntimamente ligados a las significaciones religiosas. Pero su posición con respecto a éstas es ya distinta. Y relativamente pronto se crean grandes formas y obras "profanas" que la sociedad suscita y se muestra capaz de acoger. Kundera lo ha mostrado en relación con la novela, subrayando su "función" de cuestionamiento del orden establecido, y de la cotidianidad. ¿Y cómo olvidar al escritor más grande de la Europa moderna, Shakespeare, en quien no encontramos ni un ápice de religiosidad? Pero es a fines del siglo XVIII cuando la creación europea se libere de todo sentido "preestablecido". Es una de esas maravillosas "coincidencias" de la historia el que la última gran obra del arte religioso, el *Réquiem* de Mozart, se compusiera en 1791 -en el momento en que la Revolución Francesa empezaba a combatir a la Iglesia y al cristianismo, algunos años después de que Lessing definiera el espíritu de la Ilustración como el triple rechazo de la Revelación, la Providencia y la Condena eterna, algunos años antes de que Laplace respondiera, preguntado por la ausencia de Dios en *El sistema del mundo*, que él no tenía necesidad de esta hipótesis. Esta eliminación del sentido "preestablecido" no impidió que Europa entrara, durante ciento cincuenta años, de 1800 a 1950, en un período de extraordinaria creación en todos los ámbitos. Para los grandes novelistas, los grandes músicos y los grandes pintores de este período, no hay un

sentido preestablecido (como tampoco para los grandes matemáticos y científicos). Asistimos a la embriaguez lúcida de la investigación y de la creación del sentido -y sin duda no es casual que la significación más importante de sus obras sea la interrogación permanente de la significación misma, en lo que Proust, Kafka, Joyce y tantos otros coinciden con la tragedia ateniense.

Si este período concluye alrededor de 1950 (fecha evidentemente "arbitraria", para definir los términos de la cuestión), no es porque se entre en una fase más "democrática" que antes -sería posible sostener lo contrario sin contradicción-, sino porque el mundo occidental entra en crisis, y esta crisis consiste precisamente en que *éste cesa de ponerse a sí mismo verdaderamente en cuestión*.

ESPRIT: ¿No habría una relación entre el vacío de sentido y la pérdida de ese gran arte del que usted habla?

C. C.: Evidentemente ambas cosas van unidas. El gran arte es a la vez la ventana de la sociedad al caos, y la forma dada al caos (mientras que la religión es la ventana al caos, y la *máscara* puesta sobre el caos). La forma artística no oculta nada. A través de su forma, el arte muestra, indefinidamente, el caos -y, de este modo, pone en cuestión las significaciones establecidas, incluso la significación de la vida humana y de sus contenidos más indiscutibles. El amor ocupa el centro de la vida personal en el siglo XIX -y *Tristán* es a la vez la representación más intensa del amor, y la demostración de que éste sólo puede cumplirse en la separación y la muerte.

Por ello, lejos de ser incompatible con una sociedad autónoma, democrática, el gran arte es inseparable de ella. Pues una sociedad democrática sabe, debe saber, que no hay significación garantizada, que vive en el caos, que ella misma es un caos que ha de darse su forma, jamás establecida de una vez por todas. A partir de este saber la sociedad crea sentido y significación. Pero es este saber -es decir, la conciencia de la mortalidad, sobre ello volveremos luego- lo que la sociedad y el hombre contemporáneos recusan y rechazan. Y por ello mismo, el gran arte se toma imposible, marginal en el mejor de los casos, sin la participación re-creadora del público.

Usted preguntaba si la libertad no se toma insoportable. Hay dos respuestas a esta cuestión, que están interrelacionadas. La libertad se toma insoportable en la medida en que no se llega a *hacer nada* con esta libertad. ¿Para qué queremos la libertad? La queremos, en primer lugar, por sí misma, ciertamente; pero también para poder *hacer* cosas. Si no se puede, si no se quiere hacer nada, esta libertad se transforma en pura forma vacía. Horrorizado ante este vacío, el hombre contemporáneo se refugia en la tarea de llenar al máximo su "tiempo libre", en una rutina cada vez más repetitiva y acelerada. Al mismo tiempo, la asunción de la libertad es indisociable de la asunción de la mortalidad. (Las "garantías del sentido" equivalen evidentemente a la negación de la mortalidad: en este punto el ejemplo de las religiones vuelve a ser elocuente). Un ser -individuo o sociedad- no puede ser autónomo si no ha aceptado su mortalidad. Una verdadera democracia -no una "democracia" simplemente procedimental-, una sociedad autorreflexiva, que se autoinstituye y que siempre puede poner en cuestión sus instituciones y sus significaciones, vive precisamente asumiendo la mortalidad virtual de toda significación instituida. Sólo así puede crear y, llegado el caso, levantar "monumentos imperecederos": imperecederos en tanto que demostración, para todos los hombres venideros, de la posibilidad de crear la significación viviendo al borde del Abismo.

Pero es evidente que la verdad última de la sociedad occidental contemporánea es la huida enloquecida ante la muerte, el intento de ocultar nuestra mortalidad, que se expresa de mil formas: en la supresión del duelo, en las intubaciones y los sondeos interminables de la terapia de mantenimiento artificial, en la formación de psicólogos especializados en "asistir" a los moribundos, en la relegación de los viejos, etcétera.

ESPRIT: Si se rechaza desesperar de la democracia moderna, si se piensa que aún debería ser posible crear significaciones sociales, ¿no se tropieza entonces con un discurso antropológico, un discurso un tanto toquevilliano que iría de Furet a Gauchet, y que consiste en decir que la evolución de las sociedades democráticas hace que los individuos se refugien en la esfera privada, se individualicen? ¿No es ésta una tendencia estructural de las sociedades modernas? Inversamente, si se acepta el pensamiento de usted, que es un pensamiento de la acción, ¿cuáles son las condiciones de una acción autónoma en una sociedad democrática? ¿No es posible la acción política en esta situación de derrumbe?

C. C.: La "tendencia estructural" de la que usted habla -no es "estructural", es *histórica*- es propia de las sociedades capitalistas modernas, no de la democracia.

Pero primero una observación "filológica". Creo que hay una confusión que pesa mucho en las discusiones contemporáneas. En Tocqueville, el sentido del término "democracia" no es político, es socio-

lógico. Equivale, en última instancia, a la supresión de los estatutos hereditarios, que insta una "igualdad de condiciones", al menos jurídica. Esta igualación conduce, o puede conducir, a la creación de una masa de individuos indiferenciados, que se aferran a esta indiferenciación y rechazan la excelencia. Finalmente, aparece el "Estado tutelar", el más benévolo y terrible de los tiranos, y el "despotismo democrático" (noción absurda, en mi opinión, pues el despotismo, sea del tipo que sea, sólo puede existir introduciendo nuevas diferencias). Tocqueville acepta la marcha hacia la igualación, a la que considera como la tendencia irreversible de la historia (según él querida por la Providencia), pero su pesimismo se alimenta de su nostalgia de los viejos tiempos, cuando la excelencia y la gloria individuales no eran imposibilitadas por lo que él llama "democracia".

Para mí, como usted sabe, el sentido primero -del que deriva todo lo demás- de la palabra "democracia" es político: régimen en el que todos los ciudadanos son capaces de gobernar y de ser gobernados (dos términos indisociables), régimen de autoinstitución explícita de la sociedad, régimen de reflexividad y de autolimitación.

Dicho esto, la cuestión antropológica es evidentemente fundamental. Ha ocupado siempre el centro de mis reflexiones, y esta es la razón por la que, desde 1959-1960, he dado tanta importancia al fenómeno de la *privatización* de los individuos en las sociedades contemporáneas, y a su análisis. Pues el equilibrio y la conservación de la sociedad capitalista moderna, a partir de los años 50, se logran mediante la remisión de cada cual a su esfera privada y su confinamiento en ésta (lo que ha sido posibilitado por el bienestar económico de los países ricos, pero también por toda una serie de transformaciones sociales, especialmente en materia de consumo y de "ocio"), tendencia paralela y sincrónica con un inmenso movimiento "espontáneo" (y en lo esencial provocado por toda la historia precedente) de *retirada* de la población, de apatía y de cinismo frente a la política. Y, desde los años 50, esta evolución no hace sino acentuarse, pese a algunos fenómenos de signo contrario sobre los que volveremos luego. Pero la paradoja es que el capitalismo sólo ha podido desarrollarse y sobrevivir gracias a la conjunción de dos factores, relacionados ambos con la antropología, y que él mismo está destruyendo.

El primero ha sido el conflicto social y político, traducción de las luchas de grupos e individuos por la autonomía. Ahora bien, sin este conflicto no habría habido, en el plano político, eso que usted denomina "democracia". El capitalismo como tal no tiene nada que ver con la democracia (no hay más que mirar a Japón, antes y después de la guerra). Y, en el plano económico, sin las luchas sociales el capitalismo se habría hundido decenas de veces en los dos últimos siglos. El paro potencial ha sido aplacado mediante la reducción de la jornada, de la semana, del año y de la vida laboral; la producción ha encontrado salida en los mercados interiores de consumo, constantemente ampliados por las luchas obreras y por las alzas de los salarios reales que éstas han comportado; las irracionalidades de la organización capitalista de la producción han sido corregidas mal que bien por la resistencia permanente de los trabajadores.

El segundo factor es que el capitalismo sólo ha podido funcionar porque ha heredado una serie de tipos antropológicos que él no ha creado y que no habría podido crear: jueces incorruptibles, funcionarios íntegros y weberianos, maestros consagrados a su vocación, obreros con un mínimo de conciencia profesional, etc. Estos tipos no surgen y no pueden surgir por sí mismos, han sido creados en períodos históricos anteriores, por referencia a valores entonces consagrados e indiscutibles: la honestidad, el servicio al Estado, la transmisión del saber, el trabajo bien hecho, etc. Nosotros, en cambio, vivimos en sociedades donde, como todo el mundo sabe, esos valores se han vuelto ridículos, donde sólo cuenta la cantidad de dinero que uno puede embolsarse, poco importa cómo, o el número de veces que uno ha aparecido en televisión. El único tipo antropológico creado por el capitalismo, y que al principio le era imprescindible para establecerse, fue el empresario schumpeteriano: persona apasionada por la creación de esa nueva institución histórica, *la empresa*, y por su constante ampliación mediante la introducción de nuevas tecnologías y nuevas técnicas de mercado. Pero la tendencia actual destruye incluso este tipo; por lo que se refiere a la producción, el empresario es sustituido por una burocracia empresarial; en cuanto al hacer dinero, las especulaciones en la Bolsa, las OPA, las operaciones financieras reportan mucho más que las actividades "empresariales".

Así pues, al mismo tiempo que se asiste, mediante la privatización, al creciente desmoronamiento del espacio público, se constata la destrucción de los tipos antropológicos que han posibilitado la existencia misma del sistema.

ESPRIT: Usted describe una "oligarquía liberal" que funcionaría herméticamente y que estaría muy satisfecha de ello, porque así podría realizar tranquilamente sus negocios; en ella la población no intervendría en realidad más que para elegir tal o cual equipo político. ¿Seguro que esto funciona exactamente así? En esta sociedad hay luchas sociales, fuertes formas de conflictividad. Ciertamente, éstas están menos centralmente organizadas en torno al trabajo que en el pasado, como era el caso de las luchas ligadas a los conflictos sindicales. Sin embargo, no es seguro que pueda afirmarse tan

categoricamente que hay una retirada a la esfera privada.

Tomemos un ejemplo extremo: disturbios como los de Vaulx-en-Velin demuestran una voluntad que, como la del movimiento obrero del siglo XIX, es una voluntad de participación activa. *A contrario, la sociedad francesa de hace cincuenta años era mucho menos participativa, mucho más exclusiva que hoy.* Al menos ha habido, si puede decirse así, un "progreso" en la democracia -aunque se haya producido a través de la cultura triunfante de los *mass-media*. Por tanto, no puede decirse simplemente que todo esto no es más que una demanda de poder adquisitivo y de integración en el capitalismo.

C. C.: Hay que saber qué se considera esencial o central en el sistema, y qué se considera secundario, periférico, mero "ruido". La oligarquía liberal, ciertamente, no funciona de forma hermética; pero hay que comprender que cuanto *menos* herméticamente funciona, *más* fuerte es, en tanto que oligarquía precisamente. De hecho, sociológicamente es bastante "cerrada" (considérense los orígenes sociales del personal de los centros universitarios privados, etc.); desde su propio punto de vista, su máximo interés sería ampliar sus bases, el vivero de la autocooptación. Pero no por ello se tomaría más "democrática" - como tampoco lo hizo la oligarquía romana cuando finalmente aceptó en su seno a los *homines novi*. Por otra parte, el régimen liberal (a diferencia del régimen totalitario) le permite percibir las "señales" procedentes de la sociedad, incluso las que no proceden de los canales oficiales y legales, y, en principio, reaccionar, adaptarse. Pero en realidad, cada vez lo hace menos. ¿A qué ha conducido Vaulx-en-Velin (salvo a la creación de algunos nuevos comités y puestos burocráticos "para negociar el problema")? ¿Qué sucede en Estados Unidos con los guetos, la droga, el deterioro de la educación y todo lo demás?

En realidad, tras el fracaso de los movimientos de los años 60, las dos "crisis del petróleo" y la contraofensiva liberal (en el sentido capitalista del término), representada inicialmente por la pareja Thatcher-Reagan pero que ha acabado imponiéndose en todas partes, se constata un nuevo dispositivo de "estrategia social". Se mantiene una situación holgada o tolerable para el 80 o el 85% de la población (inhibida, por lo demás, por el miedo al paro), y se pasa toda la mierda del sistema al 15 o 20% restante, seres "inferiores" de la sociedad, que no pueden reaccionar o que sólo pueden hacerlo mediante la violencia, la marginalidad y la criminalidad: parados e inmigrantes en Francia y en Inglaterra, negros e hispanos en Estados Unidos, etcétera.

Naturalmente, subsisten y resurgen conflictos y luchas aquí o allá. No estamos en una sociedad muerta. En Francia, estos últimos años, hemos tenido los universitarios, los estudiantes de instituto, los ferroviarios, las enfermeras. Ha habido un fenómeno importante: la creación de las coordinadoras, una forma nueva de autoorganización democrática de los movimientos, que traducen la experiencia de la burocracia y la desconfianza hacia ella -aun cuando partidos y sindicatos intentan fagocitarlos continuamente.

Pero también hay que constatar que, la mayoría de las veces, estos movimientos contra el orden existente son corporativistas, y en cualquier caso muy parciales y limitados en cuanto a sus objetivos. Todo sucede como si la enorme desilusión provocada a la vez por el hundimiento de la mistificación comunista y por el ridículo espectáculo del funcionamiento efectivo de la "democracia" condujera a que nadie quiera ya dedicarse a la política en el verdadero sentido del término, hasta el punto de que la palabra misma se ha convertido en sinónimo de treta, chanchullo, maniobra sospechosa. En todos estos movimientos, cualquier propuesta de ampliación de la discusión o de atención a problemas políticos más vastos es rechazada como si del demonio se tratase (algo que tampoco puede reprochárseles, pues quienes intentan introducir "la política" son generalmente dinosaurios residuales, trotskistas u otros). El caso más llamativo es el de los ecologistas, que muy a su pesar se han visto arrastrados hacia debates de política general -mientras que la cuestión ecológica implica, clarísimamente, la totalidad de la vida social. Decir que hay que salvar el medio ambiente es decir que hay que cambiar radicalmente el modo de vida de la sociedad, renunciar a la marcha desenfrenada hacia el consumo. Se trata nada menos que de la cuestión política, psicológica, antropológica, filosófica que hoy se le plantea, con toda su radicalidad, a la humanidad.

No quiero decir con ello que la alternativa de la acción sea una alternativa de todo o nada, sino que una acción lúcida debe tener siempre presente el horizonte de la globalidad, situarse en la generalidad del problema social y político, aunque también debe saber perfectamente que por el momento no puede obtener sino un resultado parcial y limitado; y esta exigencia debe ser asumida por los participantes.

Por otra parte, no se puede decir, como usted hace, que la sociedad es hoy mucho más inclusiva, sin preguntar: *¿más inclusiva en que?* Es más inclusiva en lo que ella misma es, en ese magma de significaciones imaginarias dominantes que yo he intentado describir.

ESPRIT: Hay un tema que aún no hemos tocado, pero que usted acaba de sacar al referirse a las incoherencias de la ecología: el problema de la evolución de la técnica. Puedo plantearle esta cuestión con tanta más naturalidad por cuanto es usted uno de los pocos filósofos contemporáneos que ha tenido contacto con el ámbito de las ciencias exactas. Estamos en una época en la que algunos tienden a ver en la tecnología el origen de todos los males de nuestra sociedad. ¿Piensa usted que la técnica es efectivamente un sistema completamente autonomizado, sobre el que los ciudadanos ya no pueden influir?

C. C.: Dos hechos me parecen indiscutibles. En primer lugar, que la tecnociencia se ha autonomizado: nadie controla su evolución y su orientación, y, pese a los diversos "comités de ética" (lo ridículo del nombre no necesita comentarios y delata la vacuidad del asunto), no hay ninguna consideración de los efectos indirectos y laterales de esta evolución. En segundo lugar, que se trata de una trayectoria de inercia, en el sentido de la física; dejado a sí mismo, el movimiento continúa.

Esta situación encarna y expresa todos los rasgos de la época contemporánea. La expansión ilimitada de un seudodominio se prolonga por sí misma, libre de todo fin racional o razonablemente discutible. Se inventa todo lo que puede inventarse, se produce todo lo que puede producirse (rentablemente), las correspondientes "necesidades" se suscitarán después. Al mismo tiempo, el vacío de sentido es enmascarado por la mistificación cientificista, más poderosa que nunca, y ello, paradójicamente, en un momento en el que la verdadera ciencia es más aporética que nunca en cuanto a sus fundamentos y a las implicaciones de sus resultados. Finalmente, en esta ilusión de omnipotencia encontramos la huida ante la muerte y su negación: puede que yo sea débil y mortal, pero la fuerza existe en alguna parte, en el hospital, en el acelerador de partículas, en los laboratorios de biotecnología, etcétera.

Que esta evolución, destructiva, sea también a largo plazo autodestructiva para la misma tecnociencia me parece claro, pero esto requeriría una extensa discusión. Lo que ha de subrayarse desde ahora mismo, es, en primer lugar, que es necesario disipar esta ilusión de omnipotencia. En segundo lugar que, por vez primera en la historia de la humanidad, se plantea con imperiosidad y urgencia la cuestión, extremadamente difícil, de un control (distinto del eclesiástico) sobre la evolución de la ciencia y de la técnica. Esto exige una reconsideración de todos los valores y costumbres que nos dominan. Por un lado, somos los habitantes privilegiados de un planeta quizá único en el universo -o en cualquier caso, si se me permite la perogrullada: único para nosotros-, de una maravilla que nosotros no hemos creado y que estamos destruyendo alegremente. Por otro lado, evidentemente no podemos renunciar al saber sin renunciar a aquello que hace de nosotros seres libres. Pero, como el poder, el saber no es inocente. Por ello es necesario intentar comprender qué se está queriendo saber, y estar atento a las posibles repercusiones de ese saber. Aquí vuelve a aparecer de múltiples formas la cuestión de la democracia. En las condiciones y estructuras actuales, resulta fatal que las decisiones sobre todo esto sean competencia de políticos y burócratas ignorantes y de tecno-científicos movidos fundamentalmente por una lógica competitiva. Es imposible que la colectividad política se forme al respecto una opinión razonable. Y lo que es todavía más importante, en este plano se hace palpable, por así decirlo, la norma esencial de la democracia: evitar la *hybris*, la autolimitación.

ESPRIT: Indudablemente, lo que usted denomina el "proyecto de autonomía" pasa, pues, en última instancia por la educación.

C. C.: El lugar central de la educación en una sociedad democrática es indiscutible. En cierto sentido, puede decirse que una sociedad democrática es una inmensa institución de educación y de auto-educación permanentes de sus ciudadanos, y que no podría vivir sin ellas. Pues una sociedad democrática, en tanto que sociedad *roxia*, ha de apelar constantemente a la actividad y a la opinión lúcidas de todos los ciudadanos. Justamente lo contrario de lo que ocurre en la actualidad, con el dominio de los políticos profesionales, los "expertos", los sondeos televisivos. Y no me refiero, o en cualquier caso no fundamentalmente, a la educación dispensada por el "ministerio de Educación". Ni tampoco quiero decir que una enésima "reforma de la educación" nos acercaría más a la democracia. La educación empieza con el nacimiento del individuo y acaba con su muerte. Tiene lugar en todas partes y en todo momento. Los muros de la ciudad, los libros, los espectáculos, los acontecimientos educan a los ciudadanos -y, hoy, fundamentalmente los "maleducan". Compare la educación que recibían los ciudadanos (y las mujeres, y los esclavos) atenienses cuando asistían a las representaciones de la tragedia, y la que hoy recibe un telespectador cuando ve *Dynasty* y *Se busca*.

ESPRIT: La autolimitación nos conduce de nuevo al debate sobre la mortalidad y la inmortalidad, que parece central: cuando se lee su obra, se tiene la impresión de que por una parte están los escritos políticos y por otra la obra del filósofo-psicoanalista. Pero, en realidad, en sus obras hay siempre un tema común que es la cuestión del tiempo: ¿cómo reanudar una relación con el tiempo y, a la vez, abandonar la ilusión de la inmortalidad?

C. C.: Se trata en primer lugar de abandonar la ilusión moderna de la linealidad, del "progreso", de la historia como acumulación de adquisiciones o procesos de "racionalización". El tiempo humano, como el tiempo del ser, es tiempo de creación-destrucción. La única "acumulación" que hay en la historia humana, considerada en toda su extensión, es la acumulación de lo instrumental, de lo técnico, de lo conjuntista-identitario. E incluso ésta no es forzosamente irreversible. Una acumulación de significaciones es un contrasentido. Sólo puede haber, en ciertos segmentos históricos, una relación profundamente *histórica* (es decir, todo salvo lineal y "acumulativa") entre las significaciones creadas por el presente y las del pasado. Y sólo abandonando la ilusión de la inmortalidad (cuyo objetivo es precisamente abolir el tiempo) puede establecerse una verdadera relación con el tiempo. Más exactamente -pues la expresión "relación con el tiempo" es extraña: el tiempo no es algo exterior con lo que nosotros pudiéramos tener una relación, nosotros *somos* en el tiempo y el tiempo nos constituye- sólo entonces podemos estar verdaderamente presentes en el presente, estando abiertos al futuro y cultivando con el pasado una relación que no sea ni de repetición ni de negación. Liberarse de la ilusión de la inmortalidad -o, en su forma vulgar, de un "progreso histórico" garantizado- es liberar nuestra imaginación creadora y nuestro imaginario social creador.

ESPRIT: En este punto puede pensarse en uno de sus textos de *El mundo fragmentado*, "La situación del sujeto hoy", donde se aprecia perfectamente que la cuestión de la imaginación es central. Se trata en efecto de liberar un sujeto capaz de imaginar, es decir, en el fondo de imaginar *otra cosa* y por tanto de no ser alienado por el tiempo pasado-presente. Lo interesante es que en el fondo la obra es esta capacidad del sujeto de convertirse en sujeto imaginante. ¿Debemos esperar que en una sociedad democrática este sujeto imaginante haga obra, en el sentido de producir algo?; en el fondo, este sujeto imaginante ¿no es ya en sí mismo la obra?

C. C.: Esta cuestión tiene varios niveles. En primer lugar, el sujeto es *siempre* imaginante, haga lo que haga. La psique es imaginación radical. La heteronomía puede entenderse también como el confinamiento de esta imaginación en la repetición. La obra del psicoanálisis es el devenir-autónomo del sujeto en el doble sentido de liberación de su imaginación y de establecimiento de una instancia reflexionante y deliberante que dialoga con esta imaginación y juzga sus productos.

Este mismo devenir-autónomo del sujeto, esta creación de un individuo imaginante y reflexionante, será también la obra de una sociedad autónoma. No pienso evidentemente en una sociedad en la que todo el mundo sea un Miguel Ángel o un Beethoven, ni siquiera *un* artesano excepcional. Pienso más bien en una sociedad en la que todos los individuos estén abiertos a la creación y puedan recibirla creativamente, independientemente de lo que hagan con ella.

ESPRIT: El problema de "hacer obra", en el sentido de obra de arte, es pues secundario.

C. C.: Es secundario en la medida en que no todo el mundo puede, ni debe, crear obras de arte en el sentido propio del término. No es secundario en el sentido de creación de obras, en la acepción más amplia del término, por parte de la sociedad: obras de arte, obras de pensamiento, obras institucionales, obras de "cultura de la naturaleza", si se me permite la expresión. Se trata de creaciones que van más allá de la esfera privada, que pertenecen a lo que yo llamo las esferas privada-pública y pública-pública. Estas creaciones tienen necesariamente una dimensión colectiva (ya en su realización, ya en su recepción), pero son también el lastre de la identidad colectiva. Esto es lo que olvidan, dicho sea entre paréntesis, el liberalismo y el "individualismo". Y es verdad que en teoría y rigurosamente hablando, en el liberalismo y el "individualismo", la cuestión de una identidad colectiva -de un conjunto con el que, en ciertos aspectos fundamentales, podamos identificarnos, en el que participemos y del que nos preocupemos, sintiéndonos responsables de su destino- es una cuestión que no puede ni debe plantearse, que carece de sentido. Pero como se trata de una cuestión insoslayable, en la práctica el liberalismo y el "individualismo" se agarran vergonzosamente y a escondidas a identificaciones dadas empíricamente, y en realidad a la "nación". Esta nación sale como un conejo del sombrero de todas las teorías y "filosofías políticas" contemporáneas. (¡Se habla a la vez de "derechos del hombre" y de "soberanía de la nación"!.) Ahora bien, si la nación no debe definirse por el "derecho de sangre" (lo que nos conduce directamente al racismo), no hay más que una sola instancia desde la que puede ser razonablemente defendida: en tanto que colectividad que ha creado obras que pueden pretender validez universal. Más allá de las anécdotas folklóricas y de las referencias a una "historia" en gran medida mítica y unilateral, ser francés significa pertenecer a una cultura que va desde las catedrales góticas a la Declaración de los Derechos del Hombre y de Montaigne a los impresionistas. Y como ninguna cultura puede reivindicar para sus obras el monopolio de la pretensión de validez universal, la significación imaginaria "nación" no puede sino perder su importancia capital.

Si sus instituciones constituyen una colectividad, sus obras son el espejo en el que ésta puede mirarse, reconocerse, ponerse a sí misma en cuestión. Son el vínculo entre su pasado y su futuro, una fuente

inagotable de memoria a la vez que el pilar de su creación futura. Por eso quienes afirman que en la sociedad contemporánea, en el marco del "individualismo democrático", ya no hay lugar para las grandes obras, dictan, sin saberlo y sin quererlo, una sentencia de muerte sobre esta sociedad.

¿Cuál será la identidad colectiva, el "nosotros" de una sociedad autónoma? Nosotros somos quienes hacemos nuestras propias leyes, somos una colectividad autónoma formada por individuos autónomos. Y nosotros podemos mirarnos, reconocemos, ponemos en cuestión en y por nuestras obras.

ESPRIT: ¿Pero no parece que este "mirarse en una obra" nunca ha funcionado contemporáneamente? Los grandes períodos de creación artística no coinciden con los momentos en que la sociedad se mira en sus obras. La sociedad de la época no se miraba en Rimbaud, ni en Cézanne: sólo lo ha hecho retrospectivamente. Por otra parte, ¿no hemos de considerar hoy que somos deudores de todas las tradiciones que han hecho nuestra sociedad, aun cuando éstas son incompatibles entre sí?

C. C.: Usted toma un caso, casi único, que es ciertamente muy significativo, pero por razones distintas. Para decirlo brevemente, el "genio ignorado" a ese nivel es un producto de fines del siglo XIX. Con el ascenso de la burguesía se produce entonces una profunda escisión entre la cultura popular (rápidamente destruida, por lo demás) y la cultura dominante, que es la cultura burguesa del arte *pompier*. El resultado es la aparición, por vez primera en la historia, del fenómeno de la *vanguardia* y de un artista "incomprendido" no de forma "accidental" sino *necesariamente*. Pues este artista se enfrenta al siguiente dilema: ser comprado por los burgueses y la III República, convertirse en artista oficial y *pompier*, u obedecer a su genio y vender, si lo consigue, unos cuantos cuadros por cinco o diez francos. Después tiene lugar la conocida degeneración de la "vanguardia", cuando lo único que cuenta es "*épater le bourgeois*". Este fenómeno está ligado a la sociedad capitalista, no a la democracia. Expresa precisamente la escisión no democrática entre la cultura y la sociedad en su conjunto.

Por el contrario, la tragedia isabelina o las *Corales* de Bach son obras que el pueblo de la época iba a ver al teatro del Globo o cantaba en las iglesias.

En cuanto a la tradición, una sociedad no está obligada a repetirla para relacionarse con ella, sino más bien todo lo contrario. Una sociedad puede mantener con su pasado una relación de rígida repetición, es el caso de las sociedades llamadas precisamente tradicionales, o una relación meramente erudita, museística y turística, y esto es lo que ocurre cada vez más en nuestra sociedad. En ambos casos, se trata de un pasado muerto. Un pasado vivo no puede existir más que para un presente creador y abierto al futuro. Considere usted la tragedia ateniense. De las aproximadamente cuarenta obras que conservamos, sólo una de ellas, *Los Persas* de Esquilo, se inspira en un hecho de actualidad. El resto toma su tema de la tradición mitológica; pero cada tragedia da una forma nueva a esta tradición, renueva su significación. La *Electra* de Sófocles y la de Eurípides no tienen por así decirlo nada en común, salvo el esquema de la acción. Hay aquí una fantástica libertad que se alimenta de una reelaboración de la tradición, creando obras que ni los rapsodas recitadores de los mitos ni el propio Romero habrían podido imaginar. Mucho más recientemente, puede apreciarse cómo Proust transustancia en su obra profundamente innovadora el conjunto de la tradición literaria francesa. Y los grandes surrealistas se alimentaron infinitamente más de esta tradición que los academicistas de su época.

ESPRIT: No vamos a reintroducir el debate sobre la vida intelectual francesa. Pero en relación con el problema de la mortalidad, llama la atención observar cómo la actual corriente deconstruccionista da vueltas en torno a un tema heideggeriano o judío. Algunos nos hablan incesantemente de la mortalidad o de la finitud, pero de una finitud de la que nada podría decirse, excepto constatar que es finitud. ¿No es esto el síntoma de una especie de bloqueo? De seguir esta corriente, la acción resultaría absolutamente innecesaria; se desemboca en una especie de elogio de la pasividad. Si admitimos que no estamos ante unos titiriteros, y sin duda no todos ellos lo son, vemos que hay un pensamiento de la finitud que, por decirlo así, se muerde la cola. ¿Por qué tiene entonces este pensamiento tanta resonancia?

C. C.: Para mí se trata de otra manifestación, una más, de la esterilidad de la época. Y no es casual que ello vaya parejo a las ridículas proclamas de "el fin de la filosofía", a las imprecisas y confusas declaraciones sobre "el fin de los grandes relatos", etc. Tampoco lo es el que los representantes de estas tendencias sean incapaces de ofrecernos algo más que comentarios de los escritos del pasado y eviten cuidadosamente hablar de las cuestiones que hoy plantean la ciencia, la sociedad, la historia y la política.

Esta esterilidad no es un fenómeno aislado, sino precisamente la expresión de la situación social-histórica. Hay también ciertamente un factor filosófico "intrínseco", por decirlo así: evidentemente, hay que realizar una crítica interna de la filosofía heredada, sobre todo de su racionalismo. Pero pese a las pomposidades de la "deconstrucción", esta crítica se realiza de forma reductora. Reducir toda la historia del pensamiento greco-occidental a la "clausura de la metafísica" y al "onto-teo-logocentrismo", es

escamotear una multitud de potencialidades infinitamente fecundas que contiene esta historia; identificar el pensamiento filosófico con la metafísica racionalista es sencillamente absurdo. Por otra parte y principalmente, una crítica que no es capaz de establecer principios distintos de los que critica se condena a permanecer en el círculo trazado por lo criticado. De este modo toda la crítica del "racionalismo" desemboca hoy meramente en un irracionalismo que es sólo su otra cara y, en última instancia, en una posición filosófica tan vieja como la misma metafísica racionalista. Liberarse del pensamiento heredado presupone conquistar un nuevo punto de vista, algo que esta tendencia es incapaz de hacer.

Pero, una vez más, la situación social-histórica en su conjunto tiene aquí un peso muy considerable. La incapacidad de lo que hoy pasa por filosofía de crear nuevos puntos de vista, nuevas ideas filosóficas refleja, en este ámbito concreto, la incapacidad de la sociedad contemporánea para crear nuevas significaciones sociales y ponerse a sí misma en cuestión. Acabo de intentar esclarecer, en la medida de lo posible, esta situación. Pero no hay que olvidar que, después de todo lo dicho, no tenemos, ni podemos tener, una "explicación" de la misma. Así como la creación no es "explicable", la decadencia o la destrucción tampoco lo son. Los ejemplos históricos forman legión, citaré solamente uno. En el siglo V, sólo en Atenas tenemos a los tres grandes trágicos, a Aristófanes, a Tucídides. En el siglo IV, nada comparable. ¿Por qué? Siempre podrá decirse que los atenienses habían sido derrotados en la guerra del Peloponeso. ¿Y bien? ¿Acaso sus genes han sido transformados? La Atenas del siglo IV ya no es Atenas. Están naturalmente los dos grandes filósofos que emprenden su vuelo cuando cae la noche pero que son esencialmente extraños productos del siglo anterior. Y están sobre todo los retóricos -de los que precisamente hoy estamos abundantemente provistos.

Todo ello se combina con una total irresponsabilidad política. Ciertamente, la mayoría de estos "filósofos" pueden gritar, a quien quiera escucharlos, su entrega a la causa de la democracia, los derechos del hombre, el antirracismo, etc. ¿Pero en nombre de qué? ¿Y por qué habría de creérseles, si en realidad profesan un relativismo absoluto, y proclaman que todo es solamente un "relato" -*vulgo*, un cuento? Si todos los "relatos" son válidos, ¿en nombre de qué podríamos condenar el "relato" de los aztecas y sus sacrificios humanos, o el "relato" hitleriano y todo lo que implica? ¿Y en qué sentido la proclama del "fin de los grandes relatos" no es ella misma un relato? La imagen más clara de esta situación la ofrecen las "teorías del posmodernismo", la más nítida expresión -la más cínica, diría yo- de la negativa (o incapacidad) a poner en cuestión la situación actual.

Por mi parte, precisamente porque no abandono mi proyecto, debo intentar ver lo más claramente posible la realidad y las fuerzas efectivas en juego en el campo social-histórico. Como decía alguien, intento mirar con los "sentidos sobrios". Hay momentos en la historia en los que todo cuanto por el momento puede hacerse es un lento y largo trabajo de preparación. Nadie puede saber si atravesamos una breve fase de sueño de la sociedad, o si estamos entrando en un largo período de regresión histórica. Pero yo no soy impaciente.

Post Scriptum

La entrevista que acaba de leerse tuvo lugar hace cuatro años. En un sentido, por lo que se refiere a su tema principal, el derrumbe de Occidente, no hay gran cosa que añadir. En otro sentido, los cambios en la escena planetaria y en su dinámica exigirían nuevas consideraciones que no puedo ofrecer aquí y ahora; no obstante, trataré de esbozar algunas de sus líneas principales.

El estado de profunda apatía política característico de las sociedades occidentales sigue siendo tan fuerte como siempre. Sin duda ha desempeñado un papel central en la dramática demostración de la inexistencia política de "Europa" aportada por los acontecimientos que han tenido lugar en Yugoslavia. Estos mismos acontecimientos, así como los de Somalia o los de Ruanda y Burundi, han demostrado el carácter irrisorio del "Nuevo Orden mundial" y la impotencia real de la política americana.

El integrismo islámico está desgarrando Argelia, donde el número de víctimas del terrorismo y del contraterrorismo asciende diariamente. Aunque de otra forma, lo mismo puede decirse de Sudán. Los resultados del acuerdo de "paz" entre Israel y la OLP siguen siendo dudosos, dada la actitud de los colonos israelíes y la creciente oposición palestina a Arafat, tanto desde la "derecha" como desde la "izquierda".

Pero mucho más importante es el cambio acontecido a nivel mundial. Las hipótesis básicas de las que habría debido partir cualquier análisis razonable durante el período 1950-1985 están, o se tornan rápidamente, obsoletas. Los países de la ex URSS se hallan en una situación caótica y no puede decirse absolutamente nada de la dirección que tomarán; en realidad, no existe dirección alguna. Este hecho, en y por sí mismo, introduce ya una inestabilidad esencial en las relaciones internacionales, totalmente diferente de las tensiones más o menos reguladas del período de Guerra fría. Esto coincide con una fase

de creciente incapacidad por parte de Occidente para solventar sus asuntos internos y externos. Sobre este punto se hacen necesarias algunas palabras.

Pese a algunas frases pronunciadas aquí y allá sobre el carácter mundial del capitalismo, del imperialismo, etc., la totalidad de los análisis económicos, políticos y sociales del capitalismo desarrollados desde Smith y Ricardo hasta los keynesianos y los economistas neoclásicos pasando por Marx, se han realizado desde un marco "nacional". Así, por ejemplo, el principal objeto de investigación ha sido siempre la economía "nacional" (Marx puede considerarse como analista ya de una economía nacional simple, aislada, ya de una "economía mundial" plenamente homogeneizada, lo que es lo mismo), con un "comercio exterior" como apéndice menor y *ad libitum*. El éxito relativo de la teoría keynesiana y de la política macroeconómica de ella resultante durante las primeras décadas de posguerra, se debía al hecho de que los gobiernos eran más o menos capaces de controlar, con medidas presupuestarias y monetarias (incluidas las manipulaciones del índice de cambios sobre el que supuestamente ejercían un poder soberano), el nivel de empleo, el índice de crecimiento, el nivel de los precios y la balanza exterior. (Poco importa aquí que el cumplimiento simultáneo de los objetivos deseados en relación con estas cuatro variables haya sido, en general, imposible). Pero cada vez existen menos economías "nacionales" en el sentido tradicional. De modo que, independientemente incluso del nivel de idiotez de los políticos, cada vez las políticas nacionales son menos capaces de influir en la evolución económica. Por una extraña coincidencia, este proceso se ha impuesto durante el mismo período (la década de los 80) durante el que el delirio neo-"liberal" de Thatcher y de Reagan se ha extendido entre los países ricos (incluidas la Francia y la España "socialistas"). Su resultado es la actual situación caótica de la economía mundial, en la que son posibles toda clase de "accidentes" catastróficos. Y debería recordarse que la estabilidad social y política de los países "liberales" ricos durante el período de posguerra dependió considerablemente de la capacidad del sistema para ofrecer lo que se esperaba de él -es decir, una situación de pleno empleo aproximado y unos niveles de consumo crecientes.

El cafamaún se completa con los cambios acontecidos en el Tercer Mundo. Dejando a un lado los países islámicos, sobre los que ya he dicho algo, y América Latina, donde las perspectivas son sombrías, se está estableciendo rápidamente una nítida división en dos zonas. Una zona de miseria atroz, de luchas tribales y de muerte (sobre todo, pero no exclusivamente, África), donde incluso las dictaduras tradicionales corrompidas y mantenidas por Occidente se vuelven cada vez más inestables. Y la zona del Este asiático, formada por países en vías de industrialización rápida bajo regímenes políticos más o menos autoritarios y con abundante mano de obra barata y sobreexplotada, cuya competitividad tanto en forma de exportaciones como de "deslocalización" de las fábricas acentúa los problemas económicos de los países ricos. Pero la importancia de todos estos hechos palidece al lado del proceso de vertiginosa industrialización que tiene lugar en China en el seno de las deterioradas estructuras políticas comunistas. Cualquiera que sea la evolución futura de China, lo cierto es que desestabilizará completamente el frágil desorden mundial existente.

Junio de 1995.

La crisis del proceso de identificación

Intervención en un coloquio organizado en mayo de 1989 por la *Association de recherche et d'intervention psychosociologique* (ARIP), "Malaise dans l'identification", cuyas actas se publicaron bajo este mismo título en el núm. 55 de *Connexions* (1990/1).

La cuestión de los procesos propiamente psicoanalíticos y psicosociológicos de identificación ha sido ya, si no agotada —¿cómo podría serlo?—, sí al menos ampliamente abordada por las intervenciones precedentes. Así que adoptaré otro punto de vista, el punto de vista social-histórico, que no significa sociológico en el sentido habitual.

Contrariamente a André Nicolai —al menos si lo he entendido bien—, pienso que hay verdaderamente una *crisis* de la sociedad contemporánea, y que a su vez esta crisis produce la crisis del proceso de identificación, al mismo tiempo que ésta reproduce y agrava aquélla. Adoptaré, pues, un punto de vista global, planteando que el proceso de identificación, en su especificidad siempre singular en cada sociedad históricamente instituida, y la identificación en sí misma, son momentos de la totalidad social, y que, ni positiva ni negativamente, tienen sentido desligados de esta totalidad. Para justificar esta tesis, un tanto fuerte, tomaré algunos ejemplos de los temas que ya se han planteado aquí.

Es totalmente correcto que podemos elucidar, si no explicar, la crisis de identificación en la sociedad contemporánea por referencia al debilitamiento o a la desarticulación de lo que Jacqueline Palmade llama los pilares del proceso de identificación, formados por diversas entidades socialmente instituidas, como el hábitat, la familia, el lugar de trabajo, etc. Pero no podemos detenernos aquí, como puede apreciarse en virtud de una consideración muy simple. Tomemos el ejemplo del hábitat. Conocemos pueblos, grandes pueblos o pequeñas tribus, que han vivido siempre como nómadas. En ellos el hábitat tiene un sentido completamente distinto. Ciertamente, el campamento desplazado por las estepas de Asia central es un lugar de referencia para el individuo o la familia; pero en una sociedad de este tipo, se comprende inmediatamente que su institución es totalmente distinta, y la posibilidad de dar sentido al lugar donde se está depende de factores que no se refieren a su "estabilidad". Lo mismo puede decirse de los cingaros, o de algunas personas en las sociedades que hemos conocido, como son por ejemplo los mercaderes ambulantes, desde hace al menos tres mil años, los marineros, etcétera.

Lo mismo podemos decir del pilar familiar. Desde luego no seré yo, freudiano ferviente y psicoanalista, quien subestime la importancia del medio y del vínculo familiar, su papel capital, decisivo, en la socialización del monstruito recién nacido. Pero tampoco hay que olvidar que no debemos considerar exclusivamente el tipo de familia mitad real, mitad idealizada, que ha podido existir en ciertas capas de la sociedad occidental durante, digamos, los dos últimos siglos, y concluir la necesidad de la crisis de identificación por el hecho de que hoy ese tipo está indiscutiblemente en crisis. Sin necesidad de hacer una digresión histórica, recordemos que los espartanos, que no eran demasiado simpáticos, eran individuos completamente "normales", funcionaban perfectamente, obtuvieron victorias durante siglos, etc. Pero el "ambiente familiar" en Esparta era algo totalmente distinto de lo que nosotros consideramos "normal". La tarea de criar a los hijos, exceptuado el período de lactancia, se realizaba de forma directamente social y, como dirían algunos intelectuales modernos semianalfabetos, de forma "totalitaria". En cualquier caso, dicha tarea era directamente social.

En tercer lugar, todos estos fenómenos, por ejemplo el debilitamiento de la familia, el debilitamiento del hábitat como pilar del proceso de identificación, etc., no se presentan como condiciones suficientes ni necesarias de una crisis, puesto que vemos esta misma crisis, y de forma masiva, en individuos que proceden de y viven en medios donde no hay ni crisis del hábitat ni tampoco, propiamente hablando, crisis de la familia. Si consideramos las clases medias de la sociedad contemporánea, no podemos hablar de "crisis del hábitat" como tal. Ciertamente, hay otros fenómenos: la idea de lugar ya no tiene la misma significación que podía tener antaño, etc. Y sin embargo, observamos la existencia de individuos claramente desorientados durante la edad adulta, lo cual remite sin duda a problemas más profundos que se producen durante el establecimiento de su identificación e incluso de su identidad —sin que podamos apelar a una problemática relativa a estos pilares del proceso de identificación.

En suma, hablamos como lo hacemos porque, en nuestra cultura, el proceso de identificación, la creación de un "sí mismo" individual-social dependía de instancias que ya no existen, o que están en crisis; pero también porque, a diferencia de lo que sucedía entre los mongoles, los espartanos, los mercaderes fenicios, los cingaros, los, viajeros, etc., no existe ni surge ninguna totalidad de significaciones imaginarias capaz de reconducir esta crisis de los distintos pilares del proceso de identificación.

De este modo volvemos, por otro camino, a la idea de la que partíamos -o de la que yo al menos partía. Si la crisis alcanza a un elemento tan importante de la socialización como es el proceso de identificación, esto significa que esta crisis es global. Se habla desde hace mucho tiempo, al menos desde hace ciento cincuenta años, de "crisis de valores", hasta el punto de que esto amenaza con parecerse al cuento de Pedro y el lobo. Se ha hablado de ello durante tanto tiempo que cuando finalmente la crisis está ahí, se reacciona como si se tratara de una falsa alarma por todos conocida. Pero estoy firmemente convencido de que el lobo está verdaderamente ahí; y estoy de acuerdo con Jean Maisonneuve en que el término "valor" es un término vago, es lo menos que se puede decir. Por eso hablo de crisis de las significaciones imaginarias sociales (en lo sucesivo simplemente: significaciones), es decir, de la crisis de las significaciones que mantienen cohesionada a esta sociedad, como a cualquier otra -aunque hay que ver inmediatamente cómo afecta esta crisis al proceso de identificación.

Toda sociedad crea su propio mundo, creando precisamente las significaciones que le son específicas, determinado magma de significaciones, como, por ejemplo, el Dios hebreo y todo lo que él implica y entraña, todas las significaciones que pueden agruparse en torno a la polis griega, o las significaciones que acompañan el surgimiento de la sociedad capitalista o, más exactamente, de la componente capitalista de la sociedad moderna. El papel de estas significaciones imaginarias sociales, su "función" -utilizando este término sin ninguna connotación funcionalista- es triple. Son ellas las que estructuran las representaciones del mundo en general, sin las que no puede haber ser humano. Estas estructuras son siempre específicas: nuestro mundo no es el mundo de la antigua Grecia, y en los árboles que vemos tras estas ventanas no mora ninfa alguna, son simplemente madera; ésta es la construcción del mundo moderno. En segundo lugar, dichas estructuras designan los fines de la acción, imponen lo que debe y no debe hacerse: hay que adorar a Dios, o bien acumular las fuerzas productivas -mientras que ninguna ley natural o biológica, ni siquiera psíquica, dice que haya que adorar a Dios o acumular las fuerzas productivas. En tercer lugar, y este es sin duda el punto más difícil de discernir, tales estructuras establecen los tipos de afectos característicos de una sociedad. Así, hay claramente un afecto *creado* por el cristianismo, que es la *fe*. Sabemos o creemos saber qué es la *fe*, ese sentimiento casi indescriptible, relación con un ser infinitamente superior al que se ama, que nos ama, que puede castigarnos, todo ello sumido en una extraña niebla psíquica, etc. Esta *fe* sería absolutamente incomprensible para Aristóteles, por ejemplo: ¿qué puede significar la idea de que se pueda amar a los dioses o ser amado por ellos *de esta forma*, ser poseído por estos afectos cuya expresión más clara puede verse en el rostro de los auténticos fieles en Belén una noche del 24 de diciembre? Es éste un afecto instituido social e históricamente, y podemos señalar directamente a su creador: Pablo. Con la descristianización de las sociedades modernas ya no está tan presente, pero también la sociedad capitalista tiene sus afectos característicos. Sin entrar en una descripción que podría correr el riesgo de ser literaria, me limito a recordar que Marx los describía perfectamente cuando hablaba de esa inquietud perpetua, ese cambio constante, esa sed de lo nuevo por lo nuevo y del siempre más -conjunto de afectos instituidos socialmente.

La instauración de estas tres dimensiones -representaciones, fines, afectos- corre siempre parejas con su concreción a través de todo tipo de instituciones particulares, mediadoras -y, por supuesto, a través del primer grupo que rodea al individuo, la familia-, y luego a través de toda una serie de instancias topológicamente próximas que se incluyen las unas en las otras o que interseccionan entre sí: las otras familias, el clan o la tribu, la comunidad local, el grupo de trabajo, la nación, etc. Mediante todas estas formas, se instituye en cada caso un tipo de individuo particular, es decir, un tipo antropológico específico: el florentino del siglo XV no es el parisiense del siglo XX, y no a causa de diferencias triviales, sino en función de todo lo que es, piensa, quiere, ama o detesta. Y al mismo tiempo se establece todo un enjambre de papeles sociales, cada uno de los cuales es a la vez, paradójicamente, autosuficiente y complementario en relación con los demás: esclavo/libre, hombre/mujer, etc.

Pero de las significaciones instituidas por cada sociedad, la más importante es sin duda la que concierne a ella misma. Todas las sociedades que hemos conocido se han representado a sí mismas como *algo* (lo que, dicho sea entre paréntesis, demuestra que se trata de significaciones *imaginarias*): nosotros somos el pueblo elegido; somos los griegos frente a los bárbaros; somos los hijos de los Padres fundadores; o los súbditos del rey de Inglaterra. A esta representación está indisociablemente ligado un *quererse* como sociedad y como *esta* sociedad, y un *amarse* como sociedad y como *esta* sociedad, es decir una catexis tanto de la colectividad concreta como de las leyes que hacen que esta colectividad sea lo que es. A nivel social, la representación (o el discurso de la sociedad sobre sí misma) es un equivalente externo, social, de la identificación final de cada individuo, que es siempre también una identificación con un "nosotros", con un "nosotros los...", con una colectividad imperecedera según derecho; lo que, se trate o no de la religión, tiene además una función fundamental, puesto que constituye una defensa, y sin duda la principal defensa del individuo social, contra la muerte, contra lo inaceptable de su mortalidad. Pero, idealmente, la colectividad sólo es imperecedera si el sentido, las significaciones que ella instituye, son investidos como imperecederos por los miembros de la sociedad. Y creo que todo nuestro problema

de la crisis actual de los procesos de identificación puede y debe abordarse también desde esta perspectiva: ¿dónde está el sentido que los hombres y las mujeres contemporáneos viven como impercedero?

Mi respuesta, como se habrá comprendido, es que ese sentido no se halla, socialmente hablando, en ningún lugar. Sentido que concierne a la autorrepresentación de la sociedad; sentido del que los individuos pueden participar; sentido que les permite dar un sentido al mundo, a la vida y, finalmente, a su muerte. No es necesario recordar el papel más que central que la religión, en la acepción más amplia del término, ha representado a este respecto en todas las sociedades occidentales modernas. Las oligarquías liberales ricas, saciadas e insaciables, volveremos sobre esto, se han instituido precisamente rompiendo con el universo religioso, aunque en algunas ocasiones (Inglaterra) hayan conservado una religión "oficial". Han mantenido a distancia a la religión. Esto no se ha hecho como un fin en sí mismo, sino porque las sociedades modernas se han formado tal como son y se han instituido mediante la aparición y, hasta cierto punto, la institución efectiva en la sociedad, de dos significaciones centrales, ambas heterogéneas, por no decir radicalmente opuestas a la religión cristiana que dominaba este campo social-histórico, y que en principio son también antinómicas entre sí. Se trata, por una parte, de la significación de la expansión ilimitada de un supuesto dominio supuestamente "racional" sobre el todo, tanto sobre la naturaleza como sobre los seres humanos, que corresponde a la dimensión capitalista de las sociedades modernas; por otra parte, de la significación de la autonomía individual y social, de la libertad, de la búsqueda de formas de libertad colectiva, que corresponden al proyecto democrático, emancipatorio, revolucionario.

¿Por qué digo que son antinómicas? Porque la primera conduce a las fábricas Ford en Detroit alrededor de 1920, es decir, a microsociedades verdaderamente micrototalitarias, reguladas en todo -incluida la vida privada de los obreros fuera de la fábrica- por la dirección, y es ésta una de las tendencias inmanentes de la sociedad capitalista; y porque la segunda, la significación de la autonomía, conduce a la idea de una democracia participativa, que no puede confinarse en la esfera estrechamente "política" y detenerse ante las puertas de las empresas. Esta antinomia entre las dos significaciones no ha impedido su contaminación recíproca en múltiples aspectos. Pero pienso -y creo haberlo mostrado ya suficientemente al menos en el plano económico- que si el capitalismo ha podido funcionar y desarrollarse, no ha sido *pese a*, sino *gracias* al conflicto que existía en la sociedad, y concretamente gracias al hecho de que los obreros no han permanecido pasivos; y, en términos más generales, al hecho de que, como resultado de la evolución histórica, de las revoluciones, etc., la sociedad tuvo que instituirse también como una sociedad capaz de reconocer un mínimo de libertades, de derechos del hombre, de legalidad, etc. He hablado de contaminación recíproca, pero también hay que poner de relieve las funcionalidades recíprocas: recordemos la importancia que Max Weber atribuía a un Estado legalista para el funcionamiento del capitalismo (previsibilidad de lo que puede ocurrir jurídicamente, posibilidad por tanto de un cálculo racional, etcétera).

A cada una de estas significaciones, podemos decir esquematizando brutalmente, corresponde un tipo antropológico de individuo diferente. A la significación de la expansión ilimitada del "dominio racional", podemos hacer corresponder muchos tipos humanos, pero para definir los términos de la cuestión, pensemos en el empresario schumpeteriano. Evidentemente, este empresario no puede existir solo; lanzado en paracaídas en medio de los tuareg, ya no sería tal. Para serlo, necesita una serie de cosas, por ejemplo obreros y consumidores. Se requiere, pues, un tipo antropológico "complementario" de este empresario para que esta significación pueda funcionar, que en este caso, en la lógica abstracta de la cosa, es el obrero disciplinado y, en último término, completamente reificado.

A la otra significación, la autonomía, corresponde el individuo crítico, reflexivo, democrático. Ahora bien, lo que nos lega el siglo XX tras las terribles aventuras por las que hemos pasado los más viejos de los que estamos aquí -y que por otra parte no necesariamente tocan a su fin- es que la significación de la autonomía (que no hay que confundir con el seudo-individualismo) parece estar atravesando una fase de eclipse o de ocultación prolongada, en un momento en que el conflicto social y político está prácticamente desapareciendo. Hablo siempre de las sociedades occidentales ricas, donde ha de buscarse con lupa un verdadero conflicto político, sea en Francia o en Estados Unidos; asimismo ha de buscarse con lupa un verdadero conflicto social, puesto que todos los conflictos que observamos son esencialmente conflictos corporativistas, sectoriales. Como he escrito en otro lugar, vivimos en la sociedad de los *lobbies* y de los *hobbies*.

Esta evolución, en curso desde hace ya mucho tiempo, se ha hecho manifiesta a partir de la etapa que comienza alrededor de 1980, es decir la etapa "Thatcher-Reagan" y el descubrimiento de las virtudes del "mercado", de la empresa y del beneficio por parte del Partido Socialista Francés. La única significación verdaderamente presente y dominante es la significación capitalista, la expansión indefinida del "dominio"; pero al mismo tiempo ésta -he aquí el verdadero pivote- se ha vaciado de todo el contenido

que podía extraer de su vitalidad en el pasado y que permitía que los procesos de identificación se realizaran mejor o peor.

Otro de los elementos esenciales de esta significación era el mito del "progreso", que confería sentido tanto a la historia como a los proyectos de futuro, así como a la sociedad tal como era, que supuestamente constituía el mejor soporte de ese "progreso". Sabemos que este mito se derrumba. Pero ¿cuál es hoy la traducción subjetiva, en los individuos, de esa significación y de esa realidad que es la "expansión" aparentemente "ilimitada" del "dominio"?

Para una minoría, es por supuesto cierto "poder", real o ilusorio, y su aumento. Pero para la inmensa mayoría de la gente, no es ni puede ser más que el continuo aumento del consumo, incluidas las supuestas distracciones, convertido en fin en sí. ¿Cuál pasa a ser entonces el modelo general de identificación que la institución presenta a la sociedad y propone e impone a los individuos en tanto que individuos sociales? El del individuo que gana lo más posible y que disfruta al máximo; algo tan simple y banal como esto. Algo que cada vez se dice más abiertamente, lo que no impide que sea verdad. "Ganar", pues; pero ganar, pese a la retórica neoliberal, es algo que hoy carece prácticamente de toda función social e incluso de toda legitimación interna al sistema. Uno no gana porque vale, vale porque gana. (Ver Tapie, Trump, Prince, Madonna, etc.). Nadie puede discutir el talento de Madonna; es enorme, *puesto que* gana cientos de miles de dólares por aparecer un par de horas. A esto corresponde -y es algo que habría que analizar- la transformación cada vez mayor del sistema, en su dimensión económica, en un casino financiero. Las sumas con las que diariamente se especula en el mercado de cambios, ya no en el mercado bursátil de "valores", equivalen al PNB francés, y aquellas con las que se especula semanalmente al PNB de los Estados Unidos. El éxito en este juego carece de función y de legitimidad, incluso desde el punto de vista estrictamente capitalista; las mismas empresas entran en el juego por las combinaciones conocidas (OPA, LBO, etc.). La menor relación que podía o parecía existir entre el trabajo o la actividad realizada y los ingresos o la remuneración ha desaparecido. Un matemático genial, profesor en una facultad, recibirá 15.000 o 20.000 francos mensuales en el mejor de los casos -para ver cómo sus alumnos, a partir de su cuarto año, si deciden dejar las matemáticas y trabajar como informáticos en una gran empresa, empiezan su carrera a los 24 años ganando 40.000 o 50.000 francos. Este ejemplo permite ver la ruina de la lógica interna del sistema: éste necesita de estos jóvenes que empezarán con tales sumas, pero también necesita de quienes han de formarlos, y a los que no paga; el sistema sólo se sostiene gracias a su dulce insensatez de matemáticos o su lado Profesor Coseno. (El thatcherismo, que hoy está acabando con la investigación en las universidades británicas, es tan sólo la extrema consecuencia lógica de esta ruina de la lógica del sistema.)

¿Cómo puede seguir funcionando el sistema en estas condiciones? Lo hace porque se beneficia todavía de modelos de identificación producidos *anteriormente*: el matemático al que acabo de referirme, el juez "íntegro", el burócrata legalista, el obrero conciencizado, el padre responsable de sus hijos o el maestro que, a placer, todavía se interesa por su trabajo. Pero nada en este sistema tal como es justifica los "valores" que estos personajes encarnan, invisten y supuestamente persiguen en su actividad. ¿Por qué habría de ser íntegro un juez? ¿Por qué un maestro habría de sudar con los críos, en vez de dejar pasar el tiempo de su clase, salvo el día en que haya de visitarle el inspector?

¿Por qué ha de agotarse un obrero hasta enroscar la tuerca ciento cincuenta, pudiendo hacer trampas con el control de calidad? Nada, en las significaciones capitalistas, desde un comienzo, pero sobre todo en lo que hoy se han convertido, puede dar respuesta a esta pregunta. Esto vuelve a plantear, a la larga, la cuestión de la posibilidad de autorreproducción del sistema -pero este no es nuestro tema.

¿Qué relación guarda esta evolución con los procesos más subjetivos? Todo este mundo del continuo consumo, del casino, de la apariencia, etc., se filtra en la familia y afecta al individuo desde las primeras etapas de su socialización. La madre y el padre no son solamente el "primer grupo"; la madre y el padre son a todas luces la sociedad y la historia en persona inclinadas sobre la cuna del recién nacido -aunque sólo sea porque *hablan*, y esto no es algo "grupal", sino *social*. La lengua no es -como se dice estúpidamente- un instrumento de comunicación; es, primero y ante todo, un instrumento de socialización. En y por la lengua se expresan, se dicen, se realizan, se transfieren las significaciones de la sociedad. Madre y padre transmiten lo que ellos viven, lo que son, proporcionan al niño polos de identificación por el mero hecho de ser quienes son. Podemos prescindir de los "marginados", y considerar a los buenos padres de las "clases medias", como se dice. ¿Qué transmiten éstos a sus hijos? Esto: tened lo más posible, disfrutad al máximo, todo lo demás es secundario o inexistente. Una observación empírica a este respecto: cuando yo era niño, e incluso cuando tuve mi primer hijo, se festejaban los cumpleaños dando regalos, y cada amiguito ofrecía su regalo al niño que cumplía años. Hoy, esto se ha vuelto inconcebible. Es el niño que celebra su cumpleaños -es decir sus padres- el que ha de repartir regalos a los demás, sin duda de menor importancia, pero regalos en cualquier caso, pues no puede tolerarse que estos seres carguen con esa enorme frustración que es no tener regalos más que el día de su

cumpleaños; cada vez que se reparten regalos en algún lugar, es necesario que también ellos los reciban, aunque sean de menor importancia. Lo que esto implica en lo que se refiere a la relación del niño con la frustración, con la realidad, con la posibilidad de diferir el placer, y su consecuencia: la *anulación* misma, el devenir-insignificante del regalo y del placer, es algo que no necesitamos subrayar.

El niño entra en un mundo inane, inmediatamente se ve inundado por una increíble cantidad de juguetes y aparatos (no estoy hablando ni de los críos de las barriadas marginales, ni de los hijos de multimillonarios, hablo del 70% de la población), y se aburre horriblemente entre ellos, la prueba es que los tira continuamente al suelo para ir a ver la tele, cambiando una inanidad por otra. Actualmente todo el mundo se halla ya, *in nuce*, en esta situación. ¿Qué significa todo esto, si vamos más allá de la mera descripción? Por supuesto, una vez más, una huida enloquecida ante la muerte y la mortalidad, de las que por lo demás sabemos que han sido exiliadas de la vida contemporánea. La muerte es ignorada, no existe el duelo, ni público ni ritual. Esto es también lo que intentan disimular esta acumulación de aparatos, esta distracción universal, que por otra parte, como conocemos por las neurosis, no hacen sino volver a representar la muerte misma, repartida con cuentagotas y convertida en moneda pequeña de la vida cotidiana. Muerte de la distracción, muerte mirando una pantalla en la que pasan cosas que uno no vive y que jamás podría vivir.

El signo de la época, tanto en el plano de la vida cotidiana como en el de la cultura, no es el "individualismo" sino su contrario, el conformismo generalizado y el encolado. Conformismo que sólo es posible a condición de que no exista centro de identidad importante y sólido. A su vez este conformismo, en tanto que proceso social bien anclado, hace que dicho centro de identidad no pueda ya constituirse. Como decía una de las principales figuras de la arquitectura contemporánea en Nueva York en un coloquio celebrado en 1986: "Gracias al posmodernismo, los arquitectos nos hemos liberado de la tiranía del estilo". Se han liberado, dicho de otro modo, de la tiranía de tener que ser ellos mismos. Ahora pueden hacer cualquier cosa, pegar una torre gótica al lado de una columna jónica, y el conjunto en una pagoda tailandesa; ya no los tiraniza el estilo, son verdaderas individualidades individualistas: la individualidad consiste ya en picar aquí y allá diversos elementos para "producir" algo. Pero lo mismo puede decirse más concretamente del individuo de todos los días: éste vive haciendo encolados, su individualidad es un *patchwork* de encolados.

No puede no haber *crisis* del proceso de identificación, puesto que no existe una autorrepresentación de la sociedad como foco de sentido y de valor, e inserta en una historia pasada y venidera dotada ella misma de sentido, pero no "por sí misma", sino por la sociedad que así la re-vive y la re-crea constantemente.. Estos son los pilares de la identificación última de un "nosotros" intensamente investido, y es este "nosotros" el que hoy se desarticula, porque cada individuo se relaciona con la sociedad como simple "constricción" que se le impone -ilusión monstruosa pero vivida con tanta realidad que se toma un hecho material, tangible, el índice de un proceso de des-socialización-, y a la que, simultánea y contradictoriamente, exige sin cesar que le asista; asimismo, ilusión de la historia como, en el mejor de los casos, paisaje turístico que puede visitarse durante las vacaciones.

Discusión, preguntas, respuestas

- Sobre el "renacer" actual de la religión, el integrismo religioso contemporáneo, etcétera.

- Hay que ir más allá de la concepción durkheimiana dula religión como único polo posible de identificación colectiva. Por eso hablo de imaginario social y de significaciones imaginarias, abarcando tanto las sociedades estrictamente religiosas como los casos límite. Como, por ejemplo, el papel de la religión en la ciudad democrática griega, que no coincide con el que desempeña en los regímenes despóticos orientales; la religión, en la ciudad, aunque omnipresente, es mantenida a distancia de la política, siendo inconcebible preguntar a un sacerdote qué ley habría que adoptar. Lo mismo puede decirse de la sociedad moderna, que mantiene a distancia la religión sin por ello desmoronarse, y si está en crisis no es porque haya mantenido a distancia la religión, sino porque es incapaz de crear otra forma de cohesión. En cuanto al "retomo de lo religioso", no creo que este sea el caso de nuestras sociedades. La reacción integrista en el Islam, la persistencia de lo religioso en la India, etc., son fenómenos de otro orden: se trata de sociedades que jamás han salido de la heteronomía religiosa. Pienso que, en nuestras sociedades, el retomo de la religión sólo puede tener un carácter marginal, y que ha sido hinchado artificialmente por los intelectuales, los periodistas y los políticos que tienen tan pocas ideas, tan pocos temas que discutir, que han recurrido a viejos fantasmas para poder decir algo.

- Sobre la posibilidad de que surjan nuevas formas de institución.

- Los movimientos de los años 60, tanto en Europa como en Estados Unidos, han sido, en realidad, la

última manifestación colectiva importante del intento de instaurar algo nuevo. Estos movimientos han fracasado en cuanto a su objetivo principal; pero al mismo tiempo han tenido resultados importantes, tanto en lo que respecta a la situación de los jóvenes como a la de los negros y de las mujeres, resultados que no podemos ni despreciar, ni subestimar, ni negar. Desde entonces hemos asistido a una transformación que se expresa perfectamente en la espantosa situación ideológica actual. En todas las universidades del mundo se paga a "profesores de economía" para que cuenten tonterías mil veces refutadas -no por Marx y los marxistas, sino por los mismos economistas neoclásicos durante los años 30, por Sraffa, Keynes, Joan Robinson, Chamberlin, Schadde, etc. Y hay periodistas que escriben *best-sellers* acumulando falsas simplezas en defensa de un "mercado" que en realidad no existe. El "mercado" existente nada tiene que ver con el que se describe en los manuales; es esencialmente oligopolístico y está fuertemente regulado por el Estado, incluso en Inglaterra y en Estados Unidos. No se puede tener un presupuesto por el que pasa el 50% del PNB sin que este presupuesto influya fuertemente sobre el mercado. Esta aberración ideológica es ya un signo importante de la crisis. No hay un discurso subversivo o revolucionario nuevo, pero tampoco hay ya discurso conservador alguno. El discurso conservador es la sonrisa de Ronald Reagan y sus meteduras de pata.

- *Sobre la relación entre el proyecto capitalista, el proyecto de autonomía y la idea de empresa.*

- Quienes han llevado más lejos el proyecto de la expansión ilimitada de un seudodominio seudorracional, son el comunismo y el totalitarismo en general. No puede entenderse nada del totalitarismo si no se ve en él la forma delirante, extrema, de ese proyecto de dominio total que ciertamente ha fracasado en la práctica, pero nada garantizaba que *debía* fracasar. Esto era sin duda lo que pensaba también Orwell, puesto que a finales de 1984 asistimos al mayor triunfo posible del sistema totalitario, y no por la violencia, sino por el hecho de que Winston Smith llora porque ama al Gran Hermano -lo ha interiorizado completamente. Hitler fue vencido, el comunismo se hunde solo, pero ¿quién puede afirmar que esto era inevitable? Como ya he dicho, indiscutiblemente ha habido múltiples contaminaciones, y es cierto que, desde un comienzo, al movimiento obrero en general, y particularmente al marxismo, y al propio Marx, los impregnó esta atmósfera: el aumento de las fuerzas productivas como criterio universal, la producción como centro de la entera vida social, la idea de un progreso indefinido, etc., todo esto es producto de la contaminación del proyecto de autonomía por el proyecto capitalista. El proyecto de autonomía, en su esencia, es totalmente incompatible con la idea de dominio; el proyecto de autonomía es también literalmente un proyecto de autolimitación y esto se ve hoy del modo más concreto: si no detenemos la carrera hacia el "dominio", pronto dejaremos de existir. En cuanto a la empresa, que debería ser objeto de una discusión específica en la que ahora no podemos entrar, no se entiende cómo puede haber en ella un tipo de poder, de estructura, de jerarquía y de organización cuya validez rechazamos para el conjunto de la sociedad.

- *Sobre la muerte y su relación con la cuestión ética.*

- De una u otra forma, en toda sociedad siempre se ha salvado mejor o peor ese abismo infranqueable que es la conciencia de nuestra mortalidad, sin que jamás se haya logrado completamente. Esto es lo propio de la religión: la religión es una formación de compromiso en el sentido amplio del término, de la que derivan todas las demás. La religión siempre ha dicho: vais a morir, pero esta muerte no es una verdadera muerte. Esto puede tomar un gran número de formas: el retomo del antepasado en el niño, el culto a los antepasados, la inmortalidad del alma, etc. Así, y el ejemplo más claro de ello es el monoteísmo, particularmente el cristianismo y el Islam, la muerte acaba tomando un valor positivo. La Misa de difuntos cristiana llama poderosamente la atención a este respecto: es a la vez lamento y glorificación. Desgraciadamente somos mortales, no somos más que polvo -pero, gracias a Dios, somos inmortales y volveremos a su seno. En otros casos, esta salvación del abismo tiene otro carácter -el budismo, por ejemplo. No hablaremos de los griegos, los únicos, que yo sepa, para quienes la vida después de la muerte era peor que la vida en la tierra, como se muestra claramente en la *Odisea*: las connotaciones eventualmente positivas de la inmortalidad del alma sólo aparecen con la decadencia, el siglo IV y Platón. Las sociedades modernas, que derriban el edificio de las significaciones religiosas, se muestran, en su etapa más reciente, incapaces de poner otra cosa en su lugar.

Hablo de una ética que tenga una efectividad social, no de filósofos que puedan construir una ética por su propia cuenta. Y cuando, desde este punto de vista, se reconsidera la cuestión de la muerte en dicha sociedad, nos damos cuenta de la pertinencia de los diagnósticos de los teólogos, y de que hay que recurrir a Pascal: el individuo moderno vive constantemente en una carrera enloquecida para olvidar a la vez que va a morir y que todo cuanto hace no tiene propiamente el menor sentido. Así que corre, hace *jogging*, compra en los supermercados, hace *zapping* frente al televisor, etc., se *distrae*. No estamos hablando, lo repito, de los marginados, sino del individuo medio típico. ¿Es ésta la única solución posible tras la disolución de la religión? Yo no lo creo así. Creo que hay otros fines que la sociedad puede hacer surgir reconociendo nuestra mortalidad, otra forma de ver el mundo y la mortalidad humana, nuestra

obligación para con las generaciones futuras que es la contrapartida de nuestras deudas con las generaciones pasadas, puesto que nadie de nosotros es lo que es sino en función de esos cientos de miles de años de trabajo y de esfuerzo humano. Tal surgimiento es posible, pero exige que la evolución histórica tome otra dirección y que la sociedad deje de dormirse sobre un inmenso montón de aparatos de todo tipo.

- *Sobre el proceso de identificación desde el punto de vista psicoanalítico.*

- No he querido tratar la vertiente psicoanalítica, como he dicho al principio, pensando que ya había sido suficientemente abordada, ni tocar más de cerca la correlación exacta entre el punto de vista psicoanalítico y el punto de vista social-histórico. Pero lo que he dicho no concierne solamente a las "identificaciones tardías". Algo del modo de ser de los primeros adultos con que tropezamos, que de ninguna forma son indiferentes, filtra en la estructuración psíquica e incluso psicocorporal del niño. Sin duda alguna, habría que volver a tomar la cuestión del proceso de formación de las identificaciones que en psicoanálisis se llaman primarias, pero no hablando simplemente de una "madre en general", tal como era y como será en la Polinesia, en Francia o en Florencia. Ciertamente, se trata siempre de "la madre", que tiene senos, da leche y cuidados, es un objeto positivo y negativo a la vez, etc. Pero, desde un comienzo, la madre no es y no puede ser simplemente esa madre genérica, es también la madre de esta sociedad, lo que implica toda una serie de cosas. Esto merecería ciertamente una extensísima discusión: de hecho, es la famosa disputa sobre la "atemporalidad", o la transhistoricidad del inconsciente, y sobre su significación exacta.

- *Sobre los valores "tradicionales" y el posible surgimiento de "nuevos valores".*

- No concibo una nueva creación histórica capaz de oponerse eficaz y lúcida a este informe bazar en el que vivimos, si no insta una nueva y fecunda relación con la tradición. Ser revolucionario no significa empezar declarando, como hacía Sieyès, que todo el pasado es una "absurdez gótica". En primer lugar, porque el gótico no era absurdo, y sobre todo porque hay que establecer otra relación con la tradición. No restaurando los valores tradicionales como tales o por el hecho de que sean tradicionales, sino adoptando una actitud crítica capaz de reconocer valores que se han perdido. No entiendo, por ejemplo, cómo se puede evitar re-validar la idea de responsabilidad, o, me atrevería a decir, el valor de la lectura atenta de un texto, valores que están desapareciendo.

- *Sobre las posibilidades de acción de un sujeto hoy.*

- En la situación actual, un sujeto capaz de entrar en una discusión como la nuestra tiene al menos el gran privilegio de poder explorar una serie extraordinaria de posibilidades que están ahí, y, en la medida de sus fuerzas, elegir, decidir ser así y no de otro modo -algo mucho más difícil, pero no imposible, para el ciudadano simplemente atrapado por la seducción de la sociedad de consumo.

Imaginario e imaginación en la encrucijada

Conferencia en Abrantes, Portugal, en noviembre de 1996, invitado por la Asociación La Preia. El autor firma esta versión: París, noviembre de 1996 - Tinos, agosto de 1997.

Voy a hablar del imaginario y de la imaginación bajo la perspectiva de su crisis actual en las sociedades occidentales; crisis del imaginario social instituyente, crisis de la imaginación de los seres humanos singulares. Es el motivo por el cual esta exposición tiene como título "Imaginario e imaginación en la encrucijada".

Y en primer lugar, ¿por qué *imaginario*? Tendríamos que proporcionar quizás, en este festival, algunas palabras sobre esta noción. *Imaginario* porque la historia de la humanidad es la historia del imaginario humano y de sus obras. Historia y obras del imaginario radical, que aparece apenas existe una colectividad humana: imaginario social instituyente que crea la institución en general (la *forma* institución) y las instituciones particulares de la sociedad considerada, imaginación radical del ser humano singular.

Solamente algunas palabras a propósito del destino de la noción en la historia de la filosofía. En esta historia, la noción de *imaginario* fue ignorada o maltratada. En lo que se refiere a la imaginación, fue reconocida, en primer lugar, por Aristóteles, que de alguna manera la descubrió y vislumbró aspectos esenciales de la misma -por ejemplo, que el alma no piensa nunca sin fantasma, o sea, sin representación imaginaria-, pero que llega a la cuestión de la imaginación casi al final de su tratado *Del alma*, y luego la abandona para retomar el hilo de su exposición. Hay algunos retornos de la cuestión entre los filósofos neoplatónicos de los primeros siglos de nuestra era, pero seguidamente la imaginación está tratada más o menos como una *facultad psicológica*, utilizando los aspectos más fáciles y banales de la exposición de Aristóteles, y esto sigue hasta el siglo XVIII. En la segunda mitad de ese siglo, en relación con el interés de esta época hacia las cuestiones del buen gusto y del arte, el término empieza a aparecer a menudo bajo la pluma de numerosos escritores iluministas ingleses y escoceses, y luego en Alemania. Kant, en su primera edición de la *Crítica de la razón pura*, descubre lo que él llama la imaginación trascendental -o sea, la imaginación requerida para que pueda abarcar el conocimiento cierto y no empírico-. Pero, en la segunda edición de esa misma *Crítica*, reduce considerablemente el papel y la importancia de aquella. La noción retorna con fuerza en Fichte, y luego la cuestión cae, filosóficamente hablando, en el olvido, hasta el año 1928, en que Heidegger, en su libro *Kant y el problema de la metafísica*, descubre nuevamente la noción de imaginación como noción filosófica. Heidegger se reencuentra con el descubrimiento de la imaginación por parte de Kant, constata que Kant, entre la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, retrocedió en relación con esta cuestión y la ocultó, de manera que él trata de otorgar nuevamente a la imaginación un lugar esencial dentro de la relación del ser humano con el mundo. Y luego, tercera repetición de esta historia, después del libro de 1928, Heidegger no habla más de la imaginación.

De todos modos, podemos decir finalmente que este tratamiento de la imaginación existió en alguna medida en la historia de la filosofía, con sus recubrimientos sucesivos. Pero lo que buscaríamos en vano sería lo que llamo el *imaginario social instituyente*, o sea, el reconocimiento de este hecho fundamental: no se puede *explicar* ni el nacimiento de la sociedad ni las evoluciones de la historia por factores naturales, biológicos u otros, tampoco a través de una actividad *racional* de un *ser racional* (el hombre). En la historia, desde el origen, constatamos la emergencia de lo nuevo radical, y si no podemos recurrir a factores trascendentes para dar cuenta de eso, tenemos que postular necesariamente un poder de creación, una *vis formandi*, immanente tanto a las colectividades humanas como a los seres humanos singulares. Por lo tanto, resulta absolutamente natural llamar a esta facultad de innovación radical, de creación y de formación, *imaginario e imaginación*. El lenguaje, las costumbres, las normas, la técnica, no pueden *ser explicados* por factores exteriores a las colectividades humanas. Ningún factor natural, biológico o lógico puede dar cuenta de ellos. A lo sumo, pueden constituir las condiciones necesarias para esta innovación (la mayoría de las veces, exteriores y triviales), pero nunca serán suficientes.

Debemos, pues, admitir que existe en las colectividades humanas un poder de creación, una *vis formandi*, que llamo el *imaginario social instituyente*. ¿Por qué la filosofía no supo reconocer esta necesidad, y por qué ahora retrocede siempre con horror e irritación frente a esta idea? Me preguntan siempre: "¿qué es este *imaginario instituyente*? ¿Es la imaginación de quién? Muéstranos los individuos quienes..., o los factores que...", etcétera. Pero, tenemos precisamente allí una facultad constitutiva de las colectividades humanas, y más generalmente, del campo sociohistórico. En este asunto, lo que eriza la piel e irrita a los representantes de la filosofía heredada, como a los de la ciencia establecida, consiste en la necesidad de reconocer el imaginario colectivo, así como la imaginación radical del ser humano singular, como un poder de creación. Creación significa aquí creación *ex nihilo*, la conjunción en un *hacer-ser* de una forma que no estaba allí, la creación de nuevas formas del ser. Creación ontológica: de formas

como el lenguaje, la institución, la música, la pintura, o bien de tal forma particular, de tal obra musical, pictórica, poética, etcétera. ¿Por qué esta imposibilidad de la filosofía heredada de reconocer el hecho de la creación? Porque esta filosofía es o bien teológica, por lo tanto, reserva la creación a Dios -la creación tuvo lugar una vez por todas, o es creación divina perpetuada-, o bien racionalista o determinista, y debe entonces deducir todo lo que es a partir de principios primeros (¿y a partir de qué cosa deducimos pues estos primeros principios?), o debe producirla a partir de causas (¿y a partir de qué producimos pues las primeras causas?). Pero la creación pertenece al ser en general -no me voy a extender sobre el particular ya que hoy no hacemos un seminario de filosofía-, y la creación pertenece de manera densa y masiva al ser sociohistórico, como lo atestiguan la creación de la sociedad como tal, la de diferentes sociedades y la alteración histórica permanente, lenta o repentina, de estas sociedades.

¿De qué manera detallar esta obra del *imaginario social instituyente*? Consiste, por una parte, en las instituciones. Pero la consideración de estas instituciones muestra que están animadas por -o son portadoras de- significaciones que no se refieren ni a la realidad ni a la lógica: por ese motivo las llamo significaciones *imaginarias sociales*. De modo que Dios, el Dios de las religiones monoteístas, es una significación imaginaria social, sostenida por múltiples instituciones como, por ejemplo, la Iglesia. Pero también son significaciones los dioses de las religiones politeístas, o los héroes fundadores, los totems, tabúes, los fetiches, etcétera. Cuando hablamos del Estado, se trata de una institución animada por significaciones imaginarias. Del mismo modo, el capital, la mercancía (el *jeroglífico* social de Marx), el interés, etcétera.

Una vez creadas, tanto las *significaciones imaginarias sociales* como las instituciones se cristalizan o se solidifican, y es lo que llamo el *imaginario social social instituido*. Este último asegura la continuidad de la sociedad, la reproducción y la repetición de las mismas formas, que de ahora en más regulan la vida de los hombres y permanecen allí hasta que un cambio histórico lento o una nueva creación masiva venga a modificarlas o a reemplazarlas radicalmente por otras formas.

Consideremos la imaginación del ser humano singular. Allí está la determinación esencial (la esencia) de la psique humana. Esta psique es, en primer lugar, imaginación radical en el sentido de que es ola o flujo incesante de representaciones, de deseos y de afectos. Esta ola es emergencia ininterrumpida. A pesar del esfuerzo de cerrar los ojos, taparse los oídos, siempre habrá alguna cosa. Esta cosa ocurre *adentro*: imágenes, recuerdos, anhelos, temores, *estados de ánimo* surgen de un modo a veces comprensible, que podemos hasta *explicar*, pero de los cuales otras veces no podemos brindar ninguna explicación. No hay allí un pensamiento *lógico*, salvo de una manera excepcional y discontinua. Los elementos no están relacionados de modo racional o incluso razonable entre sí, hay emergencia, hay una mezcla indisociable. Sobre todo, hay representaciones sin ninguna funcionalidad. Podemos pensar que los animales, en todo caso los animales superiores, tienen cierta representación de su mundo, pero esta representación -y lo que la compone está regulada funcionalmente, contiene esencialmente lo que es necesario para la vida del animal y la continuación de su especie. Pero, en el ser humano, la imaginación carece de funcionalidad. Los humanos pueden dejarse matar por la gloria. ¿En qué consiste la *funcionalidad* de la gloria? A lo sumo, será un nombre inscrito sobre un monumento, él mismo eminentemente perecedero. La gloria es el corolario subjetivo de un valor social imaginario que constituye un polo de actividad de los humanos, por lo menos de algunos, y que suscita un deseo que se dirige hacia ella. Pues, ¿qué son los diferentes afectos humanos, en especial los afectos menos banales, por ejemplo, el afecto de nostalgia? Es una creación de la imaginación radical de la psique.

Si los seres humanos se hubieran entregado directamente a esta imaginación radical, no habrían sobrevivido, no podrían sobrevivir. Esta ola no está necesariamente relacionada ni con la lógica ni con la realidad. Su punto de partida es totalmente ajeno a ellas, y los deseos que surgen en su seno no llevan al sujeto hacia la vida en común. Uno de los afectos más poderosos que encontramos en ella, que se manifiesta o no a la luz del día, es el de odio, que llega hasta el deseo de asesinato. A menudo digo, a modo de chiste, que quien no experimentó, por lo menos una vez por año, un deseo de muerte con respecto a otro, está gravemente enfermo y tendría que consultar rápidamente a un psicoanalista. La reacción *natural* cuando alguien constituye para nosotros un obstáculo es desear su desaparición, y esto, lo sabemos, puede llegar hasta el acto. Es necesario, pues, que esta imaginación radical de los seres humanos sea dominada, canalizada, regulada y convertida en apta para la vida en sociedad y también para lo que llamamos *realidad*. Eso se lleva a cabo mediante su socialización, en el curso de la cual absorben la institución de la sociedad y sus significaciones, las interiorizan, aprenden el lenguaje, la categorización de las cosas, lo que es justo e injusto, lo que se puede hacer y lo que no se debe hacer, lo que hay que adorar y lo que hay que odiar. Cuando esta socialización opera, la imaginación radical, hasta cierto punto, se encuentra ahogada en sus manifestaciones más importantes y su expresión adquiere un carácter de conformidad y de repetición. En estas condiciones, la sociedad en su conjunto es heterónoma. Pero los individuos mismos son heterónomos, ya que juzgan aparentemente según criterios propios, cuando en realidad sus juicios tienen un criterio social. Por otro lado, no debemos vanagloriarnos tanto.

Aun en nuestras sociedades, una cantidad enorme de individuos son de hecho heterónomos, no juzgan sino a través de las convenciones y de la *opinión pública*.

Las sociedades en las que se manifiesta la posibilidad y la capacidad de cuestionar las instituciones y las significaciones establecidas constituyen una ínfima excepción en la historia de la humanidad. En realidad, tenemos solamente dos ejemplos: un primer ejemplo en la Grecia antigua, con el nacimiento de la democracia y la filosofía, y un segundo en Europa Occidental, luego del largo período heterónimo de la Edad Media.

Un fenómeno muy importante y central para nuestra discusión de hoy es el hecho de que la historia de las sociedades está marcada por procesos de pulsación: fases de creación densa y fuerte alternan, en su seno, con fases de atonía creadora o de regresión. Los ejemplos son numerosos. Evidentemente, pertenecen todos a sociedades históricas, ya que no podemos decir gran cosa con respecto a las otras. Es posible que la desaparición de la civilización homérica -la minoica y la micénica- no pueda ser atribuida solamente, o esencialmente, incluso, a invasiones o sismos, sino a procesos de desintegración *interna*. No sabemos nada al respecto, por lo menos por ahora.

Un caso en el que la sociedad entra en un período de decadencia luego de un período de creatividad rico e intenso es el de la Grecia antigua, en especial la ciudad de Atenas. La era verdaderamente creadora se despliega hasta el final del siglo V, hasta la terminación de la guerra del Peloponeso, cuando emergen la filosofía, la democracia, la tragedia, sin mencionar las otras artes y ciencias. Luego, a partir del siglo IV, no ocurre gran cosa. Por cierto, la sociedad sigue creando por inercia; se da especialmente la paradoja de que dos de los más importantes filósofos que jamás existieron, Platón y Aristóteles, pertenecen a ese siglo IV, pero hacen su aparición luego del gran período de creación. Posiblemente se trate de un caso único, de todos modos evidente, que permite ilustrar la famosa frase de Hegel, cuando dice que la filosofía no aparece hasta que las obras de la jornada han terminado, así como el pájaro de Minerva emprende su vuelo solamente cuando cae la noche. (Frase que, por otro lado, es literalmente falsa: la filosofía tomó vuelo en Grecia aproximadamente al mismo tiempo que el inicio de la creación política griega, y no ocurre de manera diferente en los tiempos modernos. La frase no expresa otra cosa que el anhelo de Hegel de que la historia de la humanidad, en el sentido fuerte del término, llegue a su finalización con su propio sistema.) En todo caso, luego de la victoria de Filipo y de Alejandro en Macedonia, hace su aparición la civilización helénica o alejandrina -bastante comparable, si puedo anticipar, a nuestra propia situación: ninguna creación importante, eclecticismo, comentarios interminables, muy valiosos por otro lado; la filología y el arte de los gramáticos se desarrollan, las técnicas y las artesanías continúan *progresando*, pero (con la notable excepción de la matemática) no se produce ninguna gran manifestación de la imaginación radical verdaderamente innovadora-.

Un caso semejante es el del Imperio Romano, luego del primer siglo de nuestra era. Condicionado por la evolución interna de la sociedad romana imperial y por la descomposición de las significaciones imaginarias sociales que sostenían a las instituciones, su caída fue, simplemente, facilitada por las invasiones germánicas. Los bárbaros golpeaban las puertas del dominio romano desde el primer siglo antes de nuestra era y fueron rechazados exitosamente hasta el final del siglo II. La decadencia interna del Imperio en este momento es demasiado evidente para que la podamos negar sin usar argucias.

Encontraremos hechos importantes análogos en cualquier sitio en el que se conozca la evolución de las sociedades: en Egipto, en el Medio Oriente, en la India, en China y hasta en América Central.

Lo importante allí, desde el punto de vista de la dilucidación de la historia, consiste en el fracaso de las *explicaciones*. Esto no es sorprendente. Así como no *hay explicación* de las fases de creación en la historia, ni del momento en el cual surgen, ni del contenido de esta creación, de la misma manera no podemos *explicar* la aparición de las fases de decadencia, el momento en el que surgen, el contenido que adquieren. Pueden reunirse una multitud de hechos parciales, que parecen brindar mayor comprensión con respecto a estas alternancias, pero no constituyen una verdadera *explicación* de aquéllas. No *hay leyes* que rijan el imaginario radical, sus fases de plenitud o sus fases de evanescencia. Y evidentemente ninguna *explicación* nos brinda las imágenes biológicas y botánicas de Spengler.

Ya he hecho notar que durante el período helénico, como durante el período tardío del Imperio Romano, sigue existiendo un cierto desarrollo de la técnica (y que este hecho recuerda de un modo extraño lo que ocurre hoy). Estamos llevados, pues, a plantear una distinción que se impone, además, por otras razones: la distinción entre la cultura, en el sentido estricto del término, y la dimensión puramente funcional de la vida social. La cultura es el dominio del imaginario en el sentido estricto, el dominio *poético*, lo que en una sociedad llega más allá de lo que es solamente instrumental. Evidentemente, no hay ninguna sociedad que carezca de cultura; ninguna sociedad se ve reducida a lo funcional o lo instrumental; no conocemos ninguna sociedad humana que viva como las *sociedades* de

abejas o de hormigas. En ellas, siempre encontramos cantos, danzas, decoraciones, cosas *que no sirven para nada*. Estos primitivos, que tenían tantas dificultades para vivir, lograron encontrar un tiempo para estas *estupideces*. Como ya lo saben, se acaban de encontrar en Portugal pinturas prehistóricas sobre las paredes de las grutas paleolíticas, que probablemente figuran entre las más antiguas, sino las más antiguas, que se conocen¹. Dedicaban su tiempo a hacer pintura sobre las paredes de grutas muy mal iluminadas. Esto era más importante para ellos que desarrollar las fuerzas productivas o maximizar el rendimiento de su capital.

La distinción entre lo que llamo lo *poiético* y lo funcional no se encuentra en las cosas, evidentemente, sino que se encuentra en la relación entre cómo se hacen las cosas y su finalidad. Un vaso puede ser simplemente funcional -sirve; por ejemplo, un vaso de plástico- pero puede ser también un admirable objeto de arte, como tantos vasos antiguos, chinos o africanos. En este último ejemplo, una dimensión esencial de lo que constituye el vaso escapa a la finalidad, o la supera; la belleza de un vaso es *inútil*. Estas dos creaciones, la *poiética* y la funcional, no tienen el mismo ritmo ni el mismo sentido. La creación *poiética* puede aplastarse, sin que este hecho afecte la creación en el dominio funcional: nuevas invenciones pueden llevarse a cabo, el desarrollo técnico o incluso científico puede continuar. Es lo que ocurrió, como ya lo señalé, durante el período helénico, como también luego de la fase culturalmente creadora de la historia de Roma. En otros casos, por ejemplo, luego del derrumbe de la civilización homérica o durante la verdadera Edad Media europea (del siglo V al siglo XI de nuestra era), las regresiones de lo *poiético* y de lo funcional son simultáneas. Es posible, además, que existan períodos de importante creación *poiética* mientras que el componente funcional se mantiene más o menos estable; en todo caso, esto es lo que sugieren las numerosas sociedades arcaicas cuyas culturas son profundamente diferentes, mientras que su instrumentación funcional parece en general idéntica.

Esta diferenciación, obviada por Hegel y por Marx, agrega todavía otra dimensión a la magna pregunta con respecto a la *unidad* de la sociedad. ¿De qué manera puede pensarse el hecho de que dos partes del mismo cuerpo puedan caminar con ritmos diferentes? ¿Cómo dos -o varios- sectores de la vida de una misma sociedad pueden convivir con temporalidades tan diferentes? No puedo hacer otra cosa aquí que plantear estos interrogantes, sin intentar dilucidarlos.

Luego de Grecia, una nueva emergencia del proyecto de autonomía tiene lugar con el nacimiento de la burguesía en Europa Occidental, que se pone de manifiesto a partir de los siglos XI-XII. Es el comienzo del período *moderno* en el sentido amplio. A partir de este momento, constatamos que la creación cultural se amplía y se acelera con una riqueza y variaciones de ritmo que imposibilitan su simplificación y su estudio exhaustivo. Es prácticamente imposible escribir una historia de la cultura europea. Esto ocurre en todos lados: en Italia, en España, en Portugal, en Francia, en Inglaterra, en los países alemanes, en los países escandinavos, en las sociedades eslavas de Europa central y oriental; en diferentes momentos, son actividades diferentes que se desarrollan en diferentes países; todo aquello se fecunda y se multiplica mutuamente. Este florecimiento extraordinario llega a una especie de cumbre durante los dos siglos que abarcan el período de 1750 a 1950. Este período es muy particular en función de la importante *densidad* de la creación cultural, pero además en función de su alto grado de *subversión*.

Establezco la relación entre esta explosión y el hecho de que el proyecto sociohistórico autónomo invade la sociedad y la moldea en todos sus aspectos. Adquiere la forma del movimiento democrático, de las revoluciones de los siglos XVII, XVIII y XX, del movimiento obrero y, más recientemente, del movimiento de las mujeres y los jóvenes. Pero lo que nos importa aquí es lo que ocurre en el dominio propiamente cultural. Asistimos a la creación de formas nuevas y de nuevos contenidos con una intención absolutamente explícita de cambio, siendo éste un aspecto prácticamente desconocido hasta el momento en la historia, salvo quizás en la Grecia antigua durante el período que transcurre alrededor del siglo V.

Sabemos que se produce simultáneamente una enorme aceleración de la invención tecnológica, sin relación alguna con lo que se pudo conocer en otras fases y en otras regiones de la historia de la humanidad. En este caso, me estoy refiriendo a este fenómeno independientemente de los múltiples efectos destructivos que pudo provocar dicho desarrollo tecnológico. Pero este desarrollo tecnológico no pudo *causar* los tremendos cambios culturales que nos ocupan. Estos mismos progresos dependen de los cambios fundamentales en el imaginario científico. Durante este período se *crean* en lo esencial la forma química, la forma eléctrica, la teoría del calor y la termodinámica, la teoría de los campos (Faraday, Maxwell), así como las teorías de la relatividad y de los cuanta; asimismo, los progresos de la medicina y de la biología aplicada son correlativos a la emergencia de una ciencia biológica nueva. Y por cierto, la creación de nuevas disciplinas en el dominio humano, como la sociología y el psicoanálisis, está relacionada con el conjunto del movimiento de la sociedad, y no con el desarrollo de la tecnología. Esto es aun más evidente con respecto a los grandes movimientos filosóficos del Iluminismo y, luego del

¹ Se trata del sitio de Foz Côa, sobre el alto Douro.

idealismo alemán. El movimiento general de liberación de la sociedad, el cuestionamiento y el derrumbe de las formas políticas antiguas no se detienen en las puertas de las actividades y disciplinas específicas, tanto en arte como en filosofía y en ciencia.

Puede llamar la atención el hecho de que, hablando del despliegue *poiético*, incluya en el mismo no solamente a la filosofía sino también a la ciencia. ¿Acaso ambas no expresan un movimiento de la Razón *pura*? Procedo de esta manera porque, contrariamente a las ideas recibidas, la imaginación creadora juega un papel fundamental tanto en ciencia como en filosofía. Toda gran obra filosófica es una creación imaginaria, ella es creación de estas significaciones particulares que son las significaciones filosóficas. Éstas no son productos *racionales*. Por ejemplo, la idea de *idea* no proviene de una inducción empírica ni de una deducción lógica -estas últimas la presuponen, en realidad-. Esto también es válido con ideas como *potencia y acto, cogito, mónada o trascendental*. Éstas son grandes invenciones, a partir de las cuales se aclara un conjunto de hechos concernientes al ser, al mundo, a la naturaleza, al pensamiento humano y su relación con el otro, etcétera. Pero ocurre lo mismo en la ciencia. Los grandes avances científicos provienen de la creación de nuevos esquemas imaginarios, que están formados por efecto de la *coerción* de la experiencia disponible, pero no se *desprenden* de esta experiencia. Por definición, una deducción lógica no puede provocar el nacimiento de una nueva *hipótesis*. (La *inducción* no es otra cosa que una deducción no rigurosa a partir de un conjunto incompleto de hechos combinados con reglas, conclusiones, etcétera, ya existentes. Un hecho *nuevo* puede contradecir -y no necesariamente- las hipótesis vigentes, pero no provee un miligramo de hipótesis nuevas. Éste es el motivo por el cual la concepción de la *falsificación* de Popper es básicamente defectuosa. La falsificación por una nueva observación puede simplemente *refutar* una concepción existente, e incluso esto no ocurre siempre: teorías *falsificadas* persisten durante mucho tiempo, a veces equivocadamente, otras, acertadamente. La situación no cambia con la invención de una nueva hipótesis.) Un físico no puede formular hipótesis de cualquier característica; es necesario que las nuevas teorías den cuenta de los hechos conocidos (en esto consiste la *coerción*) y, si fuera posible, lleven a cabo predicciones sobre nuevas categorías de hecho no conocidas hasta entonces. Es lo que ha ocurrido con la posición de estos grandes esquemas imaginarios nuevos, como la imagen newtoniana del universo, la idea de campo en Faraday y Maxwell, los esquemas sucesivos de Einstein, etcétera.

Existe un parentesco profundo entre el arte, por un lado, y la filosofía y la ciencia, por el otro. No solamente vemos a la imaginación creadora en acción en estos campos, sino que tanto el arte como la filosofía y la ciencia tratan de brindar una forma al caos: al caos subyacente al *cosmos*, el mundo, que se encuentra detrás de los sucesivos estratos de las apariencias. Existe esta indeterminación del ser en su profundidad, que es el corolario de su potencia creativa, de la cual los infinitos estratos del cosmos representan sus sucesivas determinaciones. La institución de la sociedad apunta a recubrir este caos y a crear un mundo *para* la sociedad, y lo lleva a cabo, pero es imposible evitar en esta creación la existencia de grandes agujeros, de grandes conductos, a través de los cuales el caos se hace evidente. Uno de estos conductos, quizás el más difícil de obturar para el ser humano, sea la muerte, a la que todas las instituciones conocidas de la sociedad trataron de dar una significación: se muere por la patria, se muere para convertirse en uno de los antepasados que vendrán a reencarnarse en el recién nacido, se muere para acceder al Reino de los cielos, y de esta manera se oculta el sin sentido intrínseco de la muerte.

El arte, por un lado, la filosofía y la ciencia, por el otro, tratan de proporcionar una forma al caos, una forma aprensible para los humanos. El arte lo lleva a cabo a su manera, la filosofía y la ciencia disponen de otra modalidad. En ambos casos, tenemos una creación de formas. La diferencia radica en que el arte, al dar una forma al caos, y para darla, crea mundos nuevos, de una manera relativamente libre. No trabaja bajo la *coerción* de la experiencia; las coerciones que debe enfrentar son de otro orden, de un orden interno. Pero la filosofía y la ciencia tienden a dilucidar el mundo tal como se nos presenta, lo que les impone una *coerción* muy fuerte, la *coerción* producida por la experiencia disponible. Por cierto, la ciencia lo realiza a su manera y en un dominio restringido, el de nuestra experiencia física, y se ocupa de lo que presenta una regularidad esencial en esta experiencia y puede ser explicable.. Para la filosofía, no se trata de explicar, ni siquiera, en realidad, de comprender (en lo que se refiere a las disciplinas del dominio humano); se trata de dilucidar. Pero una filosofía no se sostiene si no intenta dar cuenta de la totalidad de la experiencia humana. Puntualizo, sin posibilidad de profundizar, la cuestión de que existe una rama del saber maravillosamente mezclada, la rama de la matemática, que en los casos más importantes crea mundos nuevos, pero simultáneamente contribuye a dilucidar el mundo tal como se nos presenta.

* * *

Llegamos ahora a lo que constituye verdaderamente nuestro tema de hoy. Es el período contemporáneo a partir de 1950, fecha que, evidentemente, no pretende ser exacta. La brutal constatación a la que llego es que este gran movimiento creativo está agotándose. Este agotamiento supera el dominio del arte. Alcanza también a la filosofía e incluso, a mi criterio, a la verdadera creación teórica en el dominio científico, mientras que el desarrollo de la tecnología y de la tecnociencia se acelera

y se convierte en autónomo. Esta evolución, este retroceso de la creatividad, va a la par del triunfo, durante este período, del imaginario capitalista y de un retroceso cada vez más marcado del movimiento democrático, del movimiento hacia la autonomía en el plano social y político.

Empiezo con el dominio de la filosofía. Heidegger parece haber logrado que su diagnóstico - equívocado- del "fin de la filosofía" se convierta casi en una especie de profecía autocumplida. Salvo algunas excepciones, no hay más filósofos, hay comentaristas muy eruditos e historiadores de la filosofía muy ilustrados, pero no hay casi ninguna creación nueva. La única experiencia a la cual la filosofía trata de enfrentar de ahora en más es la de su propia historia. Se condenó a nutrirse devorándose, devorando su propia carne.

Quizás, en este caso, podamos discernir un factor interno que contribuyó a esta evolución, sin que sea suficiente, por cierto, para *explicarla*. Se trata de la influencia de dos grandes filósofos del idealismo alemán, Kant y Hegel, que quizás desempeñó su papel a partir de consideraciones contradictorias pero que convergieron hacia el mismo resultado, en este caso. El corte radical que Kant quiso instaurar, con el pretexto de una crítica de la metafísica, entre la filosofía y la ciencia -la filosofía reducida, en el dominio del conocimiento, a una "crítica de la razón teórica"-, condujo a la idea de que los dominios de la ciencia y de la filosofía estaban separados por un abismo que no era posible tratar de franquear sin caer en el abismo de la especulación metafísica. De manera simétrica y opuesta, la elaboración de Hegel de un *sistema* que pretendía englobar todo el saber, incluyendo el de la ciencia, y la proclamación de que este saber (tanto científico como filosófico) encontraba allí su completud, pareció demostrar, por el mismo fracaso de ese sistema, que la filosofía teórica estaba obligada, de ahí en más, a refugiarse en el dominio de la teoría del conocimiento si no quería repetir de un modo irrisorio la vana tentativa hegeliana. Los dos efectos están presentes, si la examinamos detenidamente, en la proclamación de Heidegger del "fin de la filosofía en la ciencia tecnificada". Pero esta separación estanca entre filosofía y ciencia, fuertemente propiciada por la especialización y la creciente tecnicidad de la ciencia contemporánea, no podía brindar a la filosofía más que resultados catastróficos. Porque la condenaba a dejar de lado un aspecto enorme de la experiencia humana -todo lo que se refiere a la naturaleza inanimada y viviente-, y a convertirse ella misma en una disciplina particular de poco interés -como lo atestigua la dominación del positivismo lógico y de la *filosofía lingüística* en el mundo anglosajón- o bien a erigirse en puro *pensamiento del Ser*, vacío y estéril, ya que no se puede decir nada del Ser fuera de los entes.

Pero este factor no pudo tener más que un papel secundario, ya que se constata una evolución análoga en todos los dominios. Esto ocurre en el caso de la ciencia misma. Ciertamente, tenemos aún avances científicos importantes, pero las dos grandes formas teóricas sobre las cuales se apoya la ciencia fueron creadas ambas hace más de tres cuartos de siglo: la relatividad entre 1905 y 1916, la teoría de los cuanta entre 1900 y los años treinta. Estas dos teorías se contradicen sin embargo entre sí, y cada una de ellas contiene no precisamente rompecabezas, según la terminología de Thomas Kuhn, sino verdaderas aporías que tendrían que haber posibilitado el cuestionamiento de los mismos paradigmas teóricos. En verdad, hay nuevos esquemas que están propuestos (teorías de las sogas y de las supersogas, universo inflacionario...), pero ninguno hasta ahora satisfizo las exigencias de la experiencia.

El último gran descubrimiento fundamental en biología, el del ADN, tuvo lugar en 1953, y por otro lado, se desprende de los trabajos de Delbrück sobre la biología molecular, que datan del año 1943. Quizás tengamos que mencionar como posible excepción las teorías de la autoorganización, que sin embargo se basan en la teoría de los autómatas creada por Turing y Von Neumann entre 1935 y 1955.

Vale la pena detenernos un momento sobre la situación creada por los avances de la matemática y de la física desde 1900 en su relación con la filosofía. Estos avances han cuestionado categorías fundamentales hasta ese momento (y hasta la actualidad) para la comprensión del mundo físico: causalidad, localización, separación, etcétera. En matemática, a partir de 1930, algunos resultados asombrosos -teoremas de Gödel, Turing, Church- pulverizaron las concepciones sobre los fundamentos y las posibilidades en vigencia hasta ese momento. Esta situación requiere desesperadamente una dilucidación filosófica. Pero no ocurrió nada en este sentido, como si la filosofía hubiese renunciado a su función, consistente en dilucidar nuestra experiencia.

Existe, pues, este agotamiento de la imaginación y del imaginario en los dominios de la filosofía y de la ciencia, y de un modo manifiesto existe el agotamiento de la imaginación y del imaginario político. Tenemos que reconocer la decadencia del movimiento obrero y, de un modo más general, la del movimiento democrático. El discurso político actual, tanto el de *derecha* como el de *izquierda*, es completamente estéril y repetitivo; incluso, no se sabe en qué difieren entre sí *derecha* e *izquierda*. Si sólo tomamos el ejemplo de Francia (pero, en este sentido, podríamos hablar de los Estados Unidos, de Inglaterra, de España, etcétera), entre los gobiernos sucesivos de Mitterrand, de siete años cada uno, y los gobiernos anteriores y posteriores no existe ninguna diferencia notable; algunos detalles son

diferentes y no desprovistos de importancia (por ejemplo, la política sobre la cuestión de los inmigrantes), pero las grandes orientaciones permanecen idénticas. El señor Juppé actualmente lleva a cabo lo que Balladur hacía antes, quien a su vez repetía lo que el señor Bérégovoy ponía en práctica anteriormente.

Pero lo más importante para nuestro propósito consiste en el agotamiento de la creatividad en el dominio del arte. Cuando empecé a escribir sobre esta cuestión -mis primeras formulaciones en este sentido tuvieron lugar en 1960, en un texto titulado "El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno"², donde constataba que la novela había llegado a un atolladero, y luego en un texto de 1978, "Transformación social y creación cultural"³-, me dijeron "está exagerando", o bien "ya tiene cierta edad, lo que hoy se hace no es lo que se hacía cuando usted era joven, por lo tanto usted odia la época contemporánea y mira con nostalgia el tiempo de su juventud". Han pasado más de veinte años y tengo el triste placer de constatar que aun los críticos oficiales -desde hace mucho tiempo dedicados al culto de la vanguardia - dicen lo mismo, quizás con la única excepción de la novela.

¿Cuál fue la situación del arte durante los últimos cuarenta años? Primero tuvimos una falsa vanguardia y un simulacro de subversión. ¿Qué es la vanguardia? Hubo durante los dos siglos anteriores, ya con el romanticismo, pero en todo caso con Baudelaire y Manet, un fenómeno importante y nuevo: una ruptura entre los artistas creadores y la sociedad establecida, la sociedad burguesa. La opinión oficial empieza por rechazar durante mucho tiempo las innovaciones de la forma y del contenido creadas por el arte en todos los dominios. A pesar de lo que se pudo haber dicho, este fenómeno es históricamente nuevo. Pudieron darse dificultades en cuanto al reconocimiento de jóvenes creadores en otros períodos; pero permanecían en el contexto de fenómenos de clan y de celos. Pero a partir de la mitad del siglo XIX, se produce efectivamente una ruptura en todos los campos. Mencioné a Baudelaire, podemos agregar a Rimbaud, Mallarmé, Lautréamont en Francia, y casos análogos en otros países. En pintura, la ruptura empieza con Manet, los impresionistas y todo lo que sigue. En música, esto empieza ya con Wagner, luego Stravinsky y la escuela de Viena.

Ahora bien, esta vanguardia parece, efectivamente, agotarse luego de la Segunda Guerra Mundial. Y asistimos, en una primera fase, a la aparición de una falsa vanguardia, una sucesión de esfuerzos artificiales para innovar por innovar, de subvertir por subvertir, cuando en realidad no hay nada nuevo por decir. Esto es evidente, sobre todo, en pintura y en música. Luego, en una segunda fase, ya desaparecieron incluso estas gesticulaciones subversivas. Antes del posmodernismo, pero fundamentalmente con él, empieza la era del conformismo, o sea, la práctica sin tapujos del eclecticismo y del colage. Se imita las creaciones de antaño mezclándolas, se juntan los plagios más heteróclitos. Asimismo, en el campo de la filosofía, se ha glorificado el pensamiento débil, o sea, la renuncia frente a la tarea de la filosofía. La esterilidad triunfa.

El posmodernismo es la ideología que intenta teorizar y glorificar estas prácticas; más generalmente, de presentar el estancamiento y la regresión de la época contemporánea como la expresión de una madurez, de un final a nuestras ilusiones. Reivindica expresamente el rechazo de la innovación y de la originalidad, e incluso de la coherencia de la forma. En 1986, en Nueva York, pude escuchar cómo uno de los arquitectos posmodernos más famosos pronunciaba en una conferencia esta frase memorable: "El posmodernismo nos liberó de la tiranía del estilo". En la mente de esta gente, el estilo es una tiranía, cuando en realidad representa la coherencia de la forma, sin la cual no existe la obra de arte, y constituye simultáneamente la expresión de la individualidad del creador.

Tratemos de entrar un poco más en detalle a propósito de todo esto. Veamos, por ejemplo, lo que pasó en el campo de la música. Luego de la escuela atonal y dodecafónica, tuvieron lugar varios experimentos que no condujeron a nada viable. Actualmente, la música que se produce (es efectivamente la palabra adecuada) equivale a imitaciones y compilaciones de músicos de los siglos XIX y XX. Vimos, por ejemplo, a Luciano Berio insertar largas citas de las sinfonías de Beethoven en su música.

La primera mitad del siglo XX presenció la maravillosa creación de dos formas de arte nuevo y popular, el jazz y el cine. Ahora bien, desde mi punto de vista, o si prefieren, según mis oídos, el período creador del jazz se termina con la muerte de Miles Davis y de Thelonious Monk. Lo que le sigue, el rock, el rap, el dance y el techno son ciertamente fenómenos sociales importantes, pero sin relación con la creación musical, ya que se despliegan en una monotonía rítmica total y una estereotipia armónica y melódica dotada de una pobreza afligente.

² Véase *Socialisme ou Barbarie*, núm. 31, diciembre de 1960-febrero de 1961; retomado en *Capitalisme moderne et Révolution*, tomo II, *Le Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, París, UGE, col. 10/18, 1979.

³ Véase *Sociologie et Sociétés*, 11, pp. 33-48; retomado en *Le Contenu du socialisme*, París, UGE, col. 10/18, 1979.

La otra gran creación del siglo XX, el cine, está extraviándose en la industrialización, el facilismo y la vulgaridad. Podemos citar fácilmente decenas de grandes directores del período anterior, pero casi ninguno en el período reciente.

En el campo de la pintura, parecería que la herramienta esencial para innovar hoy consiste en representar casi fotográficamente las sopas o las botellas de *ketchup* Campbell, de retornar a varias formas de realismo o de imitar pobremente las provocaciones de Marcel Duchamp exponiendo un bidé en 1920 (o sea, hace más de tres cuartos de siglo). Pudimos presenciar recientemente en París, en el Centro Georges-Pompidou, el piano de Beuys recubierto de fieltro, presentado como una obra de arte.

El caso de la novela es más discutible. Sin duda sigue habiendo una gran cantidad de excelentes novelistas. Pero, ¿acaso estas novelas brindan realmente algo nuevo e importante en comparación con la gran novela tal como la hemos conocido? ¿Se puede colocar a estos novelistas a la misma altura de Balzac, Stendhal, Flaubert, Tolstoi, Dostoievski, Henry James, Proust, Kafka, Joyce, Faulkner...? ¿La *forma novela* misma no estaría agotada? Citaré solamente el caso de Milan Kundera, quien, luego de haber escrito una cierta cantidad de novelas de conformación más o menos *clásica*, en sus tres últimos libros siente la necesidad de experimentar con nuevas formas. Pero dejaré. abierta la cuestión de la novela.

Este retorno del conformismo es un retorno general de la heteronomía. He definido la *heteronomía* como el hecho de pensar y actuar como lo exigen la institución y el medio social (abiertamente o de un modo subterráneo). Ahora bien, actualmente, así como hay un *pensamiento único* en economía, ya que nadie se atreve a volver a cuestionar la absurdidad del neoliberalismo que conduce a la ruina de las economías europeas, nadie parece estar en condiciones de cuestionar el *final de la filosofía* o decir que lo que se presenta como pintura es nulo en la mayoría de los casos; digo nulo, no digo mediocre o simplemente aceptable. Si alguien se atreve a semejante discurso, será tildado de beocio, incapaz de comprender el arte, o bien de viejo que se rehúsa a aceptar la evolución de la historia.

El conjunto de estos hechos, si tienen cabida para nosotros y si acordamos globalmente con la interpretación que proporciono de ellos, traduce una crisis de la institución general de la sociedad y de las significaciones imaginarias sociales. Como ya lo indiqué, esta crisis no es incompatible con una continuación de los *progresos* de la tecnología y la producción, de la erudición e incluso de la ciencia. Por mi parte, y sobre la base de razones que no tengo tiempo de exponer ahora, dudo incluso de que estos *progresos* puedan continuar mucho tiempo más en ausencia de las raíces que los nutrieron.

Pienso que estamos en una encrucijada de caminos de la historia, de la gran historia. Un camino ya aparece claramente trazado, en todo caso en lo que se refiere a su orientación general. Es el camino de la pérdida del sentido, de la repetición de formas vacías, del conformismo, de la apatía, de la irresponsabilidad y del cinismo, junto con el creciente dominio del imaginario capitalista de expansión ilimitada de un *control racional*, pseudo control pseudo racional de la expansión sin límites del consumo por el consumo, o sea por nada, y de la tecnociencia autónoma en su curso, que forma parte, evidentemente, de la dominación de este imaginario capitalista.

Otro camino debería abrirse: no está trazado de ningún modo. Puede abrirse únicamente a través de un despertar social y político, un renacimiento, un nuevo resurgir del proyecto de autonomía individual y colectiva, es decir, de la voluntad de libertad. Esto exigiría un despertar de la imaginación y del imaginario creador. Por razones que traté de explicitar, tal despertar es por definición imprevisible. Es sinónimo de un despertar social y político; tienen que producirse inevitablemente juntos. Todo lo que podemos hacer es prepararlos en la medida de nuestras posibilidades, desde el sitio que ocupamos. Les agradezco.

Respuestas a las preguntas

La pregunta del señor Heleno era: en el seno de la distinción entre lo *poiético* y lo funcional, ¿acaso lo funcional no sería lo *poiético* "malo"? No. Es importante discutir criterios para poder distinguir entre lo *poiético* y lo funcional, pero lo funcional como tal no puede ser *malo*. No puede existir una sociedad humana sin un componente funcional. Es el campo de la lógica conjuntista-identitaria (*ensídica*), el *légein* y el *teúchein*. No puede haber sociedad sin aritmética, ni sociedad en la cual las herramientas no ejerzan efectos determinados sobre la materia que se trabaja, donde las instituciones no son dueñas de cierta funcionalidad, una coherencia conjuntista-identitaria. Lo que es *malo*, lo que se debe combatir, es lo que ocurre en la sociedad contemporánea, bajo el capitalismo: la autonomización de lo funcional, la irracionalidad consistente en plantear todo en la perspectiva del *dominio racional*, lo que lleva evidentemente a cuestiones totalmente absurdas. En cuanto a la distinción entre lo *poiético* y lo funcional, no es difícil

dar cuenta de ella. Lo funcional es todo lo que obedece a necesidades vitales o físicas y a limitaciones lógicas. La producción como tal pertenece, en general, a lo funcional. Pero los objetivos últimos de la producción nunca son funcionales, ya que no hay sociedad humana que produzca solamente para conservarse. Los cristianos construyeron iglesias, los primitivos a menudo se pintan el cuerpo o la cara. Estas iglesias, pinturas o dibujos no tienen ninguna utilidad, pertenecen a lo *poiético*. Por cierto, *sirven* para mucho más que el hecho de *servir para algo*: sirven para algo mucho más importante que todo el resto, el hecho de que los humanos puedan otorgar un sentido al mundo y a su vida. En esto consiste el rol de lo *poiético*.

Llevando a cabo un *descenso* en el orden lógico, creo que tenemos que contestar ahora al señor Cometti. Planteó una pregunta importante, a la cual brindaríamos probablemente respuestas diferentes. Pienso que tiene toda la razón cuando dice que la filosofía, muy rápidamente, ante todo a partir del momento en el cual existieron grandes pensadores que construyeron sistemas, tuvo, en la misma medida, un rol de bloqueo y un rol de apertura. Pero no diría que ella bloqueó fundamentalmente. Tomemos el ejemplo de Platón. Se trata del filósofo que quizás ejerció el más amplio dominio sobre el pensamiento (y no solamente el pensamiento) occidental desde hace veinticinco siglos, dominio que, por otra parte, sigue cumpliendo. Pensamos siempre en términos más o menos platónicos, y aun cuando nos rebelamos contra Platón, nos rebelamos contra él, lo que constituye todavía una forma de dominación. Simultáneamente, es el filósofo que tuvo ese papel *muy negativo*, en primer lugar, por su odio hacia la democracia, que lo llevó a proporcionar una imagen completamente falsa del mundo antiguo. Llevó a cabo con éxito esta fantástica operación estratégica de imponer a la posteridad una representación detestable de la democracia ateniense, y de describir a los hombres políticos como demagogos y a los pensadores como *sofistas*, a través de una acepción de este término que fabricó totalmente y que prevaleció a partir de ese momento; afirmaba que sus poetas relataban fábulas absurdas y que solamente tenían una influencia corrupta, etcétera. Al mismo tiempo, alimentó -a través de malentendidos, pero en la base de los que se encuentra, de todos modos, lo que escribió- toda una corriente *idealista*, en el mal sentido de la palabra, en la filosofía occidental. Hay que fracturar todo esto, hay que romperlo. ¿Pero acaso sería éste el único aporte de Platón? Hubo decenas de miles de jóvenes que despertaron a la filosofía leyendo a Platón, de los cuales una buena cantidad se convirtió en científicos (como Heisenberg, por ejemplo).

Pero el tema tiene además otro aspecto. Todo pensamiento, todo gran pensamiento, tiende hacia cierta clausura, tiende a cerrarse. Quizás esto sea así por sus *cuasi* necesidades internas. La obsesión de la unidad, que se convierte en obsesión del sistema, es una manifestación del dominio ininterrumpido del sistema conjuntista-identitario sobre el pensamiento filosófico. *El todo debe ser dilucidado*, objetivo inalcanzable del pensamiento filosófico, se convierte en: *todo debe ser organizado*. El *se debe dar cuenta y razón* de que lo que se formula se convierte en: *todo debe ser fundamentado*, y a partir de un *único* fundamento. Hay allí tendencias casi invencibles del pensamiento, pero ellas deben ser combatidas mediante una crítica interna en la medida en que se pueda. Es posible disponer de una filosofía abierta sin tener que caer por ello en el eclecticismo, o menos aún, en lo que se llama hoy el *pensamiento débil*, pensamiento cuyo funcionamiento se opera al modo de una rapsodia, yendo de izquierda a derecha, sin poder dar cuenta de por qué se dirige hacia la izquierda en lugar de dirigirse a la derecha, o a la inversa. La filosofía se sostiene únicamente por este esfuerzo de dilucidar, que no puede cumplirse sin cierta coherencia, pero no debe caer en la ilusión de que puede clausurar o clausurarse como sistema. En estas condiciones, existe siempre un rol esencial para la filosofía, que en realidad no es otra cosa que una de las principales expresiones de nuestra libertad. Y no es el rol que cumplen ciertas tendencias contemporáneas, abandonándose a un eclecticismo que se convierte en una forma de irresponsabilidad.

En lo que se refiere a la cuestión de lo interdisciplinario, me preguntaron si ocupa un lugar en esta especie de dislocación moderna. En efecto, la fragmentación de las disciplinas constituye un factor de decadencia e incluso de heteronomía pura, ya que equivale a fracturar el universo de la investigación y del pensamiento en áreas que no se comunican entre sí, y cada una de ellas tiende a desarrollar un dogmatismo propio y a enneguercerse con respecto al resto. Podemos relacionar esto con la pregunta del señor Pereira sobre el psicoanálisis. En la actualidad, si hay algo impactante en las ciencias humanas, se trata de lo que he llamado la sordera psicoanalítica de los sociólogos y la sordera sociológica de los psicoanalistas. Unos y otros hablan olvidándose de que el ser humano incluye dos dimensiones indisociables, la dimensión psíquica y la dimensión social. Cada una se apodera de una mitad y habla de ella como si la otra mitad no existiera. Y ya que no se trata de dos *mitades* separables, la *mitad* de la cual cada una cree dar cuenta se convierte en una caricatura.

Los efectos de esta actitud son particularmente devastadores en sociología. La teoría política, la teoría económica, la sociología, dominadas, por otro lado, por un individualismo metodológico dueño de una ingenuidad indescriptible, continúan su discurso como si Freud no hubiera existido, como si las motivaciones de los seres humanos fuesen simples y *racionales*. Pero si, por ejemplo, las motivaciones

rationales de los humanos fueran las que determinaran toda la vida económica, ésta debería ser previsible, cosa que evidentemente no ocurre. Lo mismo pasa en cuanto a las *teorías políticas*. El aporte del psicoanálisis para la comprensión del mundo humano, totalmente fundamental, nos muestra claramente que no son consideraciones de *interés* económico ni factores *rationales* los que dominan las motivaciones de los hombres, y que permitirían entender su comportamiento. Inversamente, el psicoanálisis sigue queriendo ignorar el rol fundamental de la institución social en la socialización de los hombres y pretende siempre querer llevar a cabo derivaciones de las instituciones y de las significaciones sociales a partir de tendencias profundas de la psique, lo que constituye en múltiples aspectos un contrasentido.

Pero el psicoanálisis puede y debe brindar una contribución fundamental a una política de la autonomía. Ya que la comprensión de uno mismo constituye una condición necesaria de la autonomía. No se puede conseguir una sociedad autónoma que no se contemple a sí misma, que no se interroge sobre sus motivaciones, sus razones para actuar, sus tendencias profundas. Pero, considerada concretamente, la sociedad no existe fuera de los individuos que la componen. La actividad autorreflexiva de una sociedad autónoma depende esencialmente de la actividad autorreflexiva de los individuos que la componen. Una política de la autonomía, si no queremos pecar de ingenuidad, no puede existir sin tener en cuenta la dimensión psíquica del ser humano, y presupone, por ende, un grado importante de comprensión de este ser -aun cuando, por el momento, el aporte del psicoanálisis a esta comprensión no está suficientemente desarrollado-. El individuo democrático no puede existir si no está lúcido, en primer lugar, con respecto a sí mismo. Esto no significa que sea necesario psicoanalizar a todo el mundo. Pero habrá que llevar a cabo, quizás, una reforma radical de la educación, que consistiría, entre otras cosas, en tener en cuenta en grado mucho mayor la cuestión de la autonomía de los alumnos, incluyendo sus dimensiones psicoanalíticas, cosa que hoy no ocurre.

En cuanto a la cuestión de las relaciones entre democracia y Estado, tenemos que subrayar, en primer lugar, que hay aquí una confusión, fomentada a propósito por los escritores reaccionarios, entre el Estado y el poder. No puede haber sociedad sin poder: será siempre necesario zanjar en los litigios, o decidir que existe, en un caso concreto, una transgresión de la ley social, así como habrá que tomar siempre decisiones que afecten a la totalidad de los miembros de la sociedad en relación con lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer, o sea, establecer leyes y gobernar. La utopía anarquista y marxista (la concepción de Marx sobre la "fase superior del comunismo") es una utopía incoherente. Teniendo en cuenta lo que sabemos de la psique humana, y de las cuestiones que suscita el proceso de madurez de esta psique, las leyes serán siempre necesarias, como también las limitaciones colectivamente decididas del accionar humano, que pueden ser quizás interiorizadas por el individuo en un proceso de socialización, pero que nunca pueden ser íntegramente interiorizadas al punto de convertirse en una totalidad imposible de ser transgredida, ya que en ese caso no tendremos una sociedad de individuos autónomos sino una sociedad de autómatas. Por lo tanto, siempre habrá un poder. Pero poder no significa Estado. El Estado es una instancia de poder separada de la sociedad, constituida en aparato jerárquico y burocrático, que enfrenta a la sociedad y la domina (aun cuando no puede permanecer impermeable a su influencia). Semejante Estado es incompatible con una sociedad democrática. Las pocas funciones indispensables que cumple el Estado actual pueden y deben ser restituidas a la comunidad política.

Psique y sociedad

Las raíces psíquicas y sociales del odio

Texto elaborado sobre la base de conferencias dadas entre 1995 y 1996.*

Quizás hayan existido guerras que movilizaron únicamente pulsiones agresivas *limitadas*, por ejemplo, el monto mínimo de agresividad implicado en la propia defensa. Pero de lo que somos testigos desde hace años en África y en Europa, así como lo que tuvo lugar en Europa y en Asia del Este durante la Segunda Guerra Mundial, consiste en una explosión de agresividad ilimitada, expresada por el racismo, las matanzas sin discriminación de poblaciones civiles, las violaciones, las destrucciones de monumentos y viviendas, los asesinatos y las torturas infligidas a los prisioneros, etcétera. Lo que sabemos de la historia humana nos obliga a pensar que las innovaciones del período reciente en este campo se refieren, sobre todo, a las dimensiones cuantitativas y las instrumentaciones técnicas del fenómeno, como también a sus articulaciones con el imaginario de los grupos considerados, pero, de ninguna manera, a la naturaleza de esta agresividad. Independientemente de la importancia de otras condiciones o factores concomitantes, resulta imposible comprender la conducta de la gente que participa en estos acontecimientos sin ver en ellos la materialización de sentimientos de odio extremadamente poderosos.

Trataré de mostrar aquí que este odio tiene dos fuentes que se refuerzan mutuamente:

- la tendencia fundamental de la psique de rechazar (y, por lo tanto, de odiar) todo lo que no es ella misma,
- la *cuasi* necesidad de la *clausura* de la institución social y de las significaciones imaginarias que acarrea.

La raíz psíquica

"El odio es más viejo que el amor", escribía Freud, y esto es cierto si entendemos al amor en su sentido habitual, como amor de objeto. Pero el odio no es más viejo que el amor arcaico, originario, el amor de *sí mismo*, que se nombra a menudo, equivocadamente, "narcisismo primario": la clausura representacional, afectiva y deseante sobre sí mismo del núcleo psíquico original. Llamo a este núcleo la *mónada* psíquica.

Freud había vislumbrado esta clausura sobre sí. Utiliza la palabra "autismo" de Bleuler para caracterizarla y compara ese estado primordial del ser humano, incluyendo la función nutricia de la madre, con la completud del huevo de pájaro.¹

Es esta clausura que se convierte en la matriz del sentido para la psique. Más precisamente, aquello que el corazón de la psique *entenderá o considerará* de ahora en adelante y para siempre como sentido es este estado *unitario* en el cual *sujeto y objeto* son idénticos, y en el que representación, afecto y deseo son una sola y misma cosa, porque el deseo es, inmediatamente, representación (posesión psíquica) de lo deseado y, por lo tanto, afecto de placer (lo que es la forma más pura y más fuerte de la omnipotencia del pensamiento). Tal es el sentido que la psique buscará para siempre, que nunca podrá alcanzarse en el *mundo real*, y *cuyos* sustitutos serán formados por largas cadenas de mediaciones, o bien de visiones *místicas* fuera del contexto cósmico. Si no entendemos esto, jamás podremos comprender por qué motivo la identificación -con personas, tareas, colectividades, significaciones, instituciones- es un proceso tan poderoso y omnipresente en la vida psíquica. Tampoco podríamos comprender de qué manera la sociedad puede jugar con la plasticidad de la psique casi sin límite alguno, con una sola condición: que brinde

* Las principales ideas de este texto fueron temas de conferencias: en San Francisco, en el coloquio *Psychoanalytic perspectives on neo fascism and anti-immigration politics: trends in Europe and the United States*, el 8 de mayo de 1995; en París, en el coloquio *Guérir de la guerre et juger la paix* (Universidad de París-VIII y Colegio Internacional de Filosofía), el 23 de junio de 1995; y en Roma, en el contexto de la serie de conferencias *Paysages de la pensée française*, organizada por la embajada de Francia, el 24 de octubre de 1996. El presente texto fue considerablemente retocado y completado para una conferencia en el contexto de un simposio en Mülheim, *Die Konstruktion der "Nation" gegen die Juden*, el 26 de noviembre de 1996.

¹ S. Freud, "Los dos principios del funcionamiento mental", *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981. Contrariamente a lo que se afirma a menudo, el tema de la investidura narcisista original está presente aquí y en la obra freudiana, incluso hasta el *Compendio* de 1938.

sentido al sujeto -hablando rigurosamente, sustituciones de sentido- en la *vida real*.

A partir del momento (probablemente, límite teórico o *ideal*) en el cual este estado original de "tranquilidad psíquica" (para utilizar la expresión de Freud) se rompe -como debería ser si el *infans* sobrevive-, la *energía* inicial de este amor de sí mismo se escinde en tres partes:

- una parte se mantiene como autoinvestidura del núcleo psíquico, y su influencia impregna todas las fases ulteriores del desarrollo del sujeto y las capas correspondientes de la personalidad madura;

- otra parte se transfiere, bajo la forma de *sí mismo*, al pecho: *Ich bin die Brust*, "soy el pecho", es una de las últimas frases escritas por Freud;

- la última se transforma en odio del *mundo exterior*, por el cual debemos comprender todo lo que es exterior a la mónada psíquica y que, en consecuencia, *incluye los* avatares del *Yo real (Real-Ich)* psíquico y somático en el curso del desarrollo.

La primera parte (el amor de sí remanente) da cuenta del egocentrismo imposible de erradicar, que, más o menos disfrazado, domina, en última instancia, todos nuestros pensamientos y todos nuestros actos. Desde otro punto de vista, aparentemente sin relación con el anterior, se trata del egoísmo ontológico necesariamente inherente a todo ser para sí mismo. En todas partes y siempre, estoy en el origen de las coordenadas espaciales y temporales, mi aquí y mi ahora son el aquí y el ahora a secas, el mundo es mi representación.

Las dos partes restantes se mezclan y se entrecruzan muy rápidamente, de allí la ambivalencia fundamental de todos los afectos y, por empezar, la que se establece en cuanto al primer objeto de amor separado, la madre. Este enredo desemboca en el hecho de que "el pecho hace falta tan a menudo al niño" (Freud). La ausencia del pecho hubiese sido la destrucción de la totalidad cerrada sobre sí del *infans* y, por lo tanto, derrumbe del sentido de su mundo. Esta destrucción está paliada, inicialmente, por una creación imaginaria, la alucinación del pecho. Cuando el recubrimiento de la fractura de la clausura de la mónada original por parte de esta alucinación del pecho ya no es posible, el *infans* se queda con un agujero abierto en su mundo y reacciona a través de la angustia y de la rabia. Este agujero, esta carencia del pecho, es una falta de sentido y, en este caso, como ocurre siempre, es la falta de sentido (o su destrucción, actual o inminente, real o imaginada) la que constituye una fuente de angustia. Ya que el *infans* es dueño de los rudimentos de una inteligencia inductiva -por el hecho de que su imaginación hace algo con la regularidad o la repetición-, se establece rápidamente un lazo entre el agujero y el recuerdo del objeto que *normalmente lo* llena (lo habitual se convierte en normal ya que corresponde al deseo). El carácter o el valor de este objeto se escinde entre dos atribuciones opuestas, el pecho bueno y el pecho malo. Estas atribuciones, los afectos y los deseos que los acompañan -en resumen, amor y odio- son transferidos luego a la imagen que se vinculó con el pecho, la madre como entidad o persona. Eso se convierte en la matriz de la ambivalencia que poblará todas las relaciones del sujeto a partir de este momento.

Hay algo más, aun más importante. El resultado del proceso de maduración/socialización consiste en la formación del individuo social que es, en sí mismo, un *objeto* extraño y extranjero desde el punto de vista del núcleo de la mónada de la psique. (En términos freudianos, el *Real-Ich*, el *Yo real*, presenta todos los atributos contradictorios a los del *Lust-Icht*, el *Yo placer*.) Por lo tanto, se convierte simultáneamente en el soporte de una transferencia del amor de sí mismo y del objeto de odio de las instancias psíquicas *no reales*, odio que alcanza, como lo dije anteriormente, a todo lo que es *exterior* al núcleo psíquico. El *Yo real* no puede evitar ser el objeto de la ambivalencia de los afectos. Habitualmente, el amor de este Yo se impone sobre el odio del cual es objeto, de una manera que alcanza para asegurar la supervivencia del sujeto en la realidad. Pero el odio del Yo sigue viviendo silenciosamente en las profundidades.

De modo que existen, desde el punto de vista psicoanalítico, dos vectores del odio. El primero, odio del *otro real*, no es más que el revés de la investidura positiva de sí mismo, y se mantiene sostenido por un sofisma poderoso y elemental, igualmente presente en las formas colectivas del odio o del desprecio, quizás más fácilmente perceptible en estas últimas. Soy (el) bien. (El) bien soy Yo. Él no es yo. Por lo tanto, él no es (el) bien (o, por lo menos, no tanto como yo). Soy francés (inglés, italiano, norteamericano, etcétera). Ser francés (inglés, italiano, norteamericano, etcétera) es ser (el) bien. Él no es francés (inglés, italiano, norteamericano, etcétera), por lo tanto, no es (el) bien.

El segundo vector es el odio a sí mismo. Porque el Yo es uno de los primeros extranjeros que se le presenta a la psique. En esto radica uno de los sentidos de la expresión "Yo es otro", de Rimbaud -en el fondo no se diferencia del sentido aparentemente primero: el Yo, fabricación esencialmente social, no es más *yo* que cualquier vecino o transeúnte-. Contrariamente a lo que se suele creer, este odio de sí mismo

es universal. Está claro que este odio sólo puede sobrevivir (más exactamente, el sujeto que lo experimenta), si es fuertemente domado y/o desplazado hacia objetos verdaderamente *exteriores*. Gracias a este desplazamiento, el sujeto puede conservar el sentimiento cambiando su objeto. Este proceso se pone claramente en evidencia en el fenómeno del racismo, que evocaré más adelante.

La raíz social

El lazo entre la raíz psíquica y la raíz social, tanto en el caso del odio como en todos los otros casos, es el proceso de socialización impuesto a la psique, mediante el cual la psique está forzada a aceptar la sociedad y la *realidad*, mientras que la sociedad vela, con sus limitaciones, por la necesidad primordial de la psique: la necesidad de sentido.

El *infans* puede morir; con más frecuencia, es socializado. La socialización se constituye sobre la necesidad biológica (hambre) pero, además y de manera mucho más fuerte, sobre la necesidad psíquica de sentido. Ninguna de estas dos necesidades es totalmente insuperable: por un lado, la anorexia, y, por otro, el autismo, demuestran también en este caso, la naturaleza disfuncional y antisocial de la psique. La necesidad psíquica de sentido debe ser satisfecha, una vez rota la clausura de la mónada inicial, por el entorno del *infans* -entorno compuesto por individuos ya socializados, que no pueden transmitir otra cosa que el sentido absorbido e investido por ellos mismos-. Ser socializado significa, en primer lugar y sobre todo, invertir la institución existente de la sociedad y las significaciones imaginarias insertas en esta institución. Estas significaciones imaginarias son: los dioses, los espíritus, los mitos, los tótem, los tabúes, la familia, la soberanía, la ley, el ciudadano, la justicia, el Estado, la mercancía, el capital, el interés, la realidad, etcétera. La realidad es, evidentemente, una significación imaginaria, y su contenido particular está fuertemente codeterminado, para cada sociedad, por la institución imaginaria de la sociedad.

La dimensión dadora del sentido de la institución social es, evidentemente, mucho más que multidimensional, y es extraordinariamente compleja; de hecho, consiste en la creación de un mundo, el mundo de esta sociedad. Una de sus múltiples dimensiones es, sin duda, el lenguaje. El lenguaje no es un *instrumento de comunicación*, como si existieran individuos totalmente hechos y plenamente conformados que se muriesen de ganas de comunicarse y sólo necesitasen un *instrumento* para este fin. El lenguaje es el elemento en el interior del cual se establecen *objetos, procesos, estados, cualidades* y distintas clases de relaciones y lazos entre ellos.

Lo que nos interesa aquí son las razones intrínsecas por las cuales esta institución de cada sociedad revistió hasta ahora, casi inevitablemente, el carácter de una *clausura* de distintos tipos. De modo que siempre existe una clausura *material*, en el sentido de que siempre existen territorios o fronteras más o menos bien determinadas y, en todos los casos, definiciones rigurosamente limitativas con respecto a los individuos que pertenecen a la sociedad considerada. Pero la clausura más importante es la *clausura de sentido*. Los territorios y todo el resto adquieren su importancia únicamente en función de los sentidos específicos que se les atribuyen: Tierra prometida, carácter sagrado del territorio para las *póleis* griegas, estridencia siempre presente de las disputas relativas a las fronteras. Esto es válido, sobre todo -lo veremos para los individuos: un *extranjero* lo es en la medida en que las significaciones que lo impregnan son ajenas, lo que necesariamente quiere decir siempre *extrañas*. Ahora bien, una significación no puede, en general, ser *no extraña* más que en la medida en que está investida positivamente. Basta reemplazar, en la frase precedente, *no extraña* por el término *familiar* para advertir que se trata de una tautología.

Desde hace mucho tiempo, se utilizó la metáfora de las sociedades abiertas y cerradas. Pero aquí utilizo el término *clausura* en el sentido más cercano posible a su significación matemática². Un mundo de significaciones está clausurado si toda pregunta susceptible de ser formulada en el mismo, o bien encuentra una respuesta en términos de significaciones dadas, o bien está planteada como desprovista de sentido. De esta manera, los mundos de las sociedades arcaicas o tradicionales están clausurados, mientras que el mundo griego antiguo o el mundo europeo moderno (europeo, en su sentido amplio) están más o menos abiertos.

Casi todas las sociedades conocidas se instituyeron mediante una clausura, y en el interior de la misma. Se crearon un nicho metafísico de sentido, lo que equivale a decir que fueron religiosas o heterónomas, en el sentido de que ocultaron el hecho de su autoinstitución e imputaron su institución a una fuente extrasocial. No puedo extenderme aquí sobre consideraciones destinadas a demostrar que

² Un cuerpo algebraico está clausurado si todas las ecuaciones escritas con elementos de este cuerpo poseen soluciones en su interior. Por ejemplo, el cuerpo R de los números reales no está algebraicamente clausurado -la ecuación $x^2 + 1 = 0$ no tiene solución dentro de este cuerpo-, pero el cuerpo C de los números complejos constituye una solución, y la ecuación anterior encuentra en él su resolución $x = i$, donde i es la raíz cuadrada de -1 .

estas dos características son más o menos equivalentes. Basta decir que estos rasgos corresponden a dos constituyentes de una sociedad heterónoma:

- el *imperativo* o la *necesidad* de una fundación y de una garantía extrasocial (extrainstitucional) de la institución;

- el *imperativo* o la *necesidad* de que resulte imposible todo cuestionamiento de la institución, esto quiere decir, detener toda discusión sobre sus fundamentos últimos, afirmando que se basa sobre algo que trasciende a los humanos vivientes.

Durante el proceso de socialización, y mediante éste, los individuos deben efectuar el pasaje de un sentido inicial coextensivo a su propia esfera psíquica privada (el sentido que rige en la mónada) a un sentido social, participativo. Así como lo di a entender anteriormente, el sentido que rige en la mónada es completamente extraño a lo que consideramos como sentido en la vida de vigilia. No solamente ignora el tiempo y la contradicción, sino que ignora, incluso, la distinción, la separación y la articulación. A través de una serie de círculos concéntricos -la familia, los parientes, el clan, la localidad, el grupo de edad, el grupo social o la clase social, la nación, la *raza*...-, el mundo de sentidos del sujeto que se convierte en individuo se ensancha progresivamente, y este proceso se lleva a cabo con una identificación más o menos fuerte extendida a esas unidades más amplias. (El hecho de que esas identificaciones puedan resultar a veces antinómicas proporcionó a la tragedia un tema recurrente.)

Todo esto es, o debería ser, muy conocido. Lo que debe subrayarse son las consecuencias para la organización psíquica del individuo. Todas las balizas identificatorias del individuo corresponden al mundo instituido de las significaciones sociales, en el cual, evidentemente, un lugar esencial está ocupado por las significaciones que se refieren a las distintas entidades colectivas instituidas, de las que el individuo es un miembro o un elemento. Tomemos por ejemplo el enunciado "yo soy el hijo de X". Lo que es un hijo - más allá del simple hecho biológico que, por otra parte, es inicialmente desconocido o, en todo caso, se mantiene siempre incierto- es lo que tiene que hacer como hijo; qué es este X y quién es X, la idea misma de un *yo* y de un *soy*, todos estos términos no tienen estrictamente ningún sentido fuera del mundo social instituido de la significación en general, y fuera de la significación específica propia de la sociedad considerada. Un hijo romano del 500 a. C. y un hijo estadounidense actual tienen muy pocas cosas en común. Y por razones evidentes, cuanto más cerca estamos de una sociedad completamente cerrada, arcaica, más fuerte es la identificación. Conocemos bien algunos casos de "salvajes" que murieron simplemente porque los europeos bien intencionados quisieron a toda costa alejarlos de su tribu y de sus dioses. Sabemos además muy bien que esta identificación, casi siempre, es más fuerte que la conservación del individuo. Matar y morir en el curso de una *vendetta* familiar, de un conflicto tribal, de una guerra feudal o de una guerra nacional -*pro patria mori* en todas sus versiones- es un hecho universal, una obligación que las sociedades imponen a sus miembros y que estos miembros aceptan en todas partes y desde siempre con orgullo y exaltación, salvo durante la época histórica reciente, en un área geográfica restringida a algunas sociedades modernas.

El sentido, para la psique, es idéntico a la no división de su totalidad inicial. La ruptura de esta totalidad es posible solamente si, de una manera ininterrumpida, se suministran a la psique sustituciones de sí y sustituciones de sentidos. En esto consiste el proceso de identificación que transfiere, inicialmente, sobre objetos inmediatos, y luego sobre distintas formas de colectividades instituidas y sobre las significaciones que las animan, un *quantum* de investidura recogido en la investidura inicial de sí mismo. A través de una manera que quizás se haya vuelto incomprendible para ciertos *individuos* de sociedades modernas, el salvaje *es su* tribu, el fanático *es su* Iglesia, el nacional *es su* nación, el miembro de una minoría étnica *es esta* minoría, y recíprocamente.

Esta identificación con colectividades brinda además, evidentemente, un sustituto a la omnipotencia perdida de la mónada psíquica. El individuo puede sentirse partícipe del poder efectivo de cinco mil o cinco millones de otros seres. "Venceremos porque somos los más fuertes" es una tontería igualmente compartida a ambos lados del frente de batalla. Además, esta identificación es la que permite tal posibilidad de no sentirse culpable y de desinhibirse para que resulte factible el despliegue sin frenos de destructividad mortífera en la guerra, pero también en los movimientos de la muchedumbre, como se puede apreciar desde hace mucho tiempo. Todo ocurre como si en esos momentos los individuos recuperaran, sin saberlo, la certeza de que la fuente de la institución es el hombre colectivo anónimo, capaz de plantearse nuevas reglas y levantar antiguas prohibiciones.

Resultados

Ya dije que existen dos expresiones psíquicas del odio: el odio del otro y el odio de sí mismo, aunque

este último no aparece, en general, como tal. Pero tenemos que entender que los dos tienen una raíz común, la resistencia de la mónada psíquica a aceptar lo que para ella es igualmente *extranjero*: el individuo socializado cuya forma tuvo que adoptar y los individuos sociales cuya coexistencia tuvo que aceptar (siempre, profundamente, con un menor grado de realidad que su propia existencia para sí misma -por lo tanto, también mucho más fácilmente *sacrificable*-). Esta estructura ontológica del ser humano impone restricciones insuperables para toda organización social y todo proyecto político, restricciones que no puedo explicar aquí; basta decir que condena irrevocablemente toda idea de una sociedad *transparente*, todo proyecto político que tendiera a la reconciliación inmediata pretendiendo provocar un cortocircuito en la institución.

Durante el proceso de socialización, las dos dimensiones del odio están bastante domadas; por lo menos, sus manifestaciones más dramáticas se hallan en esa situación. Una parte del odio logra ser domada mediante una desviación permanente de la tendencia destructiva hacia fines sociales más o menos *constructivos*- la explotación de la naturaleza, la competencia interindividual que adopta varias formas (*potlach*, actividades atléticas *pacíficas* como los juegos atléticos u otras, competencia económica, política, de prestigio, luchas intraburocráticas, etcétera), o bien, simplemente, hacia la malevolencia intersubjetiva banal. Todos estos desagües canalizan, en todas las sociedades conocidas, una parte del odio y de la energía destructiva *disponible*, pero nunca su totalidad.

Pero todo ocurre, hasta ahora, como si esta canalización fuera posible a condición de guardar, por así decirlo, la parte restante del odio y de la destructividad en un reservorio, lista para ser transformada, a intervalos regulares o irregulares, en actividades destructivas formalizadas e institucionalizadas en contra de otras colectividades, o sea, la guerra. Esto no quiere decir que el odio psíquico constituya la *causa* de estas guerras; no es un tema que vayamos a discutir aquí. Está claro que, en la historia, encontraremos numerosas guerras -desde las invasiones germánicas o de los mongoles hasta las "guerras de encaje" del siglo XVIII, sin mencionar las guerras civiles- que no encuentran su fuente primera en el odio. Pero el odio es, sin lugar a dudas, una condición no solamente necesaria sino esencial de las guerras. Llamo una *condición esencial* a la que mantiene una relación intrínseca con aquello que condiciona. El odio condiciona la guerra y se expresa a través de la guerra. La frase de André Malraux en *Les Noyers d'Altenburg*, "Que la victoria en esta guerra pertenezca a los que la hubieran emprendido sin quererla", expresa un anhelo contrarrestado por la realidad de casi todas las guerras. No se entendería, de otro modo, cómo es posible, para millones y millones de personas a lo largo de la historia conocida de la especie humana, estar dispuestos, de un segundo a otro, a asesinar a personas desconocidas y ser asesinados por ellos. Y cuando los recursos de este reservorio de odio no están activamente movilizados, se manifiestan de manera subterránea bajo las formas del desprecio, de la xenofobia y del racismo.

Puntualicemos, entre paréntesis, el hecho de que los psicoanalistas hablan a menudo del tabú del asesinato de una manera superficial. En realidad, solamente el asesinato *intraclan* está cuestionado en el mito freudiano de *Tótem y tabú*, y es el único que está sancionado socialmente, mientras que el asesinato durante una guerra o en la oportunidad de una *vendetta* es un título de gloria.

Existe aquí una conjunción fatal. Las tendencias destructivas de los individuos se conjugan admirablemente con la necesidad casi total por parte de la institución social de clausurarse, de reforzar la posición de sus propias leyes, valores, reglas, significaciones como únicas en su excelencia y en sus verdades, a través de la afirmación de que las leyes, las creencias, los dioses, las normas, las costumbres de los otros son inferiores, falsas, malas, asquerosas, abominables, diabólicas. Y esto, a su vez, está en completa armonía con las necesidades de la organización identificatoria de la psique del individuo. Ya que, para la misma, todo lo que se encuentra más allá del círculo de significaciones que tan difícilmente invistió a lo largo de su camino hacia la socialización es falso, malo, desprovisto de sentido. Y estas significaciones son para ella coextensivas a la colectividad y a la red de la colectividad a la cual pertenece: el clan, la tribu, el pueblo, la nación, la religión. Evidentemente, conflictos entre estos distintos polos de referencia son posibles; sabemos, además, que surgen en mucho menor medida en los contextos arcaicos que en los contextos modernos. En todo caso, lo que debe ser claramente entendido, como base de todo el resto, es el hecho de que, en principio y en una primera aproximación, toda amenaza a las principales colectividades instituidas a las que pertenecen los individuos es vivida por ellos como una amenaza mucho más seria que la probable en contra de su propia vida.

Como ya lo dije, estos rasgos pueden observarse con mayor intensidad y pureza en las sociedades totalmente cerradas: las sociedades arcaicas y tradicionales, pero además, y en mayor medida, en las sociedades totalitarias modernas. La falacia fundamental sigue siendo siempre: nuestras normas son el bien; el bien son nuestras normas; las normas de los otros no son nuestras normas; por lo tanto, esas normas no son el bien. Del mismo modo: nuestro dios es verdadero; por lo tanto, el dios de los otros no es un verdadero dios. Siempre resultó casi imposible para las colectividades humanas considerar la alteridad como precisamente eso: simple alteridad. Asimismo, les resultó casi imposible considerar a las

instituciones de los otros ni inferiores ni superiores, sino, simplemente, instituciones diferentes y, en verdad, en la mayoría de los casos, incomparables con las propias.

Retornando un razonamiento que detallé en otra parte³, el encuentro de una sociedad con otras sociedades abre, generalmente, tres posibilidades de evaluación: estos otros son nuestros superiores, son iguales a nosotros, son inferiores a nosotros. Si aceptáramos que son superiores a nosotros, deberíamos renunciar a nuestras propias instituciones y adoptar las instituciones que les pertenecen⁴. Si fuesen iguales, sería simplemente indiferente ser un yanki o un indio crow, un cristiano en vez de un pagano. Estas dos posibilidades son intolerables. Ya que ambas implican, o parecen implicar, que el individuo debería abandonar sus propias referencias identificatorias, que debería abandonar, o por lo menos poner en tela de juicio, su propia identidad tan duramente adquirida a lo largo del proceso de socialización. Queda, pues, solamente la tercera posibilidad: los otros son inferiores. Por cierto, esta afirmación descarta la eventualidad de que los otros puedan ser iguales a nosotros en el sentido de que sus instituciones y las nuestras serían, a primera vista y globalmente, *incomparables*. No es difícil entender por qué motivo la emergencia de tal perspectiva es históricamente improbable. Nos conduciría a aceptar en los otros aquello que para nosotros es abominable, lo que, en principio, es imposible para toda cultura religiosa. Aun en los casos de culturas *no religiosas*, este hecho plantearía a veces cuestiones insolubles en el nivel puramente teórico: ¿qué hacen frente a sociedades que no reconocen los derechos humanos, someten a sus sujetos a sanciones crueles o llevan a cabo costumbres horribles (la ablación o la mutilación del órgano sexual femenino, por ejemplo)? Acceder a la idea de una posible incompatibilidad de las culturas sólo es posible en una sociedad para la que, independientemente de su adhesión a sus instituciones, se ha producido una primera apertura interna, que posibilita una toma de distancia con respecto a lo instituido.

Éste es el motivo por el cual el movimiento hacia el reconocimiento de esta alteridad esencial comienza al mismo tiempo y con las mismas motivaciones profundas que el movimiento hacia la ruptura de la clausura de la significación, o sea, hacia el cuestionamiento de la institución actual de la sociedad, el final de la plena heteronomía, la liberación de los pensamientos y de los actos; en realidad, se trata del nacimiento de la democracia y de la filosofía.

A partir de ese momento, la idea de que los otros no son ni perversos ni inferiores comienza a abrirse camino: Homero, Heródoto, Montaigne, Swift, Montesquieu... Sería tentador y estimulante poder decir que la apertura del pensamiento y de la democratización parcial y relativa de los regímenes políticos en Occidente adoptaron el mismo ritmo que la declinación del chauvinismo, de la xenofobia y del racismo. Pero, dejando de lado las explosiones terroríficas de la barbarie xenófoba y racista durante el siglo XX, no podríamos aceptar esta idea sin pagar el precio de numerosas restricciones muy fuertes. Cabe, en particular, reflexionar acerca de la extrema virulencia del resurgimiento del nacionalismo, de la xenofobia y del racismo durante el siglo XX, en países *civilizados* y *democráticos*. En cuanto al mundo no occidental, la aterradora situación actual no necesita comentarios.

Tenemos que agregar que, también en este caso, la inconmensurable multiplicidad y heterogeneidad de las formas históricas de las instituciones desafía todo esquema comprensible de entendimiento. La hostilidad hacia los extranjeros recorre prácticamente todo el espectro de posibilidades, desde el asesinato inmediato hasta la hospitalidad más generosa. La *xenia* era común a todos los Griegos, mientras que los habitantes de Lacedemonia habían instituido la *xenelasia*, expulsando al extranjero luego de una estadía mínima⁵. Pero tenemos que agregar que esta variedad instituida y la benevolencia que a veces puede implicar concierne, exclusivamente, a los *individuos* extranjeros, nunca a las instituciones como tales, y a los extranjeros *de paso*, casi nunca a su instalación. (Los imperios multiétnicos forman una clase aparte, por razones evidentes: en este caso, la autoridad central impone la tolerancia hacia los alógenos, cosa que no impidió, como lo sabemos, los pogromos de los judíos y la masacre de los armenios.)

Todo lo que se dijo hasta aquí da cuenta de la exclusión del exterior. No alcanza a *explicar* por qué motivo esta exclusión se transforma en discriminación, desprecio, confinamiento y, finalmente, odio,

³ "Réflexions sur le racisme" (1987), retomado en *Le Monde morcelé*, París, Seuil, 1990, pp. 29-36 [traducción castellana: *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Altamira, 1993].

⁴ Sabemos que esta posibilidad no es ajena a la historia real. Corresponde a las distintas formas de aculturación, a menudo forzada por la violencia, que incluye la violencia económica, a veces practicada también como aculturación parcial compensada por una dominación efectiva de los vencedores: mongoles en China, romanos frente a Grecia, etcétera. La discusión de los distintos casos específicos mostraría, seguramente, que las ideas expuestas en el texto constituyen el hilo de Ariadna para llegar a su comprensión. Los casos de conversión *voluntaria* masiva, especialmente religiosa, remiten a otras consideraciones. Desde el punto de vista adoptado aquí, equivalen a *revoluciones* durante las cuales una institución imaginaria de la sociedad total es subvertida y reemplazada por otra.

⁵ Xenofón, *La Constitución de Sparte*, 14, 4.

rabia, locura asesina. Considerando las formas muy variadas, pero además extremas, que pueden adoptar estas conductas y sus explosiones violentas en algunos momentos específicos de la historia, no creo que pueda haber una *explicación* general; solamente las encuestas históricas pueden volver los hechos parcialmente comprensibles en su extraordinaria diversidad. Pero esta comprensión requiere, en primer lugar, que seamos capaces de reconocer y de estimar correctamente la extraordinaria cantidad de odio contenido en el reservorio psíquico, odio que la institución social no pudo o no quiso canalizar hacia otros objetos.

Sin embargo, podemos mencionar un factor en relación con las explosiones masivas de odio nacional y racial en la época moderna. La disolución, en las sociedades capitalistas, de todas las instancias de colectividades intermedias significantes y, por lo tanto, la supresión de posibilidades de identificación alternativa para los individuos, seguramente tuvo como efecto una crispación identificatoria sobre las entidades *religión, nación o raza* y, por ende, exacerbó inmensamente la tendencia al odio al extranjero en todas sus formas. La situación no es esencialmente diferente en las sociedades no europeas que padecen frontalmente el choque de la invasión de la modernidad y la pulverización de sus referentes identificatorios tradicionales, que reaccionan con un incremento de fanatismo religioso y/o nacional.

Una observación final sobre el racismo. Encuentro asombroso el hecho de que, de acuerdo con mi conocimiento, la característica principal y determinante del racismo, reconocible inmediatamente a simple vista, no haya sido observada por los escritores que se han ocupado del tema. Esta característica consiste en la *inconvertibilidad esencial* del otro. Cualquier fanatismo religioso aceptaría con alegría la conversión de los infieles; todo nacionalista *racional* debería regocijarse cuando se anexan territorios extranjeros y sus habitantes pueden *asimilarse*. Pero éste no es el caso del racismo. Los judíos alemanes hubieran celebrado el hecho de permanecer ciudadanos del III Reich; la mayoría de ellos lo hubiera pedido y aceptado. Pero los nazis no querían saber nada al respecto. Precisamente, porque en el caso del racismo, el objeto del odio debe mantenerse *inconvertible*; el imaginario racista debe invocar o inventar características supuestamente físicas (biológicas), por lo tanto irreversibles, en el seno de los objetos de su odio; el color de la piel, los rasgos del rostro, son el apuntalamiento más apropiado de este odio porque, en conjunto, señalarían la extraña irreductibilidad del objeto y eliminarían cualquier riesgo de confusión entre éste y el sujeto. De allí también la repulsión particularmente marcada con respecto al mestizaje, que desdibuja las fronteras entre los puros y los impuros, y muestra al racista que falta muy poco para que él mismo se encuentre del otro lado de la barrera del odio. Finalmente, estaría seguramente justificado relacionar esta forma extrema del odio al otro con la forma más oscura, más sombría y más reprimida del odio: el odio a sí mismo.

La heteronomía y el odio al otro tienen una raíz común: la casi absoluta *imperiosidad*, la casi *necesidad* de la clausura del sentido, que deriva de las tendencias intrínsecas a la institución y de la búsqueda de certezas últimas por parte de la psique singular que lleva a identificaciones extremadamente fuertes, a cuerpos de creencias estancas compartidas y sostenidas por colectividades reales. La autonomía, o sea, la plena democracia, y la aceptación del otro *no* forman parte de la pendiente natural de la humanidad. Ambas encuentran obstáculos enormes. Sabemos por la historia que la lucha por la democracia encontró, hasta ahora marginalmente, más éxito que la lucha contra el chauvinismo, la xenofobia y el racismo. Pero, para aquellos que están involucrados en el único proyecto político defendible, el proyecto de la libertad universal, la única vía abierta es la continuación de la lucha para remontar esta pendiente.

Psicoanálisis y política

Conferencia dictada en la *New School for Social Research* de Nueva York, en marco de los coloquios Hannah Arendt, el 25 de octubre de 1987. Traducido por Castoriadis al francés y publicado revisado en *Lettre internationale* Ns 21, 1989.

Quienes han escrito sobre las relaciones entre psicoanálisis y política se han concentrado, en su mayoría, de manera unilateral en formulaciones aisladas de Freud o en sus escritos de excursión e incursión en los ámbitos de la filosofía de la sociedad y de la historia (*El malestar en la cultura*, *El porvenir de una ilusión*, *Moisés*). De éstos, casi siempre se han extraído conclusiones "pesimistas" y hasta "reaccionarias" sobre las implicaciones del psicoanálisis respecto de los proyectos de transformación social y política. Los psicoanalistas mismos, por cuanto -rara vez- expresaron una opinión sobre estas cuestiones, han mostrado una perezosa y sospechosa prisa en conformarse con estas "conclusiones". Para ello, había que desechar o hacer silencio sobre otras obras (por ejemplo, *Tótem y tabú*) y otras formulaciones de Freud sobre las que he llamado la atención en otro lugar¹⁸. Pero también, lo que es mucho más grave, al hacer esto se han ocultado cuestiones de sustancia fundamentales, mucho más importantes que las "opiniones" de Freud. ¿Cuál es la significación del psicoanálisis mismo, como teoría y como práctica? ¿Cuáles son sus implicaciones, las que, por cierto, no han sido exploradas por Freud en su totalidad? ¿Acaso nada tienen que ver con el movimiento de emancipación de Occidente? ¿El esfuerzo por conocer el inconsciente y transformar el sujeto no tiene acaso ninguna relación con la cuestión de la libertad, y con los problemas de la filosofía? ¿Hubiera sido posible el psicoanálisis fuera de las condiciones socio-históricas que se dieron en Europa? ¿El conocimiento del inconsciente nada puede enseñarnos en relación con la socialización de los individuos, y, por ende, con las instituciones sociales? ¿Por qué la perspectiva práctica que es la del psicoanálisis en el campo individual estaría automáticamente tachada de nulidad al pasar al campo colectivo? Es preciso constatar que estas preguntas solo se plantean rara vez, y nunca de manera satisfactoria. Resumo y extiendo en las líneas que siguen las conclusiones de un trabajo de veinticinco años.¹⁹

Voy a empezar con una frase de Freud que considero profundamente cierta. En dos ocasiones, Freud declaró que el psicoanálisis, la pedagogía y la política son las tres profesiones imposibles²⁰. No explicó por qué eran imposibles. Este término debe ser tomado literalmente y *cum grano salis* a la vez, ya que, después de todo, Freud había creado el psicoanálisis y lo ejercía. Podemos reflexionar con provecho sobre este término: imposibles. Freud no dijo que estas profesiones eran extremadamente difíciles —como lo son las de neurocirujano, concertista de piano o de guía de montaña—. Y tampoco podemos calificarlas de imposibles por trabajar con el más inmanejable de los materiales, el ser humano. Los generales, los vendedores, las prostitutas trabajan con este mismo material, y no por ello calificaríamos sus profesiones como imposibles.

Parecería poder evocarse una razón de peso que convierte al psicoanálisis y la pedagogía por lo menos, en casi imposibles: ambas se proponen cambiar a los seres humanos. Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. Un psiquiatra conductista (en realidad, pavloviano), un "pedagogo" como el padre del presidente Schreber, los guardias de un campo de concentración nazi o stalinista, los agentes del *Minilove*, y O'Brien mismo (Orwell, 1984): todos ellos actúan para cambiar a los seres humanos -lográndolo a menudo-. En todos estos casos, empero, el fin de la actividad aparece ya completamente determinado en el cerebro del agente: se trata de erradicar, en mente y alma del paciente, toda huella de un pensar y un querer propios. El agente utiliza medios igualmente determinados; tiene por tarea, además, controlar por completo estos medios y los procesos de conjunto. (El hecho de que pueda fracasar, y el que las razones de un fracaso tal no sean en absoluto accidentales, es otra cuestión.) Una vez dadas las condiciones necesarias, incluidas el saber del agente, dados también sus fines y lo que sabe o cree saber del paciente, el agente actúa, o debe actuar, del modo racionalmente más eficaz. Evidentemente, su saber también puede comprender cierto conocimiento de los procesos psíquicos profundos, como lo ha mostrado Bruno Bettelheim en su análisis de los lineamientos racionales del trato de los prisioneros en los campos de concentración nazis: se trataba allí de quebrar en el prisionero su imagen de sí, de demoler sus hitos identificatorios. Antes de Bettelheim, y de manera independiente, Orwell vio esto con claridad y penetración en 1984. Son también estas consideraciones las que me hacen hablar de *política*, al comentar la frase de Freud, y no de "gobierno" (*Regierung*): "gobernar" a los hombres, por el terror o la suave manipulación, puede reducirse a una técnica racional con una acción *Zwechrational*, instrumental o racional de acuerdo a medios, en la expresión de Max Weber.

¹⁸ "Epilegomenos a una teoría del alma que pudo presentarse como ciencia." en Castoriadis, *El psicoanálisis. Proyecto y elucidación*.

¹⁹ *La institución imaginaria de la sociedad op. cit; Los dominios del hombre, a cit.*

²⁰ Esta idea se encuentra en "Análisis finito e infinito" (1937). Ya aparece expresada en el prefacio escrito por Freud para el libro de Aichhom *Verwahrloste Jugend*, él se presenta como una broma tradicional. Freud habla en realidad de "gobierno" (*Regieren*). Sin embargo, como veremos más adelante, el "gobierno" entendido sentido tradicional no suscita los problemas discutidos aquí.

Consideremos ahora el psicoanálisis: nada de lo que acaba de decirse puede aplicársele. Por abiertas que sean las discusiones sobre los propósitos y los fines o el fin del análisis, el objetivo que el analista trata de alcanzar no puede definirse fácilmente en términos determinados y específicos. O'Brien alcanza su meta cuando Winston Smith no sólo confiesa todo lo que le piden que confiese, sino que admite en sí mismo que ama realmente a *Big Brother*. Se trata en este caso de un estado del sujeto (del paciente) que puede definirse y describirse claramente. Nada semejante puede decirse con respecto al fin del análisis. (Considero aquí lo que llamaría proceso analítico "pleno" -y no "ideal"-). Es cierto que la naturaleza del caso puede conducir al analista a limitar sus ambiciones. Pero aun en esa situación no sabría él definir de antemano hacia qué y hasta dónde quiere llegar.) Como se sabe, Freud volvió en varias ocasiones sobre la cuestión del fin y de los fines del análisis, dándoles definiciones diversas y aparentemente diferentes. Me detendré aquí en una de las más tardías, pues considero que es la más rica, imponente y osada. Es la célebre *Wo es war, soll Ich werden*, donde era Ello, Yo debo/debe devenir. Ya he discutido y comentado in extenso esta formulación en otro lugar²¹, por lo que me limito a resumir mis conclusiones. Si -como por desgracia parece implicarlo la continuación inmediata del texto de Freudentendemos que esta frase quiere decir: el Ello, el Es, debe ser eliminado o conquistado por el Yo, el *Ich*, desagotado y cultivado como la *Zuider Zee*, nos propondríamos un objetivo inaccesible y monstruoso a la vez²². Inalcanzable, puesto que no puede existir ser humano cuyo inconsciente haya sido conquistado por lo consciente, cuyas pulsiones estén sometidas a un completo control por parte de las consideraciones racionales, que haya dejado de fantasear y soñar. Monstruoso, dado que si alcanzáramos ese estado, habríamos matado lo que hace de nosotros seres humanos, que no es la racionalidad sino el surgimiento continuo, incontrolado e incontrolable de nuestra imaginación radical creadora en y por el flujo de las representaciones, los afectos y los deseos. Por el contrario, uno de los fines del análisis es precisamente liberar este flujo de la represión a la que se ve sometido por un Yo que no es por lo general sino una rígida construcción básicamente social. Por esta razón, propongo que la formulación de Freud sea completada así: *Wo Ich bin soll auch Es auftauchen*, donde Yo soy/es, Ello también debe emerger.

El objetivo del análisis no es eliminar una instancia psíquica en beneficio de otra, sino alterar la relación entre las instancias. Para esto, debe alterar fundamentalmente a una de ellas: el Yo, o lo consciente. El Yo se altera al recibir y admitir los contenidos del inconsciente, al reflejarlos y al devenir capaz de elegir con lucidez los impulsos y las ideas que intentará poner en acto. En otras palabras, el Yo tiene que devenir subjetividad reflexiva, capaz de deliberación y de voluntad. La meta del análisis no es la santidad: como dijo Kant, nadie jamás es un santo. Este punto es decisivo: opone de manera explícita el análisis a todas las éticas fundadas en la condena del deseo, y, por ende, en la culpabilidad. Deseo matarlo a usted -o violarlo-, mas no lo haré. Compárese con Mateo 5, 27,-18: "Ustedes saben que se ha dicho: *No cometerás adulterio*. Peor yo os digo: quienquiera mire a una mujer para desearla ya ha cometido en su corazón adulterio con ella." Cómo podría el análisis olvidar alguna vez el hecho clave que lo funda: que comenzamos nuestra vida mirando una mujer para desearla (cualquiera sea nuestro sexo), que este deseo nunca puede ser eliminado y, lo que es más importante aún, que sin este deseo nunca nos volveríamos seres humanos y hasta no podríamos siquiera simplemente sobrevivir.

He hablado de la relación alterada entre instancias psíquicas. Podemos describirla diciendo que la represión cede su lugar al reconocimiento de los contenidos inconscientes y la reflexión sobre éstos, y que la inhibición, el evitar o el actuar compulsivos ceden su lugar a la deliberación lúcida. La importancia de este cambio no se halla en la eliminación del conflicto psíquico; nadie nos ha garantizado nunca poder tener una vida psíquica libre de conflictos. Ella reside en la instauración de una subjetividad reflexiva y deliberante, que ha dejado de ser una máquina pseudo-racional socialmente adaptada y ha reconocido y liberado la imaginación radical que se encuentra en el núcleo de la psique.

Traduzco, en la formulación de Freud, *werden* por *devenir* (que es su sentido exacto) y no por "ser" o incluso "advenir", pues la subjetividad que intento describir es esencialmente un proceso, no un estado alcanzado de una vez para siempre. Es también por ello que diré que podemos elucidar el fin del análisis, y no definirlo con exactitud. Lo que denomino "proyecto de autonomía", a nivel del ser humano singular, es la transformación del sujeto de modo que éste pueda acceder a tal proceso. El fin del psicoanálisis es consustancial con el proyecto de autonomía.

No puede lograrse este fin, y ni siquiera aproximarse a él sin la actividad propia del paciente: recordar, repetir, elaborar (*durcharbeiten*). El paciente es, pues, el agente principal del proceso psicoanalítico.

No hay aquí separación entre medios y fines. Los diversos aspectos relativos al marco del proceso

²¹ La institución imaginaria de la sociedad op. cit; Los dominios del hombre, e cit.

²² Es evidente que Freud sabía esto perfectamente, como lo muestran vari formulaciones de "Análisis finito e infinito".

analítico (posición horizontal, sesiones fijas, etc.) no son medios sino condiciones que permiten su despliegue. El proceso mismo es analítico en la medida en que es medio y fin a la vez. Las asociaciones libres del paciente, por ejemplo, no son un medio: al desplegarse, expresan y efectúan ya el desarrollo de su capacidad para liberar su flujo representativo, y, con esto, para reconocer sus afectos y deseos. Y el flujo asociativo, con el puntuado sostén de las interpretaciones del analista, provoca la entrada en escena de la actividad reflexiva del paciente; él piensa y se piensa, vuelve sobre el material y lo re-toma o re-admite.

Por tal razón, el psicoanálisis no es una técnica, y no es correcto siquiera hablar de técnica psicoanalítica. El psicoanálisis es una actividad *prácticopoiética*, en la que son agentes sus dos participantes. El paciente es el agente principal del desarrollo de su propia actividad. La denomino "poiética", pues es creadora: su resultado es (debe ser) la auto-alteración del analizante, es decir, estrictamente hablando, la aparición de otro ser. La denomino "práctica", pues llamo praxis a la actividad lúcida cuyo objeto es la autonomía humana y para la cual el único "medio" de alcanzar dicho fin es esta misma autonomía.

Desde este punto de vista, la situación de la pedagogía resulta muy semejante. La pedagogía comienza en la edad cero, y nadie sabe cuándo termina. El objetivo de la pedagogía -hablo evidentemente desde una perspectiva normativa- es ayudar al recién nacido, *ese hopeful y dreadful monster* (monstruo esperanzado y terrible), a devenir ser humano. El fin de la *paideia* es ayudar a ese atado de pulsiones e imaginación a devenir *anthropos*. Doy aquí a la palabra "ser humano", *anthropos*, el sentido indicado más arriba de "ser autónomo". Asimismo, bien puede decirse, recordando a Aristóteles, un ser capaz de gobernar y de ser gobernado.

La pedagogía debe en todo momento desarrollar la actividad propia del sujeto utilizando, por así decirlo, esta misma actividad propia. El objeto de la pedagogía no es enseñar materias específicas, sino desarrollar la capacidad de aprender del sujeto -aprender a aprender, aprender a descubrir, aprender a inventar-. Por supuesto, la pedagogía no puede hacer esto sin enseñar ciertas materias -así como tampoco puede avanzar el análisis sin las interpretaciones del analista. Pero, al igual que estas interpretaciones, las materias enseñadas deben ser consideradas como escalones o puntos de apoyo útiles, no sólo para hacer posible la enseñanza de un número creciente de materias, sino para desarrollar las capacidades del niño de aprender, descubrir e inventar. La pedagogía también debe necesariamente enseñar -y desde este punto de vista deben condenarse los excesos de varios pedagogos modernos. Mas dos principios deben ser firmemente defendidos:

-todo proceso educativo que no apunte a desarrollar al máximo la actividad propia de los alumnos es malo;

-todo sistema educativo incapaz de proveer una respuesta razonable a la posible pregunta de los alumnos: ¿y por qué tenemos que aprender esto?, es defectuoso.

No puedo abordar aquí el inmenso tema de las relaciones entre psicoanálisis y pedagogía. Pero hay que despejar al menos un malentendido. El psicoanálisis no postula la existencia de un ser humano intrínsecamente "bueno", así como tampoco cree -es el caso de Reich, Marcuse y algunos ideólogos franceses del "deseo"-que baste con dejar expresarse los deseos y pulsiones para arribar a la felicidad universal. Para el psicoanálisis -como también, de hecho, para el sentido común y para los pensadores que van de Platón y Aristóteles a Diderot-, un ser humano adulto necesariamente ha interiorizado un inmenso número de restricciones externas que, a partir de ese momento, son parte integral de la psique. Desde el punto de vista psicoanalítico, tal ser ha renunciado a la omnipotencia, acepta que las palabras no significan lo que quisiera que significaran, reconoce la existencia de otros seres humanos cuyos deseos, las más de las veces, se oponen a los suyos, y así sucesivamente. Desde el punto de vista social-histórico, ha interiorizado virtualmente la totalidad de la institución socialmente dada y, de manera más específica, las significaciones imaginarias que en cada sociedad particular organizan el mundo humano y no humano, y le confieren un sentido.

Así, desde la perspectiva psicoanalítica, la pedagogía es (debe ser) la educación del recién nacido que lo conduce al estado anteriormente descrito, implicando éste la inhibición mínima de su imaginación radical y el desarrollo máximo de su reflexividad. No obstante, desde la perspectiva social-histórica, la pedagogía debería educar a su sujeto de manera tal que logre interiorizar -y, por lo tanto, haga mucho más que aceptar- las instituciones existentes, cualesquiera sean éstas. Resulta claro que llegamos de esta manera a una aparente antinomia, una cuestión profunda y difícil. Esto nos conduce a la política, y al proyecto de autonomía como proyecto necesariamente social, y no meramente individual.

Antes de abordar esta cuestión, una observación más sobre el término freudiano "imposibilidad" con el que comenzamos. La imposibilidad del psicoanálisis y de la pedagogía consiste en que ambas deben apoyarse en una autonomía aún inexistente a fin de ayudar a crear la autonomía del sujeto. Esto se muestra, visto desde la lógica común, la lógica conjuntista-identitaria, como una imposibilidad lógica. Pero la imposibilidad también parece consistir, particularmente en el caso de la pedagogía, en la tentativa de volver autónomos a hombres y mujeres dentro del marco de una sociedad heterónoma y, yendo aún más lejos en este enigma aparentemente insoluble, ayudar a los seres humanos a acceder a la autonomía a la vez que -o a pesar de que- ellos absorben e interiorizan las instituciones existentes.

La solución de este enigma es la tarea "imposible" de la política -más imposible aún ya que debe, también en este caso, basarse en una autonomía aún inexistente a fines de hacer surgir la autonomía. Este es el tema que ahora tendremos que abordar.

El psicoanálisis apunta a ayudar al individuo a devenir autónomo: es decir, capaz de actividad reflexiva y de deliberación. Desde este punto de vista, pertenece en un todo a la inmensa corriente social-histórica que se manifiesta en las luchas por la autonomía, al proyecto de emancipación del que la democracia y la filosofía también forman parte. Sin embargo, como ya he indicado, el psicoanálisis, al igual que la pedagogía, debe enfrentar desde el primer momento la cuestión de las instituciones existentes en la sociedad. En el caso de la pedagogía, esto se manifiesta de inmediato. En el caso del psicoanálisis, el encuentro con la institución existente es el encuentro con el Yo concreto del paciente. Este Yo es, en una parte decisiva, una fabricación social: está construido para funcionar dentro de un dispositivo social dado y para preservar, continuar y reproducir este dispositivo -es decir, las instituciones existentes-. Estas no se conservan tanto por la violencia y la coerción explícita sino especialmente gracias a su interiorización en los individuos fabricados por ellas.

Las instituciones y las significaciones imaginarias sociales son creaciones del imaginario radical, del imaginario social que instituye la capacidad creadora de la colectividad anónima, tal como se manifiesta de modo palmario, por ejemplo, en y por la creación del lenguaje, las formas de familia, costumbres, ideas, etc. La colectividad solo puede existir en tanto instituida. Sus instituciones son una y otra vez su propia creación, pero casi siempre, una vez creadas, aparecen para la colectividad como dadas (por los ancestros, los dioses, Dios, la naturaleza, la Razón, las leyes de la historia, los mecanismos de la competencia, etc.). Así es como ellas se vuelven fijas, rígidas, sagradas. Siempre hay en las instituciones un elemento central, potente y eficaz, de autopropagación (sumado a los instrumentos necesarios a tal fin) -lo que se llamaría, en psicoanálisis, de repetición-; el principal de estos instrumentos es, como ya se ha dicho, la fabricación de individuos conformistas. Llamo a este estado de la sociedad "heteronomía"; el *heteros*, el otro, que ha dado la ley no es sino la sociedad instituyente misma, la que, por razones muy profundas, debe ocultar este hecho. Llamo autónoma a una sociedad que no sólo sabe explícitamente que ha creado sus leyes, sino que se ha instituido a fin de liberar su imaginario radical y de poder alterar sus instituciones por intermedio de su propia actividad colectiva, reflexiva y deliberativa. Y llamo "política" a la actividad lúcida que tiene por objeto la institución de una sociedad autónoma y las decisiones relativas a las empresas colectivas. Es inmediatamente evidente que el proyecto de una sociedad autónoma pierde todo sentido si no es a la vez el proyecto que apunta a hacer surgir individuos autónomos -y a la inversa-

Existe efectivamente una esclarecedora analogía (no es, por cierto, una identidad o una "homología estructural") entre las cuestiones y las tareas que afronta el proyecto de autonomía en el campo individual y en el campo colectivo. En el caso de la heteronomía, la estructura rígida de la institución y el ocultamiento del imaginario radical instituyente corresponden a la rigidez del individuo fabricado socialmente así como a la represión de la imaginación radical de la *psychè*. Desde la perspectiva del proyecto de autonomía, hemos definido los propósitos del psicoanálisis y de la pedagogía como, en primer término, la instauración de otro tipo de relación entre el sujeto reflexivo -sujeto de pensamiento y de voluntad-y su inconsciente, es decir, su imaginación radical; en segundo lugar, como la liberación de su capacidad de obrar, de formar un proyecto abierto para su vida y de trabajar en él. Podemos, de manera similar, definir la intención de la política, primeramente, como la instauración de otro tipo de relación entre la sociedad instituyente y la sociedad instituida, entre las leyes dadas siempre y la actividad reflexiva y deliberante del cuerpo político y, luego, la liberación de la creatividad colectiva, la cual permite formar proyectos colectivos para empresas colectivas y trabajar en ellos. Y podemos señalar el lazo esencial entre ambos que constituye la pedagogía, la educación, la *paideia* pues ¿cómo podría existir una colectividad reflexiva sin individuos reflexivos? Una sociedad autónoma, en tanto colectividad que se autoinstituye y se autogobierna, presupone el desarrollo de la capacidad de todos sus miembros para participar en actividades reflexivas y deliberativas. La democracia, en el pleno sentido de la palabra, puede ser definida como el régimen de la reflexividad colectiva; todo el resto -puede demostrarse- deriva de esta definición. Y la democracia no puede existir sin individuos democráticos, y a la inversa. También éste es uno de los aspectos paradójales de la "imposibilidad" de la política.

Podemos mostrar con mayor claridad aún la íntima solidaridad existente entre las dimensiones social e individual del proyecto de autonomía partiendo de otra consideración. La socialización de la *psychè* y hasta su supervivencia misma exige que ella reconozca y acepte el hecho de que sus deseos nucleares, originarios, nunca pueden realizarse. En las sociedades heterónomas, esto siempre se ha logrado no con la simple interdicción de los actos, sino sobre todo por la interdicción de los pensamientos, el bloqueo del flujo de representaciones, el silencio impuesto a la imaginación radical. Como si la sociedad aplicara al revés, para imponérselas, las vías del inconsciente. A la omnipotencia del pensamiento inconsciente, la sociedad responde tratando de inducir la plena impotencia a este pensamiento y, finalmente, al pensamiento mismo como único medio de limitar los actos. Así, la prohibición del pensamiento se ha manifestado como el único modo de prohibir los actos. Llega esto mucho más lejos que el "superyó severo y cruel" de Freud: la historia muestra que ha provocado una mutilación en la imaginación radical de la *psyché*. Nosotros queremos individuos autónomos, es decir, individuos capaces de una actividad reflexiva propia. Pero, a menos de entrar en una repetición sin fin, los contenidos, y los objetos de esta actividad y el desarrollo mismo de sus medios y métodos sólo pueden ser proporcionados por la imaginación radical de la *psychè*. Allí es donde se encuentra la fuente de la contribución del individuo a la creación socialhistórica. Y es por ello que una educación no mutiladora, una verdadera *paideia*, posee una importancia capital.

Vuelvo a lo que he llamado el enigma de la política. Una sociedad autónoma implica individuos autónomos. Los individuos devienen lo que son absorbiendo e interiorizando las instituciones; en cierto sentido, ellos *son* la encarnación principal de estas instituciones. Sabemos que esta interiorización no es en modo alguno superficial: los modos de pensamiento y acción, las normas y valores y, finalmente, la identidad misma del individuo dependen de ella. En una sociedad heterónoma, la interiorización de todas las leyes -en el sentido más amplio del término- carecería de efecto si no estuviera acompañada por la interiorización de esta ley suprema o metaley: no cuestionarás las leyes. Por el contrario, la metaley de una sociedad autónoma no puede ser sino ésta: obedecerás la ley -pero puedes cuestionarla-. Puedes plantear el problema de la justicia de la ley -o de su conveniencia-. No discutiré aquí las premisas formales que pueden y deben acompañar esta metaley.

Podemos ahora formular la solución de nuestro enigma, que es al mismo tiempo el objeto primero de una política de la autonomía, a saber, democrática: ayudar a la colectividad a crear las instituciones cuya interiorización por los individuos no limite sino que amplíe su capacidad de devenir autónomos. Se ve claramente que, a partir de esta formulación, combinada con el principio de igualdad implicado por el plural: *los* individuos, pueden derivarse las reglas principales de una institución plenamente democrática de la sociedad (por ejemplo, tanto los derechos humanos como el imperativo de otorgar a todos iguales posibilidades efectivas de participación en toda forma de poder que pudiera existir).

Una elaboración más profunda de estos puntos superaría los marcos de esta discusión. Comentaré solamente la expresión que acabo de utilizar: "objeto primero". Primero, pues es a la larga presuposición de todo el resto, y porque virtualmente contiene a éste en su totalidad. Pero hay evidentemente otros objetos, que no son "secundarios". Tal es, la creación de instituciones específicas que corresponden a la máxima enunciada y la especifican en circunstancias dadas. Tal es, también, la creación del autogobierno real. Y, *last but not least*, tales son también las propuestas y decisiones relativas a las obras y empresas colectivas. La autonomía no es un fin en sí; también lo es, pero nosotros queremos la autonomía también y sobre todo para ser capaces y libres de hacer cosas. Este punto siempre es olvidado por la filosofía política descarnada y racionante de nuestra época. Una política de la autonomía es parte esencial de todas estas tareas; no es el psicoanalista, ni el pedagogo, ni la conciencia de la sociedad, pero constituye una dimensión esencial de su reflexividad. Como tal, debe actuar sobre los seres humanos postulándolos como autónomos a fines de ayudarlos a alcanzar su propia autonomía, sin olvidar nunca que la fuente última de la colectividad histórica es el imaginario radical de la creatividad anónima. En este sentido es como podemos comprender por qué la política es una "profesión imposible", como el psicoanálisis y la pedagogía, e incluso imposiblemente más imposible que éstas, dadas la naturaleza y las dimensiones de su acompañante y de sus tareas.

Voy a terminar con algunas observaciones sobre la cuestión más importante de todas, que es común al psicoanálisis y a la política.

Las instituciones sociales dominan a los individuos porque los fabrican y los forman: por completo, en las sociedades tradicionales; en un grado todavía importante, en nuestras sociedades liberales. Esto es lo que significa la interiorización de las instituciones por el individuo a lo largo de su vida. El punto decisivo es aquí la interiorización de las significaciones -de las significaciones imaginarias sociales. La sociedad arranca al ser humano singular del universo cerrado de la mónada psíquica y lo fuerza a entrar en el duro mundo de la realidad; en contrapartida, le ofrece sentido, sentido diurno. En el mundo real creado en cada ocasión por la sociedad, las cosas poseen un sentido; la vida y (por lo común) la muerte tienen un

sentido. Este sentido constituye la faz subjetiva, la faz para el individuo, de las significaciones imaginarias sociales.

Es esta *Sinngebung*, donación de sentido, o, mejor dicho, *Sinnschöpfung*, creación de sentido, el difícil momento crucial. Ahora bien, el psicoanálisis no enseña un sentido de la vida. Simplemente puede ayudar al paciente a encontrar, inventar, crear para sí mismo un sentido para su vida. No es cuestión de definir este sentido de antemano y de manera universal. En uno de sus momentos de mayor desaliento, Freud escribió que el análisis no aporta la felicidad; apenas puede transformar la miseria neurótica en desgracia banal. En este punto, encuentro que es demasiado pesimista. Es cierto que, como tal, el análisis no aporta la felicidad, pero ayuda al paciente a librarse de su miseria neurótica y a formar su propio proyecto de vida.

Pero esto no agota la cuestión. ¿Por qué el análisis tan a menudo fracasa o se vuelve interminable? En uno de sus últimos escritos ("Análisis finito e infinito", 1937), Freud evoca varias razones acerca de este estado de cosas, y termina señalando lo que él llama la *roca*: el rechazo de la femineidad, que reviste la forma de envidia del pene en la mujer, y el repudio de la actitud pasiva o femenina respecto de otro varón en el hombre. Menciona también la pulsión agresivo-destructiva, y la pulsión de muerte. Pienso que la muerte sin duda desempeña un papel decisivo en la cuestión, mas no exactamente del modo que Freud tenía en vista.

Un análisis interminable se caracteriza esencialmente por la repetición. Es como la neurosis a un nivel más alto: es repetición redoblada. ¿Por qué esta repetición? Resumiendo una extensa discusión, puede decirse: la repetición en el sentido pertinente en este caso, es decir, como moneda de cambio de la muerte, es la vía utilizada por el paciente para defenderse de la realidad de la muerte total. El análisis fracasa o se vuelve interminable, en primer lugar, en razón de la incapacidad del paciente (y del analista que trabaja con él) de aceptar la muerte del que era para devenir otra persona; Freud, que lo sabía muy bien, describió esto empleando otros términos. Pero también -lo que es mucho más importante- el análisis fracasa en razón de la incapacidad del paciente - que aquí se encuentra necesariamente solo- de aceptar la realidad de la muerte real, total, plena. La muerte es la roca última contra la que puede partirse el análisis.

La vida -lo sabemos todos- contiene e implica la precariedad del sentido en continuo suspenso, la precariedad de los objetos investidos, la precariedad de las actividades investidas y del sentido del que las hemos dotado. Pero la muerte -sabemos también- implica lo sin-sentido de todo sentido. Nuestro tiempo no es tiempo. Nuestro tiempo no es el tiempo. Nuestro tiempo no tiene tiempo.

El análisis no está terminado (y no ha sido alcanzada la madurez) antes de que el sujeto se haya vuelto capaz de vivir al borde del abismo, apresado por este último doble nudo: vive como un mortal -vive como si fueras inmortal (*eph'oson endechetai athanatizein*, "tendera la inmortalidad cuanto sea posible" - escribía Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*-).

Estas legendarias banalidades, como hubiera dicho Jules Laforgue, encuentran un equivalente fundamental a nivel social, y, por ende, también político. Las sociedades heterónomas realizan una *Sinnschöpfung*, una creación de sentido, para todos, e imponen a todos la interiorización de este sentido. También instituyen a los representantes reales o simbólicos de un sentido perenne y una inmortalidad imaginaria que, de diversas maneras, todos suponen compartir. Puede tratarse del mito de la inmortalidad personal, o de la reencarnación. Pero también puede tratarse de la perennidad de un artefacto instituido-el Rey, el Estado, la Nación, el Partido- con el que cada uno, en mayor o menor medida, puede identificarse.

Pienso que una sociedad autónoma no aceptaría esto en absoluto (quiero decir, a nivel público), y que una de las principales dificultades -de no ser *la* dificultad- a la que se enfrenta el proyecto de autonomía es la dificultad de los seres humanos para aceptar sin rodeos la mortalidad del individuo, de la colectividad, e incluso de sus obras.

Hobbes tenía razón, pero no por las razones que esgrimía. El miedo a la muerte constituye la piedra angular de las instituciones. No es éste el miedo a ser matado por el vecino sino el miedo, completamente justificado, de que todo -hasta el sentido- se disuelva.

Evidentemente, nadie puede "resolver" el problema resultante de esto. De hacerse, no se resolverá sino por una nueva creación socio-histórica y la correspondiente alteración del ser humano y su actitud respecto de la vida y la muerte.

Por el momento, sería realmente muy útil reflexionar en las respuestas parciales que han dado a este problema las dos sociedades en donde se ha creado y continuado con el proyecto de autonomía -la sociedad griega antigua y la sociedad occidental. En particular, no puede uno dejar de sorprenderse por la enorme diferencia existente entre estas dos respuestas, y de ligarla a otros importantes aspectos de estas dos tentativas por crear una sociedad democrática. Pero es ésta una cuestión muy vasta que habrá que retomar en otro lugar.

Nuevamente sobre psique y sociedad

Entrevista con Fernando Urribarri, publicada en *Zona erógena, Revista abierta de psicoanálisis y pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, núm. 28, mayo de 1996, pp. 4-6 y 48-50.

La psique y la imaginación radical

FERNANDO URRIBARRI. -Querría pedirle, en primer lugar, que defina la noción central de su teoría de la psiquis, que es la imaginación radical.

CORNELIUS CASTORIADIS. -Pienso que la imaginación radical es lo que diferencia el psiquismo humano del psiquismo animal. ¿Qué es lo que permite que la psique sea capaz de producir estas representaciones, estos fantasmas que no resultan de las percepciones? Es la imaginación radical. Sería una primera aproximación. La psique humana se caracteriza por la autonomía de la imaginación, por una imaginación radical: no se trata simplemente de ver -o de verse- en un espejo, sino también la capacidad de formular eso que no está, de ver en cualquier cosa lo que no está allí. Para el psiquismo humano, existe un flujo, una espontaneidad representativa que no está sometida a un fin predeterminado.

Por supuesto, si tomamos la obra de Freud, volvemos a encontrar el problema de los fantasmas, de los *Urphantasien* o fantasmas originarios. Ya no importa que estos fantasmas sean transmitidos genéticamente o producidos por cada sujeto en su vida psíquica, el único tema es que no tienen ninguna relación con la realidad. No son imágenes ni fotografías de una realidad, son creaciones de la psique. Son las creaciones que reencontramos permanentemente en la clínica cuando analizamos los sueños, cuando escuchamos a un paciente que tiene una imagen del mundo que le pertenece, muy diferente de la imagen de los otros.

Uno de los problemas esenciales es la relación de estas representaciones con la pulsión. Mucha gente piensa que las pulsiones imponen a la psique una cierta cantidad de representaciones o de fantasmas que corresponden a ellas. Eso es válido únicamente para el psiquismo animal, en el cual encontramos representaciones estereotipadas de los instintos, por ejemplo, el animal del otro sexo si se trata de la sexualidad. En los seres humanos, tenemos lo que Freud llama, en su texto de 1915 sobre "Los instintos y sus destinos"¹, la *Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*, o sea, la representación por delegación de la pulsión en la psique. Podemos describir el proceso de la manera siguiente: la pulsión, según Freud, tiene su origen en lo somático pero, para que pueda influir sobre la psique, tiene que *hablar el idioma* de la psique, tiene que encontrar una traducción sobre el plano psíquico, y esta traducción es la *Repräsentanz* mediante una *Vorstellung*, es decir, una representación. Se trata de una especie de embajada, una delegación que adquiere la forma de una representación. Tenemos que ver allí una manifestación de la imaginación radical en el ser humano: no existe un lazo predeterminado o de relación obligatoria entre la pulsión y su representante psíquico. Esto se ve con absoluta claridad en la sexualidad.

F. U. -O sea que la pulsión puede encontrar una expresión psíquica, un representante representativo, una representación, porque la psique es imaginación radical, o sea, capacidad de la psique para crear representaciones...

C. C. -Exactamente. Y hay algo más...

F. U. -...es que las representaciones particulares creadas no son *estereotipadas*, universales para la especie, predeterminadas.

C. C. -Exactamente. En el psiquismo animal, podemos pensar que la representación está definida de manera fija por parte del instinto y que se trata de un proceso funcional. La representación sexual para un animal es funcional, entra en el proceso que lleva a la reproducción. Podemos decir muchas cosas de la representación humana, pero no podemos decir que está determinada por la función reproductora. Incluso, se trata de una característica esencial del psiquismo humano, a la que llamo su *afuncoonalidad* lo que se imagina, lo que se representa, ya sea en el plano consciente o inconsciente, no está determinado por una funcionalidad biológica. Aun en el caso de que pueda coincidir de vez en cuando: ¿cuántos actos sexuales puede tener a lo largo de su vida, digamos, un neurótico normal cuya meta sea la reproducción?

Tenemos, pues, que admitir esta característica esencial del psiquismo humano que es su *falta de funcionalidad*, que se combina indisolublemente con la capacidad que tiene la psique de experimentar

¹ S. Freud, "Los instintos y sus destinos", *Obras Completas*, tomo II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981 [N. del T.].

placer mediante la representación, solamente representando. Y esta desligazón entre el placer de representación y el placer de órgano es posible únicamente en el ser humano.

Si llamo a esta imaginación *radical*, se debe a que la creación de representaciones, de sentimientos, de deseos por parte de la imaginación humana está condicionada pero nunca predeterminada. No existe un motor externo, es un poder espontáneo que crea el fantasma, las representaciones, los afectos correspondientes. Y es el motivo por el cual estos están desprovistos de funcionalidad. ¿Cuál es la funcionalidad biológica de la pasión religiosa? No entenderíamos nada de la psique sin reconocer la presencia esencial de la imaginación radical, este poderío espontáneo y creador, afuncional, que corresponde a que el placer de la representación está en un nivel superior al nivel del placer de órgano.

La imaginación radical está también en la base de otra capacidad extraordinaria del ser humano: el simbolismo. Gracias a la imaginación radical, el ser humano puede ver una cosa en otra cosa. En eso consiste el *quid pro quo*: tomar una cosa por otra; ver escrita la palabra *perro* y que esta palabra represente para mí un perro, que el perro se me haga presente. Contrariamente al plano animal, en que existe sólo la señal fijada a un objeto -por ejemplo, el olor de un depredador-, para los humanos no hay solamente señales, hay fundamentalmente símbolos. Eso es lo que hace posible el lenguaje, lo que constituye su apoyatura.

F. U. -¿Su noción de imaginación implica un doble rechazo, el del biologismo y el del estructuralismo lacaniano?

C. C. -La noción lacaniana de imaginación es irrisoria. Lo imaginario para el lacanismo es lo especular, o sea, lo que podemos ver en el espejo. "La imagen en el espejo es imaginaria, no es real." Eso es muy pobre, es un vulgar reduccionismo...

F. U. -La reducción de lo imaginario a lo especular es el reverso complementario de la reducción formalista de lo simbólico a la combinatoria significante.

C. C. -Estoy de acuerdo. Es lo que permite, además, a los lacanianos desconocer una serie de aspectos esenciales del ser humano. Desconocer, por ejemplo, la creatividad del ser humano singular, así como la creatividad en el nivel sociohistórico. Desde el momento en que la imaginación se ve reducida a lo imaginario en calidad de reflejo en un espejo, lo imaginario no puede hacer otra cosa que repetir/reflejar lo que ya está allí. Nos reencontramos, en este caso, con la noción de imaginación más pobre en la historia de la filosofía y de la psicología, ya que si en eso consiste el proceso, ¿de qué manera puede surgir algo nuevo? Imposible. En el sistema lacaniano, lo que es nuevo -en el sentido radical- está "forcluido", para utilizar su terminología. Por lo tanto, es imposible pensar cuestiones tan simples y fundamentales como, por ejemplo: ¿por qué surgió en un momento determinado esta novedad que se llama psicoanálisis? La verdad es que esto es impensable con los parámetros lacanianos.

F. U. -¿Qué relación establece entre su concepción de la imaginación radical y la noción freudiana de inconsciente?

C. C. -El inconsciente es una de las realizaciones de la imaginación radical y, para nosotros, psicoanalistas, la más importante sin lugar a dudas. Pero antes de llegar más lejos sobre la cuestión del inconsciente, querría puntualizar que el inconsciente no es el único campo en el cual se pone de manifiesto la imaginación radical. Se manifiesta igualmente en lo consciente, en la vida diurna, en la medida en que ésta no es una pura repetición. En la medida en que somos capaces de tener ideas nuevas o de aceptar ideas nuevas que provienen de los otros esto quiere decir, que hay una capacidad de surgimiento de nuevas representaciones, aun en el plano consciente. De modo que la vida consciente no está condenada a la simple repetición. Pero para nosotros, psicoanalistas, el campo más importante es, evidentemente, el campo del inconsciente.

F. U. -Insisto sobre la necesidad de precisar la relación entre inconsciente e imaginación radical. Para llegar más lejos, diría que una *consecuencia* de la imaginación radical es su comprensión del inconsciente como algo que no está únicamente definido por la repetición. El inconsciente está pensado, además, como capacidad de emergencia de nuevas representaciones, fuente de creación, como si estuviera abierto, provisto en última instancia de una dimensión *prospectiva*, por decirlo de un modo provocativo, ya que usted critica la comprensión unilateral del inconsciente como atemporal...

C. C. -Es cierto, pero no sé si usaría el término *prospectivo* que puede inducir a una equivocación opuesta y equivalente a la de *atemporalidad*. Lo esencial consiste en el hecho de que no hay solamente repetición del pasado. Hay emergencia de cosas nuevas, de representaciones nuevas e, incluso, de nuevas estructuras.

F. U. -¿De nuevas estructuras? ¿En qué sentido?

C. C. -Tomemos la concepción freudiana clásica del desarrollo del individuo. Se empieza por la fase oral. Sabemos por la clínica que, en la primera etapa de su existencia, el individuo no se limita a entrar en relación con *un* objeto esencial, el pecho, y que tiene *una* actividad, la succión, que es también fuente de placer y de displacer en caso de ausencia del pecho. Pero esto no es todo. Existe toda una estructura psíquica de la oralidad que se despliega en esta etapa. Y vemos en la clínica de los adultos, en su vida ulterior, los restos o las huellas de esta estructura.

Si seguimos el esquema freudiano, el sujeto pasa luego a la etapa anal. Se produce entonces una nueva estructuración psíquica. Estas etapas no son simples fases del desarrollo, implican también cada vez estructuras y reestructuraciones psíquicas del sujeto. Para expresar lo anterior con una expresión que utilizo a veces, cada fase crea un *mundo propio* del sujeto marcado por el carácter oral o anal. Estas estructuras no son simplemente destruidas o suprimidas por el desarrollo ulterior, hecho que una vez más vemos claramente en la clínica.

Una de las especificidades del psiquismo humano consiste, justamente, en su estratificación. La psique está caracterizada por una multiplicidad de instancias, por el conflicto entre ellas. Es un producto de la historia de la psique que crea siempre diversos estratos que, lejos de desaparecer, entran en diversas relaciones. La historia psíquica se convierte en estratificación de la psique. Lo que diferencia la evolución del psiquismo humano de todo otro *proceso de aprendizaje* es el hecho de que, en el seno de esta historia, se constituyen las instancias, o los tipos de procesos, que más tarde no serán *armoniosamente integrados ni* simplemente *superados*. Digamos que, en esta historia, las etapas ulteriores no anulan las anteriores, sino que coexisten conflictivamente.

F. U. -En su conceptualización del inconsciente, por ejemplo, en textos como "El estado del sujeto hoy"² o en el capítulo vi de *La institución imaginaria de la sociedad*, lo define como "un flujo de representaciones, de afectos y de intenciones" (o de "deseos", en otros momentos). Me gustaría que pudiera desarrollar esta idea.

C. C. -Empecemos con el término *intención*. Ya hicimos alusión al psiquismo animal, pero, de manera más general, tomemos al ser viviente: implica un *ser para sí*. El ser vivo posee y persigue su propia finalidad, sus objetivos en tanto *ser para sí*, como la conservación y la reproducción. Cada ser vivo crea, en cada oportunidad, un mundo propio. Es imposible, aquí, entrar en detalles que remiten más bien a la filosofía que al psicoanálisis. Pero, a partir del momento en que existe un ser vivo, tenemos entonces *un ser para sí*, lo que implica *autofinalidad*, creación de un mundo propio y de objetos y hechos que este ser viviente busca o evita. Es esto lo que llamo *intención* en el nivel del ser vivo en calidad de *ser para sí*: la tendencia elemental a buscar ciertas cosas y a esquivar, a huir de otras. Esta intención está acompañada, como lo vemos claramente en los animales, de un afecto elemental, de placer o de displacer, pero que entonces no es más que una simple señal biológica, que no puede ser elaborada. Lo esencial es la función vital. Cuando hablamos del ser humano, aunque se trata también de un *ser para sí*, de un ser viviente, la situación cambia y se complica por la imaginación radical y su capacidad para hacer surgir representaciones, afectos y deseos. En este plano, no hablo de intención sino más bien de deseo, para marcar la especificidad del ser humano. En el ser humano en calidad de ser deseante, las intenciones no están ligadas a funciones biológicas. Podríamos, incluso, buscar términos específicos diferentes para la representación y el afecto, que no existen solamente en el plano humano.

F. U. -Habla también de afectos inconscientes. Las afirmaciones de Freud son contradictorias sobre este punto -pensemos, por ejemplo, en la tesis de la *represión* o del *inconsciente*, por un lado, o en nociones tales como el *sentimiento inconsciente de culpa*, por el otro lado-.

C. C. -Su referencia a Freud es oportuna. Si examinamos el conjunto de su obra, veremos que su posición no es clara de ninguna manera. Incluso en los textos metapsicológicos de 1914. En "Los instintos y sus destinos", habla de representante *por representación* de la pulsión y de representante *por afecto* de la pulsión. Y lo que usted señalaba es cierto: si tomamos al último Freud, es evidente que piensa que existen afectos inconscientes. Lo que no podría ser de otro modo ya que existen deseos inconscientes. Se plantea aquí una cuestión muy compleja, la de la relación entre estos dos vectores psíquicos. Encontramos a veces, en Freud, la idea de que la representación estaría formada por el deseo. Esto es manifiestamente verdadero la mayoría de las veces, por ejemplo, cuando hablamos de los sueños de deseo (para no perdernos, dejo de lado la diferencia con los sueños traumáticos). Si tomamos el caso primero, que constituye el sueño de deseo, ¿qué es lo que vemos en él? Un deseo inconsciente que busca

² *Le Monde morcelé*, París, Seuil, 1990, pp. 189-225 [traducción castellana: *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Altamira, 1993].

su satisfacción -inconsciente- mediante el sueño. ¿Qué implica esto? Que el deseo no puede procurarse el afecto de placer en el inconsciente sin recurrir a una representación. Todo ocurre como si existiera un *director* de escena, que es el deseo, que ordena al inconsciente que le presente algo que pueda satisfacerlo. La función del inconsciente a las ordenes de este *director* produce esta representación del sueño latente. Pero no es el único caso. Puede suceder, a veces, que sea la representación la que suscita el deseo. Se trata, entonces, de una relación compleja -en este caso entre deseo y representación- que implica la organización particular del inconsciente y del psiquismo en general, que no se puede pensar con la lógica habitual, con la lógica conjuntista identitaria. No podemos decir que el deseo es siempre la causa y la representación, el resultado. Tampoco se puede decir lo contrario. Las cosas están mezcladas: es imposible concebir un deseo que no sea deseo *de* algo; cualquier cosa que se manifieste, por lo menos elementalmente, a través de una representación. Es imposible concebir en el inconsciente representaciones que sean indiferentes.

F. U. -Si no lo son, se debe al hecho de que están ligadas a afectos en un flujo indisociable de representaciones, afectos y deseos. Esta definición metapsicológica plantea una cuestión filosófica, lógica: la indisociabilidad de los componentes, que no se recortan claramente en unidades diferentes y separadas de los elementos externos, implica una lógica diferente de la lógica conjuntista identitaria. Una lógica más compleja, capaz de superar la ontología heredada basada en la noción del *ser en tanto que determinación* y, además, de que resulten pensables la creación y la imaginación -a lo que apunta su *lógica de los magmas*-.

C. C. -Exactamente. Hay aquí una apertura a cuestiones filosóficas y no solamente psicoanalíticas. Me refería justamente a eso. Pero si abordamos estos temas ahora, quizás corramos el riesgo de perder el hilo de nuestra discusión.

Estructuración de la psique: la mónada psíquica

F. U. -Este hilo, lo retomamos, nos lleva a la cuestión de la estructuración de la psique. Usted habla de *estratificación* para metaforizar este proceso. Habla de diferentes etapas que van desde la *mónada psíquica* hasta el *individuo social*, pasando por una *fase triádica*, y que desembocan en la posibilidad -pero únicamente la posibilidad- de una *subjetividad autónoma y reflexiva*. Antes de evocar cada etapa de este proceso, querría plantearle una cuestión sobre el sentido general de este modelo: algo así como una visión de conjunto.

C. C. -El sentido general de esta perspectiva está fundado sobre el hecho de que todos los fenómenos psíquicos que conocemos resultan comprensibles únicamente cuando los remitimos a un punto de origen, al que llamo la *mónada psíquica*. Tomemos, por ejemplo, lo que Freud llama la *omnipotencia mágica del pensamiento*. ¿Qué significa esto? Que en el inconsciente basta que un deseo aparezca para que sea realizado, realizado en y a través de la representación. ¿De dónde proviene esto? O bien: ¿de dónde proviene el egocentrismo fundamental de los seres humanos?

Estas preguntas llevan a descubrir una misma realidad: un primer estado psíquico, cuyo momento cronológico exacto poco importa, al que llamo la *mónada psíquica*. Esta denominación trata de dar cuenta de su característica esencial, a saber: nada existe para el sujeto fuera del mismo sujeto, que se vive como fuente de placer y como capaz de realizar ese placer. Es el reino de la satisfacción inmediata de todo deseo que podría presentarse.

Una de las mejores definiciones de este estado monádico es la de Freud en sus notas de 1938³. Dice esta frase precisa y formidable: "soy el pecho", que luego comenta. Freud mismo postula que existe un primer momento en el cual el recién nacido "es el pecho" y, evidentemente, eso no ocurre para el observador, la nodriza, la madre o el hermanito, sino para él mismo. El objeto no es un objeto separado. El *buen objeto* es el recién nacido para sí mismo.

"Soy el pecho" no es por lo tanto una afirmación atributiva o bien transitiva, como "soy rubio". Podríamos tratar de representarnos esto para completar la descripción: el bebé se vivencia simultáneamente por intermedio de la superficie labial, la cavidad bucal y, probablemente, de la primera parte del sistema digestivo, como indiferenciado de esta fuente de líquido cálido y agradable que constituye la leche, y se vive como teniendo -siendo- un deseo y pudiendo realizarlo con placer. Es aquí donde podríamos encontrar la raíz del egocentrismo absoluto, la de la *omnipotencia mágica del pensamiento* como la de la tendencia del inconsciente a formar representaciones que satisfagan su deseo, etcétera. La *mónada organiza* la experiencia del placer, no *con un objeto* sino como experiencia total -

³ S. Freud, "Conclusiones, ideas, problemas" ob. cit., tomo III [N. del T.].

totalitaria, completa, absoluta- de un estado. Esta experiencia orientará para siempre al psiquismo, cuyo *objeto de deseo*, cuya búsqueda, será la recuperación de este estado y el retorno a él. Es más un *deseo de estado* que de objeto. En este sentido, la alienación del deseo del sujeto al deseo de un otro -tal como lo veremos en la fase triádica- es algo que viene en segundo lugar, posteriormente.

Este estado no puede, evidentemente, durar mucho tiempo. Se prolonga en lo que Freud llama la *satisfacción alucinatoria del deseo*: el bebé es capaz de *actualizar* el objeto que no está aquí. Y podemos, evidentemente, ver en esto una expresión de la imaginación radical: el pecho no está aquí pero el bebé lo alucina, a veces, apoyado somáticamente en la succión del pulgar. Pero, luego de esta etapa se produce una ruptura. Hay una necesidad somática que crece, y está, además, la presencia del otro que rompe este circuito cerrado sobre sí mismo. Pero no será tanto el hambre sino el displacer lo que romperá la clausura de la mónada. O sea que la necesidad de otorgar un sentido a este displacer, apoyado sobre la tensión somática, hace necesaria la creación, por parte de la psique, de un afuera al cual atribuir la fuente del displacer: necesidad que pone de manifiesto la de *otorgar un sentido*.

F. U. -Antes de *dejar* la mónada, existe una cuestión esencial en relación con esto: el predominio, en el ser humano, del placer de representación sobre el placer de órgano. Este hecho encuentra en la etapa monádica un momento fundador y fundamental...

C. C. -Evidentemente. Lo que pone de manifiesto la prolongación del momento de satisfacción *real* orgánico por parte de la alucinación, es la capacidad del ser humano de experimentar placer mediante la simple representación, acompañada o no de un placer de órgano. Es el núcleo. El placer se va a desarrollar en la vida psíquica: veremos el predominio cada vez más grande del placer de representación sobre el placer de órgano. En el momento de la satisfacción alucinatoria, tenemos el primer momento de esta capacidad del ser humano puesta en acto. O sea, el hecho de poder alucinar y de encontrar placer en la: alucinación, mediante la representación.

F. U. -¿Qué relación podemos establecer entre la fase monádica y el narcisismo primario tal como fue conceptualizado por Freud?

C. C. -Son muy cercanos, aun cuando Freud cambió bastante su posición sobre la cuestión del narcisismo. Algunos autores sostienen que abandona el narcisismo, o le quita importancia en la segunda mitad de su obra, lo que es inexacto: esta noción sigue estando presente en los textos de los años 1920 y 1930 e, incluso, en frases como la que cité anteriormente. Pienso que hay una real cercanía entre lo que digo y las ideas de Freud, pero creo que él nunca las llevó a cabo. O bien, parcialmente, en "Introducción al narcisismo" y en algunos pasajes en los que habla del recién nacido como si fuera una etapa que no llama ya narcisismo sino autismo. En *La Institución imaginaria* doy a conocer la cita exacta...

F. U. -Es una cita de los *Dos principios...*, en una nota al pie de página del capítulo VI: "Habría que citar *in extenso* esta nota, en la cual Freud afirma [...] que el recién nacido, junto con los cuidados maternos, constituye un sistema psíquico bajo la entera dominación del "principio de placer"; que un buen ejemplo de "un sistema psíquico sustraído a las excitaciones del mundo exterior" y que satisface incluso sus necesidades de alimentos "de manera autista" (según una expresión de Bleuler) está brindado..."⁴

C. C. -Sí, es aquí donde Freud compara el psiquismo humano con un pollito en su cascarón. El sentido de la comparación no consiste en que el sujeto humano se encuentra en un medio nutritivo cerrado equivalente al huevo; si hay clausura, es la del psiquismo sobre sí mismo, es la representación *cerrada sobre sí misma* que el sujeto se crea de sí mismo y del mundo. Ésta es la clausura, el encierro sobre sí misma de la mónada psíquica, de la etapa monádica. Es la clausura que el sujeto humano debe romper para sobrevivir; salvo en el caso, que lleva agua para mi molino, de la anorexia mental del recién nacido.

La fase triádica: el infans, el objeto parcial y la madre

F. U. -¿Pero qué lugar otorga a la libidinización del pequeño ser humano, a su investidura por parte de otro como condición, por ejemplo, para llevar a cabo el pasaje del nivel animal, funcional, al nivel del placer de la representación?

C. C. -Durante la etapa monádica, no hay otro ni objeto. "Soy mi objeto" o "soy el pecho", como dice Freud. Y creo que la anorexia mental del recién nacido muestra esto: la clausura sobre sí mismo, la

⁴ *L' Institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975, p. 398, n. 28 [reed. col. Points Essais, p. 4291 [traducción castellana: *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 1993].

ignorancia total del otro. Ahora bien, este otro es biológica y psíquicamente esencial para el sujeto, lo sabemos al mirar el proceso desde afuera. Pero él mismo no se inscribe desde el principio en su psique. Constituye una perspectiva externa a la psique del recién nacido. Para éste, el otro no existe como tal. Cuando aparece, lo considera como un objeto decisivo para él; decisivo no por su vida -ya que el recién nacido no piensa en estos términos- sino para su satisfacción, para su placer.

Es lo que llamo la fase triádica, definida por la instalación de un juego, una puesta en relación entre el *infans*, la madre y el pecho. La madre aparece como aquello que dispone del pecho, y el *infans*, sobre la base de su único esquema, el de la omnipotencia, lo *proyecta* sobre la madre. En otras palabras, el *infans* que se *creía* omnipotente descubre que no lo es y transfiere esta omnipotencia a su madre. De allí surgirá la ambivalencia del *infans* hacia la madre. En este sentido, la idea de Melanie Klein es correcta, habrá un pecho bueno y un pecho malo, que corresponderán, en términos generales, al pecho presente y al pecho ausente. En esta etapa se establece una relación entre tres términos, en la cual el objeto parcial, el pecho, es el lugar donde confluye, es la zona de entrecruzamiento, de relación del *infans* con la madre. Pero no se trata todavía de un mundo abierto, aun cuando se produce el pasaje a estos tres términos.

F. U. -El mundo de la fase triádica está *cerrado* en un sentido particular, ya que implica una apertura, un comienzo de diferenciación y de separación. Esta cuestión me parece esencial, más aún cuando la estructuración de la psique es al mismo tiempo su socialización. De modo que la operación primera de separación que caracteriza a la fase triádica implica un primer momento de socialización.

C. C. -Absolutamente. La imposición de la socialización a la psique es esencialmente imposición de la separación, en un sentido amplio y profundo. Para la mónada psíquica, equivale a una ruptura violenta, impuesta por *su relación* con los otros, mediante la cual se constituirá una *realidad* simultáneamente exterior, independiente, transformable y participativa. Esta ruptura violenta es lo que, en su terminología, Piera Aulagnier llamaba *violencia primaria*. Quiere decir que, mientras la mónada psíquica tiende siempre a encerrarse sobre sí misma, esta ruptura es constitutiva de lo que será, o podrá ser, el individuo social. La imposición de esta relación al otro, y luego a los otros, es una sucesión de rupturas infligidas a la mónada psíquica a través de las cuales se constituye el individuo social, como sujeto dividido entre un polo monádico, que tiende siempre a una nueva clausura, y lo que él organizó e integró poco a poco en diversas síntesis.

F. U. -Volviendo a la fase triádica, podemos decir que rompe la clausura monádica y que trae una nueva *atribución de sentido* del mundo, un mundo formado por tres términos, en el cual se otorga a la madre la omnipotencia del sentido. En el pasaje entre estas fases se juega, simultáneamente, la diferenciación adentro-afuera y la constitución del mundo exterior. Usted señala, además, que existe, en este proceso, un predominio de la proyección sobre la introyección.

C. C. -Desde el principio hay un hecho: el recién nacido vivencia a la madre según el esquema de la omnipotencia. Esta omnipotencia de la madre es una proyección. Este proceso es fundamental ya que veremos que, a lo largo de la vida, el otro será -al menos potencialmente- un factor de alienación. Se podrá siempre colocar a un otro en el lugar de la omnipotencia. Pero simultáneamente *hay* -y esto es esencial- procesos de introyección. Sin la introyección, el sujeto quedaría encerrado en el solipsismo. La introyección constituye la base de la socialización; toda comunicación entre sujetos implica la posibilidad de recibir e incorporar palabras, sentido, significaciones que provienen del otro. Pero si me referí a la primacía de la proyección, se debe a que ésta se manifiesta de manera casi permanente. ¡Fíjense en la transferencia

F. U. -A su criterio, en la fase triádica se constituiría el *pattern* del fantasma. ¿Por qué?

C. C. -Porque es la primera situación en la cual hay diferenciación. El otro aparece como dueño del objeto de deseo. En todo fantasma, está presente una estructura subyacente y, con ella, un objeto de deseo. Se plantea, entonces, el problema de saber quién es el dueño de este objeto.

F. U. -En este sentido, deberíamos decir, pues, que lo esencial de esta fase es la función de la madre en calidad de *dueña de la significación*, dueña de la *atribución de sentido*.

C. C. -Absolutamente. Es la madre quien asigna una significación a cada cosa y situación. Comenzando, como lo señaló Piera Aulagnier, por la nominación de los afectos del bebé. Es la madre, además, quien dice "esto es bueno" y "esto es malo".

F. U. -Según su conceptualización, la estructuración de la psique es también un proceso de socialización que empieza con la fase triádica. Es, por lo tanto, un momento clave de este doble proceso de estructuración/socialización, en el cual se opera una primera separación.

C. C. - La socialización empieza en la fase triádica porque es la madre la primera que dice "no" al *infans*. De esta manera se construye, a la vez, la madre como omnipotente, al reconocerle una existencia y un deseo o voluntad que son extraños al *infans* y que él no domina. Y esto lo obliga a reconocerla como separada de él mismo.

Individuo y sociedad: atribuciones de sentidos

F. U. -Hablemos de la salida de la fase triádica, de este mundo imaginario todavía cerrado a causa de la omnipotencia de la madre con respecto al sentido. Y hablemos, entonces, de la apertura no al otro sino a los otros, al padre y a lo social, o sea, del pasaje hacia *el individuo social*.

C. C. -Se empieza a salir de este mundo cerrado a partir de la ruptura de la mónada, cuando se está frente a la obligación de abandonar la omnipotencia. Pero esta primera salida es una *falsa salida* en la medida en que la omnipotencia se transfiere a otro, y en la medida en que el *infans* puede quedar encerrado con su madre, lo que produce las más graves patologías, ahora bien conocidas.

Para profundizar este proceso resulta necesario que el *infans*, en el nivel psíquico, pueda *desplazar a* la madre de su lugar de omnipotencia. Esto acontece, efectivamente, en la función edípica. La madre ya no aparece como omnipotente, como la única que tiene poder; se la reconoce, además, como incompleta, tomada en su deseo por el otro, o sea, el padre. Está obligada, entonces, a tener en cuenta la palabra del padre. Y cuando cae la figura de la madre omnipotente, justamente en ese momento, se produce una apertura socializante. Pero no tenemos que quedarnos allí, ya que la aparición del padre no basta para romper la clausura, para socializar, para cumplir con la función edípica. Es necesario, además, que el padre sea reconocido como padre entre otros padres, que aparezca no como siendo él mismo la fuente de la Ley, sino como portavoz de esta Ley, sometido él mismo a la Ley.

F. U. -Destaco, de estos desarrollos, que la estructuración de la psique es, además, un proceso de socialización. Y la llave de esta doble perspectiva quizás sea la noción de *atribución de sentido*, de significación, como característica esencial de la psique y también de la sociedad.

C. C. -Absolutamente. El proceso de socialización se juega en este proceso de significación y a través de él. La sociedad es, esencialmente, un magma de significaciones imaginarias sociales, que otorgan sentido a la vida colectiva e individual. En consecuencia, la socialización no es otra cosa que la entrada, y el funcionamiento, en este magma instituido de significaciones sociales.

Esto es fundamental para comprender la estructuración psíquica, ya que, de lo contrario, no se ve otra cosa que el aspecto *negativo* de ésta, o sea, la represión, eso que está negado o quitado al sujeto, cuando además tenemos que ver el aspecto *positivo*: la sociedad *otorga* al sujeto sentido, aporta con sus significaciones la atribución de sentido que satisface la necesidad imperiosa de la psique. De lo contrario, esto no funcionaría.

Reconocerlo es, además, esencial en lo que se refiere a la comprensión de lo social. Lo social es espacio y proceso de creación. No habría historia verídica sin cambio, ruptura y creación. Lo sociohistórico es fundamentalmente emergencia de nuevas significaciones imaginarias sociales. Su institución, la dinámica entre lo instituyente -la imaginación radical- y lo instituido -las instituciones ya creadas-, es secundaria con respecto a esta característica esencial de las colectividades humanas, que consiste en la capacidad de crear nuevas significaciones, nuevos sentidos. La imaginación radical no existe solamente en el nivel de la psique individual, sino también a nivel sociohistórico colectivo, en calidad de *imaginario radical*. ¡La sociedad no existe ni se constituye *solamente* con interdicciones! A pesar del efecto que podría provocar cierta lectura de *Tótem y tabú* en el pensamiento de algunos psicoanalistas demasiado apurados, y a pesar también de algunas equivocaciones del mismo Freud, la sociedad no puede ser pensada como el resultado de dos prohibiciones, la del incesto y la del asesinato. La simple prohibición no puede crear nada; puede, apenas, regular algo. En la creación y la existencia de sociedades, hay un contenido positivo casi infinito, no solamente prohibiciones.

Por lo tanto, volviendo a la estructuración psíquica, digamos que si la psique no encuentra en el espacio social un sentido capaz de reemplazar el sentido originario, monádico, no podrá, evidentemente, salir de la clausura y sobrevivir. Ésta es una de las condiciones que la psique *exige a* la sociedad: podemos hacer con ella casi cualquier cosa, un budista, un cristiano, un burgués, un nazi, etcétera, pero lo que la sociedad no puede hacer es dejar de proporcionarle un sentido.

La sublimación: concepto ampliado

F. U. -Tal como aparece -lógicamente si se sigue el hilo de nuestra discusión, un aspecto muy importante en sus trabajos sobre la psique concierne al proceso de sublimación. Creo que es un eje con el que es posible apreciar de manera simultánea la originalidad de su punto de vista y sus raíces profundamente freudianas. A través de una elaboración de la noción clásica, y otorgándole todo su alcance, usted propone una concepción *ampliada* de la sublimación.

C. C. -Es verdad. Pero si tuve la necesidad de proponer una concepción *ampliada* de la sublimación, tal como usted legítimamente la califica, es porque existe esta pregunta fundamental: ¿qué es la vida humana? ¿De qué se trata? ¿De satisfacción pulsional? Esto es una pequeña parte de la vida humana. Lo humano está definido por el predominio del placer de representación sobre el placer de órgano, sobre la simple satisfacción pulsional.

Todo aquello que es investidura de objetos que no son directa o indirectamente -de manera inmediata o mediata- objetos pulsionales, lo considero como actividad sublimada. Ésta tiene como condición, como punto de apoyo, la capacidad de la psique para experimentar placer a través de la representación. Por cierto, el placer de representación está en juego, además, en el interior de los fantasmas y en la actividad fantasmática diurna, pero la diferencia esencial consiste en que, en el caso de la sublimación, se trata de la investidura de objetos socialmente valorizados.

¿En qué consiste, actualmente, la sublimación en el psicoanálisis en general? Cuando leemos textos psicoanalíticos, tenemos la impresión de que el único modelo de sublimación es el modelo en el cual el niño, en vez de jugar con sus heces, juega con los colores y se convierte en un pintor. Totalmente ridículo. Lo cierto es que apenas el niño empieza a hablar, lleva a cabo una actividad sublimada, está sublimando. No busca ningún placer de órgano, busca comunicarse, y para ello, inviste y utiliza un objeto social, el lenguaje. El hecho de que el niño quiera ser el mejor de su grado o el más habilidoso en el fútbol se debe a que se trata de objetos socialmente investidos que no procuran un placer de órgano ni satisfacciones pulsionales.

F. U. -Una de las consecuencias más interesantes de esta reconceptualización de la sublimación es, sin lugar a dudas, la posibilidad de que se piense la articulación entre el sujeto y el imaginario social.

C. C. -La sublimación es el eje o el *lado* subjetivo del funcionamiento de la institución social.

F. U. -Para poder pensar esta articulación necesaria entre la psique y lo social, Piera Aulagnier propuso, en *La Violence de l'interprétation [La violencia de la interpretación]*⁵, la idea de un *contrato narcisista* y la noción de *discurso del conjunto*. Podemos remitirnos en este caso al capítulo VI de *La Institución imaginaria...* para un desarrollo más amplio. Me gustaría que pudiera precisar la relación, con respecto a estos temas, entre su pensamiento y el de Piera Aulagnier.

C. C. -Lo que Piera Aulagnier llamó el *discurso del conjunto* es un aspecto de la institución de la sociedad; es el discurso social que dice: "Esto es real, esto no es real, esto es verdadero o justo, y esto no lo es, etcétera". Con el *contrato narcisista*, ella trataba de teorizar lo que la psique espera de la sociedad como compensación al abandono de su *ultranarcisismo monádico*. Es el *contrato narcisista*: "Si tu conducta es tal o cual, tendrás, entonces, el reconocimiento de los otros, serás investido por los otros, que colmarán la brecha narcisista abierta por el abandono de la omnipotencia originaria". Creo que las dos ideas son absolutamente correctas.

Sujeto y autonomía

F. U. -Antes de terminar nuestra discusión, querría que habláramos de la noción de *subjetividad reflexiva y deliberante*, que propone como estado posible del individuo social. Estado que pone en juego la significación y la experiencia misma de la autonomía.

C. C. -El individuo social es un individuo consciente. Por lo tanto, su yo consciente es capaz de razonar y de calcular; podemos quedarnos en este punto. Esto es válido para la mayor parte de la historia de la humanidad. Desde el punto de vista psicoanalítico y, además, desde el punto de vista sociohistórico, podemos ver que este individuo, aunque no sea psicótico, perverso ni neurótico, está alienado. Es heterónimo: tiene ciertos criterios sobre lo que es bueno, malo, justo, injusto, etcétera, pero estos criterios no fueron producidos por él. Fueron impuestos en su socialización por la sociedad. Pero si nos

⁵ [P. Aulagnier, *La Violence de l'interprétation*, París, PUF, 1975.]

detuviéramos aquí, en esta sumisión al discurso social, no podríamos entender algunos hechos y algunos procesos históricos, ya que la historia humana no es solamente la esclavitud y la Edad Media. Por ejemplo, no podríamos entender por qué surgió el psicoanálisis. ¿Por qué motivo Freud no dice solamente: "Sí, la sexualidad anda muy mal, etcétera"? ¿Por qué empieza diciendo que la represión de la sexualidad enferma a los hombres? Y bien, cuando Freud dice esto, ¿se trata solamente de un *yo consciente*? No. Digo que se trata de una subjetividad reflexiva. O sea, de un sujeto capaz de cuestionar las significaciones imaginarias de la sociedad en la que vive e, incluso, sus instituciones. Digo, entonces, que existe una creación en la historia de la humanidad (que no es difícil de reconocer por el psicoanálisis, pero que no debe ser entendida solamente a través de consideraciones psicoanalíticas): es la subjetividad reflexiva, correlativa al nacimiento del proyecto de autonomía y de una actividad política autónoma, reflexiva y democrática. Se trata de un sujeto que no es simplemente consciente, sino que es capaz de cuestionar las significaciones y las reglas que recibió de su sociedad.

F. U. -Para el psicoanálisis, el corolario de esta definición sería que la subjetividad autónoma está definida por cierto tipo de cambio en la relación entre consciente e inconsciente.

C. C. -Es totalmente cierto. En una perspectiva psicoanalítica, se trata de un sujeto que no está simplemente arrastrado o conducido por su inconsciente, sino que es capaz de ser lúcido en relación con sus deseos, de conectarse y ser permeable a ellos, y de poder, al mismo tiempo, filtrarlos. Es un sujeto capaz de reflexionar y de decidir lo que va a llevar a cabo con sus deseos y lo que no va a realizar, y de actuar en consecuencia.

F. U. -Lo que nos conduce directamente a lo que llama el proyecto psicoanalítico, que para usted está ligado a la emergencia del proyecto de autonomía. Y a entender la finalidad del análisis en este contexto.

C. C. -Por supuesto. La finalidad del análisis, en el mejor de los casos, consiste en ayudar al paciente a convertirse en un sujeto autónomo, o sea, una subjetividad reflexiva y deliberante. Es ayudarlo a tener una relación diferente con sus deseos, para que pueda canalizarlos y dominarlos con otras herramientas que no sean la represión. Se trata de un objetivo ideal. Como mínimo, se trata de ayudar al paciente a "pasar del sufrimiento neurótico a un infortunio humano banal".

F. U. -Cuestión que se opone claramente a la *ética del deseo* de los lacanianos...

C. C. -Los lacanianos hablan y hablan a propósito de la ética sin decir nunca nada preciso al respecto. ¿Qué significa la *ética del deseo*? Podemos tener el deseo de matar. ¿Habría que realizarlo? A lo sumo, se podría hablar de *realizar ciertos deseos*. Pero surge entonces una cuestión clave, que los lacanianos evitan o simplemente ignoran: ¿realizar qué deseos? Y tenemos otra pregunta, necesariamente social: ¿cuál es el criterio? ¿Este criterio puede surgir exclusivamente del psicoanálisis, como parecen alucinar los lacanianos? No. La decisión será singular y subjetiva, pero estará ligada también a una situación colectiva y sociohistórica. En psicoanálisis, lejos de una *ética del deseo privatizado*, el proyecto de autonomía está puesto en juego como indisociablemente individual y social. O sea que la cuestión de la acción subjetiva y de la libertad, en la medida en que el ser humano es un ser social, está siempre puesta en juego en su relación con la libertad de los otros. La actividad libre de un sujeto puede ser únicamente la que apunta a la libertad de los otros.

Filosofía y psicoanálisis. De la imaginación a la praxis.

Texto que fue la base de conferencias dictadas en Madrid (noviembre de 1993), en la New School for Social Research de Nueva York (abril de 1995) y en Buenos Aires (mayo de 1996). Se incluyó en el libro *Hecho y por hacer*, 1997. Esta versión fue publicada digitalmente en la Revista Zona Erogena Nº 41, 1996.

Una de las dificultades inherentes al tema elegido, más bien una de sus dificultades específicas, es saber de qué psicoanálisis y de qué filosofía se trata. Parecería más fácil contestar a lo último: antes que nada, filosofar quiere decir preguntarse constantemente qué es filosofar y qué tipo de filosofía queremos practicar. Esta interrogación similar, a lo sumo, está sólo implícita en el psicoanálisis. A partir de Freud llamamos psicoanálisis a la investigación concerniente a lo que él llamaba realidad psíquica, y centralmente a su dimensión inconsciente, al mismo tiempo que a la actividad común de dos sujetos que por medio de la exploración de dicha realidad, apunta a lograr cierta modificación en uno de ellos. Modificación que a partir de Freud pasó a llamarse "el fin del análisis".¹

En cambio, la pregunta ¿qué psicoanálisis? adquiere todo su peso si tenemos presente la cantidad de "escuelas" psicoanalíticas, su denigración recíproca (Leibniz no dijo ni habría dicho nunca al leer a Spinoza: "eso no es filosofía", mientras que la frase "eso no es psicoanálisis" circula con desparpajo en las polémicas entre psicoanalistas), la proliferación de interpretaciones de la obra freudiana, más aún: su complejidad, sus ambigüedades, sobre todo el despliegue incesante a lo largo de su pensamiento, su descubrimiento y su creación de nuevas ideas y maneras de ver.

Por poner un ejemplo, una de las propuestas freudianas a mi juicio más importantes -*Ich bin die Brust* (yo soy el pecho)- recién aparece en 1938 escrita en pocas líneas en una hoja de papel².

Es una tautología, pero tengo que afirmarlo: hablo desde mi concepción del psicoanálisis y mi reelaboración de la problemática de la psique, ambas muy diferentes de las que por lo general tienen curso.

Diré algunas palabras sobre lo que el aporte del psicoanálisis a la filosofía, y de manera más amplia a nuestro modo de pensamiento, no puede ni debe ser. No es por cierto la idea, vieja como la filosofía y más que dudosa desde el propio punto de vista psicoanalítico, de algún determinismo de los fenómenos psíquicos. Y tampoco el descubrimiento del "clivaje del sujeto". Está claro que el "descubrimiento del inconsciente" es algo fundamental sobre lo que volveré. Pero, con independencia de su larga y rica prehistoria filosófico-científica³, la distinción entre consciente e inconsciente, salvo para los cartesianos recalitrantes y aun así, pertenece a algo que hace rato recibió estatuto filosófico. Por ejemplo, el "clivaje del sujeto" es encarado con mucha más radicalidad por la filosofía kantiana que por los discursos "subversivos" de las últimas décadas. En ella, el hombre efectivo está capturado por entero en determinaciones empíricas que actúan y deben actuar (müssen, en el sentido de la necesidad de la ley física) como "causas" de su comportamiento en general -comportamiento práctico, pero también y con todo rigor cognitivo-, todo ello oponiéndose a un Ego trascendental que deba (soll, en el sentido de la exigencia de derecho) escapar de dichas determinaciones. Que en esas determinaciones empíricas haya motivos de interés egoísta, (y por ejemplo un principio de placer y otro de realidad), que esos "intereses" sean de índole libidinal, económica u otra, que sean conscientes o (en parte o en su totalidad) no conscientes, que incluso haya causas que obligatoriamente los hagan inconscientes, en nada cambia la cosa: ello no haría más que acentuar el estatuto del psicoanálisis como sector de la psicología empírica. Y la antinomia que encuentra aquí la posición kantiana (la de que el sujeto efectivo está capturado en determinaciones electivas donde no se trata ni de verdad ni de valor, sino sencillamente de concatenaciones de hecho, mientras que esa aserción pretende incluso ser cierta) no es diferente, sin perjuicio de ser más clara, de la que enfrenta el psicoanálisis ingenuo y, sobre la cual volveré más adelante.

La contribución del psicoanálisis a la filosofía no ha de buscarse tampoco en el fortalecimiento del eslogan últimamente de moda de la "muerte del sujeto" (el hombre, la historia, etc.). Si algo muestra el psicoanálisis, es más bien la pluralidad de sujetos contenidos en una misma envoltura - y el hecho de que se trata, cada vez, de una instancia dotada de los atributos esenciales del sujeto. Idea que incluso aquí goza de benemérita antigüedad; recordemos si no la imagen platónica de los caballos que tironean del alma cada uno por su lado y de la instancia racional que intenta jugar el papel de auriga, imagen que por otra parte Freud retoma casi textualmente. Pero esta idea recibirá con la teoría de las instancias psíquicas

¹ Ver mis textos "Epilegómenos a una teoría del alma..." (1968), y "El psicoanálisis, proyecto y elucidación" (1977).

² "Ergebnisse, Ideen, Probleme", notación del 12 de julio de 1938 (en Londres), en *Gesammelte Werke*, V, XVII p, 152.

³ Ver, por ejemplo. Henri F Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious* (1970). New York, Basic Books. 1979.

un comienzo de elaboración que la conducirá de la mera constatación al análisis tópico y dinámico.

Ahora bien, lejos de llorar o celebrar la muerte del sujeto, la práctica psicoanalítica tiende, o debe tender, a instaurar la instancia subjetiva por excelencia, esto es, la subjetividad reflexiva y deliberante. El psicoanálisis aporta su elucidación de la estructura de todo sujeto, es decir un esclarecimiento capital de la organización del para-sí.

Por último, y lejos de enseñarnos a instaurar el imperio ilimitado del deseo, el psicoanálisis nos hace entender que un reino así desembocaría más bien en el asesinato generalizado.

Brevemente anunciados, he aquí los principales puntos en que un esclarecimiento de la psique que se inspire en el psicoanálisis y a la vez lo profundice, es de capital importancia filosófica.

1. En el plano ontológico. Tal como la elucida el psicoanálisis, la psique nos muestra un modo de ser más o menos ignorado por la filosofía heredada, en verdad universal, que aquí aparece con toda claridad.

2. En el plano de la antropología filosófica. El psicoanálisis nos obliga a ver que el humano no es una animal "racional" sino esencialmente un ser imaginativo, de imaginación radical, inmotivada, desfuncionalizada. Y también nos permite entender, no sólo el proceso de socialización, sino a través de él, las profundas raíces de investiduras que pueden parecer aberrantes y la solidez casi infracturable de su heteronomía.

3. En el plano de la filosofía práctica. Como actividad prácticopoiética, el psicoanálisis aclara la idea de praxis y en el caso del ser humano singular muestra al mismo tiempo una de sus vías de transformación con la autonomía como objetivo.

Ontología

El psicoanálisis nos obliga a pensar, a esforzarnos en hacer pensable un nuevo modo de ser, encarnado y ejemplificado por la psique y que una vez captado y elucidado en ese ser particular manifiesta su alcance universal. A ese modo de ser lo denominé magma⁴.

En su mayor parte y según la corriente dominante, la ontología heredada se funda en la ecuación ser=ser determinado. Ese término no se refiere sólo al "determinismo" de los fenómenos ("cosas" o "ideas"), que no es más que un simple derivado, sino al estatuto de todo ente particular y al "sentido" (contenido, significado) del término ser como tal. Esto es cierto incluso cuando esa determinidad es presentada como un límite inaccesible o un ideal.

Así, por ejemplo, leemos en Kant: "...toda cosa existente está completamente determinada... no sólo por cada par de predicados contradictorios dados, sino también porque de entre todos los predicados posibles siempre hay uno que le conviene".⁵

Poco importa que Kant considere irrealizable esa exigencia: en su horizonte, o mejor dicho, por su amenaza, es donde según él se decide lo que es existir o ser. Y eso no concierne sólo al "modo de existencia efectivo" de las cosas, sino a la adimisibilidad lógica de todo lo que pueda ser objeto de pensamiento.

Va a ser Parménides, ya en ruptura con sus antecesores presocráticos, el primero en tomar esa decisión (en total oposición con Anaximandro o Heráclito, por ejemplo). Desde luego, límites a esa exigencia ya habían puesto Platón (en el Sofista y el Filebo) y Aristóteles (eso representa el concepto de materia llevado al extremo). Pero justamente esos límites u objeciones se presentan en primer lugar como limitaciones ligadas en su gran mayoría a nuestras propias incapacidades: no habría nada indeterminado para Dios o para un espíritu "infinitamente poderoso", dirían al unísono Kant y Laplace. Además, y sobre todo, nunca son tomados en cuenta y elaborados en sí mismos.

A esa ontología pertenece la lógica conjuntista-identitaria (ensídica* en homenaje a la brevedad). Lógica de los principios de identidad, contradicción y tercero excluido, lógica base de la aritmética y la

⁴ Ver, por ejemplo, ni texto "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía" (1981), reformulado ahora en *Dominios del hombre*, Gedisa, donde se encontrarán reenvíos a textos anteriores.

⁵ *Crítica de la razón pura*, traducción francesa de Tremasaygues y Pacaud, p. 415 (subrayado en el original).

* Nota del revisor técnico: la palabra francesa "ensidique" condensa "ensembliste" (conjuntista) e "identitaire" (identitaria), Hemos elegido traducirla "literalmente" como ensídica para conservar la coherencia con el resto de la obra traducida al castellano de Castoriadis.

matemática en general, y que se realiza de manera formal y efectiva en la teoría conjuntista y sus interminables ramificaciones. Lógica siempre y en todas partes presente y densa -por utilizar un término topológico- en todo lo que decimos y hacemos, lógica que debe ser, y es, instituida y sancionada por la sociedad en cada caso.

Ahora bien, en la psique tenemos que enfrentamos con un conjunto, organización o jerarquía de conjuntos. Conjuntos y determinidad que están presentes, pero que ni de lejos agotan el ser de la psique.

Esto se ve con claridad primero en el modo de ser de lo que es el elemento (en el sentido de agua, tierra y fuego como elementos) de la vida psíquica: la representación, sobre todo inconsciente pero consciente también. No podemos decir cuántos elementos (esta vez en el sentido de la teoría conjuntista o la simple enumeración) hay "en" una representación: ni tampoco qué hace que una representación sea una representación. No podemos aplicarle a las representaciones el esquema fundamental de la división. Me es imposible separar mis representaciones en dos clases cuya intersección estuviera vacía, por ejemplo.

Que lejos de quedar limitado a la psique, ese modo de ser se extiende a todo el mundo humano se ve en cuanto consideramos al lenguaje en lo que le es esencial: las significaciones. Cada significación lenguajera, lo mismo que cada representación psíquica, remite a una infinidad de otras significaciones u otras representaciones. Y en su infinita y siempre abierta totalidad, esos reenvíos son los que conforman el "contenido" de la representación o de la significación particular.

Esa estructura de reenvío es fundamental aquí. Se expresa efectivamente en la psique, y en un psicoanálisis a través del proceso asociativo. Cuando un paciente cuenta un sueño, nadie puede predecir dónde lo llevarán las asociaciones y de qué modo lo harán. Pese a las apariencias, Freud lo sabía muy bien cuando escribía acerca del análisis del sueño:

"Aun en los sueños mejor interpretados, muchas veces estamos obligados a dejar en la oscuridad un lugar, pues se observa durante la interpretación que se despierta una madeja de pensamientos del sueño que no se deja desembrollar y por eso no ha brindado otras contribuciones al contenido del sueño. Ese es el ombligo del sueño, el lugar donde éste descansa en lo desconocido. Los pensamientos del sueño a los que se llega en el curso de la interpretación deben incluso obligatoriamente y de manera completamente universal [müssen ja ganz allgemein] quedar sin desenlace y huir en todas direcciones en la red enmarañada de nuestro mundo de pensamientos. Desde el lugar más denso de ese entramado se alza entonces el anhelo del sueño, como el hongo de su micelio".⁶

Queda claro leyendo este pasaje y muchos otros, y contrariamente a cualquier exégesis "determinista" de Freud, que para él: a) no todos los sueños son interpretables, y b) ningún sueño es del todo interpretable. Y como lo expresa con claridad el pasaje citado, que no son simplemente las resistencias del paciente, sino la naturaleza misma del mundo psíquico lo que se opone a una interpretación "completa" del sueño. Es obvio que podría decirse lo mismo de todos los demás fenómenos del psiquismo inconsciente.

Para ilustrar lo antes dicho acerca del carácter universal del elemento ensídico, señalo al pasar que tanto en la interpretación como en el ser mismo del sueño está siempre presente y densa la lógica conjuntista-identitaria. La interpretación de un sueño es una extraña empresa donde no podría darse un solo paso sin aplicar dicha lógica, pero donde tampoco se podría decir nada esencial si sólo nos quedáramos con ella. Ese estado de cosas resulta de la naturaleza misma de la representación (consciente o inconsciente) considerada en sí misma. Pero también manifiesta en igual medida la indistinción, en términos clásicos, de esos otros dos vectores de la vida psíquica cuya representación es indisociable: el afecto, y la intención o deseo. Desde luego, habría una manera "lógica" y trivial de acomodar esos tres vectores (representación, afecto y deseo) relacionándolos según el modo de la determinación. Por ejemplo, aislando una representación que "causara" un deseo cuya satisfacción provocaría un afecto placentero. (Llegado el caso, podríamos cambiar el orden de los términos y la dirección de la causación, cosa que, a decir verdad, despertaría interrogantes que pondrían profundamente en tela de juicio la idea misma de "causación" en ese terreno). Tal podría ser el caso en la vida animal, y en ciertos aspectos de la vida humana consciente. Sólo que en la vida inconsciente no tenemos realmente la posibilidad de operar dicha separación y ese encadenamiento lineal simple. Representación, afecto y deseo se mezclan de manera sui generis, y en general, en los casos no triviales, es imposible separarlos con nitidez y establecerles un orden de aparición. La clínica nos ofrece una ilustración ejemplar por medio de los procesos depresivos. Y también podríamos mostrar, en el caso de la música, la ausencia de sentido de una separación entre representación y afecto. Pero no puedo abundar en este ejemplo por falta de espacio.

⁶ Gesammelte Werke II, p. 116 (nota) y pp. 529-530 (el destacado es mío).

En cambio, sí podemos aclarar en el caso de la psique, aquello que vuelve ineluctable ese estado magmático, sobre todo con respecto a la representación. En primer lugar, la ambivalencia indestructible de los afectos inconscientes significa la coexistencia de actitudes de amor y odio por objetos psíquicos primordiales. A su vez, esa ambivalencia es el resultado inevitable del pasaje obligado del estado inicial de la mónada psíquica (cerrada sobre sí, omnipotente, englobando todo en ella) al estado de individuo socializado. Claro que, obviamente, la ambivalencia de los afectos marcha a la par de la coexistencia de representaciones opuestas, en todo caso fuertemente distintas, referidas al mismo, "objeto".

De inmediato se pone en cuestión la textura misma de la representación. Eso que Freud había despejado como modos operativos del sueño (condensación, desplazamiento, exigencia de figurabilidad) de hecho siempre vale para la representación y la condena a la polisemia.

Basta con pensar un momento para notar que, lejos de ser alguna vez "clara y distinta", formar un "espejo de la naturaleza", "dar las cosas en persona", etc., la representación, incluso la consciente, sólo puede ser al condensar, desplazar y figurar eso que, de por sí, es rigurosamente infigurable, o en todo caso sin figura predeterminada para la psique. Puede decirse que en la representación, algo está siempre en lugar de otra cosa. Aunque Freud jamás la haya tematizado como tal (cosa que tendrá fuertes consecuencias negativas en el conjunto de su concepción), la idea está presente en el término, erróneamente considerado como enigmático, de *Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*, de delegación de la pulsión (ante la psique y en su propio seno) por medio de una representación. En los humanos no hay representante u objeto pulsional "canónico", su figuración es arbitraria o contingente, al contrario de lo que pasa con los animales (aunque en algunas especies pueda verse su esbozo en forma de impregnación). Esa indeterminación relativa del objeto representativo de la pulsión es de importancia decisiva en la hominización.

Por último debemos mencionar la enigmática relación entre cuerpo y alma, psique y soma. Enigma que por cierto no descubrió el psicoanálisis, pero cuya extrañeza sí contribuyó a reforzar de manera considerable. Pienso que el fracaso de las teorías, tanto filosóficas como científicas, tendentes a explicar o "entender" esa relación, obedece a que quedan prisioneras de la lógica conjuntista-identitaria. Como si fueran dos entidades separadas en las que, de acuerdo a las opciones del teórico, una sería "causa" y la otra "efecto". Pero ya en la vida cotidiana observamos que esa relación no existe en el presente caso. El alma depende del cuerpo (lesiones, alcohol, psicotrópicos) y a la vez no depende (resistencia o no al dolor y la tortura, elección deliberada de la muerte). El cuerpo depende del alma (movimientos voluntarios, enfermedades psicosomáticas) y no depende (en este preciso instante, por suerte, y otras muchas veces por desgracia, millones de células funcionan en mí sin que yo tenga nada que ver). Sin embargo, y pese a las apariencias, el psicoanálisis demuele el determinismo en la vida psíquica. A primera vista lo "refuerza", elaborando de manera mucho más rica y precisa que nunca la "causación" por representación. Claro que esa "causación" es extraña: no sólo no es categórica (y ni siquiera probabilística), sino que además es sólo constatable a posteriori, cosa que le niega toda posibilidad predictiva. Y sobre todo porque hablar de causación en este caso es un monstruoso abuso de lenguaje: la representación no puede ser "causa" porque no es rigurosamente determinable, y porque el flujo incesante de representaciones, afectos y deseos lo es todavía menos.

Ese rechazo al determinismo no es explícito en Freud, que se consideraba "determinista". Sin embargo, está ahí como trasfondo en su obra el determinismo. Lo he mostrado en el caso del sueño, y puedo hacerlo con ese famoso problema de la "elección de neurosis", al que Freud volvió tantas veces sin encontrarle nunca una "solución" que le resultara satisfactoria. Ya a comienzos de los años veinte, y en particular en los textos sobre sexualidad femenina, Freud describe con claridad varios "destinos" posibles de la joven, conviniendo al final en que no puede saberse qué factor determinó tal o cual evolución personal, y no otra⁷. Se limita a emitir vagas hipótesis acerca de la "cantidad" o "calidad" de la libido, hipótesis que obviamente no se prestan a ningún control. En otros contextos, pero siempre en la misma época, habla de "modulaciones temporales" de la libido. (Mucho después, von Neumann formuló una idea análoga, la de la modulación frecuencial de los influjos nerviosos como portadores de información). Muchas veces también se invocan "factores constitucionales" (innatos, lo cual no por fuerza quiere decir hereditarios) para dar cuenta, por ejemplo, del evidente fenómeno de la diferencia, desde el origen, de la tolerancia a la frustración entre sujetos. Está claro que esto no hace más que reconocer, aunque sin explicarla, la singularidad de cada sujeto humano.

En el caso específico del ser humano, en la base de dicha indeterminación encontramos lo que lo diferencia de manera radical de cualquier otro viviente, es decir la imaginación radical. Volveré a esto.

⁷ Los textos de Freud aludidos en ese párrafo son sobre todo: "Un caso de homosexualidad femenina" (1921). "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica" (1925), "La sexualidad femenina" (1931), como también "Más allá del principio de placer" (1920), "El Yo y el Ello" (1923) y "El problema económico del masoquismo" (1924).

Antropología filosófica

Todo ser viviente es un ser para sí. Eso significa en primer lugar que crea su propio mundo, un mundo propio, una *Eigenwelt*. Cosa que a su vez implica que presenta (o que "tiene" o que es, y por lo que cual se define como ser viviente) un alma. La lengua común lo reconoce claramente cuando contrapone seres animados e inanimados, y es lo que Aristóteles afirma de entrada en su *De anima*. Aunque fue descubierta por Aristóteles en el Libro III del mismo tratado con el término de *phantasia*, la determinación fundamental del alma, a saber la imaginación, fue relegada por el conjunto de la filosofía heredada al lugar de una "facultad" (o "función") del alma entre muchas otras. Facultad en su mayor parte secundaria, y función generalmente engañosa, con la notoria excepción de Kant y Fichte⁸.

Imaginación es la capacidad de hacer existir lo que no está en el mundo meramente físico y, por sobre todo, de representarse, y a la manera propia de cada cual, de presentar para sí, eso que rodea y le importa al ser viviente, y sin duda también su propio ser. En el caso de la representación "externa" -la percepción- esa presentación está condicionada, pero no causada, por el ser-así del medio ambiente y los "objetos" que están en él. Al mismo tiempo, el viviente crea el equivalente de lo que llamamos afecto -placer/displacer-, e intención -búsqueda/evitación-. El viviente tiende, apunta a algo relativo a "sí" y a lo que él crea como "medio ambiente". Para empezar, el afecto es una "señal" decisiva de su relación con el medio ambiente.

Pero en el caso del simple viviente, esa relación es esencialmente funcional. La imaginación del viviente está centralmente sometida a funciones e instrumentalidades como las de conservación y reproducción. (La cuestión de los excesos del trabajo imaginativo en algunas categorías de vivientes sobre la estricta funcionalidad es muy compleja y no vamos a tratarla aquí. Y sean cuales fueren, las conclusiones no afectarían el curso principal del argumento). Es fácil ver que la creación de un mundo propio y la autofinalidad del viviente se implican de manera recíproca.

Ese vasallaje funcional hace pareja con otro rasgo fundamental del viviente: la clausura, la clausura de ese mundo propio dado de una vez y para siempre. Los productos de la imaginación genérica de cada especie viviente son estables e indefinidamente repetitivos.

Ahora bien, la ruptura que traduce el surgimiento de lo humano está ligada a una alteración de esa imaginación que a partir de entonces se vuelve imaginación radical, constantemente creadora, surgimiento ininterrumpido en el mundo psíquico (tanto inconsciente como consciente) de un flujo espontáneo e incontrolable de representaciones, afectos y deseos. Podemos resumir esos rasgos esenciales como sigue:

- los procesos psíquicos humanos están relativamente desfuncionalizados en relación al sustrato biológico del ser humano muchas veces son antifuncionales, y la mayor parte del tiempo afuncionales;

- La sexualidad humana no es funcional, como tampoco la guerra;

- en el humano el placer representativo domina sobre el placer de órgano. Esa dominación se liga con lo que Freud llamaba la omnipotencia mágica del pensamiento, en verdad una omnipotencia efectiva en el mundo inconsciente, donde "pensar" es "hacer". Si surge un deseo, aparece también enseguida la representación que lo cumple;

- la imaginación, concebida como representativa, afectiva y deseante, se vuelve autónoma. Como ya dijimos, para el viviente la creación tiene lugar una vez y para siempre, y queda sometida de manera central a la funcionalidad. En el humano, el flujo espontáneo de la imaginación, en lo que tiene de específicamente humano, se separa de la finalidad biológica. Esta condición muestra la capacidad del ser humano para romper la clausura (cognitiva, afectiva, deseante) donde queda encerrado el simple viviente.

Esos son los atributos de la imaginación humana que en general la filosofía heredada ignoró, o en el mejor de los casos nunca tematizó, por haberla instalado en la mera reproducción de lo ya "percibido" y la recombinación de sus elementos. Hasta el propio Kant, que se eleva hasta la idea de una imaginación trascendental (que significa: condición para tener a priori conocimiento de algo), la constriñe a producir siempre las mismas formas, sometidas al funcionamiento del Ego cognoscente y consciente (es característico que siempre hable de *produktive*, y no de *schöpferische Einbildungskraft*).

⁸ Ver, por ejemplo, mis textos "El descubrimiento de la imaginación" (1978), incluido en *Dominios del hombre*, op. cit., y "Lógica, imaginación, reflexión" (1988), incluido bajo el título de "Imaginación, imaginario, reflexión" aquí mismo.

La autonomización de la imaginación, su desligamiento de la funcionalidad, es lo que le permite a los humanos pasar de la simple señal al signo, al arbitrario *quid pro quo* del lenguaje.

La autonomización de la imaginación y el remplazo del placer de órgano por el placer de representación son la condición de esa determinación decisiva del ser humano, sin la cual no habría habido hominización: la sublimación. La sublimación es la capacidad de investir "objetos" imperceptibles, socialmente instituidos, que tienen únicamente existencia social, y de encontrar en ellos placer (en sentido psíquico).

No es la "maduración tardía" del ser humano lo que "explica" la socialización y la existencia de una sociedad. En nada cambiaría un grupo de chimpancés si los cachorros maduraran a los diez o doce años en vez de cuando tienen uno o dos⁹. La condición psíquica de la "necesidad" de sociedad que tienen los humanos deberá buscarse en la naturaleza de la mónada psíquica inicial, cerrada sobre sí, absolutamente egocéntrica, omnipotente, que vive en la identidad originaria: yo=placer=sentido=todo=ser=yo.

Ich bin die Brust, yo soy el pecho. Ese es el prototipo del sentido para el ser humano. Sentido que perdió definitivamente por haber salido del mundo monádico de autosuficiencia psíquica. Sentido que trata de recuperar a través de religión, filosofía o ciencia, y del que la sociedad debe brindarle siempre un sustituto - también siempre incapaz de equipararse con el prototipo inicial - por medio de significaciones imaginarias instituidas socialmente.

A través de la socialización, a través de su fabricación social como individuo social, el sujeto humano accede a lo que llamamos "realidad" y "lógica". Esa socialización es al mismo tiempo una historia, historia del sujeto y acceso a una historia colectiva, algo muy distinto de un simple asunto de "aprendizaje", como se pretende hacemos creer de nuevo.

Dicha socialización se apoya en dos modos fundamentales de operatoria psíquica: proyección e introyección. El primero es siempre preponderante, y presupone al segundo, cuya condición esencial es la investidura psíquica de lo que ha sido interiorizado. Ese es el papel del Eros en la paideia que tan genialmente anticipó Platón sin poder hacerlo entender, cosa que sí nos permite el psicoanálisis. A través de sus sucesivas fases, esa historia es el origen de la constante estratificación de la psique humana (no podríamos decir nada análogo de la animal porque no tiene verdadera "historia"), donde las huellas de etapas anteriores coexisten con las fases más recientes sin "integrarse armoniosamente" nunca, se cristalizan también en "instancias" psíquicas y persisten en una totalidad contradictoria o incoherente que siempre es conflictiva.

Esas determinaciones de la psique humana condicionan fuertemente la constitución de la sociedad. La sociedad es una totalidad de instituciones que se mantienen unidas porque encarnan en cada caso un magma de significaciones sociales imaginarias. Jamás hubo ni habrá sociedad puramente "funcional". Las significaciones sociales imaginarias organizan el mundo propio de la sociedad considerada en cada caso y le dan "sentido" a ese mundo. El mundo propio de cada sociedad debe mantenerse unido en y por sí mismo, pero también debe darle sentido a los individuos de esa sociedad - y esa absoluta exigencia de sentido viene de la psique.

Filosofía práctica

Antes de abordar la cuestión del posible aporte del psicoanálisis a la filosofía práctica hay que hacer un desvío relativo a la antinomia que mencioné al empezar: esa realidad psíquica de la que se ocupa el psicoanálisis es pura efectividad. Un deseo es un deseo y como tal no es ni bueno ni malo, ni lindo ni feo, ni verdadero ni falso (es "verdadero" sólo en el sentido de que es). ¿Cómo puede entonces mantener la psique alguna relación con la verdad o el valor?

Tanto en la kantiana como en casi todas las filosofías heredadas esta cuestión se presenta como una antinomia insoluble, Si todo lo que digo como individuo efectivo está realmente determinado (como debe estarlo ya que la psique sólo existe como fenómeno y por ende está sometida a la causalidad), la palabra verdad no tiene ningún sentido. Por hipótesis, hay tantas razones suficientes cuando digo que $2 + 2$ son 4 como cuando digo que la luna es un queso. Pero decir que en gran parte los procesos psíquicos están indeterminados tampoco simplifica demasiado las cosas, ya que desde el punto de vista de la verdad las proposiciones que enuncio son meramente aleatorias. Paradójicamente, la indeterminación de los

⁹ Llega a durar hasta cinco años en el caso de los Bonobos (*Pan paniscus*) que presentan además un comportamiento fascinante en más de un aspecto. Ver Frans B. M. de Waal, "Bonobo Sex and Society", *Scientific American*, marzo de 1995, pp. 58-64. Los Bonobos muestran también un notable desarrollo de las actividades sexuales no funcionales (incluidas las homosexuales): Christian Mignault, "Les initiatives sexuelles des femelles singes", en *La Recherche* de diciembre de 1966 pp. 70-73.

procesos psíquicos no nos ayuda a aclarar la posibilidad efectiva de la verdad si no está acompañada de su contrario: la causación por representación. Y cuando hablamos de verdad o más generalmente de valor, esa causación presupone sublimación, o sea investidura de representaciones imperceptibles (o ideales, si se prefiere). Lo cual en términos psicoanalíticos presupone la conversión de la pulsión hacia la búsqueda de un objeto sublimado. Somos capaces de verdad porque podemos investir una actividad que en sentido estricto no aporta ningún placer libidinal: la búsqueda de lo verdadero. Y esa posibilidad nos remite a su vez a lo histórico-social: a una historia donde se creó la idea de la verdad, y a una sociedad que mal que bien supo romper esa clausura del sentido característica de las sociedades heterónomas tradicionales.

La cuestión de la filosofía práctica aparece en psicoanálisis como la cuestión del fin y la finalidad del tratamiento, pero también como la de sus "medios" y "modalidades".

¿Por qué tomamos gente en análisis? Podemos contestar que porque sufre. Pero si sólo se tratara de aliviarle el sufrimiento tal vez más valdría administrarle calmantes, cosa por otra parte cada vez más usual hoy en día. La finalidad del proceso psicoanalítico ya está inscrita en sus "medios" "modalidades": nada de consuelo ni nada de consejos ni intervenciones en la realidad. Sí a hacer hincapié en los sueños y asociaciones del paciente para que el flujo psíquico inconsciente salga a la luz. Sí a las intervenciones interpretativas del psicoanalista que progresivamente den lugar a la autoactividad reflexiva y reflexionante del paciente. ¿Por qué? Está claro que lo que se busca es que el paciente acceda a su inconsciente, vale decir que sea lúcido con respecto a su historia, su mundo propio, su deseo. Lucidez que se alcanza únicamente por medio de la autoactividad, el propio cuestionamiento, el desarrollo de la reflexividad. Lo buscado es también la traducción o la expresión de esa lucidez en la vida efectiva del paciente - y ello exige que en él se constituya y surja una nueva instancia psíquica: la subjetividad reflexiva y deliberante capaz de filtrar los empujes y deseos inconscientes, quebrar la coalescencia entre fantasma y realidad y cuestionar no sólo los pensamientos del sujeto sino también su práctica. El surgimiento de una subjetividad reflexiva y deliberante, vale decir autónoma, puede definirse como fin del proceso analítico (fin en ambos sentidos de la palabra: como finalidad y como término).

Podemos considerar ese tipo de subjetividad como la norma formal del ser humano; y también considerar la actividad del verdadero analista, aquél que apunta al surgimiento de la autonomía del paciente "usando" para ello los elementos potenciales de esa misma autonomía, como un modelo formal para cualquier praxis humana, definida como actividad de una autonomía tendente a la autonomía de uno o de muchos otros, tal como hacen o deberían hacer la verdadera pedagogía y la verdadera política. También ahí se halla la respuesta a la pregunta de cómo es posible la acción de una libertad sobre otra.

Psique y educación

Entrevista con Jacques Ardoino, René Barbier y Florence Giust-Desprairie, realizada en París el 7 de febrero de 1991, publicada en *Pratiques de formation*, 25-26 abril 1993, pp. 46-63. [Por razones de espacio, la redacción de las preguntas ha sido un poco abreviada.]

JACQUES ARDOINO. -En ocasión de la publicación de un número de la revista *Pratiques de formation* [Prácticas de formación] centrado en la multirreferencialidad, nos gustaría interrogarlo sobre los problemas de la educación y de la formación de los sujetos. Y poner a prueba, sobre este tema, su propia teoría sobre el imaginario y la psique.

RENÉ BARBIER. -Personalmente, tengo la sensación de que, en esta teoría, no se aborda un punto muy importante, quizá justificadamente: la cuestión de lo que se llama *meditación* en la tradición oriental. O sea, un estado de ánimo, un estado de conciencia que no es *conciencia de algo*, que se lleva a cabo a través de una experiencia personal. En las últimas fases de esta meditación encontramos, simultáneamente, una vigilancia extrema y una ausencia de representación. No hay ni concepto ni imagen. Es una zona de la psique en la cual lo imaginario sería *silencioso*. Lo que entraría en contradicción con su concepción de la vida psíquica como flujo continuo e ininterrumpido de imágenes, formas, figuras, etcétera. ¿Qué piensa al respecto?

CORNELIUS CASTORIADIS. -Conozco, aunque de manera insuficiente, la filosofía oriental, pero no tengo ninguna competencia con respecto a las prácticas orientales de meditación... No creo que se pueda hablar sobre esto sin tener una experiencia personal al respecto. Aun así, podemos preguntarnos en qué medida aquellos que atravesaron estas experiencias pueden hablar sobre el tema correctamente. Aparte de lo que podría llamarse un estado límite (no en la acepción psiquiátrica del término), y también en este caso tengo mis dudas al respecto, no veo de qué manera un estado psíquico podría ser otra cosa que un flujo representativo-afectivo-intencional. ¿Qué sabemos de estos estados límites? Existen esos milésimos de segundos fugitivos del orgasmo, "pequeña muerte", decían los Antiguos, *fading* del sujeto, traducía Lacan: momento de la *desaparición* del sujeto habitual, evanescente e indecible. Existen, en la tradición occidental, *experiencias* místicas; quizás todo el mundo puede experimentar vivencias análogas (el "sentimiento oceánico" de Romain Rolland y de Wilhem Reich; sabemos que Freud afirmaba que le resultaba desconocido). Podríamos decir, en una primera aproximación, que son estados sin representación y sin intención, pero no desprovistos de sentimiento. No sé lo que diría al respecto un practicante de la meditación oriental que, además, no estuviera muy familiarizado con nuestras nociones. Por mi parte, pienso que esta descripción es insuficiente. Estos estados me llevan a pensar mucho más en un retorno hacia el estado inicial de la mónada de la psique: una suerte de indiferenciación primera, indiferenciación entre sí mismo y el otro, entre sentimientos, representaciones y deseos, caracterizado esencialmente por una fuerza continua de lo idéntico, de permanencia en este *ser-allí*. Eso es para mí, ya lo saben, el estado inicial, original, de la psique humana, en la medida en que lo podamos reconstituir -o postular- por un procedimiento regresivo, a partir de rasgos fundamentales de la psique pasibles de ser observados, cosa que resulta posible, precisamente, porque ella siempre ha roto parcialmente este estado.

Esto es lo que creo encontrar, en una forma impura, mezclada con *ideas* de presencia de un otro (de Cristo, de Dios, etcétera), en los textos místicos occidentales que conozco (Santa Teresa, San Juan de la Cruz...). Probablemente, habría que encontrar similitudes entre estos fenómenos y los fenómenos de trance, sobre los cuales confieso igualmente mi incompetencia, y para los que habría que consultar con nuestro amigo Lapassade. Pero parece probable que, también en estos fenómenos, lo que está en juego consista en la re-fusión de los elementos habitualmente distintos de la vida psíquica que tienden a retornar a su *unidad primordial*. La analogía más cercana que puedo encontrar en mi experiencia personal es escuchar música, por supuesto, no cualquier música. Hay allí como una absorción completa en otra cosa que no es uno mismo (esto es, por otro lado, el sentido inicial de la palabra "emoción", *ex-motus*). Pero también, en este caso, uno está atrapado por un flujo de representaciones y de sentimientos. Evidentemente, se trata de representaciones auditivas, que asumen esta extraordinaria particularidad de ser simultáneamente diferentes (más se conoce la música en detalle, más fuerte es la sensación de perderse en ella), y en fusión permanente unas con otras, a la vez vertical y horizontalmente. Pero se trata, además, de sentimientos que, ni bien queremos nombrarlos, traicionan la cosa: ya que la música, no *expresa* ni *representa* sentimientos conocidos, contrariamente a lo que se supone, sino que es creadora de ellos. Existe, en este caso, un sentido que no es discursivo (es el motivo por el cual los comentarios verbales a propósito del *contenido* de la música son, generalmente, huecos). Y existe un deseo, cercano quizás al deseo del estado de nirvana (Schopenhauer, Wagner...): que esto siga siempre así -deseo que se cumple de todos modos, por lo menos, en la música clásica occidental, en y a través de un movimiento y de un equilibrio de alteración y *de* repetición (no es el caso del flamenco y del gamelan)-. Esto es, probablemente, todo lo que un occidental como yo puede conocer de estados análogos a los que usted menciona. Pero, una vez más, a priori y hasta como prueba de lo contrario, no puedo

creer a los que dicen que, en los puntos extremos de la meditación, no hay más representación. Si así fuera, no veo de qué manera sería posible hablar de estos estados más tarde e, incluso, recordarlos.

R. B. -Pienso que los que viven este tipo de estado de conciencia no se refieren a ellos en términos de representaciones, sino que aluden, más bien, a un estado de conciencia que no es *conciencia* de algo. Quizás estaríamos, al final de cuenta, en el seno de postulados filosóficos.

C. C. -Hablan de eso.

R. B. -Sí, se refieren a ellos después. Pero no hablan en términos de representaciones, salvo en el caso de los que han tenido visiones, etcétera. Pero esto es otra cosa. No hablo de visiones extáticas...

C. C. -Pero si se refieren a postulados de ese tipo, eso significa que, incluso en el momento más agudo de esa experiencia, tenían la percepción, en el sentido más vago del término, de algo que estaba allí y que era al mismo tiempo ellos mismos.

J. A. -De lo que estamos seguros, si entendí bien lo que usted decía, es de que hubo por lo menos intención, y hasta voluntad, ya que este estado de meditación se logra solamente a través de un ascetismo. Hay un esfuerzo para llegar a él y retornar.

C. C. -Esfuerzo de exclusión de todo el resto.

J. A. -Todavía hay intencionalidad, cuando se habla después de esos estados, ya que existe la voluntad de significar algo a alguien, o sea, de dar cuenta o de decir algo a propósito de esa experiencia. Por lo tanto, el elemento intencionalidad está a la vista. Pero, me pregunto entonces si no habría algo del orden de una búsqueda que debería ser llamada, efectivamente, "regresiva" (no tomo la palabra en su sentido peyorativo), o sea, de un retorno a la madre, que finalice en la indiferenciación primitiva. En el caso de la meditación, del ascetismo, de un procedimiento espiritual, esta regresión es voluntaria, productora de otra cosa; no es cuestión de reducirla al aspecto puramente regresivo, en el sentido primero del término, pero de todos modos hay algo de este orden.

C. C. -Sí, salvo que yo no hablaría de la madre: el estado de mónada es un estado anterior a la madre, como si fuese un estado anterior al objeto parcial, como dicen en psicoanálisis, en condición de objeto separado.

J. A. -¿Pero habría recuerdo del estado de mónada?

C. C. -No hay recuerdo, ni consciente ni incluso inconsciente: es lo que he tratado de decir en el capítulo VI de *La institución imaginaria de la sociedad*, en la medida en que eso resulte decible. La mónada no está reprimida, es anterior a la represión; pero, sin la postulación del estado de mónada, todo el resto de la historia de la psique permanece incomprensible. ¿De dónde proviene, por ejemplo, la "omnipotencia mágica del pensamiento"? En primer lugar, no es para nada "mágica". Freud la llama mágica porque piensa en la realidad, pero la mónada es real: no hablamos, evidentemente, de la realidad del subterráneo, hablamos de la única realidad que interesa, en primer lugar, al psicoanálisis, la realidad psíquica. El inconsciente puede formar, y efectivamente forma, el fantasma que satisface el deseo. En este sentido, la psique, efectivamente, es todopoderosa. ¿Cuál es el origen de la omnipotencia? Luego decimos que a partir de cierto momento el *infans* atribuye esta omnipotencia a la madre. ¿Pero el *infans*, de dónde puede sacar a relucir un esquema de omnipotencia, dónde lo habrá encontrado? Lo encontró en sí mismo, es una operación proyectiva. Tenemos aquí un rasgo fundamental de la imaginación radical del sujeto: éste no puede aprehender desde el inicio el mundo de otro modo que como sí mismo. Incluso, no hace falta decir: como si fuese dueño del mundo, ya que aquello supone una diferenciación, sino como sí mismo, infinitamente plástico en cuanto a lo que *desea*, aunque esta palabra sea todavía un abuso de lenguaje, ya que no hay, en esta etapa, ninguna distinción entre deseado y representado.

Encontramos fuertes huellas de este estado aun en el individuo adulto. ¿Por qué hace falta este duro aprendizaje de la realidad, de la distinción, de la diferenciación? ¿Por qué no podemos soportar a un otro que sea verdaderamente otro y no otro ejemplar de sí mismo? ¿Y, de dónde viene esta manía, esta rabia unificadora que encontramos tanto en la filosofía como en la política? La mónada es anterior al estado fusional, que es una prolongación de la necesidad del lactante de ver a todo el mundo como sí mismo. Existe ya, de hecho, esta visión en la frase de Freud en sus últimas anotaciones del año 1939: *Ich bin die Brust*, "soy el pecho". ¿Qué quiere decir eso? Que soy el pecho y que el pecho soy yo -que no hay distinción-. El seno será percibido, luego, como perteneciente a un otro, que dispone de él; pero como este otro debe también formar parte del mundo del sí mismo, del sujeto, el lactante tratará de instaurar un estado fusional con su madre. Y tenemos, todavía, un eco poderoso de toda esta situación en el amor

adulto. En el segundo acto de *Tristán e Isolda*, Tristán dice: "No hay más Isolda"; e Isolda contesta: "No hay más Tristán". Los dos amantes, también el auditorio, están inmersos en esta música fantástica, música de cópula en el sentido más elemental y más filosófico del término, de reunión de dos partes hasta entonces separadas, pero que se pertenecen mutuamente.

El estado de mónada es anterior a toda distinción con la madre, por lo tanto, a toda fusión con la madre, ya que la fusión presupone dos cosas separadas.

R. B. -¿Eso significa que no establece en absoluto la distinción entre lo que podría vivenciar un bebé y lo que puede vivenciar alguien cuya psique está tan elaborada como la de Krishnamurti?

C. C. -Establezco una distinción fundamental. Digo que Krishnamurti, a fuerza de ascetismo, de esfuerzos, de no sé qué, llega a reproducir un estado que no es, evidentemente, el estado del lactante, ya que piensa este estado como una unión con el todo y como la abolición de las distinciones, cosas que para un bebé no significan nada. Solamente alguien que pensó la distinción puede pensar en una abolición de las distinciones. Evidentemente, no es el estado del bebé, pero no hay posibilidad de referirse a él salvo empleando los mismos términos: soy el todo, el todo soy yo, la diferencias están abolidas -pero Krishnamurti tiene, a posteriori, una representación de todo aquello-.

Ahora bien, la representación, a partir del momento en el cual deja de ser este estado de mónada ininteligible e irrepresentable, implica siempre la multiplicidad y la diferenciación. Como mínimo, implica una figura, pero mucho más que eso. Y si empezamos a tener en cuenta ese "mucho más", vemos que no podemos dar cuenta de eso en términos de lógica *ensídica* (conjuntista-identitaria). Por ejemplo, no podemos decir cuántos elementos contiene esta multiplicidad. Estamos sentados aquí, cada uno de nosotros tiene una percepción, e incluso más de una. Si tratamos de enumerar los *elementos* que hay en este contexto, constatamos inmediatamente que es imposible y que escapa a la teoría de los conjuntos; el álgebra no se aplica, la topología tampoco. ¿Dónde están nuestras fronteras? Hablamos. Estoy aquí, ustedes están allá, les hablo. Esto entra en sus oídos y ustedes piensan cosas. ¿Qué relación tienen esas cosas con lo que les digo? Seguramente no son la estricta reproducción y repetición de lo que les digo; las piensan al mismo tiempo que otras cosas propias de ustedes mismos. Pero no se encuentran en el estado en el que se encontrarían si estuvieran solos y sin poder escucharme; y lo mismo es válido para mí. No hay fronteras, por ende, no hay topología. Tampoco hay una relación de orden. Ninguna estructura lógico matemática puede aplicarse sustancialmente. Pero, sin embargo, existe la diferenciación.

En cambio, en el estado de mónada, no hay diferenciación: soy todo, soy el mismo ser, el ser soy yo, y soy placer, el placer soy yo mismo. Por cierto, todo esto está dicho por nuestro lenguaje adulto. Pero es vivido como exactamente el mismo, que soy yo mismo, que es el todo.

FLORENCE GIUST DESPRAIRIE. -¿En el aumento de la cantidad de personas que adhieren a experiencias espirituales, no podríamos ver una protesta contra un mundo cada vez más atomizado, fragmentado, insoportable? Se trataría, entonces, de un intento por encontrar, reencontrar otra cosa a través de esas experiencias de unidad...

C. C. -Eso me parece totalmente cierto. Lo que se ha llamado, de manera reiterada y exagerada, el retorno de lo religioso remite a eso, pero también el Zenith tiene que ver con esta cuestión. Desde hace unos treinta años, vemos estas salas grandes donde la música nunca es suficientemente ensordecedora y, entonces, uno no puede dejar de pensar en los estados de casi trance, de pérdida de sí y de indiferenciación con respecto a los otros, de seudo unificación y de seudo significación que intentan ir más allá de la significación. Se vive en el instante, uno se deja penetrar por una música, suerte de violación propiamente física a fuerza de decibeles, de mezcla de cuerpos en una sexualidad difusa, de articulaciones que circulan. Pero esto no es importante. Se trata, en este caso, de apuntalamientos para volver a encontrar una situación que contiene la realización de un sentido total, mientras que todo sentido articulado es situado en una anterioridad. Pienso, como usted, que los intentos de abandonarse a la filosofía oriental remiten a la misma desesperación de los individuos en este mundo occidental, simultáneamente despersonalizado y privatizado.

R. B. -Usted hace una interpretación sociológica del fenómeno. Yo querría volver a la naturaleza del fenómeno. Usted dice que el bebé se encuentra en un estado de mónada. Si entiendo correctamente, este estado de mónada constituye, de alguna manera, la aprehensión inconsciente del estado caótico, en el sentido del caos/abismo/sin fondo del que usted habla.

C. C. -No es lo mismo.

R. B. -¿Cuál es la diferencia? ¿Qué relación establece entre este estado de mónada en el *infans* y el caos/abismo/sin fondo?

C. C. -El caos/abismo/sin fondo constituye lo que está detrás o debajo de todo ente concreto y es, al mismo tiempo, la potencia creadora -*vis formandi*, diríamos en latín- que hace surgir formas, seres organizados. El ser humano singular es un fragmento de este caos y, al mismo tiempo, él mismo es un fragmento o una instancia de esta *vis formandi*, de esta potencia o de la creatividad del ser como tal. Y los dos aspectos se reencuentran en la imaginación radical del sujeto; aquello constituye precisamente la forma de la mónada, lo que nosotros adultos expresaríamos diciendo: soy todo.

J. A. -El estado de mónada. "Soy todo" es, en este caso, panteísta y, por otro lado, resulta divertido, porque pensamos siempre en Leibniz, por supuesto, pero tenemos que referirnos además a Spinoza.

C. C. -El "soy todo" de la mónada significa: todo es yo mismo, nada está fuera de mí. Pero, para un verdadero panteísta, no se trata de eso: Dios es todo, Dios está en todas partes, soy un fragmento de este todo/Dios, etcétera, y puedo, eventualmente, tener acceso a este todo, por ejemplo, a través del conocimiento del tercer género. Pero el estado que trato de describir es, verdaderamente, la mónada sin ventana, como hubiese dicho Leibniz, salvo que en este caso, evidentemente, no existe armonía preestablecida, de inserción armoniosa de todas las mónadas en una sinfonía de conjunto. La *percepción* de la mónada es una percepción de sí misma, la orientación de su fuerza se dirige hacia sí misma, y de ninguna manera esta orientación se armoniza con la de las otras mónadas. Eso permanece siempre, aun en el individuo adulto; *uno muere solo*, hasta un gran filósofo es siempre, para sí mismo, el centro del mundo: el mundo va a terminar irrevocablemente para sí, uno se hunde en el negro absoluto aun sabiendo que *va a seguir*.

J. A. -Pero la mónada contiene también todo.

C. C. -No, la mónada contiene este empuje hacia la unificación del todo y es, finalmente, aquello que luego permite, en cierto sentido, mantener junto lo que de otra manera sería una dispersión absoluta. Consideremos lo que le ocurre a un lactante -o un ser viviente en general-. Le ocurren un montón de cosas, estímulos sensoriales, dolores corporales internos, sensaciones de hambre, *sombras* que pasean -sombras que se transforman de manera fragmentada y sucesiva en *objetos*, un *pecho* y, luego, una *madre*, etcétera-. Todo esto debe mantenerse unido y puede llegar a estarlo, en primer lugar y para empezar (y en realidad para terminar), porque: *a)* este ser vive bajo la exigencia absoluta de que eso se mantenga unido (en lenguaje adulto, que se constituya un sentido) y *b)* dispone de la capacidad para, en la medida de su posibilidad, mantenerlo junto. Nos reencontramos, desde otra perspectiva, con las cuestiones de la filosofía. Cuando Kant decía, en su "Deducción de las categorías", " *Yo pienso* es el principio de la unidad trascendental de la *apercepción*", vislumbraba el segmento cognitivo adulto del asunto. Pero el "principio" de toda vida subjetiva es: soy todo. La vida subjetiva, al principio, remite todo a sí mismo. El mundo es mi representación (y mi humor, y el material infinitamente plástico de mi deseo). Y hay que salir de esto para entrar en la vida adulta. Al comienzo, las *palabras* tienen el sentido que les otorgo (y los residuos de esta situación se mantienen hasta el final). Tenemos que aprender, penosamente, que las palabras tienen un sentido socialmente establecido y que no se puede atribuirles el sentido que queremos. El punto de vista del *infans* que comienza por apropiarse de las palabras es el punto de vista de Humpty Dumpty en *Alicia*: las palabras significan lo que quiero que signifiquen.

J. A. -Y, por lo tanto, la mónada es atemporal.

C. C. -En el sentido de que ignora el tiempo. Freud dice esto con respecto al inconsciente, pero cuando dice que el inconsciente ignora el tiempo e ignora la contradicción, su formulación me parece excesiva. Podemos decirlo de la mónada, no lo podemos decir con respecto al inconsciente freudiano; este último ignora el tiempo habitual, el tiempo social diurno, pero es evidente que desarrolla su propio tiempo. Un sueño se despliega en un tiempo de sueño y crea, permite el nacimiento, de un tiempo de sueño. Hay una temporalidad propia del sueño, así como existe, de manera más general, una temporalidad propia del inconsciente. No se trata de *nuestra* temporalidad de adultos socializados; el mediodía puede estar ubicado antes de las nueve; no importa, hay un antes y un después.

J. A. -Pero, en tanto poder unificador es atemporal. Mientras que la representación es ya necesariamente temporal.

C. C. -Por cierto.

J. A. -Y por lo tanto, la representación es plural.

C. C. -Por cierto.

J. A. -Lo que nos lleva a la cuestión de la múltiple referencia.

C. C. -La imaginación radical hace surgir su tiempo, que es un tiempo propio, y su espacio, que es un espacio propio. Soy siempre, aun en este momento, el origen de las coordenadas. El cero de los ejes *x*, *y*, *z* siempre soy yo, en el aquí y ahora. Es en un contexto social que todos estos orígenes están referidos e integrados a un *origen* social -la primera Olimpiada y el ombligo de Delfos, el nacimiento de Cristo y el meridiano de Greenwich, etcétera-. Pero esta imaginación hace surgir también, y sobre todo, un *contenido*, un flujo representativo-afectivo-intencional espontáneo, inagotable e indomable. Nos hemos acostado a dormir, estábamos cansados pero de buen humor, pero, de repente sobreviene una idea o un recuerdo, el humor cambia totalmente, ya no hay manera de conciliar el sueño. Éste es un ejemplo trivial, pero sumamente esclarecedor, del flujo psíquico.

R. B. -No es el caso de todo el mundo.

C. C. -,Qué quiere decir que no es el caso de todo el mundo?

R. B. -Por supuesto, ésa es la situación más frecuente, pero creo que algunos individuos pueden interrumpir este flujo mental. Por ejemplo, Krishnamurti no participaba de esta intencionalidad, de esta voluntad de dominio; y se dice con respecto a él que estaba en una especie de vacío perpetuo. No pienso que podamos llegar más lejos sobre este tema y tenemos otros puntos muy importantes para tratar. Pero, sin embargo, quedo insatisfecho con respecto a la equiparación que usted establece entre el niño pequeño y el que medita; a mi criterio, en este último existe una dimensión de otra naturaleza, que no constituye una tendencia regresiva. Lo que ocurre en él es una suerte de nueva unión, pero que no es de orden fusionai.

C. C. -No querría prolongar esta discusión, ya dije que no soy competente. Pero me preguntaría: ¿por qué diablos Krishnamurti, o cualquier persona que se entrega a la meditación, querrían alcanzar un estado de nueva unión? ¿Por qué querría alcanzar ese estado y no un estado en el cual todo está infinitamente diferenciado y articulado? ¿De dónde le viene esa idea?

R. B. -No creo que quiera alcanzar algo, creo que no tiene proyecto.

C. C. -Pero, sin embargo... Krishnamurti y los otros pasaban su vida tratando de alcanzar ese estado. Podrían haber intentado demostrar el último teorema de Fermat, jugar en Montecarlo, correr detrás de las chicas... ¿De dónde le viene ese anhelo?

R. B. -Ésa es la pregunta...

C. C. -La respuesta, a mi criterio, es que la mónada está siempre al acecho en las profundidades, y susurra: hay que reencontrar...

R. B. -Contestaré a esa pregunta. Ese anhelo le viene del hecho de que Krishnamurti, como todo el mundo, y como el mundo, es caos/abismo/sin fondo, y coloco en esta concepción toda una dimensión de destrucción y de creación. Eso es la fuente, en el interior de sí mismo, de ese deseo. Es el deseo de reencontrarse con la plenitud en un movimiento.:

C. C. -iPero usted dice "reencontrarse con la plenitud"! Reencontrase: preste atención a su frase, reencontrarse...

R. B. -Sí, pero se trata de reencontrarse de otro modo. Porque hay, efectivamente, una diferencia... Estoy completamente de acuerdo con su concepción de la institución imaginaria de la sociedad, que rompe con cierta violencia la clausura de la mónada de la psique del *infans* para dar lugar a un proceso de autonomización. Esto me parece realmente muy claro, de allí la importancia de la sociedad, de lo sociohistórico. Pero, al mismo tiempo, la psique de un *sabio* como Krishnamurti no puede equipararse a los *reencuentros*. Es algo del orden de una unión que yo separo de lo fusional... Pero quizás nos encontremos en el límite de lo que se puede describir...

C. C. -Estamos en lo totalmente incontrolable. Cosa que no ocurre en el caso de la experiencia psicoanalítica.

R. B. -Salvo lo que uno mismo puede vivenciar.

C. C. -Sí, pero que es por naturaleza incomunicable.

R. B. -Ciertamente, ése es el motivo por el cual el verdadero sabio calla.

C. C. -Tendríamos que preguntarnos, sin embargo, antes de pasar a otro tema, en qué medida semejantes sabios pueden formar una colectividad.

R. B. -Es otra cosa.

C. C. -Sí, pero me parece muy importante.

R. B. -Estoy de acuerdo. ¡De allí proviene la vía que definiendo en calidad de occidental un poco *mestizo*, la perspectiva de un acercamiento paradójico Krishnamurti-Castoriadis (*risas*)! Un motivo más para abordar el segundo tema de nuestra entrevista, la educación.

J. A. -Usted habló en varias oportunidades de la educación, sin diferenciarla, sin embargo, de la pedagogía. Se trata de pasar de un núcleo original de pulsiones al *ánthropos*, o sea, a un ser que estaría provisto, de allí en más, de cierta capacidad de autonomía y que, simultáneamente, llevaría a cabo el duelo de la omnipotencia. Para nosotros, la educación es un conjunto de objetivos, de finalidades y, en consecuencia, la educación es ya del orden de lo político.

C. C. -En ese sentido, estoy totalmente de acuerdo. He escrito explícitamente en "Poder, política, autonomía"¹: el objeto de la verdadera política es transformar las instituciones, pero transformarlas de tal manera que estas instituciones puedan educar a los individuos en el sentido de la autonomía. Sin lugar a dudas, no existe una sociedad autónoma. La supuesta filosofía política moderna y contemporánea se olvidó de la cuestión de la educación, que había sido la preocupación central de todos los grandes filósofos, desde Platón y Aristóteles hasta Rousseau. La filosofía política habla ahora presuponiendo que fueron dados *individuos libres*, no se sabe cómo, a estas sociedades, sin duda, provenientes de una fábrica, y que la única cuestión es arreglar sus relaciones. Pero estas relaciones no serán una cosa diferente que lo que serán estos individuos. Marx sabía esto perfectamente cuando hacía referencia a la vieja cuestión entre educadores y alumnos, y recordaba que los educadores deben ser ellos mismos educados. Pero creía haber encontrado la solución al problema porque pensaba que había encontrado en la realidad socioeconómica del capitalismo al gran Educador, las circunstancias *objetivas* que realmente formarían, a la vez, a los educadores y a los alumnos. Ahora bien, esto no es cierto; más exactamente, esta realidad forma simultáneamente a educadores y alumnos en el contexto del espíritu de la sociedad existente. Solamente una colectividad autónoma puede formar individuos autónomos -y viceversa, de lo cual surge, para la lógica habitual, una paradoja-. Lo que sigue es uno de los aspectos de esta paradoja: la autonomía consiste en la capacidad de poner en tela de juicio la institución dada de la sociedad; y es esta misma institución la que, por intermedio sobre todo de la educación, debe capacitarlos para poder cuestionarla.

R. B. -¿No hace una distinción entre el pedagogo, el docente y el educador?

C. C. -No he reflexionado detalladamente sobre estas cuestiones. Otorgo un espacio inmenso a la educación y, sobre todo, a su orientación fundamental, pero es evidente que hay que establecer distinciones y articulaciones. En primer lugar, no hay que olvidar que la educación empieza con el nacimiento y termina con la muerte. Y lo esencial de la educación que la sociedad contemporánea ofrece a los individuos no es la educación formal suministrada en las escuelas, sino la que se propaga cotidianamente a través de los medios de comunicación, sobre todo la televisión, la publicidad, etcétera; e, incluso, más allá de esta situación, todo lo que pasa en la sociedad, la política, el urbanismo, las canciones... Platón ya decía que las mismas paredes de la ciudad educan a los niños y a los ciudadanos. Evidentemente, alguien que vivía en una ciudad como pudo haber sido antiguamente Atenas o como tuvo que haber sido Florencia, que en parte lo sigue siendo, está educado de manera diferente de alguien que vive en un barrio marginado, en Francia o en otra parte. Uno aspira la sociedad por todos los poros.

Ahora bien, en el interior de la educación, en el sentido amplio (pero riguroso) así definido, hay ciertamente *sectores o momentos* más particulares, como puede ser la pedagogía, o sea, la educación dirigida a individuos que no están formados todavía como adultos. Una buena parte de la pedagogía, quizás la más esencial, comienza antes de la escuela: cuando una madre alimenta a su niño, practica la pedagogía, lo sepa o no... Luego, tenemos por supuesto la pedagogía, en el sentido tradicional y acotado, en instituciones específicas, y sus relaciones con la instrucción propiamente dicha, que no son sencillas.

¹ Retomado en *Le Monde morcelé*, París, Seuil, 1990, pp. 113-139 [traducción castellana: *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Altamira, 1993].

J. A. -Retomando sus términos, me parece que habría, en primer lugar, una distinción interesante para establecer entre pedagogía y educación. El término *pedagogía* estaría reservado a lo vincular relacionado con la transmisión del saber al niño, en el sistema educativo; trabajo que en el fondo remite más bien a la lógica conjuntista identitaria y a la imaginación radical del sujeto. Mientras que la noción de *educación* implica, efectivamente, la articulación entre esta última y la imaginación social creadora. Se plantea siempre en términos de apuntalamiento, o sea, sobre los dos registros, el registro psíquico y el registro social.

Segundo punto: quizás en mayor medida que la noción de autonomía, sobre la vertiente de la imaginación y del sujeto, tendría ganas de emplear en este caso el término *autorización*. Lacan lo empleó en su famosa fórmula "uno se autoriza sólo a sí mismo", aun cuando la desmentía prácticamente, pero esto es otra historia... La noción de autorización, pero en el sentido reflectante, o sea, autorizarse, convertirse uno mismo en su propio autor (o su propio coautor, si queremos evitar la forma psicótica), es una noción extremadamente valiosa, que permite evitar ciertos hábitos sociológicos de la autonomía: la ausencia de dialectización de los sociólogos de la ideología por ejemplo, o sea, el corte radical que permite afirmar que hay un funcionamiento autónomo del pensamiento racista, por ejemplo...

C. C. -Creo que hay que mantenerse firme sobre esta cuestión y conservar el término autonomía.

J. A. -Pero sobre una vertiente más social de todos modos, más institucional...

C. C. -Tiene, evidentemente, las dos vertientes. La interacción entre lo imaginario social y la imaginación radical singular está aquí, desde el principio; la ruptura de la mónada psíquica comienza con esto. Y el agente esencial de esta ruptura, de la socialización del *infans*, es la madre. Los psicoanalistas, lo escribí *ad nauseam*, hablan de la madre como si cayera del cielo y como si fuese una entidad específica y exclusivamente psicoanalítica. ¿Pero qué es la madre? Ella es, para el bebé, la delegada en forma simultánea de la sociedad existente y de tres millones de años de humanización. Evidentemente, está allí con su inconsciente, que actúa sobre el niño de manera decisiva. Pero este mismo inconsciente, el inconsciente materno, ha sido fuertemente marcado por toda la socialización a la que la madre fue sometida. Si no hubiera sido sometida a esta socialización, no habría sido madre y, en todo caso, no habría estado capacitada para enseñar a hablar al niño. Por lo tanto, esta interacción de lo imaginario social y de la imaginación singular está siempre presente.

La diferencia que señalaba anteriormente respecto de la educación en general es que ésta se dirige a alguien expresamente designado. Cuando las autoridades, supongamos que autoridades democráticas, el *dêmos* de Atenas, por ejemplo, o una colectividad moderna autogobernada, deciden organizar la ciudad de tal manera, colocando *el agoró* y el *ekklesia* al lado de este último, los edificios públicos en un espacio abierto en el centro de la ciudad y las habitaciones privadas en la periferia, decisiones que tienen un sentido político evidente y profundo, estas decisiones apuntan en la misma medida a las generaciones presentes como a las generaciones futuras, hasta llegar a un futuro indefinido, pero no apuntan a personas expresamente designadas. En cambio, si soy padre o docente, profesor en un liceo o en la universidad, tengo siempre frente a mí a seres determinados, estoy en interacción directa con su psiquismo, y allí empieza el otro componente de la pedagogía en el sentido propio del término. Es una dimensión que se olvida siempre, y lo pudimos ver en la última crisis de los liceos en otoño, de manera extremadamente perturbadora y, al mismo tiempo, sumamente irrisoria. Nadie hablaba de la relación alumnos-docentes, lo que constituye el cemento de este asunto, sin la cual no puede existir la pedagogía y ni siquiera la instrucción. No hay pedagogía si el alumno no inviste, en el sentido fuerte del término, lo que aprende y el proceso de aprendizaje simultáneamente; y no puede llevar a cabo esta investidura, ya que el ser humano se constituye de esta manera, si no es mediante una investidura sobre una persona concreta, a través de un Eros platónico. Ahora bien, esta persona no puede ser un asalariado cualquiera. No se dice, nadie se atreve a decirlo, porque están la FEN, el SNES, el SGEN, el SNE-sup, etcétera, cuya única preocupación es la escala de los salarios y las *condiciones de trabajo*, como en cualquier profesión. Nadie se atreve a plantear la cuestión de la capacidad de los docentes para suscitar el Eros en sus alumnos. La profesión de docente no es un trabajo cualquiera. Por supuesto, los docentes deben recibir un salario muy superior al que rige en la actualidad; evidentemente, se les deben brindar condiciones de trabajo que les permitan desarrollar su tarea. Pero no son las medidas que se adopten en estos niveles - los únicos que los sindicatos y los ministros son capaces de considerar- las que brindarán soluciones a la crisis de la enseñanza. Si los docentes no son capaces de suscitar entre los niños el amor por lo que aprenden y, además, por el hecho de aprender, no son docentes. Si esto falta, uno puede eventualmente salir de un liceo preparado, como una especie de animal, para sortear con éxito las distintas selecciones de las escuelas terciarias, pero no como alguien abierto al mundo y apasionado por esta enorme dimensión de la existencia humana que constituye el saber. Si pude hacer algo en mi vida, lo debo a mis padres, pero, además, a esta enorme suerte que tuve, en el curso de la miserable educación griega de mi infancia y de mi adolescencia, de tener cada año, entre la decena de maestros que teníamos, por lo

menos uno del cual estaba de alguna manera enamorado.

R. B. -Algo me llama la atención actualmente. Dos autores, Henri Atlan² y Michel Serres³, acaban de publicar un libro sobre la educación, la ética, los valores... Que yo sepa, hasta el momento, ningún psicoanalista publicó recientemente un libro sobre el tema. ¿Por qué motivo los psicoanalistas dejan un poco de lado la cuestión educativa, cuando, por otro lado, ella constituye una cuestión central para el devenir psíquico del sujeto?

C. C. -Usted sabe que la deontología impide criticar a los colegas, pero ya escribí suficientemente sobre el tema para poder hacerlo ahora. Los psicoanalistas contemporáneos están sordos frente a todo lo que no constituye *su psicoanálisis*: el diván, el aparato psíquico, sus instituciones, etcétera. Están sordos a las cuestiones sociales, sordos a la política, sordos a la pedagogía, sordos y ciegos, esto es evidente, salvo muy pocas excepciones. Por mi parte, traté de reunir la dimensión psicoanalítica y la dimensión sociohistórica, en el capítulo VI de la *Institución imaginaria de la sociedad*, como en varios otros textos, y una vez más, muy recientemente en "Psicoanálisis y política"⁴, texto que empieza con la palabra famosa de Freud en cuanto a las tres profesiones imposibles: el psicoanálisis, la pedagogía y la política. Si los psicoanalistas no fuesen sordos y ciegos frente a lo social, lo político, lo educativo, habrían intentado pensar sobre estos objetos y decir algo al respecto; no a través de un *psicoanálisis* de los políticos o los electores, lo que es ridículo, sino tratando de dilucidar estos objetos desde el punto de vista psicoanalítico y, por esa vía, quizás, la actividad de la gente podría resultar más lúcida. Freud había formulado esperanzas en este sentido en varios textos, antes y después de 1914. Los psicoanalistas se hicieron cargo de manera muy insuficiente de esas esperanzas -o bien tuvieron lugar algunas perversiones o degeneraciones sin gran interés-.

Pero querría aprovechar aquello que Ardoino recordó con respecto a la transferencia para completar lo que digo en este texto, "Psicoanálisis y política". En este sentido, hay que llevar a cabo una distinción fundamental, y le agradezco por haberme permitido pensar al respecto. En esto consiste el privilegio de la discusión, y así como lo planteábamos anteriormente: ¿quién es el autor de un pensamiento y cuál es la originalidad de un pensamiento? ¿Dónde está la frontera? Podemos retomar toda la discusión anterior desde la perspectiva de la transferencia. ¿Qué es la transferencia? Seguramente consiste en el ingreso del sujeto a un estado regresivo. La regresión no significa que va a hacer pipí sobre el diván, sino que revive el amor y el odio infantil contra la figura adulta que coloca en el sitio del analista. Se trata, en general, de imagos parentales; pueden ser también otras figuras, pero siempre con la intensidad de los sentimientos y de los deseos, que fueron dirigidos hacia esta figura, aun cuando estén enmascarados, censurados, etcétera. Y la catarsis psicoanalítica tiene lugar, si efectivamente ocurre, cuando el sujeto vuelve a pasar, gracias a esta regresión, a través de ese flujo incandescente inicial, fundiéndose en sí mismo, y reconstruyéndose, para utilizar las imágenes de Ibsen en *Peer Gynt*. En esto consiste la transferencia psicoanalítica en su plenitud. Pero en la pedagogía no puede haber más que formas sublimadas de la transferencia, si me permiten utilizar esta expresión extraña. Quiero decir que, en este caso, la transferencia debe ser sostenida y dirigida sobre lo que está sublimado, o sea, las actividades que son objetos sociales -el saber es un objeto social por excelencia-, que son la fuente de un placer entendido no como un placer de órgano ni como un simple placer de representación (una ensoñación, un fantasma), sino como el placer de pensar. Pero cuando pasamos a la política, en el seno de una colectividad de adultos autónomos, el elemento transferencial debe tender a cero. Ya que sabemos, a través del ejemplo opuesto, o sea, en un régimen monárquico y, en mayor medida, en un régimen totalitario, que en estos casos el factor transferencial tiende al 100%: los sentimientos se dirigen hacia la figura del padre que sabe, que puede y que decide.

J. A. -La transferencia es masiva y ciega.

C. C. -Seguramente es ciega. Una transferencia del 100% es forzosamente ciega, ya que coloca al sujeto frente al otro omnipotente, omnisciente, benévolo y misterioso. El Dios de las religiones monoteístas constituye, evidentemente, el ejemplo extremo de esta situación. No podría pasar lo mismo en una sociedad democrática. Aun en una democracia siempre existirán, seguramente, líderes políticos, individuos que sobre ciertos aspectos ven más lejos que los otros, que pueden dar explicaciones mejores y más abarcativas. Pero las relaciones con el líder, aun cuando nunca pueden ser puras, deben estar separadas lo más posible de los elementos transferenciales. Es por esto, además, que la verdadera política resulta aun más *imposible* que el psicoanálisis y la pedagogía. Un pedagogo debe, en cierto sentido, suscitar el amor de sus alumnos, amor sublimado. Un político no tiene que suscitar el amor de sus partidarios. Si lo provoca, los enseguece. Por supuesto, sería absurdo pensar que estas relaciones podrían ser alguna vez asépticas, desprovistas de los vectores afectivos; pero estos valores deberían

² *Tout, Non, Peut-être. Education et vérité*, París, Seuil, 1991.

³ *Le Tiers-instruit*, París, François Bourin, 1991.

⁴ Retomado en *Le Monde morcelé*, ob. cit., pp. 141-154.

moldearse sobre la amistad, no sobre el amor. Está claro que el tema merecería ser profundizado más adelante.

J. A. -Esto plantea una cuestión práctica que no es anodina, que es hasta central en lo que se refiere a la educación de los educadores. En la formación de los docentes, se produce siempre una focalización en la formación inicial y se olvida la formación permanente. Sería, por lo tanto, muy importante instaurar una sensibilidad cultural sobre este tema, para que, sin estar en el contexto de una cura o de alguna clase de terapia, se instale, de todos modos, un alerta efectivo sobre el hecho de que la relación docentes-alumnos no es sencilla, que no está constituida solamente con buenas intenciones, que hay un cúmulo de problemas y que, por ejemplo, el docente tiene que evitar el dominio sobre el alumno. Lo que nos lleva al tercer tema de nuestro coloquio, lo que llamamos multiplicidad de las referencias...

E G.-D. -Querría, antes de tratar eso, hacer otra pregunta. Trabajo sobre el tema de las escuelas nuevas y las innovaciones pedagógicas, en el cual la preocupación por desarrollar el ser, el sujeto, es evidente. Por otro lado, es un tema exitoso: estos niños se vuelven, sin lugar a dudas, *más autónomos* que en otros contextos pedagógicos. Pero cada vez encontramos un punto común, que consiste en una deficiencia en el nivel de la transmisión de los conocimientos. Como si desarrollar el ser, el ser político, implicara un abandono de la transmisión de los conocimientos. Mientras en la teoría no se detecta la causa de tal deficiencia, las experiencias concretas muestran que desarrollar al sujeto conlleva una especie de descalificación de la transmisión de los conocimientos, de la transmisión del saber! Obtendríamos dos bloques: aquellos que optarían por la didáctica y aquellos que tenderían a desarrollar más a la persona y al ciudadano, y que, por lo tanto, tendrían que llevar a cabo el sacrificio del saber y de su transmisión.

C. C. -Por mi parte, rechazo este dilema. Si la experiencia revela lo que usted afirma, esto quiere decir que fue llevada a cabo por gente que equilibraba mal los dos componentes. En mi opinión, enseñar es, evidentemente, educar en el marco institucional y, por lo tanto, tratar de ayudar a los alumnos a adquirir su autonomía; pero es, además, llevarlos a amar el conocimiento y el proceso de su adquisición, cosa que no se puede lograr sin aprender cosas. De lo contrario, sería un pseudo-psicoanálisis colectivo para niños o adolescentes.

E G.-D. -Por supuesto, ¿pero qué es lo que lleva a...?

C. C. -No sé, no estoy en la educación, no conozco la experiencia de las escuelas de las que está hablando, pero me opongo, en la misma medida, a los excesos de los pedagogos, que mi amigo Philippe Raynaud y otros fustigan legítimamente, como a los excesos de la educación/instrucción: aquí tienen una conjugación de verbos latinos, aprendieron sus verbos latinos o no, 20 o 0, asunto terminado. Las dos actitudes están equivocadas. El dilema no tiene razón de ser. No veo cómo se puede formar a alumnos como seres autónomos, en el sentido verdadero y pleno del término, si estos seres no aprenden a amar el saber, por lo tanto, si no aprenden. Es casi una tautología.

J. A. -¿Acaso no sería, según sus propios términos, uno de los efectos negativos de la lógica conjuntista identitaria?

C. C. -En todo caso se trata de una separación excesiva, más aún, de la creación de una falsa antinomia en un contexto en el cual, por lo contrario, los dos términos, bien entendidos, se implican mutuamente. Querría volver, antes de seguir, sobre una palabra pronunciada hace un rato por uno de ustedes, la palabra *sensibilización*. Los educadores deben estar sensibilizados frente a todos estos problemas pero, además, frente a otra cosa: la reciprocidad de la relación pedagógica. No simétrica, sino recíproca. Podemos, en este caso, tomar el ejemplo del psicoanálisis. Sabemos que no fue Freud quien inventó el psicoanálisis, fueron, de alguna manera, sus pacientes. Freud tenía bastante genio para comprender lo que hacían y teorizarlo. Supo escuchar a una paciente que le decía: ¡cállese por fin y déjeme hablar! De allí surge lo esencial de la actitud psicoanalítica, y siempre es así. Es, asimismo, una de las paradojas que tornan indisolubles las cuestiones de la formación de los psicoanalistas y de la definición de quién es verdaderamente analista. Ya que no se aprende el psicoanálisis en los seminarios; se aprende teniendo a la gente en el diván. La *transmisión* es, en cierto sentido, una recreación del análisis por parte del paciente. Por cierto, existen los encuadres teóricos, pero estos encuadres pueden iluminarlos en un momento y enceguerlos en otro. Ya que es casi inevitable que tengamos la tendencia a ubicar al paciente en una categoría o a utilizar una llave maestra, si me permiten la expresión, para interpretar los sueños. Son los pacientes quienes nos enseñan el funcionamiento efectivo del inconsciente y los modos de funcionamiento del inconsciente que no conocíamos. Pienso que lo mismo es válido para un padre. Nos olvidamos de que un niño enseña cosas a sus padres. Y un educador debe además saber que los niños pueden enseñarle muchas cosas sobre el ser-niño que no están en los libros, o que no figuran con esa intensidad, esa pregnancia, esa evidencia que se pone de manifiesto en las reacciones de

los niños. Pueden enseñarle cosas sobre el funcionamiento del espíritu y del alma de los niños. Es necesario que los educadores estén sensibilizados sobre estas cuestiones.

J. A. -Para ejemplificar esta reciprocidad, retomando lo que usted acaba de decir: empleo gustosamente un término que me ayudó mucho, en mi calidad de profesional y de investigador, al que llamo *negatricidad*, que consiste en la representación que me formo de la capacidad del otro para contrarrestar con sus propias contraestrategias las estrategias de las cuales él mismo se siente objeto. Creo que está exactamente relacionado con lo que usted acaba de decir.

C. C. -Totalmente.

J. A. -Si tuviera que tomar un ejemplo contemporáneo de *negatricidad*, quizás con efectos muy felices, lo iría a buscar entre otros en el personaje de Saddam Hussein.

C. C. -Estoy totalmente de acuerdo.

J. A. -Y el término *autorización*: no hemos vuelto sobre él mismo. ¿Usted considera que es también una noción útil?

C. C. -Es sumamente importante y toda la cuestión consiste en saber cuáles son los límites necesarios en cuanto al *autorizarse a sí mismo*. ¿Hasta qué punto uno se autoriza? Es todo el problema.

J. A. -El problema de la relación entre la ley y la transgresión.

C. C. -Exactamente. Una vez más, *autonomía* significa, como democracia, autolimitación y no limitación impuesta por otro.

R. B. -Quizás sea interesante pasar ahora al tercer punto, para saber cómo entiende ese término que llama *multirreferencialidad*...

C. C. -Me gustaría, en primer lugar, que usted explique qué entiende con esta expresión.

J. A. -Se puede empezar, quizás, por oponerla a un término que se volvió muy banal actualmente, la *multidimensionalidad*, ya utilizado por Gurvitch para la sociología. La multirreferencialidad se caracterizaría, para mí, no sólo por la pluralidad sino, además, por la heterogeneidad. En nuestro lenguaje, sería casi la misma distinción que entre el *diferente* y el *otro*. Por multirreferencialidad entiendo, pues, sistemas de lectura, de representación, pero, además, lenguas, aceptadas en su pluralidad. Por ejemplo, no puedo reducir el lenguaje resultante de una perspectiva psicológica al lenguaje de una perspectiva sociológica. Estas referencias, necesariamente diferentes unas de otras, implican un duelo por la unidad y van a servir para dar cuenta de la complejidad de un fenómeno, para aclararlo un poco. Para mí, se produce, de esa manera, una cierta multirreferencialidad en el apuntalamiento y en la articulación de dos imaginarios.

C. C. -El tema es extremadamente amplio, involucra casi todo. Diré, simplemente, algunas palabras. Estoy totalmente de acuerdo con el principio y creo que eso se refleja en mi trabajo. Tomemos, por ejemplo, lo psíquico y lo social; escribí, en varias oportunidades, que la psique es irreductible a la sociedad, del mismo modo que la sociedad es irreductible a la psique. Es un error de psicoanalista querer deducir la sociedad del funcionamiento psíquico y un error simétrico del sociólogo ver en la psique sólo el producto de la sociedad y de la socialización. Existe indisociabilidad e irreductibilidad. Otra indisociabilidad e irreductibilidad, mucho más amplia, ya que abarca todo lo que existe, es la que remite a lo imaginario en un sentido estricto, a lo *poiético*, y al conjuntista identitario, a lo *ensídico*. El inmenso dominio *ensídico*, lógico matemático en el sentido más amplio, es denso en el ser por todas partes, denso en el sentido matemático, topológico, precisamente: encontraremos elementos *ensídicos*, tan cerca como uno quiera de cualquier *punto* de lo que existe. En el delirio más loco, existen elementos *ensídicos*, sin los cuales ya no sería un delirio, ni siquiera ruido. Y lo mismo ocurre en el poema más sublime. La música no es matemática, pero contiene matemática en todas partes. Componer una fuga es, además, calcular todo el tiempo: hay que transponer el tema a la quinta, introducir un contratema en tal relación, etcétera. Pero sería una tontería decir que la música se reduce a eso. Inversamente, en la matemática, todo no es simple cálculo sino que, además, las bases del cálculo remiten a lo imaginario, a lo *poiético*. Estas dos dimensiones son indisociables e irreductibles una respecto de la otra, y todo lo que existe, bajo cualquier forma, se despliega en ambas dimensiones. Pero cuando hablamos de multirreferencialidad, tenemos que tratar de precisar sus límites. Ya que, en función de los factores que mencionábamos anteriormente, existen en la actualidad confusiones fantásticas, que resultan de un eclecticismo desenfrenado. Se invoca a Wittgenstein y los *juegos de lenguaje*, y uno se hace una panzada: página 14, estoy en el juego del

lenguaje freudiano; página 15, en el juego del lenguaje de Dumézil; página 16, es el juego del lenguaje de Palo Alto, y así sucesivamente. Y llegando a ese punto, no va más.

J. A. -Es el coleccionista.

C. C. -El coleccionista, el ecléctico. No podemos sustraernos a una exigencia de coherencia. Por cierto, el mundo no es coherente, está fragmentado, debemos reconocer esta fragmentación, esta fractura del ser de la cual nosotros mismos somos una manifestación, ya que no somos ni galaxias ni estrellas con neutrones, sino completamente otra cosa. Y no podemos captarnos con las mismas categorías, con los mismos conceptos que esas otras clases de entes. Pero en el interior de un campo, debemos tratar de ser lo más coherentes posible y no podemos articular entre sí y de cualquier manera los diferentes campos - en la medida en que se dejen articular-. Por ejemplo, en psicoanálisis, no se puede ser al mismo tiempo freudiano y jungiano, aun cuando ciertas ideas de Jung presenten interés. Del mismo modo, no se puede mezclar pura y simplemente psicoanálisis y pensamiento de la sociedad y de la historia.

J. A. -La pregunta que usted plantea es la siguiente: ¿puede existir una multirreferencialidad que no sea la del *new age*?

C. C. - Es exactamente eso. Tenemos que decir no al *espíritu de Cordoue* y a todo aquello, bueno, ya está dicho. No sé si René Barbier se va a enojar...

R. B. -Pero nunca me enojo... (*Risas.*)

C. C. -Sí, es su lado Krishnamurti. Existen, sin lugar a dudas, cosas admirables en el pensamiento oriental, en el budismo, etcétera, pero la idea de que la física cuántica tenga algo que ver con estas cuestiones es una simple confusión. Quizá, el budismo sea mejor y más valioso que la física cuántica, pero eso es otra cosa. Bueno, ahí está. Me siento feliz de que nos pongamos de acuerdo.

R. B. -Esto no significa que no haya paralelos que debemos observar.

C. C. -No lo creo, pero sería necesaria una discusión detallada.

J. A. -No vamos a seguir discutiendo, pero diría que la multirreferencialidad, que no vire a la confusión o al sincretismo, es un instrumento provisorio de análisis de fenómenos complejos, que no defino, por otro lado, ontológicamente como una propiedad del objeto, sino como una invención (es también el fruto de lo imaginario) en la relación del sujeto con el objeto. O sea que hay un primer momento que consiste en postular la complejidad del objeto. Lo que me permitirá, inmediatamente, aplicarle una instrumentación alternativa adecuada. El lado positivo resulta, justamente, el duelo por esa unidad imaginaria que proviene del estado de mónada. Para conocer cierta cantidad de fenómenos en el estado actual de nuestros conocimientos plurales, quizás, no sepamos proceder de otra manera que aunando varios discursos.

C. C. -Lo que llamamos la complejidad es, a mi criterio, una de las manifestaciones de lo que llamo la naturaleza *magmática* del ser; a saber, el hecho de que el ser no es un conjunto ni una jerarquía bien ordenada de conjuntos, sino un magma. De él se pueden extraer conjuntos, se pueden construir conjuntos en su seno, pero esas extracciones o esas construcciones no podrán agotarlo ni podrán nunca recubrirlo totalmente. Las mismas relaciones entre los diversos aspectos que podemos llegar a considerar como *ensídicas* no son ellas mismas *ensídicas*. De manera tal que aquello que parece asombrar tanto a los teóricos de la complejidad me asombra, en algún sentido, mucho menos. Por ejemplo, las jerarquías enmarañadas: ya que las jerarquías no enmarañadas son, precisamente, lo propio de la lógica *ensídica*. Existen los elementos de un conjunto, sus partes, el conjunto mismo, las reuniones de conjuntos, etcétera; y, en casos extremos, estas jerarquías pueden ser complicadas y diferentes según el punto de vista que se adopta, pero nunca son enmarañadas. Pero, si salimos de estas jerarquías *ensídicas*, no hay ninguna garantía de que habrá jerarquías bellas. Por lo tanto, la renuncia a la unificación o a la simplificación final no es ni provisorio ni una norma de buena conducta. Se trata de un duelo que hay que llevar a cabo de una vez por todas, no renunciando al intento de dilucidar y de volver coherente lo que podemos dilucidar y volver coherente... Y es esto lo que nos diferencia de los orientales, por lo menos de los orientales sobre los que hablamos antes. Estos orientales decidieron de una vez por todas que, si me permiten la brutalidad de la expresión, detrás de las apariencias no hay Nada. En primer lugar, pienso que esto no es cierto, más exactamente, que este enunciado no tiene sentido (o no tiene más que un sentido antropocéntrico: detrás de las apariencias, no hay lo que nos gustaría que hubiera). Pero, fundamentalmente, detrás de las apariencias están, y estarán siempre, otras apariencias, y no podemos renunciar a poner un poco de orden en cada uno de estos estratos de apariencia y en sus relaciones recíprocas, sabiendo que este orden no es más que un orden conjuntista-identitario y quizás, o.

seguramente, que no se trata simplemente de un orden. No nos apresuremos a llegar a una conclusión final para retirarnos en el silencio, lo que sería una actitud profundamente ligada a nuestro proyecto grecooccidental.

Glosario básico*

Lógica conjuntista-identitaria, (abreviado: ensídica): Consistente en reducir los fenómenos a conjuntos que se organizan sobre la base de la búsqueda de lo idéntico, de manera que da lugar a una captación fragmentaria y adinámica de la realidad, en la que la dimensión creativa está ausente. Incluso la lógica dialéctica no escapa a estas características. La lógica conjuntista-identitaria se da cuando "pensamos la historia" bajo las categorías de la "finalidad", de la "causalidad" o de la "implicación lógica". No obstante, es una lógica que tiene su razón de ser en la misma institución de la sociedad, por lo que tiene una doble dimensión social: el *legein* y el *teukhein*.

- **Legein:** etimológicamente significa *decir, razonar, determinar* (correspondiente al latino *legere*: leer o declarar). Es la dimensión conjuntista-identitaria del decir/representar social. Mediante el decir se determina, pero el lenguaje es algo hecho e instituido, código, no idéntico a la naturaleza de lo real. De acuerdo con Castoriadis debe entenderse sobre todo como "designar". *Legein* es lo que permite organizar, realizar operaciones de distinción, elección, conteo, etc.. y posibilita el hacer referencia a objetos distintos y definidos, produciendo la relación de signos (significativa) que permite y hace al lenguaje como código. Es la dimensión identitaria del representar/decir social.
- **Teukhein:** etimológicamente *juntar, ajustar, fabricar, construir*, y de él se deriva la *techné* (técnica). Es la dimensión conjuntista-identitaria o instrumental del hacer social. De acuerdo con Castoriadis debe entenderse sobre todo como "fabricar" -la actividad de fabricación da lugar a las técnicas como formas del saber y formas del hacer. *Teukhein* se ocupa de la finalidad y la instrumentalidad, refiriendo lo que es a lo que no es y podría ser. Es la dimensión identitaria del hacer social.

Lógica de los magmas: Se trata de una lógica que incluye dentro de sí a la conjuntista-identitaria, pero que es irreductible a ella. "*Un magma es aquello de lo que pueden extraerse (o aquello en lo que se pueden construir) organizaciones conjuntistas en número indefinido, pero que no puede ser nunca reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita o infinita) de esas organizaciones*" ("La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía", 1981.) Mas en profundidad, el magma comprende lo determinado y lo indeterminado, porque él mismo es *no determinable*. Aquí no hay contradicción entre lo determinado y lo indeterminado y lo no determinable no quedaría excluido, es decir, las tres cualidades coexisten irreductiblemente. Se trata de que lo no determinable o no decidible no sea suprimido, y que lo indeterminado no sea forzado como determinado. Así, para Castoriadis lo que está por crearse es necesariamente indeterminado ahora mismo, mientras lo que subyace a lo que es -incluido lo que está por crearse-, "lo sin fondo", el caos, de donde surge lo demás, ni siquiera es determinable, fuera positiva o negativamente: no es determinado ni indeterminado, ni ambos simultáneamente, sino indeterminable, estrictamente irreductible.

Imaginación radical: Capacidad de la psique de crear un flujo constante de representaciones, deseos y afectos. Es *radical* en tanto es fuente de creación. Esta noción se diferencia de toda idea de la imaginación como señuelo, engaño, etc., para acentuar la *poiesis*, la creación. Señala Castoriadis que tal vez haya sido el más importante descubrimiento freudiano -expresado en *La interpretación de los sueños* - pero que fue acallado por él mismo, para ser aceptado por la ciencia oficial. Está claro que para Castoriadis es la característica central de la psique: lo que es, es producido por la *imaginación radical*. Esta hace surgir representaciones ex-nihilo, de la nada, que no están en lugar de nada, ni son delegadas de nadie. Implica creación, y no solo repetición, o combinaciones sobre una cantidad predeterminada y finita de representaciones. La psique tiende a interrumpir este flujo de imaginación radical, debido a las demandas de socialización; la reflexión a la que se adviene en un tratamiento psicoanalítico, permite liberarla de un modo lúcido.

Imaginario social: Es el modo de presentificación de la *imaginación radical* en el conjunto como un *magma de significaciones imaginarias*, produciendo significaciones que la psique no podría producir por sí sola. Instituye las significaciones que producen un determinado mundo (griego, romano, incaico, etc.) llevando a la emergencia de representaciones, afectos y acciones propios del mismo. Se debe diferenciar del término homónimo que habitualmente circula, y que es sinónimo de representaciones sociales.

Significaciones imaginarias sociales: Lo primero que puede decirse, a modo de advertencia, es que no son un doble irreal de un mundo real, es una posición primera que inaugura e instituye lo *histórico-social*, procediendo del *imaginario social instituyente*, expresión de la *imaginación radical* de los sujetos. Hay *significaciones centrales*, que no tienen referente, que son referente de otras que son secundarias, las instituyen. No son necesariamente explícitas, ni son lo que los individuos se representan, aunque dan lugar a las representaciones, afectos y acciones típicos de una sociedad. Son lo que forma a los *individuos sociales* y se encarnan en las instituciones.

* Para la confección de este glosario nos basamos en parte en el elaborado en *magma.net* (<http://www.magma-net.com.ar/glosario.htm>)

Tipo antropológico: La incorporación de las *significaciones imaginarias sociales* de una sociedad determinada, tiene como consecuencia la producción de un *tipo antropológico* que es funcional a la misma (el empresario o el proletario en el capitalismo, el señor feudal en el feudalismo, etc.).

Histórico-social: Sociedad e historia no tienen existencia por separado. Lo social se da como autoalteración, como historia. Esta es la emergencia de la institución, en un movimiento que va de lo instituido a lo instituyente, y viceversa, a través de rupturas y de nuevas posiciones emergentes del *imaginario social instituyente*. Este crea a partir del *magma de significaciones imaginarias sociales*, y ese *magma* es el que constituye a la sociedad como un mundo de significaciones. De este modo, cada sociedad se autoinstituye. El ser de lo histórico-social está dado por esas significaciones, que da un determinado sentido a la vida social, siempre arbitrario. Este dominio se mantiene unido gracias a la urdimbre producida por el *magma de significaciones imaginarias sociales*. La burguesía, por ejemplo, produce su propia definición de la realidad, que tiende a ser tomada como canónica por los sujetos, debido a la habitual *heteronomía* en la cual se hallan las sociedades. La *autonomía* implica el cuestionamiento de la *institución imaginaria de la sociedad*, y abre la posibilidad de modificaciones en el dominio de lo *histórico-social*.

Reflexión: En la medida en que el individuo social tome contacto y reconozca la alienación en la cual está inmerso, se abre la posibilidad de que pueda cuestionar las *significaciones imaginarias sociales*. Castoriadis establece en este punto un paralelo con el sujeto reflexivo que potencialmente puede advenir a consecuencia de haber realizado una cura analítica: puede tomar contacto con sus deseos y determinaciones, reflexionar y decidir sobre ellos. Siempre se trata de un proceso, y no de un estado logrado de una vez y para siempre.

Heteronomía: Es el estado de la sociedad opuesto al de la autonomía. Los sujetos -atados a un mito desconocido por ellos como tal- atribuyen un origen extrasocial a las leyes que los gobiernan, como si no fuera obra de los humanos, como si todo fuera un instituido, perdiéndose la noción de la capacidad instituyente del colectivo. Así sea con la sociedad feudal, o con el orden cosmológico incaico, o con los mitos del capitalismo actual (con su omnímodas leyes del mercado) lo que se consigue es ocultar las fuentes del poder en el conjunto. Y así el poder se hace más extraño a los sujetos. Esta concepción es fundamental para entender la propuesta de Castoriadis de ocuparse, más que de la explotación humana, del poder como cuestión central para el accionar político lúcido.

Autonomía: Es la ruptura de la heteronomía. Los límites de la autonomía individual están dados porque ésta nunca es posible si no coincide con la autonomía del conjunto. A nivel del individuo, el psicoanálisis aparece como un camino para arribar a dicho estado, por eso Castoriadis plantea que el psicoanálisis participa del proyecto de la autonomía. Este último es el movimiento histórico de los sujetos por arribar a una autoinstitución lúcida de la sociedad, el sentido último de la autonomía: darse la propia ley. Pero se trata de una ley como autocreación de la sociedad, que no reconoce fundamentos extrasociales. Los ejemplos habituales que utiliza son los de la Grecia del siglo V a.c., la Revolución Francesa, y los movimientos de emancipación derivados de esta, hasta este siglo. Implica para la sociedad poner en tela de juicio las propias instituciones, destotemizarlas, quitarles el halo sagrado que tienen, y asumir que son los integrantes de la sociedad quienes les dan a esas instituciones el poder que tienen. Es una ruptura ontológica, hacer surgir del *magma de significaciones sociales imaginarias* nuevas significaciones, implicando, obviamente, la puesta en cuestionamiento de lo conjuntista-identitario. La idea de autonomía está en las antípodas de todo totalitarismo.

Mónada psíquica: Primer estrato o núcleo de la psique. La psique se autorrepresenta, no establece ninguna diferenciación entre ella y el mundo, entre representación y percepción. "La mónada *organiza* la experiencia del placer, no *con un objeto* sino como experiencia total -totalitaria, completa, absoluta- de un estado. Esta experiencia orientará para siempre al psiquismo, cuyo *objeto de deseo*, cuya búsqueda, será la recuperación de este estado y el retorno a él. Es más un *deseo de estado* que de objeto." (*Nuevamente sobre psique y sociedad*, 1996.)

Fase triádica: En la medida en que la mónada se rompe, el psiquismo adviene a la fase triádica, en la cual - como lo indica su nombre- tres elementos forman parte: el infans, la madre, el pecho. "La madre aparece como aquello que dispone del pecho, y el *infans*, sobre la base de su único esquema, el de la omnipotencia, lo *proyecta* sobre la madre. En otras palabras, el *infans* que se *creía* omnipotente descubre que no lo es y transfiere esta omnipotencia a su madre." (*Nuevamente sobre psique y sociedad*, 1996.)

Defuncionalización: El psiquismo humano está defuncionalizado en la medida en que que imagina no está regido por una funcionalidad biológica como en los animales. No hay representaciones canónicas -la sexualidad puede ser ejercida de los modos más diversos por los humanos. Se divorcian el placer de representación y el placer de órgano y el primero tiene preponderancia. Esta preponderancia del placer de representación es lo que permite la sublimación.

Eidos: Forma ontológica o que contiene las distintas determinaciones del ser. Es el mismo término del que deriva la "Idea" platónica comúnmente entendida como imagen o modelo de lo existente, precisamente porque contiene sus determinaciones.