

tanto más cuanto que el campo de actividad de una organización revolucionaria no presenta los apremios "objetivos" que presentan otros tipos de actividad colectiva. Cuando se trata de trabajo productivo, por ejemplo —sea alienado o no—, existe un apremio "objetivo" que tiende a minimizar los efectos de los factores mencionados anteriormente. No ocurre lo mismo cuando se trata de una colectividad que, en un sentido, flota un poco en el aire, y que debe extraer de sí misma lo esencial de lo que piensa, de lo que quiere hacer y cómo quiere y debe hacerlo.

Ahora, si su pregunta significa: supongamos que esta organización existe, ¿cuáles deben ser sus tareas?, responderé, evidentemente, que a ella le corresponde definir las, y que dependen en buena parte de factores coyunturales. Por mi parte, considero que deben cumplirse tareas inmensas en el plano de la elucidación de la problemática revolucionaria, de la denuncia de lo falso y de las mistificaciones, de la difusión de ideas justas y justificables, y de informaciones pertinentes, significativas y exactas; como también de la propagación de una nueva actitud con respecto a las ideas y a la teoría. Pues hace falta a la vez romper el tipo de relación que la gente mantiene actualmente con las ideas y la teoría, tipo que siempre es esencialmente religioso, y mostrar por lo tanto que no podemos permitírnoslos decir cualquier cosa. Evidentemente, me parece igualmente esencial que la organización participe en las luchas en el lugar donde éstas se desarrollan y se vuelva su instrumento, con la condición de que esta participación no sea fabricada u orquestada. Establecer una nueva relación entre los revolucionarios —en el sentido que queremos dar a esta palabra— y el medio social comienza con la convicción de que la organización tiene tanto para aprender de la gente en la calle como ésta tiene de ella. Pero esto no quiere decir nada si no se concreta, y aquí otra vez se abre un enorme campo de invención para la actividad de los revolucionarios.

## Las significaciones imaginarias

*A continuación, dos de las preguntas que han orientado su reflexión: ¿qué es lo que hace que los hombres permanezcan juntos para construir sociedades?, y ¿qué es lo que hace que estas sociedades evolucionen, que emerjan nuevas formas?*

No se trata sólo de que los hombres "permanezcan" en sociedad. Los hombres no pueden existir más que en la sociedad y por la sociedad. Aquello que en el hombre, en lo que habitualmente llamamos el individuo humano, no es social, es, por una parte, el sustrato biológico, el hombre animal; por otra parte, infinitamente más importante y que nos diferencia radicalmente del simple viviente, es la psique, ese núcleo oscuro, insondable, *a-social*. Núcleo que es fuente de un flujo perpetuo de representaciones que no obedecen a la lógica ordinaria, asiento de deseos ilimitados e irrealizables —y, por estas dos razones,

1 < Entrevista con Michel Treguer, difundida en France Culture el 30 de enero de 1982, y publicada en *Création et désordre. Recherches et pensées contemporaines*, París, Ediciones L'Original, 1987, pp. 65-99. Este volumen retoma charlas realizadas en el coloquio internacional "Desorden y orden" que tuvo lugar en Stamford, del 14 al 16 de septiembre de 1981; la conferencia de Castoriadis "El imaginario: la creación en el dominio histórico-social", fue publicada en *Domaines de l'homme*, París, Seuil, 1986, pp. 219-237, reed. "Points Essais", pp. 272-295. Trad. esp.: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1995]. Este coloquio estuvo precedido por otro sobre temas similares, en Cerisy, cuyos textos han sido retomados con el título de *L'auto-organisation. De la physique au politique*, bajo la dirección de Paul Dumouchel y Jean-Pierre Dupuy, París, Seuil, 1983. >

incapaz de vivir en sí mismo en tanto tal—. Este núcleo debe ser puesto en razón, en todos los sentidos del término, por la imposición violenta de todo lo que pensamos habitualmente como “perteneción-donos”: un lenguaje, una lógica bien o mal organizada, maneras de hacer, incluso maneras de moverse, normas, valores, etc. Imposición violenta no físicamente: es violenta porque violenta —y debe violentar— las tendencias immanentes, propias de la psique. ¿Por qué nosotros, europeos, no podemos bailar ciertas danzas como las bailan los africanos? No es “racial”: es social. Habitualmente se dice “cultural”: esto quiere decir *social*.

*¿Usted quiere decir que esta puesta en razón de la psique es lo que está en juego en el hecho de que los hombres constituirían comunidades sociales?*

Sí. Yo pienso que eso que llamamos especie humana es un monstruoso accidente de la evolución biológica. Esta evolución —la creación de nuevas especies— ha desembocado “en cierto momento”, como se dice, en la creación de un ser que es inepto para la vida. Somos el único ser viviente que no sabe qué cosa es para él alimentarse, y qué cosa no lo es, qué cosa es veneno. Un perro enfermo va a buscar las plantas que le hacen bien, nosotros cosechamos y comemos hongos venenosos. Un perro no tropieza, un hombre tropieza y se fractura. Un ser humano se suicida, mata a sus congéneres —por placar o por nada—. Este ser, esta especie radicalmente inepta para la vida, sin duda habría desaparecido si no hubiese podido crear —no sabemos cómo— una forma nueva, una forma inédita en la escala de los seres, que es la sociedad: la sociedad como institución, que encarna significaciones y es capaz de adiestrar especímenes singulares de la especie *Homo sapiens* de tal manera que pueden vivir, y bien o mal, vivir juntos.

Está entonces la pregunta que yo plantaba: ¿qué es lo que da cohesión a una sociedad? Pero no debe tomársela en el sentido de un “contrato social” o de una “puesta en conjunto” de “individuos” que preexistirían a él. La mirada mítica e irreal de seres humanos tal como los describe Rousseau, que habrían vivido solos y libres en los

bosques, cada uno muy lejos de los demás, y que deben “inventar” el lenguaje y la existencia en común, es completamente insostenible. Estos seres no habrían podido sobrevivir un solo instante. El sentido de mi pregunta es más bien el siguiente: ¿cómo puede ser que a través de esta extraordinaria cantidad de instituciones particulares, de instrumentos, de maneras de hacer, de particularidades del lenguaje, de significaciones portadas por este lenguaje como por todos los actos de los humanos socializados, cómo puede ser que a través de todo esto se fabrique de manera coherente esta fantástica unidad de los diferentes mundos sociales—ya se trate del mundo social francés contemporáneo, o del mundo de los romanos, de los antiguos griegos, de los asirios, de los aranda o de cualquier otra tribu—? Cuando digo institución, tomo la palabra en su sentido más profundo y más vasto, es decir, el conjunto de las herramientas, del lenguaje, de las maneras de hacer, de las normas y de los valores, etcétera.

*¿De todo lo que es coherente en la sociedad?*

De todo lo que impone —con o sin sanción formal— maneras de actuar y de pensar. De pensar, es preciso subrayar esto siempre. La gente cree que tiene un “pensamiento personal”; en verdad, en el pensador más original sólo hay una ínfima parte de lo que dice que no proviene de la sociedad, de lo que ha aprendido, de cuanto lo rodea, de las opiniones, de la atmósfera reinante o de una elaboración trivial de todo esto, es decir, de las conclusiones que pueden sacarse de ello o de las presuposiciones que pueden descubrirse ahí. Si quisiéramos cuantificar metafóricamente el núcleo nuevo de verdad en un Platón, en un Aristóteles, en un Kani, en un Hegel, en un Marx, o en un Freud, éste representa tal vez el 1% de cuanto han dicho o escrito.

Hay pues este extraordinario conjunto de instituciones que hacen que hablemos una lengua y no otra, que haya automóviles, que ellos nos sean familiares y podamos aprender a conducirlos, etc. ¿Por qué hay automóviles? Para que los haya, hacen falta fábricas; para ello hace falta que haya capital y obreros, y así sucesivamente. ¿Qué da cohesión a todo esto? ¿Cómo puede ser que todo esto posea una uni-

dad? Unidad que, observemos de paso, sigue siendo unidad incluso en condiciones de crisis o de revolución, incluso cuando dos clases luchan a muerte en una sociedad. Para luchar a muerte con alguien, hace falta un terreno común —aunque más no fuera el suelo—. En el caso de las clases, o de grupos sociales, no se trata del suelo físico, pero debe de haber envites que sean comunes en cierta manera, y tales envites no existen más que en un mundo común construido por la institución. ¿Cuál es entonces el origen de esta unidad? No puede responderse a esta pregunta verdaderamente; pero podemos profundizarla, confirmando que esta unidad deriva a su vez de la cohesión interna de un entretrejo de sentidos, o de significaciones, que permean toda la vida de la sociedad, la dirigen y la orientan: es lo que yo llamo las significaciones imaginarias sociales. Son ellas las que están encarnadas en las instituciones particulares y las animan; evidentemente, utilizo metafóricamente los términos “encarnar”, “animar”, puesto que las significaciones imaginarias sociales no son espíritus, no son djinns.\* Tomemos, precisamente, el ejemplo de los espíritus para los pueblos que creen en ellos, es una significación imaginaria social —como lo son los dioses o Dios con D mayúscula, o la polis de los antiguos griegos, o el ciudadano o la nación—. Nadie pudo poner nunca una nación bajo el microscopio; es algo que no existe más que como una significación imaginaria que tiene cohesión, por ejemplo, todos los franceses que dicen: somos franceses. Y más allá del hecho de que se lo digan explícitamente, está el hecho de que participan, en algunos aspectos, de la misma manera de vivir, viven bajo las mismas instituciones particulares, etc. Asimismo, el Estado, o el partido —o la mercadería, el capital, el dinero, la tasa de interés—, o el tabú, la virtud, el pecado, son significaciones imaginarias sociales. Asimismo: hombre, mujer, niño, cuando se los toma no como categorías biológicas sino en tanto seres sociales, son instituciones sociales. Y, cada vez, en su contenido concreto, ellas son específicas de cada sociedad y están formadas con respecto al conjunto de sus significaciones ima-

\* Djinn: en las creencias árabes, espíritu del aire, genio bueno, o demonio. (N. de la T.)

ginarias sociales. Para tomar un ejemplo banal: el componente macho en ciertas culturas no cae del cielo, tampoco está determinado por la geografía o el clima, ni tampoco por el estado de las fuerzas productivas; es una cierta posición imaginaria social del ser-hombre y del ser-mujer (que son complementarios, claro está). Asimismo, en lo que se refiere al “niño” —cuya enorme evolución histórica conocemos, por ejemplo, gracias a los trabajos de Ariès—. Un niño polinesio, un niño estadounidense, un niño francés de hoy, son seres completamente diferentes, y el código genético no es el responsable de estas diferencias.

¿Por qué llamamos “imaginarias” a estas significaciones? Porque no son ni racionales (no podemos “construirlas lógicamente”) ni reales (no podemos derivarlas de las cosas); no corresponden a “ideas racionales”, y tampoco a objetos naturales. Y porque proceden de aquello que todos consideramos como habiéndose las con la creación, a saber, la imaginación, que no es aquí la imaginación individual, claro está, sino lo que yo llamo el imaginario social. También es la razón por la cual las llamo sociales: creación del imaginario social, no son nada si no son compartidas, participadas, por ese colectivo anónimo, impersonal, que es también cada vez la sociedad. Y lo que la sociedad es, no ha sido formulado por nadie de manera tan fuerte y tan clara como por Balzac, cuando dice, al comienzo de *La muchacha de los ojos de oro*, hablando de París: usted siempre le conviene, usted nunca le falla. Eso es la sociedad. Es usted un genio o un mediocre, un héroe o un criminal: usted le conviene siempre, usted nunca le falla. Unos segundos después de la muerte del hombre más importante, prosigue la vida de la sociedad, impenetrable. Como decía Clemencau, los cementerios están llenos de hombres irremplazables.

*Y al mismo tiempo, cada hombre, cada individuo, es casi la sociedad entera, en la medida en que refleja todo ese entretrejo de significaciones imaginarias.*

Absolutamente, lo incorpora. Es —como digo utilizando una metáfora matemática— una parte total de la sociedad. Es decir, que si se

podiese analizar plenamente, desde este punto de vista, usted, yo, un polinesio, etc., de alguna manera se podría reconstituir la sociedad a la cual cada uno de nosotros pertenece: la porta con él, por así decir.

*Creo que esto se vincula con algunas maneras de considerar el cerebro que tienen los biólogos o los neurofisiólogos actuales como hologramas, es decir, una estructura donde una pequeña parte devuelve el conjunto y el conjunto se encuentra en cada parte.*

Sí, hay algo de eso; podemos ver al individuo como un microcosmos social. ¿Puede haber una correspondencia entre esta organización de la sociedad y la organización biológica? Sí, hay una, y muy importante, es la clausura: en ambos casos hay clausura organizacional, una clausura informacional, una clausura cognitiva. Es claro que lo viviente, el organismo biológico, no está clausurado en sentido energético o material, está en constante intercambio con su medio. Pero, en otro sentido, está cerrado sobre sí mismo: todo cuanto "aparece" no existe nunca para el organismo más que siendo retomado, refabricado, reelaborado a su manera. Podemos ver el organismo como una entidad sometida a perturbaciones. Una clase entre estas perturbaciones no es "captada" por el organismo —no es interesante para él—. Las que son captadas son transformadas por el organismo en informaciones. El punto esencial es que *no hay "información" a granel fuera del organismo que espera para ser recogida; si algunas perturbaciones se vuelven informaciones, es porque la frontera del organismo es transformadora, no "refleja"; no sufre influencias pasivamente, es activa, y transforma estos "movimientos" del medio en informaciones, en algo —podríamos decir con un leve abuso de lenguaje— que tiene un sentido para el organismo.*

*¿Es decir que un mensaje sólo toma su significación para el organismo pasando por sus horcas caudinas, entrando en sus moldes?*

Exactamente. Ejemplo trivial: las ondas radio no existían para los animales terrestres, y no existían para el hombre hasta que éste fabricó una prótesis específica para captarlas. De la misma manera,

nosotros creamos el color. Se dirá: pero no lo creamos a partir de la nada. Por cierto, hay algo *out there*, como se dice en inglés, "allá", "afuera": radiaciones, ondas electromagnéticas. Pero estas ondas no "tienen" color: el estímulo se vuelve color por la acción creadora del organismo —la cual, además, no es verdaderamente localizable—. No podemos ver sin ojos, claro está; pero la totalidad del sistema nervioso coopera en la visión. Y, al menos en el caso del ser humano, no es sólo la totalidad del sistema nervioso en sentido "electromagnético", es todo su psiquismo y todo su pensamiento. Cuando vemos, pensamos, aunque no pensemos en ello. Por eso podemos ver mal: ver mal en el sentido material del término —porque el pensamiento interviene—. Mientras que, por lo general, nuestro pensamiento no perturba otras funciones, como la digestión, por ejemplo. ¿Dónde está la analogía con la sociedad? La sociedad, como cada especie viviente, como cada ser viviente, establece su propio mundo, en el cual, evidentemente, también está incluida una representación de sí misma. Entonces, la organización propia de la sociedad —es decir, sus instituciones, y las significaciones imaginarias que portan estas instituciones— es la que plantea y define cada vez lo que es considerado información para la sociedad, lo que es simple ruido y lo que no es nada en absoluto, o cuál es el peso, la pertinencia, el valor de una información determinada, o cuáles son los programas —si queremos seguir usando el lenguaje cibernético— de elaboración de una información y de respuesta a ésta. Para resumir, es la institución de la sociedad la que determina cada vez qué es real para esta sociedad y qué no lo es. El ejemplo que mencioné en el coloquio: en Salem, hace tres siglos, la brujería era real, hoy ya no lo es. O bien esta frase sorprendente de Karl Marx: "El Apolo de Delfos era en Grecia una fuerza tan real como cualquier otra".

Para comenzar podríamos decir que cada sociedad contiene un sistema de interpretación del mundo —pero sería insuficiente: cada sociedad es un sistema de interpretación del mundo—. E incluso, de manera más rigurosa, cada sociedad es constitución, de hecho creación, del mundo que vale para ella, de su propio mundo. Y su identidad no es otra cosa que este sistema de interpretación, o mejor, de

donación de sentido. Por esta razón, si usted ataca este sistema de interpretación, de donación de sentido, la ataca más mortalmente que si atacase su existencia física, y por lo general, ella se defenderá de manera mucho más salvaje.

Evidentemente, hay también diferencias radicales entre la clausura de una sociedad y la clausura de lo viviente, que son muy instructivas. Para lo viviente, su organización del mundo tiene una base física, material, que hoy pretendemos conocer más o menos: es su herencia genética, se relaciona con sus genes, con el ADN. Pero en la sociedad observamos que la transmisión de rasgos que se conservan se hace sin ninguna base genética. Ni el francés como lengua, ni las leyes vigentes en Francia se transmiten de generación en generación en función del ADN específico de los franceses. Otra diferencia, muy importante para mí, es que para la sociedad no hay caso que en teoría de la información se llamaria ruido. Todo cuanto aparece debe significar algo. Hay para la sociedad un imperialismo de la significación que no sufre excepción, por así decir. O bien, hace falta que el dispositivo social decida explícitamente que tal cosa no tiene ninguna significación. Además, hay en el ser vivo una redundancia considerable de los procesos que fabrican información: la fabricación o la creación de la información por y para el ser viviente nunca es "económica", hay una sobreproducción considerable (la cual, además, tiene una funcionalidad como tal: la redundancia es una garantía contra los errores y los malos funcionamientos). Pero en la sociedad se trata de algo diferente: aquí, fabricación y elaboración de la información llegan muy lejos, más allá de toda caracterización funcional posible, y aparecen como extendiéndose virtualmente, sin límites.

No voy a detenerme en el hecho de que no puede atribuirse una finalidad cualquiera a la sociedad fuera de la conservación de su propia institución, que, como hemos visto, es cada vez correlativa a significaciones imaginarias *arbitrarias* desde el punto de vista "racional" o "real". Llego a un último rasgo diferencial importante, que es relativo a lo que en epistemología se denomina la cuestión del metaobservador. Cuando hablamos de lo viviente, ¿quién habla? Evidentemente, no es lo viviente mismo, ni su "medio". Es una ter-

cera instancia, el metaobservador; quien ve, o trata de ver, a la vez lo que ocurre (o lo que existe) para el ser viviente, desde el punto de vista del ser viviente, y "aquello a lo que corresponde" en el medio de este ser, más allá de la frontera del organismo; este metaobservador trata entonces de establecer una correlación entre estas dos series, mientras que él mismo, estrictamente hablando, no está incluido en ninguna. Es así independientemente del hecho de que, como dijimos antes, no hay "determinación" por la experiencia de lo que es para el viviente, puesto que éste, a partir de las perturbaciones exteriores, crea un mundo para él. Esto no impide que al menos idealmente-- el metaobservador pueda asignar a cada elemento de este mundo de lo viviente una correlación con un elemento "exterior": a la sensación del color, por ejemplo, hará corresponder vibraciones electromagnéticas de tal o cual amplitud de onda. Ahora, en el caso de la sociedad, no podemos hablar de metaobservador: los observadores de la sociedad no pueden "extraerse de ella", pertenecen a la sociedad. La sociedad—ciertas sociedades— produce sus propios metaobservadores, y los produce a su manera. Por esta razón, siempre hacemos esta tentativa, a la vez inevitable e imposible, de estar en nuestra sociedad y de salir de ella para preguntarnos, por ejemplo: ¿que hay con la realidad fuera de nuestra institución del mundo? ¿Cómo vería el mundo a un hombre que no perteneciese a nuestra sociedad, ni a ninguna otra? Pregunta a la vez inevitable e irresoluble. Y, por otra parte, en la medida en que este trabajo de metaobservador puede hacerse, comprobamos que para esta sociedad hay seres que existen macizamente para ella sin que posean correlato exterior: a escala gigantesca, una sociedad crea entidades que son para ella las más importantes, y para las cuales no tiene sentido buscar un correlato físico. Ejemplo: los espíritus, los dioses, Dios, las normas, las leyes, el pecado, las virtudes, los derechos humanos, etcétera.

Llego ahora a lo que considero un punto totalmente central: las dos dimensiones de la institución de cada sociedad. Brevemente: no hay sociedad sin aritmética; y no hay sociedad sin mitos. Paréntesis: en la sociedad contemporánea, la aritmética misma se ha vuelto un

mito, puesto que esta sociedad, en gran parte, vive en la pura ficción de que todo es calculable y que sólo cuenta lo que puede ser contado. Pero hay más, y mucho más importante. No hay mito sin aritmética; todo mito está obligado a apelar a los mismos esquemas que son la base de la aritmética, e incluso, explícitamente, a los números: Dios es Uno en Tres personas; hay doce dioses; Buda tiene mil caras, etc. Inversamente, no hay aritmética sin mito, puesto que siempre hay, en la base de la aritmética, una representación imaginaria de lo que son los números, de lo que es el universo de la cantidad, etcétera.

Aritmética y mito son dos ilustraciones claras de las dos dimensiones en las cuales se despliega la institución de la sociedad: por una parte, lo que yo llamo la dimensión conjuntista-identitaria, por la otra, la dimensión propiamente imaginaria. En la dimensión conjuntista-identitaria, la institución de la sociedad opera (actúa y piensa) según los mismos esquemas que están activos en la teoría lógico-matemática de los conjuntos: elementos, clases, propiedades, relaciones, todo lo cual es establecido de manera bien distinta y bien definida. El esquema operador fundamental aquí es el esquema de la determinación: en este dominio, la existencia es la determinación; para que algo exista, debe estar bien definido o determinado; en cambio, en la dimensión imaginaria, la existencia es la significación. Las significaciones pueden ser localizadas, pero no están plenamente determinadas. Están indefinidamente vinculadas unas con otras mediante un modo de relación que es la remisión. La significación "sacerdote" me remite a la significación "religión", que me remite a Dios, que me remite no sé a qué, pero en todo caso, ciertamente también al mundo como a su creación —por lo tanto también, por ejemplo, al pecado—. Las significaciones no son bien distintas y bien definidas, no están vinculadas entre sí por condiciones necesarias y suficientes, y no pueden ser construidas de manera "analítica". Es vano tratar de descubrir "átomos de significación" a partir de los cuales —volviéndolos a combinar, elaborándolos, etc.— se podría reconstituir el mundo de significaciones de nuestra sociedad o de una sociedad primitiva: estos edificios de significación no se pueden reconstruir por operaciones lógicas. Es

también la razón por la cual organización y orden social no son reductibles a las nociones de orden o de organización matemáticas, físicas o biológicas. Pero lo que importa no es esta negación, sino la afirmación positiva: lo histórico-social crea un nuevo tipo de orden, se trata de una creación ontológica.

*Hemos llegado así a la segunda pregunta, sobre la emergencia de lo nuevo en el campo social. Usted reconoce, evidentemente, que a pesar del principio de clausura que establece la especificidad absoluta de cada cultura, puede existir, sin embargo, una comunicación entre ellas, que nos permite, por ejemplo, hablar de nuestros vecinos o de nuestros predecesores. Pero no le parece que se pueda encontrar un principio de explicación a la evolución de las cosas sociales. Acaba de decirlo usted, cada estado nuevo de una sociedad es una creación ontológica.*

La cuestión es muy compleja y hay que proceder por orden. En primer lugar, toda tentativa de derivar las formas de la sociedad a partir de las condiciones físicas o de las características permanentes del ser humano, por ejemplo, el deseo, ya se trate del deseo freudiano, o de otras versiones del deseo...

...¿el deseo mimético, por ejemplo?

... por ejemplo. Sí, esas tentativas son estériles o incluso carentes de sentido. Si se habla de un deseo permanente en el ser humano, poco importa cómo se lo defina, y si se quiere hacer de él una "explicación" de la sociedad y de la historia, se llega a lo que científicamente es una monstruosidad: una causa constante que produce efectos variables. Por cierto, el deseo estaba allá, en Australia central o en Polinesia, tanto como está en París o en California. ¿Por qué, entonces, Ile-de-France o California no están habitados hoy por sociedades primitivas?

Evidentemente, las diferentes creaciones históricas nunca se hacen sobre una tabla rasa —volveré sobre esto en un momento—. Antes, algunas palabras relativas a una observación de René Thom, que

decía, a grandes rasgos, que criticar el determinismo equivalía a erigirse en abogado de la pereza. Me parece evidente que si hay una actitud fundamentalmente perezosa es el determinismo; pues, ¿cuál es el programa, el anhelo, que sostiene todo el trabajo del determinista? Encontramos la única ecuación del universo (establezcamos una teoría de la gran-gran unificación), después de lo cual por fin podríamos dormir felices por toda la eternidad. Si esto no traduce una pereza metafísica incoercible, no sé qué es la pereza. Por el contrario, en mi óptica, hay siempre una búsqueda muy importante en las condiciones de la creación histórico-social que resultan de lo conjuntista-identitario (por lo tanto de cierto determinismo), y que son, en parte —pero siempre de manera fragmentada y lacunar— determinables, búsqueda que, a decir verdad, nunca puede agotarse; pues estas condiciones siempre están inmersas en otra cosa, que altera totalmente su manera de operar. ¿Qué hay en cualquier sociedad que sea aparentemente más simple, claro, transparente, que una herramienta? Y sin embargo: esta simplicidad, la aparente “herramientabilidad” desnuda de la herramienta, es una concepción occidental muy reciente. Para un salvaje, o para un hombre de una sociedad tradicional, una herramienta es algo fantásticamente cargado: recuerden a Sigfrido y su espada, a Ulises y su arco.

*Y, repitamos, a partir de las significaciones y de las representaciones imaginarias vinculadas con una herramienta, la manera de utilizarla, su forma, etc., podríamos reconstruir todo el imaginario social...*

Absolutamente. Retomemos, por ejemplo, la fabricación de las nuevas armas de Aquiles, en *La Ilíada*, por parte de Heftaistos (Vulcano). Toma usted ese pedacito, esas armas de Aquiles, y todo el mundo de *La Ilíada* viene con él. Otro ejemplo, en otro orden de ideas: la economía contemporánea. Podría pensarse que en este ámbito —ámbito de lo cuantificable y de lo calculable por excelencia— sería fácil establecer relaciones deterministas que vinculen los fenómenos entre sí. Ahora bien, sabemos que está lejos de ser así, que los economistas nunca lograron constituir la “ciencia rigurosa”

que querían constituir, y que se equivocan regularmente en sus previsiones. Si mañana el precio de la nafta fuera del doble, casi con certeza el consumo bajaría, ¿pero cuánto? Y si el salario real de los obreros disminuyese sensiblemente porque los precios aumentan mucho más rápido que los salarios, ¿qué pasaría? ¿Habría huelgas, otra cosa, o nada? La economía política no puede responder a esta pregunta, que remite directamente a la actividad de los hombres en la sociedad. Pero si no puede responder a ella, todo lo que dice de la determinación de las tasas de los salarios se vuelve secundario, y casi irrisorio. Todas estas bellas ecuaciones aparecen como lo que son: un edificio formal y vacío.

*Creo que Kenneth Arrow, el Premio Nobel de economía, dice algo similar; es muy modesto acerca de las posibilidades de previsión de los economistas.*

Si Arrow tiene los pies sobre la tierra y ha formulado claramente esta constatación diciendo: no comprendemos, porque todo esto está inmerso en condiciones sociales y políticas. Pero también está inmerso en mucho más, en el magma de las significaciones imaginarias sociales. Para volver al problema general: cada vez que reflexionamos sobre la creación de una nueva forma de sociedad, o simplemente sobre una alteración importante en nuestra sociedad, evidentemente, debemos preguntarnos: ¿qué es aquello que, de una u otra manera, en lo viejo preparaba lo nuevo, o estaba vinculado con él? Pero aquí, otra vez, hay que recordar el principio de clausura. Esto significa concretamente que lo antiguo entra en lo nuevo con la significación que le confiere lo nuevo —y no podría entrar ahí de otro modo—. Sólo hay que recordar, por ejemplo, cómo, desde hace siglos, los elementos y las ideas —ya sean griegos antiguos o cristianos— han sido redescubiertos, remodelados, reinterpretados constantemente en el mundo occidental, para ser adaptados a lo que tontamente se llama, de manera habitual, las “necesidades” del presente, es decir, en verdad, a los esquemas imaginarios del presente. Antes simplemente había disciplinas que se ocupaban de la Antigüedad clásica, como la

historia y la filología; hoy se desarrolla una nueva disciplina muy importante, denominada a menudo historiografía, que es una investigación sobre la historia de la historia y de la filología y su interpretación. Dicho de otro modo, se hace la pregunta de cómo y por qué se imputaban a los antiguos griegos tales ideas en el siglo XVII; tales otras en el siglo XVIII (véase, por ejemplo, la representación que se tenía de la democracia antigua en la época de la Revolución Francesa), tales otras en el siglo XIX, tales otras en la actualidad. Debemos comprender cada vez lo nuevo para comprender la mirada de lo antiguo que esto nuevo se fabricaba (y recíprocamente, además; comprender, por ejemplo, la mirada de la Inglaterra victoriana hacia la Grecia clásica es especialmente esclarecedor sobre la Inglaterra victoriana).

Vuelvo a la cuestión del pasaje de una forma de sociedad a otra. Es fácil constatar la pobreza y el vacío de todo aquello que ha sido propuesto como esquemas "explicativos". Por ejemplo, y puesto que se ha hablado de la ayuda que los esquemas biológicos podrían aportar a la inteligibilidad de la historia, es claro que es imposible aplicar—incluso vagamente—un esquema neodarwiniano a la evolución de las sociedades. ¿Qué se ve en Europa occidental, entre el fin de la Edad Media y los tiempos modernos? No una gran cantidad de formas de sociedades que comenzarían a aparecer, y en que todas, menos una, resultarían ineptas para sobrevivir, y entonces dejarían el lugar a esta única apta. Vemos nacer una nueva forma de sociedad—la sociedad que finalmente se volverá la sociedad capitalista—sin ninguna "variación aleatoria" ni "selección" que opere sobre los productos de estas variaciones aleatorias.

Asimismo, los nuevos principios sobre los cuales se ha discutido en este coloquio—el orden a partir del ruido o la organización a partir del ruido, que sin duda son importantes para la biología, incluso quizá para la física y la cosmología, como ha insinuado Prigogine—no me parece que puedan elucidar la emergencia de formas sociales nuevas. Por cierto, hay que ser muy prudente aquí, pues se trata de modos de pensamiento, de ideas, de maneras de encarar las cosas, que son muy recientes, y cuyas potencialidades no hemos explorado

aún, lejos de ello. Acaso ellos podrán dar mucho más de lo que vemos actualmente; y en todo caso, debemos esperarlos. Pero, con todo, pienso que hay razones de principio por las cuales no podría llegarse muy lejos con estas ideas hacia una "explicación" o incluso hacia una inteligibilidad mayor de la emergencia de nuevas formas sociales. En primer lugar, ya lo he dicho, no puede hablarse verdaderamente de ruido en una sociedad; incluso no creo que pueda aplicarse aquí el término de desorden, en el sentido, por supuesto, que tiene este término en teoría de la información y en estas nuevas concepciones. Lo que aparece cada vez como desorden en una sociedad es desorden desde el punto de vista de su propia institución, pero no es "desorden" en el sentido de estas nuevas teorías. Es algo que tiene su orden, y que es negativamente valorizado desde el punto de vista de la institución existente. Cuando en la Revolución las multitudes con hambre avanzan sobre Versailles; o cuando se reúnen hoy diez mil jóvenes motociclistas en la Plaza de la Bastilla y salen luego a recorrer París por todos sus rincones haciendo mucho ruido, y bien, precisamente, esto no es ruido, esto no es desorden. Son cosas ordenadas en sí mismas—y negativas desde el punto de vista del orden existente—. Asimismo, en los siglos XI, XII y XIII, cuando emerge la primera burguesía—la protoburguesía—y forma las primeras ciudades libres—Villafranca, Iriburg, o Iriburg, etc.—, ciudades que, en parte, escapan al dominio del orden existente, en particular señorial o feudal, tampoco este fenómeno puede tratarse como ruido o desorden—si no se trata desde el punto de vista de la sociedad feudal—. Pero para que adquiera la consistencia y la amplitud que pueden hacer de él desorden para la sociedad feudal, hace falta que sea orden en y por sí mismo; y en efecto, lo que observamos ahí es un nuevo orden, nuevas significaciones imaginarias sociales. La burguesía sólo es burguesía en tanto que, en las primeras ciudades que funda, ya crea otra organización que no es la organización feudal. Con todo, esta burguesía tan desprestigiada—cuya apología no tengo la intención de hacer—no debe confundirse con el capitalismo. La protoburguesía es la primera capa social que reconstituye en Europa occidental una comuna política, una colectividad política. Por primera vez desde el



fin de las ciudades antiguas. Esta colectividad política es radicalmente diferente del imperio, de la realeza o del papado, o del orden feudal; esta significación imaginaria, la colectividad como sujeto político, debe ser recreada, y porque ella es creada (re-creada) la burguesía puede existir como burguesía.

La diferencia radical entre el mundo biológico y el mundo histórico-social es que en este último emerge la autonomía. Podemos hablar, como Varela, de "autonomía" de lo viviente, pero esto es precisamente lo que llamamos —también con Varela— la "clausura": lo viviente tiene sus propias leyes, y nada puede aparecer en su mundo que, de una manera u otra, no sea conforme a estas leyes desde el punto de vista cognitivo. La clausura implica entonces que el funcionamiento de este viviente, de este sujeto, de este sí mismo, y su correspondencia con lo que puede haber "afuera", están gobernados por reglas, principios, leyes, que son dados de una vez por todas. Con la estructura de un conejo, o de una bacteria, todo está dado de una vez por todas para la especie considerada; esto cambia, por cierto, pero de una manera que sólo podemos concebir como aleatoria. Pero este fenómeno que acabamos de describir, y sus características esenciales, definen muy precisamente eso que llamábamos —en todo caso, eso que yo llamo heteronomía en el campo histórico-social. Por ejemplo, es típicamente el caso de las sociedades primitivas, o incluso de las sociedades religiosas tradicionales, donde principios, reglas, leyes, significaciones, son establecidas como dadas de una vez por todas, como intangibles, no cuestionadas y no cuestionables. Este carácter no cuestionable está garantizado por representaciones instituidas, que a su vez forman parte de la institución de la sociedad: todas las representaciones que aseguran que esta institución tiene una fuente extra social, fuente que es para ella origen, fundamento y garantía. Por ejemplo, como Dios ha dado la Ley a Moisés, en el pueblo hebreo nadie puede levantarse para decir: la Ley es mala e injusta. Si lo dice, deja de ser hebreo —poco importa si lo lapidan o no, sale de esta sociedad, rompe algo absolutamente fundamental en la sociedad hebraica—. (De hecho, además, este alguien no se presenta.) Esta situación, precisamente, es, en sentido literal, una situación de hete-

ronomía —es alguien diferente de nosotros quien nos dio la Ley, no es la sociedad la que crea su institución, ésta nos es dada o impuesta, poco importa, además: por nuestros ancestros, por los dioses, por Dios, por las Leyes de la Historia (véase el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, del mismo Karl Marx, que citábamos antes)—. Esta heteronomía es incorporada en las instituciones heterónomas de la sociedad, y en primer lugar en la estructura psicosocial del individuo mismo, para quien la idea de un cuestionamiento de la Ley es una idea inconcebible. Es evidente que esto posee una potencia fantástica al servicio de la conservación, de la preservación de la institución; de ahí el discurso que algunos redescubren hoy, y que de hecho existe desde hace por lo menos veinticinco siglos, según el cual el mejor, y, finalmente, el único anclaje confiable de toda institución de la sociedad es la religión. En efecto, tenemos entonces instituciones sagradas, que casi equivale a lo mismo.

Tal es el estado de la casi totalidad de las sociedades humanas en la casi totalidad de los períodos históricos, hasta donde estamos informados. Sobreviene entonces una creación histórica extraordinaria que, hasta donde sabemos, tiene lugar por primera vez en la antigua Grecia, y que luego se re-toma, con rasgos completamente nuevos, en Europa occidental a partir del fin de la Edad Media. Es la creación histórica que hace ser la autonomía no como clausura, sino como apertura. ¿Qué quiere decir esto? Que en estas sociedades, tanto en la antigua Grecia como en la Europa moderna, emerge una nueva forma de lo existente, del ser histórico-social, e incluso del ser a secas: estas sociedades cuestionan ellas mismas su institución, es decir, cuestionan la ley de su existencia. Es la primera vez que vemos un ser cualquiera que cuestiona explícitamente, y cambia por una acción explícita, la ley de su existencia. Alteraciones de la institución de la sociedad puede haber en cualquier sociedad, pero no de esta manera: tal monarca absoluto sucedió a tal otro y cambió algunas leyes; o bien, con el tiempo, la sociedad alteró lentamente sus usos y costumbres. Pero en los dos casos que yo evocabá, la situación es totalmente diferente: aquí, el cambio de las leyes se hace conscientemente, las cuestiones se plantean abiertamente:

preguntas no existen, no se plantean antes, no así: en las sociedades heterónomas es verdadero aquello que es conforme a los modos de representación establecidos.

*Por lo tanto estas sociedades, entre ellas la nuestra, se caracterizan por la ruptura de esta clausura; pero lo exterior de la clausura, que está por definición fuera del campo del lenguaje, se vuelve un frente a frente con algo que ya no se puede nombrar.*

Esto se vuelve la abertura de algo que puede llamarse la interrogación infinita, ilimitada. Hay por lo tanto cuestionamiento de las representaciones de la sociedad; y hay cuestionamiento de la ley misma —es decir, hay surgimiento de la cuestión de la justicia—. Y esta pregunta es también de aquellas para las cuales no puede haber respuesta de una vez por todas. Decir que podríamos encontrar el sistema de leyes que haría que nunca más tuviéramos que plantearnos la cuestión política profunda sería, evidentemente, una ilusión y una mistificación.

Voy un poco hacia atrás, a esta cuestión interminable de la verdad. Hay que comprender esta cosa tan simple: la cuestión de saber, en lo que pensamos, qué es lo que proviene de “nosotros” y qué es lo que proviene del “objeto”, desde un punto de vista último es indecible. Digo: desde un punto de vista último, porque evidentemente hay una infinidad de dominios más o menos triviales en los cuales ella se deja decidir. Puedo decir, por ejemplo, a propósito de un daltónico, que si invierte el verde y el rojo, o si no ve más que gris, la causa es su estructura “subjetiva” particular, su estructura propia, su retina u otra cosa, y que esto no se debe a lo que ve. En un nivel menos elemental, a menudo podemos afirmar con razón que (tal construcción teórica no se debe más que a los prejuicios ideológicos, o, más abstractamente, a los marcos mentales de su constructor. Todas estas limpiezas deben hacerse siempre; hecho que observo porque es bastante paradójico— no sólo no suprime la cuestión de la verdad, sino que presupone que ella es soluble y resoluble, y esto no sólo una sino dos veces. En primer lugar, claro está, la aserción:

¿nuestras leyes son justas? ¿Nuestros dioses son verdaderos? ¿Nuestra representación del mundo es verdadera? Dicho de otra manera, se establecen las preguntas políticas radicales, como las preguntas filosóficas radicales. La pregunta filosófica: podemos re-formularla en el lenguaje que utilizamos más arriba. ¿Nos da la verdad nuestro sistema de crear información a partir de lo que “recibimos” —y esto incluye tanto los “filtros externos”, si puedo decir así, lo que ocurre “en la frontera”, como los procedimientos internos, las categorías, etc.—? Podemos hacer la pregunta de diferentes maneras: ¿es eficaz este sistema? ¿Corresponde a lo que es, de la manera más llana hasta la más profunda?

*No comprendo cómo puede plantearse esta pregunta, puesto que dijimos antes que incluso la noción de lo real, y la noción de lo verdadero, eran internas a la clausura.*

Usted tiene mucha razón al plantear esto; pues lo que usted plantea es la cuestión misma de la verdad y de la realidad, como la plantean estas sociedades; mientras que para un primitivo, la realidad y la verdad de su representación no plantean preguntas; puede pensar, por ejemplo, que aquello que le presenta su sueño ocurre realmente — es una idea muy difundida—, y decir entonces: esta noche estuve en tal lugar; o bien que tal árbol de la jungla está habitado por tal espíritu, por lo tanto hay que hacer o evitar tales cosas, etc. —para él, todas estas representaciones heredadas corresponden a la verdad y a la realidad, y nunca son cuestionadas—. La ruptura que ve la luz en Grecia y resurge luego en Europa occidental consiste en que las representaciones heredadas son cuestionadas, y, finalmente, las ideas mismas de verdad y de realidad. Comienzan por serlo concretamente; por ejemplo, Tales, al preguntarse: ¿es verdad todo lo que se dice en los mitos, o en la *Teogonía* de Hesíodo, o bien habría un elemento único a partir del cual estaría formado el mundo? Pero también, inmediatamente, esta pregunta se duplica, se pliega sobre sí misma, y —es éste el verdadero comienzo de la filosofía como reflexividad— surge la otra pregunta: ¿qué es entonces la verdad y la realidad? Ahora bien, estas

la teoría T es un puro producto ideológico, esta aserción pretende ser verdadera, y no depender, a su vez, de la ideología; luego, para que ella sea verdadera es preciso que proceda de la comparación entre T y el "estado verdadero de las cosas", que entonces se supone accesible *aparte de toda teoría* o en virtud de la "única teoría verdadera". Pero después de haber hecho estas limpiezas siempre queda una última cuestión, que no se puede evacuar de buca fe: ¿estamos imponiendo nuestros esquemas de pensamiento —o nuevos esquemas de pensamiento— a una nueva capa de la realidad; o bien hemos encontrado algo que muestra que algunos esquemas de pensamiento corresponden efectivamente a algo que nos supera? Siempre están estas dos cosas. Si no fuera así, o bien nos encontraríamos en una aporía solipsista interminable: todo lo que decimos sólo es, en última instancia, la elaboración de nuestras "estructuras subjetivas" —o sea un puro delirio colectivo coherente; o bien pretenderíamos ser puros espejos e incluso menos que espejos, pues incluso un espejo contribuye por su estructura propia al aparecer así de la imagen (por ejemplo, los partidarios de la denominada teoría del "reflejo" nunca explicaron cómo saben que no somos espejos esféricos...). Por lo tanto, la cuestión del origen último de nuestro saber es por siempre indecidible —es el principio de la indecidibilidad del origen—.

Retomemos la discusión sobre la creación de la autonomía. El cuestionamiento de la institución de la sociedad, de la representación del mundo y de las significaciones imaginarias sociales que éste porta, es equivalente a la creación de lo que llamamos la *democracia y la filosofía*. A partir de esta ruptura con la estructura absoluta que prevealecía hasta entonces aparece una sociedad que contiene los gérmenes de la autonomía, a saber, de una auto-institución *explícita* de la sociedad. Y esto va a la par de la creación de individuos capaces también de cierta autonomía, es decir, capaces a la vez de cuestionar la ley social, peyor, también de cuestionarse a sí mismos, de cuestionar sus propias normas. Este cuestionamiento se hace en una lucha con y contra el viejo orden, el orden heteronómico. Luchá que hoy está lejos de haber terminado —ésta es otra historia—. Pero hay que recordar, con todo, que la emergencia de sociedades y de individuos que contienen gérmenes

efectivos de autonomía, es una creación histórica, que condiciona para nosotros, por ejemplo, la posibilidad de esta discusión teórica que estamos manteniendo, inconcebible en otro universo histórico, como condiciona también y sobre todo la posibilidad de una acción política verdadera, de una acción para la instauración de una sociedad que se autoinstituye, explícitamente de una manera mucho más amplia que la sociedad griega antigua o las sociedades europeas, que representaría, por lo tanto, una nueva ruptura en la historia, ruptura tan importante como las dos que acabamos de mencionar.

*Algunas preguntas para aclarar. ¿Puede decirse que en la emergencia de formas de sociedad nuevas hay en obra mecanismos de creación que estarán siempre fuera del alcance de toda explicación?*

Si. Si hay creación, esto significa que puedo abordar sus condiciones, discernir ciertas dimensiones donde se ha desarrollado, pero no puedo explicarla en el sentido tradicional del término. Sería una con-tradición en los términos.

*¿Esto significa que hoy finalmente una irreducibilidad de la historia, que se haría de todo cuanto se pueda decir sobre las leyes de la historia?*

Absolutamente. Por cierto, hay leyes de la historia —o imposibilidades para la historia— son numerosas y triviales. Podemos dar muchos ejemplos de esto. Ninguna sociedad debe instituirse de manera tal que todos sus participantes estén obligados a ayunar 365 días al año, o dos meses seguidos. O: ninguna sociedad puede instituirse de manera tal que inhíba totalmente el deseo heterosexual —si tal sociedad se instituyese, sería inobservable al cabo de una generación—. Pero se trata de truísmos. Si quiero ir más al fondo de las cosas, confirmo que existen algunas regularidades, pero que no son "leyes" en el sentido digno y honesto que tiene el término ley en las ciencias.

*Segunda pregunta: volvamos a lo que decíamos sobre Grecia, sobre el nacimiento de la democracia, y luego, sobre su renacimiento en Europa.*

*¿Qué fue lo que hizo que, en ambos casos, nacieran sociedades que no se comportaron completamente como las demás, y que, en particular, devoraron una buena cantidad de otras sociedades de manera muy violenta, a través del cristianismo y la conversión, luego de las conquistas coloniales, y finalmente de todo cuanto vemos hoy?*

En primer lugar, no olvidemos la respuesta a la pregunta anterior: podemos elucidar un buen número de cosas, pero no buscamos una explicación para ellas. Segunda observación: la sociedad griega no se distinguió tanto de las otras sociedades conocidas por su violencia; e incluso la sociedad europea está lejos de tener el monopolio de la violencia ejercido sobre las otras sociedades (véase, por ejemplo, el Islam). Pero el hecho nuevo, y fascinante, es que esta sociedad, este mundo histórico-social, logró imponerse en todo el planeta, es decir, logró crear la primera universalización efectiva de la historia —crear la historia como efectivamente universal—. Antes había pueblos que extendían más o menos sus imperios, pero nunca ejercieron una influencia verdaderamente mundial. El universo europeo, sí. ¿Por qué?

Pregunta enorme, a la cual no pretendo responder; pero algunos elementos permiten tener una visión más clara de ella. El primero: mediante esta ruptura con las representaciones heredadas que tuvo lugar en Grecia, por lo tanto mediante eso que llamamos el nacimiento del pensamiento racional, hubo un enorme desarrollo, un despliegue inédito y desconocido en la historia anterior, de la dimensión conjuntista-identitaria, es decir, de la lógica, de la matemática de la ciencia, de la aplicación de todo saber a la técnica. Esto ha otorgado un conjunto de instrumentos de potencia que nunca habían existido antes. En segundo lugar, la Europa moderna es cristiana o pasa por el cristianismo. Con el cristianismo aparece en la historia la idea de un ser (de un sujeto) todopoderoso, y de esta potencia como un polo. Para los griegos (y en mi opinión es una de las razones por las cuales pudieron crear lo que crearon), el ser humano es un ser mortal en un sentido muy profundo: no hay nada que esperar de otra vida (y si existe, es peor que ésta). Por otra parte, los dioses mismos

están sometidos a leyes impersonales, y en particular a un ser-asi último del ser absolutamente irreductible. El mismo Dios de Platón, por ejemplo en *El Timeo*, no crea la materia y no puede crear un mundo racional más que “en la medida de lo posible” —de lo que permite el ser-asi de la materia—. No voy a hablar del Dios de los hebreos, pero podemos observar que no es verdaderamente creador (o todopoderoso, es casi lo mismo) sino formador, y que de todas maneras no dispone del instrumento racional fabricado por los griegos. Cuando se crea el Dios cristiano (como significación imaginaria social), parece teóricamente todopoderoso y creador (en todo caso, es presentado como tal en el Símbolo de Nicea). Por lo tanto, tenemos aquí un polo subjetivo de potencia (personal) absoluta. Y, al menos en la hoja de papel (considerando el pillaje de la filosofía griega por parte de los Padres de la Iglesia, griegos y latinos) este polo debía disponer de la racionalidad (hecho que crea otros problemas, pero no podemos detenernos aquí). El hecho es que, desde el punto de vista que nos importa, este Dios permanece inactivo durante casi diez siglos, y más. En un sentido, no es reactividad más que en el momento en que van a darle (¿definitivamente?) la jubilación —cuando, no con la burguesía de la que hablamos antes, sino con el capitalismo, digamos alrededor del siglo XVII, emerge una nueva significación imaginaria social, que es la característica fundamental y el alma del capitalismo: la expansión ilimitada del control “racional”. Esto aparece al principio como expansión o tendencia a la expansión ilimitada de las fuerzas productivas —es lo que Marx vio tan bien—, y se vuelve rápidamente “racionalización” de toda la vida social —lo que también Max Weber vio muy bien—. Pues no están sólo las fuerzas productivas; también hay que establecer un control “racional” en la vida de los ciudadanos, en la vida familiar, en la educación de los niños, en la comunicación y la información, etc. Y es esta Europa, la Europa del capitalismo, la que se apodera verdaderamente del planeta.

El deseo o la sed de potencia —o el desecho de una extensión ilimitada del poder—, por cierto, están presentes desde mucho antes. Hubo también conquistadores que querían dominar el mundo, y que efectivamente del planeta.

tivamente habían logrado dominar cierta parte de él durante algún tiempo. Pero con el capitalismo, por primera vez, esta tendencia a la extensión ilimitada de la potencia o del control encuentra sus instrumentos apropiados y adecuados: instrumentos "racionales". El capitalismo encuentra frente a sí, disponible y lo desarrolla a su vez, fantásticamente, este instrumento de potencia incalculable que es el enorme desarrollo de la lógica conjuntista-identitaria como "razón racional", como ciencia, como aplicación productiva, manipulatoria o militar de la ciencia (es éste, en cierto modo, el préstamo que hace a los griegos). Y hereda al mismo tiempo esos otros fantasmas (cristianos esta vez): de un sujeto todopoderoso, y de un mundo de parte a parte "racional" por estar fabricado por un sujeto racional todopoderoso, y por lo tanto también re-controlable asintóticamente por sujetos que aumentan asintóticamente también su racionalidad y su potencia. Y también al mismo tiempo, hace padecer torciones decisivas a estas significaciones —ilustración de lo que decíamos antes, que lo antiguo entra en lo nuevo pero con la significación que lo nuevo le da—. Les inútil insistir en la torsión que hace padecer a su herencia cristiana. Pero consideremos el otro aspecto, menos evidente a primera vista, que es la herencia de la razón griega. Las matemáticas, por ejemplo: no sólo para Pitágoras los números traducen algo del orden sagrado del ser, para todos los matemáticos griegos las matemáticas corresponden, en cierto sentido, a la *phúsis*, a una "naturalidad" de lo que es. Ahora bien, en un nivel "noble" esto se ha abolido en la ciencia matemática moderna; y en un nivel "vulgar", los números como las figuras geométricas toman un carácter fuertemente instrumental —véanse las frases muy justas de Marx acerca de la aplicación razonada de la ciencia en la industria—. Así se constituye una potencia material sin precedentes; y no solamente material, por donde abordamos aun otro problema, todavía más difícil. Potencia de fascinación ejercida incluso sobre los pueblos no colonizados y no conquistados, a la que muy bien se vio en obra después de la Segunda Guerra Mundial e incluso —y sobre todo después de la descolonización. Se ha visto a todos los pueblos de la tierra, o a casi todos, ponerse a imitar —y a los pobres, ponerse

a imitar en la miseria— el modo de vida y la organización capitalistas. Para el capitalismo hubo entonces la posibilidad de ejercer una violencia directa, basada en el desarrollo técnico y económico, lo que relativamente presenta poco misterio; pero también esta otra violencia ejercida por la fascinación, por la representación pura y simple de esta sociedad capitalista avanzada que desempeña el papel de modelo universal. Ambas cosas combinadas conducen a esta victoria por ahora universal del capitalismo; victoria pírrica, en un sentido, sin hablar siquiera de la gente que se muere de hambre en el tercer mundo, porque este tercer mundo es tercer mundo en la medida en que, precisamente, no ha asimilado el capitalismo.

Antes de terminar quisiera volver sobre el proyecto político de una sociedad autónoma, y decir algunas palabras sobre una cuestión vinculada con lo anterior, que me preocupa desde hace muchos años. Yo no creo que los hombres se movilicen alguna vez para transformar la sociedad —sobre todo en las condiciones del capitalismo moderno—, y para establecer una sociedad autónoma, únicamente con la meta de tener una sociedad autónoma. Querrán verdadera y efectivamente la autonomía cuando ella se manifieste como la portadora, la condición, casi como el acompañamiento —pero indispensable— de algo sustantivo que quieren realizar de verdad, que tendría para ellos valor, y que no logran hacer en el mundo actual. Pero esto querrá decir que hará falta que emerjan nuevos valores en la vida histórico-social.

*Sí, de lo contrario, se combatirá siempre por valores que pertenecen al estado anterior. No habrá novedad más que cuando algo diferente aparezca.*

Es muy justa su formulación. Es lo que ocurrió con la deformación marxista del movimiento obrero, que llegó a significar: luchemos, para poder al fin consumir lo suficiente, ya sea por salarios más altos en la sociedad capitalista, ya sea en sociedades futuras que serían sociedades de abundancia material. Por cierto, decíamos que esta abundancia estaría presente como condición de otra cosa, pero final-

mente nos habíamos fijado en la significación imaginaria central del capitalismo, según la cual el Bien es más producción, más objetos, más programación, más control "racional" (en realidad, evidentemente, seudorracional).

*Queda la cuestión de la acción política. En efecto, si una nueva sociedad por nacer desarrolla un nuevo sistema de significaciones imaginarias sociales irreductible al anterior, no podemos pensar, con el sistema de pensamiento del que disponemos hoy, esta sociedad futura por nacer; y por el contrario, una vez nacida, ya no podemos pensar el estado en el que estábamos hoy más que con este nuevo sistema de significaciones imaginarias. En Ante la guerra usted describe la emergencia de algo nuevo, de una nueva sociedad que nace ante nuestros ojos, en Unión Soviética, y la describe en términos bastante aterradores, como la emergencia de un sistema enteramente organizado en torno de la fuerza militar y de la idea de conquista. Entonces, ¿hay que abandonar a un pesimismo total, o, con todo, es posible despejar algunos principios de acción?*

Son preguntas vastas, desde luego. Escribí *Ante la guerra* a la vez, porque pienso profundamente que las cosas son como las analizo, y para movilizar a la gente en consecuencia. Usted lo sabe, durante mucho tiempo estuve preocupado por el problema de Rusia, por la burocratización que siguió a la revolución de 1917, por lo que se ha llamado el totalitarismo. Ocurrió que, después de resolver más o menos estas preguntas para mí, y después de haber escrito sobre ellas abundantemente, retomé mi trabajo filosófico, luego psicoanalítico, y no me ocupé más de eso durante diez o quince años. De manera que la invasión a Afganistán, que no me sorprendió en sí misma —desde siempre me esperaba acciones de ese tipo por parte de Rusia—, con todo desempeñó un papel de catalizador, hizo precipitar una gran cantidad de elementos que se acumulaban en silencio en mi pensamiento, y para comenzar, esta interrogación: ¿cómo es posible que una sociedad tan venida abajo en todo lo que no es militar haya podido poner en pie una potencia militar tan considerable? Esto me condujo a los

análisis que usted pudo leer en *Ante la guerra*, especialmente en el capítulo IV de este libro, que pueden resumirse en esta comprobación: el totalitarismo, o lo que yo había llamado el capitalismo burocrático total y totalitario, cuando permanece en el poder durante sesenta años, deja de ser el totalitarismo clásico tal como lo había escrito, por ejemplo, Hannah Arendt en el caso del nazismo o del estalinismo del período, si puede decirse, heroico, más exactamente delirante, de las grandes matanzas y de las grandes purgas. Evolucionó, con toda evidencia, y en Rusia se transformó en algo radicalmente nuevo, que yo llamo "estratocracia". La gente tiene cierta dificultad para aceptar esta idea —lo veo en las críticas de mi libro— pues, lo repito, no pueden enfrentar lo nuevo y aceptarlo. En cuanto aparece algo nuevo, tratan de reducirlo a las categorías conocidas. Si usted dice estratocracia, ellos preguntan: ¿pero por qué no dirigen los mariscales? Piensan en Bonaparte, en los generales latinoamericanos, en los pretores, etc. Ahora bien, de hecho, hay un nuevo tipo de régimen que se ha creado allí, un nuevo tipo de sociedad que es, efectivamente, aterrador. Diría, por mi parte, que es monstruoso, pues es destructor de significaciones. Esta es su punta fina, y también el gancho de su cohesión. Parece paradójico, pero es así.

*En el último capítulo de su libro usted muestra justamente cómo el lenguaje ya no funciona y cómo aun algo como la belleza se ve afectada por esto.*

Sí. Para mí esos son quizá los puntos más importantes. El lenguaje es reducido a una función de puro código de comunicación, reducido a transmitir órdenes, consignas, señales. Y la belleza, es decir, el arte, otorga un discriminante fantástico: he aquí, en efecto, la primera sociedad en la historia que no sólo no crea belleza sino en la que domina lo que yo llamo el odio afirmativo de lo bello. La belleza es insostenible, por las razones que trato de esbozar en el capítulo IV del libro, y esto no sólo es verdadero para Rusia, se lo puede observar en todos los países comunistas del mundo. Hay ahí una creación monstruosa —mientras que nosotros esperábamos que de la sociedad

mundial de este siglo xx salieran creaciones de otro tipo—. Esperábamos una evolución que sucedería al movimiento obrero revolucionario—como lo fueron en un sentido el movimiento de las mujeres, el movimiento de los jóvenes, el movimiento ecológico para llevar la transformación de la sociedad hacia lo que yo llamo una sociedad autónoma.

El problema político hoy: está el ángulo general desde el cual, con razón, lo enfocaba usted hace un momento, y el ángulo específico desde donde estamos obligados a enfrentarlo hoy. Una nueva sociedad no puede nacer, efectivamente, más que si al mismo tiempo y en el mismo movimiento aparecen nuevas significaciones—quero decir, nuevos valores, nuevas normas, nuevas maneras de dar sentido a las cosas, a las relaciones entre seres humanos, a nuestra vida en general—. ¿Qué pasa, con respecto a esto, en la sociedad contemporánea? Por ahora dejemos de lado a Rusia y la pesadilla de una tercera guerra mundial suspendida sobre nuestras cabezas, sin olvidarlas en la discusión. La situación es contradictoria. Por un lado, vemos una serie de tentativas que apuntan a poner en pie nuevas formas de vida. Estas tentativas comenzaron siempre por el cuestionamiento de lo que existía. Este ha sido el caso del movimiento obrero y sigue siéndolo; cuando en una fábrica los obreros luchan contra los ritmos, contra las condiciones de trabajo en una cadena de montaje o de fabricación, luchan contra una lógica capitalista de la producción para la cual el hombre debe ser simplemente una tuerca de la máquina, un objeto que funciona en la producción y que no interesa en ningún otro aspecto. Pero fue también la significación del movimiento de las mujeres. Este movimiento es mucho más amplio y más profundo que los movimientos explícitos y organizados a los que hemos asistido desde hace diez o veinte años. El movimiento de las mujeres es aquel que comienza en el último tercio del siglo xix, mediante el cual las mujeres empiezan a poder entrar en la educación superior, modifican su relación con el marido y con los hijos, adquieren derechos políticos, etc. Movimiento colectivo muy importante, muy dilatado; los nombres que pueden vincularse con él, nombres de personas o nombres de movimientos apa-

rentes, localizados y fechados, son la pequeña parte del asunto. La parte verdaderamente importante, la que cambió de verdad la sociedad en la que vivimos, fue la parte anónima. Lo mismo ocurrió con los jóvenes. ¿Qué traducían, qué traducen aún todos estos movimientos, ya se trate del movimiento obrero, del movimiento de las mujeres, de los jóvenes o de los ecologistas? En mi opinión, pueden agruparse bajo la égida de la misma significación: movimientos hacia y por la autonomía. Se trata de tentativas de diferentes categorías de gente que apuntan a no padecer ya la institución de la sociedad tal como les es impuesta, sino a modificarla. La institución familiar ya está modificada en su realidad, por el efecto conjunto del movimiento de las mujeres y del movimiento de los jóvenes (estrechamente ligados, además, de manera no consciente y subterránea). Por último, al cabo de cincuenta años, hubo también modificaciones formales en las leyes escritas, en el Código Civil, etc. Pero éste es un efecto, y un efecto secundario. Por ejemplo, si comparamos la realidad efectiva de la institución familiar tal como es hoy con lo que era en 1880 en Francia o en la Inglaterra victoriana, no hay tanta diferencia entre ambos casos—quizás había en Francia más adulterios mantenidos en secreto—, esta realidad ha sido profundamente modificada. Modificación que está lejos de haber acabado, además. ¿Pero en qué sentido va? Evidentemente, en el sentido de una autonomía más grande de las mujeres, pero también de las nuevas generaciones, de los niños incluso. Ahora bien, estas modificaciones no sólo no están acabadas sino que también han creado nuevos problemas, y desde luego, no podían más que crearlos, nunca podían quedarse simplemente como modificaciones de la institución familiar. Y vemos esto con facilidad, puesto que estas modificaciones de la institución familiar cuestionan rápidamente una multitud de otros aspectos de la vida de la institución de la sociedad: por ejemplo, el trabajo de las mujeres, la educación, el hábitat, etc. Hay, pues, este movimiento de creación de nuevas normas, o en todo caso de cuestionamiento y destrucción de las antiguas normas, que tiende al mismo tiempo hacia una creación positiva.

Pero también observamos —es lo trágico de la época contemporánea— el movimiento contrario. Esto contrario no es, como había podido pensárselo tradicionalmente, un movimiento fascista. No hay fascismo en las sociedades occidentales (quiero decir, movimiento fascista importante, o posibilidades históricas de tal movimiento). Ni siquiera hay "reaccionarios": nadie osa ni quiere llamarse reaccionario, todo el mundo es partidario del progreso, por lo tanto progresista, y puesto que este progreso es siempre lo mismo, en el nivel más profundo, es la simple conservación de lo que es. El verdadero aspecto negativo es lo que yo llamo desde hace más de veinte años la privatización de los individuos. Se abandonan todos los terrenos colectivos, hay un repliegue en la existencia individual o microfamiliar, no hay preocupación por nada que supere el círculo muy estrecho de los intereses personales. Este movimiento es estimulado por las capas dominantes; desde luego, no es que haya una conspiración, pero está toda la dinámica del sistema. La sociedad de consumo es eso: cómprese un nuevo televisor y cálese la boca; cómprese un nuevo modelo de auto y cálese la boca. Incluso la pretendida liberación de la sexualidad va en este sentido. ¿Quiere usted sexo? Y bien, aquí tiene, le damos sexo, le damos mucha pornografía y se terminó. Lo mismo ocurre en el plano económico, pero también en el plano político: es lo que expresa la burocratización de todas las instancias de la vida colectiva. Ténganos confianza, somos los expertos, somos los técnicos, somos el partido que defiende sus intereses. Somos el presidente que usted eligió, somos el gobierno que usted llevó al poder; por lo tanto ténganos confianza y dejemos actuar; ya verá al cabo de cuatro o de siete años. Todo esto alienta la apatía de los individuos, todo esto destruye el espacio público como espacio de actividad colectiva por la cual la gente trata de hacerse cargo de su propio destino. Lo observamos en Francia, en los Estados Unidos, en todos los países occidentales (y en otros, además). Ahora, si tomamos únicamente esta tendencia, haciendo abstracción del riesgo de guerra y construyendo una suerte de tipo ideal de la evolución posible e incluso probable, ¿en qué desembocamos? En una generalización de la burocratización de la sociedad, pero burocratización blanda, sin

error, sin Gulag. Simplemente, se llevaría a la gente a hacer lo que el régimen, el poder, las capas dominantes, exigen que haga, siendo manipulada simplemente por la dinámica de la conservación y del consumo, por los medios de comunicación, por los organismos burocráticos que se ocupan de la gestión de los diferentes ámbitos de la vida social, etcétera.

Hay, pues, estas dos tendencias contradictorias. Ante esta situación, no se trata de hacer alarde de optimismo o de pesimismo; se trata de poner las cosas claras, de tratar de ayudar a la gente a actuar, a luchar, a ir más allá de esta apatía. Ahora bien, esta apatía, o más bien este desinterés por la cosa pública verdadera, por la cosa política, se manifiesta a veces de manera muy inesperada, tomando las apariencias de su contrario. Por ejemplo, estamos en esta perspectiva de un enfrentamiento entre las dos superpotencias y el riesgo de una guerra nuclear. Esto ha originado todos esos movimientos pacifistas, neutralistas, en particular en Alemania. Pero la mayoría de los estrogans, las orientaciones, las actitudes profundas relacionadas con estos movimientos, parecen desconocer totalmente lo que está en juego y desembocan en conclusiones políticas insostenibles. El eslogan es: una Europa desnuclearizada, de Polonia a Portugal. Independientemente de los otros múltiples absurdos que implica, este eslogan es un eslogan biológico, no político. Significa claramente: viva nuestra supervivencia, para nosotros europeos; y si los estadounidenses y los rusos quieren nuclearizarse entre sí, que les vaya bien. No hay aquí un gramo de política —ni, además, un gramo de humanidad o de internacionalismo, ni un miligramo de realismo—. También es, por cierto, un eslogan ahuyentador tanto para la población estadounidense como para la población rusa. Es un eslogan que a pesar de las retóricas grandilocuentes que lo acompañan, significa: yo, pequeño europeo, quiero sobrevivir, y que los demás revienten si eso les divierte. Es aun un eslogan de "privatización en escala internacional". Es cierto, sin embargo, que la amenaza de la guerra crea un sentimiento psicológico y político. La gente toma conciencia de que su destino, su destino en el sentido más material y más directo, su supervivencia, está en manos de aparatos burocráticos, en el Kremlin



como en Washington), aparatos profundamente irracionales, cada uno de los cuales persigue sus propios intereses y sus planes de dominación (o de defensa de la dominación existente), planes que no tienen nada que ver con los intereses de la humanidad. Esta amenaza crea un sacudimiento en las sociedades occidentales. A partir de este sacudimiento, ¿podría desarrollarse otra cosa que reacciones de simple supervivencia? Un verdadero movimiento contra la guerra, *por lo tanto también* contra las condiciones de la guerra, ¿podría encontrar en esta situación una incitación, un punto de partida?

## Respuesta a Richard Rorty

Quisiera decir, para comenzar, que responder a la ponencia de Richard Rorty<sup>1</sup> me pone en un aprieto. En primer lugar, porque tengo mucho afecto por él, a pesar de que estoy en total desacuerdo con lo que dice, lo que no es una posición fácil. Por otra parte, no me reconozco de ninguna manera en ese "nosotros" mayestático o en ese "nosotros" de autoflagelación que utiliza en su ponencia para calificar a los intelectuales —y aquellos que conocen un poco lo que he escrito comprenderán lo que quiero decir—. En tercer lugar, y sobre todo, porque detrás de un aparente aspecto bonachón, su ponencia cuestiona todo, plantea una multitud de preguntas, con presupuestos sobre lo que es la filosofía o la historia de la humanidad que, con toda evidencia, no puede ponerse a argumentar seriamente en tres cuartos de hora —además, no hay piso posible en este tipo de discusión—

1 <Conferencia dictada el 31 de mayo de 1995 en el Collège International de Philosophie, respondiendo a una ponencia de Richard Rorty.>

2 <Una bibliografía de los trabajos de Richard Rorty hasta 1992 se encuentra en Jean Pierre Cometti (ed.), *Lire Rorty*, París, Éditions de l'Éclat, 1992. Entre las traducciones en francés, citemos *L'Homme spéculaire* (trad. Thierry Marchaise), París, Seuil, 1960 [trad. esp.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 2ª ed., Madrid, Cátedra, 1989], *Conséquences du pragmatisme: essais 1972-1986* (trad. J.-P. Cometti), París, Seuil, 1993 [trad. esp.: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996], *Essais sur Heidegger et autres écrits* (trad. J. P. Cometti), París, 2001, 1995 (que contiene un estudio sobre Castoriadis: "Unger, Castoriadis y la romanza de un porvenir nacional", pp. 351-356). Trad. esp.: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, escritos filosóficos 2*, Barcelona, Paidós, 1993.>