

Presentación

La primera continúa interrogando y cuestionando la representaciones instituidas y la segunda las instituciones establecidas: ¿son válidas las ideas que tenemos del mundo y de nosotros mismos?, y ¿hasta dónde son justas las instituciones que hemos construido? Dos preguntas fundamentales que abarcan su vida, su obra y su pensamiento.

Este libro se coedita con el grupo editorial Ensayo y Error y la colaboración de la Vicerrectoría Académica de la UPTC que asumió los gastos de su edición.

FRANCISCO GIRALDO ISAZA
Director Escuela
de Economía

WILSON VALENZUELA PEREZ
Jefe División
Asistencia Académica

PRIMERA PARTE

TEXTOS DE CORNELIUS CASTORIADIS

1. VALOR, IGUALDAD, JUSTICIA, POLÍTICA: DE MARX A ARISTÓTELES Y DE ARISTÓTELES HASTA NOSOTROS
2. INDIVIDUO, SOCIEDAD, RACIONALIDAD, HISTORIA
3. FREUD, LA SOCIEDAD, LA HISTORIA
4. PSICOANÁLISIS Y FILOSOFÍA

Valor, igualdad, justicia.

que sobrepasan de lejos las consideraciones «económicas». Se trata de significaciones imaginarias, que mantienen la sociedad unida, y de la *paideia* de los individuos. *Se trata de destruir la motivación económica*, al destruir las condiciones «socialmente objetivas» de su posibilidad: la diferenciación de los beneficios. Se trata de destruir el «valor» económico como Proto-valor *según* el cual la sociedad está reglamentada y funciona. Y, aún más: se trata de destruir la significación imaginaria nuclear, en este campo, de todas las sociedades llamadas «históricas»: la de una *jerarquía* entre los hombres, cualquiera que sea su fundamento y lo que la enmascara. De la misma manera, en lo que respecta al «cálculo económico» en una sociedad autónoma. Si sostengo que ese cálculo - del cual de todos modos los resultados deberán estar subordinados a otras consideraciones mucho más pesadas - deberá hacerse a partir de tiempos de trabajo y teniendo en cuenta la equivalencia de todos los trabajos⁵⁶, no es sólo porque ninguna otra base para el cálculo no se puede imponer de manera indiscutible - más bien, todas las propuestas hasta aquí son falaces e incoherentes - sino porque se trata a la vez de anclar en los hechos la destrucción de la jerarquía, y de volver lo más claro posible e inteligible para todos la relación entre su trabajo y su consumo. «Igualdad» y «conmensurabilidad» de los trabajos «económicos» deberán ser *instituidos* por una sociedad autónoma como instrumentos de su institución, para destronar lo económico y la jerarquía, volver su funcionamiento más inteligible para todos, facilitar otra *paideia* de los individuos.

⁵⁶ V. «Sobre el contenido del Socialismo», *Socialisme ou Barbarie*, No. 22, julio 1957, p. 42-44.

Individuo, sociedad, racionalidad, historia*

Cornelius Castoriadis

Philippe Raynaud acaba de publicar un libro precioso, que con una multiplicidad polifónica de temas bien organizada, teje en conjunto la elaboración de dos tareas muy importantes. Por un lado, escribió la mejor introducción que yo conozca a la obra global de Max Weber, combinando en una exposición rigurosa de sus antecedentes, de su método y sus resultados, un balance extremadamente atento de sus dificultades, sus ambigüedades y sus problemas. Su cercanía con Weber, y la simpatía que, visiblemente y con todo

* Publicado en *Esprit*, febrero de 1988, a propósito del libro de Philippe Raynaud, *Max Weber et les Dilemmes de la raison moderne*, París, PUF, 1987.

derecho, muestra hacia el inmenso pensador alemán no le impiden señalar firmemente, cada vez que es necesario, las dificultades, las antinomias, las aporías a las que llega el esfuerzo de Weber o los vacíos que deja aparecer. Pero también, y este interés del libro supera aún lo dicho con anterioridad, muestra clara y constantemente – tarea mucho más compleja y difícil – que la discusión del aporte capital de Weber pone la «razón moderna», en algunas de sus figuras centrales, en cuestión. Que todo esto haya podido ser logrado, sin ninguna concesión a la facilidad y en una concisión que no impide la claridad, en un libro de 200 páginas, produce admiración.

También, viejo amigo y admirador de Max Weber¹, me he sentido a la vez obligado y encantado al leer a Philippe Raynaud y tomarle anotaciones en detalle. La agudeza de su texto me ha incitado a retomar una serie de preguntas, resueltas por lo que a mi concierne desde hace tiempo, pero que el «espíritu de la época» ha vuelto a resaltar de una manera que considero regresiva, y cuya confrontación con Weber me parece que permite elucidarlas en un grado decisivo².

¹ Mis primeras publicaciones en griego (1944), reeditadas por *Ypsilon*, Atenas, 1988, bajo el título *Protès Dokimès* (Primeros Ensayos) comprendían entre otros la traducción ampliamente comentada de los «Fondements méthodiques» de *Economie et Société* y una «Introduction à la théorie des sciences sociales» fuertemente influenciada por Weber.

² Citaré el libro de Philippe Raynaud con la sigla PhR, y el número de la página; *Economie et Société* de Weber con la sigla WG (Mohr, Tübingen, 1956). Como he tratado ampliamente en otras partes cuestiones discutidas aquí, el lector interesado podrá remitirse a «Marxisme et théorie révolutionnaire» (1964-65) retomado como primera parte en *L'Institution imaginaire de la société*, París, Edición du Seuil, 1975, citado aquí como

I. La cuestión del individualismo

Se sabe que Max Weber profesaba lo que llamaba un método individualista (PhR, 93-121). El fin último de la investigación sociológica e histórica – en un nivel profundo no hay, y a justo título para Weber, distinción entre esos dos objetos de investigación – sería restablecer los fenómenos estudiados a los efectos de los actos o los comportamientos (*Verhalten*) de individuos – «uno, algunos, o muchos» – determinados, es decir, separados, definidos. Puesto que sólo así, dice (WG 7, tr. fr. 97-98), «algo de más» deviene accesible, algo de «eternamente inaccesible a toda ciencia de la naturaleza»: «la comprensión del comportamiento de los individuos singulares que participan de sus estructuras sociales». Consideración desde luego muy importante: todo proceso físico es descriptible, es a menudo explicable, es decir, reconduce a «leyes» que lo rigen. Pero éste no es comprensible, y a decir verdad, no hay allí nada por comprender. En cambio, los comportamientos humanos son para nosotros, al menos parcialmente o virtualmente, comprensibles. Una disputa entre niños, una escena de celos son para mí a menudo comprensibles como tales y en su desarrollo, así sea extraordinario e improbable (mientras que sería, hablando rigurosamente, imposible producir una explicación en el sentido de las ciencias exactas). Esto está condicionado por la posibilidad de lo que Weber llama *sympathisches Nacherleben*, el re-vivir simpático (o empático) de los comportamientos y las motivaciones del

MTR-IIS; a la segunda parte de *L'Institution...*, citada como IIS; a *Domaines de l'homme*, París, Edición du Seuil, 1986, citado como DDH; finalmente a «L'état du sujet aujourd'hui», publicado en *Topique*, n° 38, 1986, p. 7-39, citado como ES [en este volumen, p. 189 y siguientes]. Todas las palabras o pasajes subrayados lo están en el original, salvo indicación contraria.

otro³. Pero ese «re-vivir empático» no es, se verá, lo esencial de la «comprensión».

Lo que Max Weber llama el método individualista parece oponerse a un individualismo substancial u ontológico. La sociología que Weber quiere promover trabaja construyendo (o restituyendo) un *sentido* comprensible de los comportamientos (*Verhalten*) de los individuos singulares (*einzelnen*; «uno o varios», WG 6, nº 9). A esto llega de alguna manera, o sólo llega a esto en la medida en que ese sentido es un sentido «racional». Eso se hace por la construcción de tipos ideales (de individuos, o de comportamientos). Volveré sobre estos, como también sobre la enorme cuestión de saber si «la *significación* de los fenómenos sociales es *construida* por el sabio a partir de un punto de vista particular» (PhR, 51), y si en esta construcción no se presupone *nada* del lado de su objeto.

Weber, anticipándose con plena consciencia a las perversiones posibles de esta visión, califica de antemano de «monstruoso malentendido» (*ungeheuer Missverständnis*) la tentativa de sacar de este «método individualista» una «valoración individualista» en no importa cual sentido, como también toda tentativa de sacar «del carácter inevitablemente... racionalista de la formación de los *conceptos* científicos», conclusiones sobre la «*prevalencia* de los motivos racionales» en el actuar humano o incluso una «*evaluación* positiva del “racionalismo”» (WG 9, nº 9; cf. también WG 3, nº 3). El que conoce la violencia de sus críticas obsesivamente repe-

³Notemos de paso que esta posibilidad del re-vivir simpático o empático provocaba, sin duda, gárgaras calientes en los psicoanalistas parisinos avanzados. Es evidente que sin esta posibilidad no habría simplemente vida social posible.

tidas contra R. Stammler puede fácilmente imaginar los duros sarcasmos con los cuales habría acogido el «individualismo» y el «racionalismo» contemporáneos en ciencias sociales – para no hablar de las pseudo-conclusiones políticas que se sacan, mediante razonamientos del tipo «los unicornios existen, por lo tanto el universo está hecho de jalea de fruta» que hicieron la gloria de F. von Hayek.

¿Qué decir, en esta perspectiva, de las «formaciones sociales» o «colectivas»? Las expresiones de Weber a este respecto son tan categóricas que se percibe muy pronto que, si el método individualista no implica ninguna toma de posición «evaluativa», mucho menos política, éste equivale por lo mismo a una decisión ontológica sobre el ser de lo social-histórico. «Para la interpretación comprensiva... esas formaciones – sociales – son simplemente (*lediglich*) los resultados y las conexiones del actuar específico de hombres *singulares*, ya que éstos solos son, para nosotros, portadores comprensibles de un actuar orientado con relación a un sentido» (o portador de sentido: *sinnhaft orientiertem Handeln*. WG 6, nº 9).

Esta afirmación masiva se acompaña de tres anotaciones que conciernen a la relación de «la interpretación del actuar a esos conceptos colectivos»:

a) Es a menudo necesario utilizar expresiones como «Estado», «familia», etc. – pero es necesario evitar confundirlas con los conceptos jurídicos correspondientes e imputarles una «personalidad colectiva».

b) La comprensión debe tomar en cuenta que esas «formaciones colectivas» son también «*representaciones* en la cabeza de hombres reales», y de esta manera «ellas pueden tener una significación muy importante, a veces del todo

decisiva (dominante, *beherrschende*) para... el actuar de los hombres reales». Pero es claro en el contexto que esas «representaciones» sólo pueden ser pensadas como el *resultado* de la acción de otros «hombres reales» y «singulares».

c) Existe una escuela de sociología «orgánica», que trata de explicar los comportamientos sociales a partir de consideraciones «funcionales», las «partes» que cumplen las funciones necesarias para la existencia del «todo». Este tipo de consideración puede tener, dice Weber, un valor ilustrativo, fijar una orientación provisional de la investigación (¡pero cuidado con el riesgo de «realizar conceptos»!) o ser heurísticamente útil (permitir, por ejemplo, detectar el actuar que es lo más importante en un contexto dado). Pero todo eso sólo es un comienzo para el trabajo de la sociología propiamente dicha, cuya verdadera tarea se cumple, con la comprensión del comportamiento de los individuos participantes (WG 6-7, nº 9; cf. también *ib.* 8-9, las anotaciones sobre el «universalismo» o el «holismo» de Othmar Spann).

Como se ve, esas anotaciones no tienen ningún alcance central. El método individualista no le impide a Weber zanjar categóricamente, al fin de cuentas, la cuestión ontológica: «El trabajo sociológico empírico decisivo comienza siempre... con la pregunta: ¿qué motivos *han determinado y determinan* a los funcionarios y a los miembros singulares (*einzelnen*) de esta "colectividad" para comportarse de tal manera que ella fuera *engendrada* (formada, creada: *entstand*) y *continue existiendo*?» (WG 9, nº 9).

Sólo el actuar individual sería entonces «comprensible». Pero ¿en qué consiste esta comprensibilidad? Las formulaciones «iniciales» de Weber son extensas y prudentes. «La evidencia de la comprensión puede tener un carácter racional... o bien consistir en un revivir empático (*empfindend*

Nacherleben): emocional, artístico-receptivo». Al mismo tiempo, habla de la dificultad de que se nos vuelvan comprensibles al «revivirlos por la imaginación empática» (*empfindende Phantasie*) «ciertos "fines" y "valores" últimos que pueden orientar, a partir de la experiencia, el actuar de un hombre»... si ellas se apartan muy radicalmente «de nuestras propias valoraciones últimas» (WG 2, nº 3). La balanza parece así mantenerse en equilibrio entre los dos polos opuestos, y su diferencia resaltar sólo la dificultad de la comprensión respectiva. Se debe anotar de paso la imprecisión subyacente a la oposición: comprendemos más fácilmente un actuar orientado a partir de los fines o los valores que son cercanos a nosotros, y (o) que se desarrollan según una racionalidad de los medios con respecto a los fines; comprendemos más difícilmente, y llegado el caso no comprendemos del todo, un actuar que obedece a fines que nos son extraños, y (o) cuya puesta en acto se aleja sensiblemente de la racionalidad de los medios con relación a los fines. (Llamaré a esta última en lo sucesivo, según un uso cada vez más corriente, racionalidad instrumental. El término de Weber no es muy afortunado: *Zweckrationalität* quiere decir en realidad *Mittelrationalität*, racionalidad de los medios utilizados, que sólo puede evidentemente ser apreciada con relación a un fin establecido y dirigida por el actor, mientras que la expresión racionalidad en finalidad o en cuanto a los fines, crea en francés una ambigüedad intolerable).

Pero en realidad, cuando se relee atentamente y respecto a esta problemática la sección «Fondements méthodiques» de *Economie et Société*, hay pocas dudas posibles sobre la doble progresión que allí se despliega. Por un lado, el «comprender» está cada vez más ligado a la comprensión del actuar instrumentalmente racional. Cito un poco exten-

samente, puesto que la frase (WG 9, nº 10) aclara casi todo: «Esas leyes [que la sociología comprensiva trata de establecer] son comprensibles y unívocas al más alto punto en la medida en que, en el fundamento del proceso típicamente observado, se encuentran motivaciones instrumentalmente racionales puras... y la relación entre fines y medios se da allí, según las reglas de la experiencia, unívoca... En ese caso, el enunciado está permitido: si se actuara rigurosamente de manera instrumentalmente racional, se debería (*müsste*, necesidad y no obligación) actuar *así y no de otra manera...*» Los ejemplos invocados (cálculo aritmético, inserción de tal proposición en tal lugar de una demostración, decisión racional de un hombre que actúa según unos intereses determinados y emprende una acción correspondiente a los resultados esperados) son claros. Por otro lado, Weber acumula los ejemplos de comportamientos que no son instrumentalmente racionales: *todo* el actuar tradicional, de extensas capas del actuar (y desde luego, del reactuar) carismático (WG 8, nº 9), además (WG 10, nº 11) de la casi totalidad del «actuar real» que «se desarrolla en la gran mayoría de esos casos en la media-consciencia apática (vaga, atontada: *dumpf*) o la inconsciencia de su “sentido buscado”». «El individuo actuando... actúa, en la mayoría de los casos, instintivamente o por costumbre... El actuar portador de sentido (*sinnhaftes Handeln*) de manera realmente efectiva [sea que ese sentido sea racional o irracional] sólo es en la realidad un caso límite». De ahí la conclusión, ya formulada anteriormente: «Todo esto no separa la sociología comprensiva de la tarea de suministrar, con consciencia de los límites estrechos en los que está confinada, lo que ella sola *puede* suministrar» (WG 8, nº 9).

No hay que precipitarse a objetar que en las profundidades del comportamiento tradicional, habitual, semi-consciente

o inconsciente, se encuentra por lo menos una «racionalidad»: sea de la que no se sabe nada, sea, para establecerla, sería necesario recurrir a consideraciones de «racionalidad objetiva» que Weber ha descartado de antemano y a justo título, en la dirección de su horizonte filosófico. Pues «el actuar significa un comportamiento humano cuando, y en la medida en que, el o los actores vinculan a él un *sentido* subjetivo». Ese sentido puede ser «el sentido efectivo (*tatsächlich*) – singular o medio y aproximado – ... al que subjetivamente apunta el actor o los actores *pensados* como tipos al interior de un tipo *puro* conceptualmente construido» (WG 1, nº 1). Y, en todos los casos, nos quedaremos con ese misterio: ¿por qué y cómo la gran mayoría de los individuos en la gran mayoría de sus actos actúan simplemente porque fueron habituados a actuar así, qué significa esto en cuanto al *ser mismo* de los individuos humanos, y qué decir de la *instauración* (cada vez primera) de esas «costumbres» o de la «tradición»? ¿Qué decir también de las perspectivas y las posibilidades de una sociología comprensiva, si ésta debe limitarse, ante el 95% de la historia humana, a decir: eso no es comprensible, pero es tradicional?

Tendremos que criticar los fundamentos filosóficos de la posición de Weber; pero antes de esto, es necesario que comprendamos la lógica (y, a partir de esos fundamentos, la necesidad) de su actitud.

La sociología debe comprender, y no (o no simplemente) explicar. (Volveré más adelante sobre el error que hay al *separar absolutamente* esos dos momentos.) ¿Qué se puede comprender? El sentido. Y, según Weber, sólo hay sentido «en», «por» y «para» los individuos efectivos (incluso si es simplemente para el científico que lo «construye»); en todo caso, se trata de un sentido al que se dirige (*gemeinter*; el

término alemán designa fuertemente el lado «subjetivo», es muy cercano al *doxazô* griego). Pero la sociología no tiene que comprender sólo un sentido «aislado», o suponer que tal cosa pueda existir. Ella tiene que comprender los encadenamientos de los actos –el comportamiento socialmente orientado de los individuos– y no tiene que «explicarlos», como la física, por la simple constatación de «regularidades» incomprensibles. Y esos encadenamientos, ella debe, en tanto que le sea posible, comprenderlos como *necesarios*. Es por eso, y por eso solamente, que ella puede, según Weber, ser ciencia. Su tarea es (WG 5, nº 7) la de suministrar «una *interpretación* causal *correcta*», y eso exige que «el desarrollo que se pretende típico aparezca a la vez como adecuado desde el punto de vista del sentido y se lo puede establecer como causalmente adecuado». La causalidad es esencial para Weber (PhR), 39-45). Ahora bien, lo que es necesario, al fin de cuentas, llamar el individualismo racionalista (metodológico, pero también ontológico) de Weber se juega del todo sobre esta ligazón de la causalidad (necesidad) y la comprensión, ineluctablemente representada (se verá inmediatamente por qué) por la inteligibilidad racional. En efecto, en oposición a las «regularidades estúpidas» de la naturaleza física, un encadenamiento de actos racionalmente ligados nos aparece forzosamente a la vez como inteligible y necesario; inteligible en cada uno de sus momentos y en su ligazón, y necesario igualmente. (A los ejemplos predilectos de Weber citados más arriba, se puede agregar uno más general y es que, en las circunstancias y con los medios dados se habrían tomado las decisiones instrumentalmente racionales en la dirección del fin propuesto y donde podemos «*explicar* causalmente» la distancia, la separación, la desviación del actuar efectivo por la intervención de «falsas informaciones, errores en cuanto a

los hechos, errores del pensamiento, temperamento personal o consideraciones estratégicas» WG 10, 11).

Ahora bien, la causalidad no significa ni «la irreversibilidad» ni un orden cualquiera en el tiempo, y evidentemente mucho menos la simple consecuencia regular empíricamente constatada entre un fenómeno y otro. La causalidad significa la regularidad de una consecuencia en la que *la necesidad está expresada por una ley universal*. La universalidad de la ley en el caso de las ciencias físicas es, *formaliter spectata*, un requisito del pensamiento científico y, *materialiter spectata*, ella se encuentra representada por la reproductibilidad en principio indefinida de la consecuencia considerada. (Omito distinciones secundarias en cuanto a mi propósito: experimento, observación, inferencia indirecta, etc.). Pero ni reproductibilidad ni incluso hablar propiamente de repetición no trivial son accesibles en los fenómenos social-históricos (repite que para Weber no hay en ese sentido, y con razón, distinción esencial entre sociedad e historia), por razones mil veces dichas y que se podrían aún multiplicar. Ahora bien, es precisamente esta ausencia de reproductibilidad la que confiere, en su perspectiva causalista, todo su peso a las consideraciones de Weber sobre la «racionalidad» y la inteligibilidad. La inteligibilidad intrínseca de un encadenamiento de motivaciones y actos se sustituye muy exacta y eficazmente (y aún más: con el beneficio de la «comprensión»!) a la reproductibilidad de las ciencias experimentales. Y en efecto, esto es reemplazado por un *enunciado de reproductibilidad potencial indefinida*: «Cualquier individuo racional en el lugar de X y ante las mismas circunstancias habría decidido emplear el mismo medio Y». O, si se lo prefiere: en tanto individuos racionales, todos somos sustituibles los unos a los otros y nosotros «deberíamos reproducir» los

mismos comportamientos ante las mismas condiciones. (Notemos que en esas condiciones la singularidad incluso del acontecimiento histórico se disuelve, salvo en tanto singularidad numérica, o desviación irracional: «¿Qué habría hecho Usted en esas condiciones? – Exactamente lo que él hizo– Y ¿por qué usted no lo hizo? – Bebí mucha champaña»).

Si esta reproductibilidad potencial que procede de la «racionalidad» falta, se produce lo que Weber llama el *Fehlen an Sinnadäquanz*, la falta o ausencia de adecuación de sentido, que reduce la regularidad observada a una regularidad «incomprensible» y «estadística» (WG 5, nº 7); es decir, nos hace caer del lado de las ciencias físicas de observación. Y esto es también verdadero para los «elementos psíquicos»: «Entre más ellos sean tomados exactamente según la manera de las ciencias físicas, menos los comprendemos: precisamente, ese no es nunca el camino hacia una interpretación a partir de un *sentido* fijado» (WG 6, nº 9). No obstante, agrega Weber, que procesos y regularidades incomprensibles no son sin embargo menos «importantes»; pero su rol es para la sociología el mismo que el de todos los estados de hecho establecidos como relevantes de otras disciplinas científicas (de la física a la fisiología). Ellos pertenecen a las condiciones, incitaciones, obstáculos, exigencias, etc., que el mundo no social presenta al actuar social de los hombres.

¿No subyace entonces allí ninguna filosofía (otra «teoría del conocimiento de las ciencias sociales»)? ¿Por supuesto que sí! Incluso no vale la pena entrar en la discusión de la idea insostenible de que podría haber un «método» (o una «teoría del conocimiento») que no implique *ninguna* ontología. Sin las dos afirmaciones conjuntas y solidarias: *existe* lo comprensible en la sociedad y la historia; y lo comprensible

es (por excelencia, si se insiste) la dimensión «racional» del actuar *individual*, el método weberiano deviene sin objeto (y no se entiende por qué se ha decidido aplicar a la sociedad y a la historia más que al examen de las galaxias). De nada sirve agregar cláusulas del tipo «nosotros hacemos como si...» (¿por qué no utilizan ustedes el mismo «como si» en biología molecular?) o «hablamos de las partes que nuestro método cubre, sin prejuzgar de la totalidad» (*hay* pues partes que vuestro método cubre, pero esto no puede sostener vuestro *único* método, ya que las otras partes le resisten). Philippe Raynaud vuelve a trazar excelentemente (71-81) los orígenes de la idea de que lo comprensible es el producto de la acción individual, hasta Vico y su famoso *verum et factum convertuntur* – lo verdadero y el hecho (humano), se convierten el uno al otro, o, en una versión libre pero fiel, sólo lo que hemos hecho es inteligible y todo lo que hemos hecho es inteligible – y, remontándonos desde Vico, hasta Hobbes. Por supuesto, el origen de la idea está en la filosofía teológica: cuando Platón en el *Timeo*, quiere «explicar» el mundo, él hace que su constitución «en tanto que se pueda hacer» sea *comprensible*, se pone en el lugar, por así decirlo, de un demiurgo «racional» (e incluso puesto en el summum de la «racionalidad»: matemático y geómetra), que trabaja a partir de un modelo, él mismo «racional». (Si el mundo no es completamente «racional», es porque Platón, que en este punto sigue siendo griego, hace trabajar su demiurgo sobre una materia irracional e independiente de él. Esta salida será evidentemente cerrada por la teología cristiana de la omnipotencia de Dios.) Que el mismo esquema domina el idealismo alemán (lo inteligible es correlativo a la acción de un sujeto, finito en Kant, infinito en Hegel), eso es claro. Para Weber, en todo caso, las raíces kantianas y neo-kantianas son conocidas y evidentes y en ello está comprendido y sobre todo lo relacionado a este respecto.

Para airear la discusión y hacer ver más claramente las apuestas, tomemos brutalmente nuestras distancias. El enunciado de Vico, y toda la constelación que él puede denotar, sin prejuicio de lo que contenga de verdad parcial, es falso. Nosotros no viviríamos en el mundo en que vivimos, sino en otro, si todo lo que hacemos fuera inteligible, y si sólo nos fuera inteligible lo que hemos hecho (nosotros como individuos o como colección de individuos nominalmente designables). Que todo lo que hacemos o lo que otros hacen o han hecho no sea inteligible (y a menudo, incluso no sea comprensible cualquiera que sea la extensión que se le de a ese término) amerita apenas ser recordado. Y muchas cosas -las más decisivas- son para nosotros inteligibles sin que las hayamos hecho o sin que pudiéramos «rehacerlas» o reproducirlas. Yo no hice la idea de norma o ley (en el sentido sociológico, efectivo; no en el sentido «trascendental»); yo podría inventar una ley particular, no la *idea* de una ley social (la idea de institución). En vano se dirá que personas concretas designables me han enseñado el lenguaje; para enseñármelo, ellas debían poseerlo ya. ¿Se llegará hasta sostener que los «individuos racionales», impulsados por sus «intereses» o sus «ideas», han *conscientemente* hecho el lenguaje (o tal lenguaje) (y que sólo es inteligible en la medida en que éste ha sido hecho *conscientemente*)? Dejemos de reír, y preguntemos solamente: ¿un individuo «racional» y «consciente» es concebible como individuo efectivo (*e incluso* como «sujeto trascendental) *sin lenguaje*?

Ph. Raynaud muestra bien (81-121) como Dilthey, partiendo de una perspectiva de comprensión «individualista» (y, desde el principio «psicológica»), ha sido conducido a tomar en cuenta, retomando a Hegel aunque rechazando la metafísica hegeliana, las manifestaciones de lo que él llama, después de Hegel pero con un sentido mucho más amplio

que el de éste, el «espíritu objetivo» (y que abarca prácticamente lo que yo llamo la institución): lenguaje, costumbre, formas de vida, familia, sociedad, Estado, derecho. El resalta también, con justicia, la persistencia en Dilthey -aunque éste había desde 1883 calificado al individuo como una abstracción- del principio del *verum factum*: «El campo [de las ciencias del espíritu] es idéntico al de la comprensión y en consecuencia la comprensión tiene por objeto la objetivación de la vida. Así el campo de las ciencias del espíritu está determinado por la objetivación de la vida en el mundo exterior. *El espíritu sólo puede comprender lo que él ha creado*» (Dilthey citado por PhR, 86; subrayado por mí). La posición filosófica es aquí visiblemente confusa (Philippe Raynaud habla de «torpeza especulativa»). Algo «se objetiva» -que no es la Razón o el Espíritu del mundo hegeliano; es llamado, de paso «vida», o «espíritu» - y eso en lo que «se» objetiva nos es, en derecho, comprensible (a través de la diferencia de los tiempos y lugares). También, las condiciones de esta comprensión permanecen oscuras: se podría decir que participamos de esta «vida» y de este «espíritu»; ¿pero es esta una condición suficiente, sobre todo a partir del momento en que ya no se trata sólo de comprender «actividades racionales», sino la totalidad de la experiencia humana y *sobre todo* sus formas «objetivadas»?

Esta dificultad no existe para Max Weber, puesto que, como se ha visto, las entidades colectivas «aparecen de nuevo como simples datos que la comprensión debe tratar de conducir a la actividad de los individuos» (Ph.R, 121). ¡Pero a qué precio! Es necesario avalar una ontología (la de la filosofía criticista) que afirma: si *hay* sentido, es porque *hay* un sujeto (un *ego*) que lo establece (lo proyecta, lo constituye, lo construye, etc.). Y si *hay* un sujeto, es porque él *es* la única fuente y origen del sentido, o el correlato obligatorio

de éste. Que ese sujeto sea llamado, en filosofía, *ego* o consciencia en general, y, en sociología, individuo, crea por cierto preguntas problemáticas (y marcadamente la del pasaje enigmático entre el sujeto trascendental del criticismo y el individuo efectivo que actúa en una sociedad, el cual, en buena filosofía kantiana y neo-kantiana, sólo puede ser el sujeto «psicológico», «empírico», «fenomenal»), pero en el fondo del asunto no cambia nada. En los dos casos, los postulados y las intenciones del pensamiento son claramente *egológicas*. Cualquier cosa se puede hacer a este respecto; pero hay una que no se puede hacer: presentar lo social-histórico como el «producto» de la cooperación (o el conflicto) de los «individuos» (o pretender, - atenuación metodológica -, que sólo lo podemos pensar en la medida en que él es).

¿Qué son esos «individuos»? Dos vías se abren y las dos conducen a consecuencias insostenibles:

- O bien, se dirá que lo esencial del comportamiento individual es «racional» (o progreso hacia la «racionalidad»), y si puedo comprenderlo, es porque participo de la misma «racionalidad». De inmediato avanzamos a toda máquina hacia un idealismo absoluto (hegeliano) en materia de historia, incluso si éste se titula «reconstrucción del materialismo histórico», como en Habermas. Que se distinga, llegado el caso, en esta «racionalidad» una «lógica de los intereses» y una «lógica de las ideas» (o de las «representaciones») no cambia nada: siempre es de lógica de lo que se trata, y si allí hubiera conflicto, sería conflicto entre dos lógicas. Todo lo que no sea relevante, todo lo que no puede ser racionalmente reconstruido en un seminario de filosofía -nada menos que la totalidad de la historia humana- es escoria, déficit a colmar progresivamente, etapa de aprendizaje, fracaso pa-

sajero en el *problem-solving* que es propuesto a la humanidad (¿por quién y para hacer qué?) o, por qué no, «estupidez primitiva» como decía el viejo Engels.

- O bien, siguiendo a Térence (*humani nihil alienum puto*) y los grandes filósofos clásicos, tomo al «individuo» en su plenitud, con su capacidad de «racionalidad» pero también con sus pasiones, sus afectos, sus deseos, etc. Me encuentro entonces con una «naturaleza humana» más o menos determinada, pero seguramente idéntica a través de los lugares y los tiempos y cuyo último avatar es una marioneta pseudo-psicoanalítica en cuya fabricación, es necesario decirlo, Freud mismo metió la mano. Suponiendo entonces que pueda comprender (de acuerdo con *La República*, el *Leviatán*, *Tótem y Tabú*, etc.) por qué y sobre todo cómo este ser ha podido producir una sociedad, me quedo con este enigma: ¿por qué y cómo ha producido tantas sociedades diferentes, y por qué ha producido una historia (e incluso varias)?

Dos cosas me llenan de un asombro siempre renovado: el cielo estrellado por encima de mi y el dominio profundo de esos esquemas sobre los autores contemporáneos a mi alrededor. El aprendizaje, nos dicen aún hoy, es el motor esencial de la historia humana. Para considerar la facilidad con la cual se «olvida» en ese dominio el psicoanálisis, la etnología, la prehistoria, la historia - o, más concretamente, las dos guerras mundiales, las cámaras de gas, el Goulag, Pol Pot, Khomeyni y se podría seguir - esto nos obliga a constatar que no es un motor, incluso secundario, de la reflexión contemporánea.

II. Lo social-histórico y lo psíquico

Nosotros no «comprendemos» todos los comportamientos individuales, ni siquiera los nuestros, aunque estén presentes, y podemos comprender los «objetos» irreductibles a los comportamientos individuales, cuando pertenecen al campo social-histórico. El mundo social-histórico es mundo de sentido – de significaciones –, y de sentido *efectivo*, que no puede ser pensado como una simple «idealidad a alcanzar», que debe ser sostenido por *formas instituidas*, que penetran hasta lo más profundo del psiquismo humano, moldeándolo de manera decisiva en la casi-totalidad de sus manifestaciones identificables. Sentido efectivo no quiere decir necesariamente (e incluso: *nunca* quiere decir exhaustivamente) sentido para un individuo. La línea de separación entre la «naturaleza» objeto de las ciencias denominadas experimentales, y lo social-histórico no tiene relación con la existencia o no de comportamientos individuales. Sea que se trate de actos de individuos, fenómenos colectivos, artefactos o instituciones, tengo siempre relación con algo que está constituido como tal por la *efectividad inmanente de un sentido*, o una *significación*, y eso es suficiente para que se sitúe el objeto en el horizonte de una aprehensión social-histórica. Que haya casos límites (¿ese guijarro es «natural» o trabajado?) no invalida esta afirmación como tampoco nuestra eventual dificultad de decidir si alguien tiembla de rabia o a causa de una afección neurológica. La comprensión es nuestro modo de acceso a ese mundo y ella no pasa necesaria y esencialmente por la referencia al individuo. Si al leer el *Parménides* o la *Lex duodecim tabularum*, comprendo, no es porque reviví simpáticamente los comportamientos de alguien. Ante un fenómeno social-histórico tengo la *posibilidad* (en la inmensa mayoría de los casos, enigmática) de «revivir simpáticamente» o de «reconstituir»

un sentido *para* un individuo; pero estoy *siempre* tomado por la presencia, la «encarnación», del sentido. Que trate, llegado el caso, de hacer comprensibles las «intenciones» de un autor, las «reacciones» posibles de sus supuestos lectores, no cambia nada. El objeto social-histórico está co-constituido por las actividades de los individuos, que encarnan o realizan concretamente la sociedad en que viven. Y esas actividades yo puedo, en el límite, tomarlas en cuenta sólo «nominalmente». Una lengua muerta estudiada a partir de un corpus finito, el derecho romano como sistema, son *instituciones* accesibles como tales que sólo remiten a actores individuales «en el margen» o de manera totalmente abstracta. Y, lejos de poder considerar la lengua como «el producto» de la cooperación de los pensamientos individuales, es la lengua la que me dice, primero, lo que para lo individuos fue pensable y cómo lo fue.

Un individualismo metodológico sería, por oposición a un individualismo substancialista u ontológico, una vía que rechaza (como lo hace explícitamente Weber) plantearse cuestiones del tipo: ¿es el individuo o la sociedad lo «primero», es la sociedad la que produce los individuos o bien los individuos los que producen la sociedad? Al afirmar que a esas preguntas «ontológicas» no estamos obligados a responder, la única cosa que nos es (eventualmente) comprensible es el comportamiento del individuo (efectivo o ideal-típico); ese comportamiento es mucho más comprensible en tanto es «racional» (al menos «instrumentalmente racional»). Pero, ¿qué es el individuo efectivo y qué es la racionalidad *efectiva*?

El individuo no es, para comenzar y en lo esencial, nada distinto a la sociedad. La oposición individuo/sociedad, tomada rigurosamente, es una falacia total. La oposición, la

polaridad irreductible e inquebrantable es la de la *psique* y la sociedad. Ahora bien, la *psique* *no es* el individuo; la *psique deviene* individuo únicamente en la medida en que sufre un proceso de socialización (sin el cual, por lo demás, ni ella ni el cuerpo que anima podrían sobrevivir un instante). No tenemos necesidad de fingir que no sabemos, lo que sabemos. Desde luego Heráclito no ha sido «superado»: no alcanzaremos los límites de la *psique*, incluso después de haber recorrido todo el camino (o todos los caminos). Pero sabemos que el ser humano nace con una constitución biológica dada (extremadamente compleja, rígida en algunos aspectos, y en otros dotada de una plasticidad increíble) y esta constitución contiene, todo el tiempo que funcione, una *psique*. De ésta, más allá de todo saber, sabemos al menos muchas cosas. Entre más exploramos, más constatamos que ella es esencialmente a-lógica, que a este respecto los términos «ambivalente» y «contradictorio» expresan su modo de ser en un grado inmensamente debilitado. Pero también, al explorarla encontramos en todos sus estratos – y no sólo porque el paciente debe poner en palabras su sueño, o el psicoanálisis pensar forzosamente según algunas categorías – los efectos de un proceso de socialización que ella ha sufrido desde su venida al mundo.

Ese proceso es desde luego, él mismo, una actividad social – y, como tal, siempre está necesariamente mediatizada por individuos nominalmente identificables, como por ejemplo la madre – pero *no solamente*. No sólo esos individuos están siempre ya socializados, sino que lo que «transmiten» los supera abundantemente: digámoslo en forma gruesa, y para designar sólo un aspecto, que ellos suministran los medios y los modos de acceso a, virtualmente, la totalidad del mundo social cada vez instituido, totalidad que no tienen necesidad de poseer efectivamente (por lo demás, y

de hecho, ellos no *podrían* «poseerla» efectivamente). Y en esto sólo están los individuos: la lengua *como tal* es un «instrumento» de socialización (¡ella desde luego no es sólo eso!) cuyos *efectos* superan sin medida todo lo que la madre, que le enseña a su niño, podría tener como expectativa. Y, como ya lo sabía Platón, los mismos muros de la ciudad socializan a los niños (a los jóvenes, a los adultos) muy lejos de toda «intención» explícita del que los ha construido.

No repetiré aquí lo que ya he extensamente, y en varias ocasiones, expuesto en otra parte (IIS, ch. VI; ES passim). Resumiré simplemente diciendo que la socialización de los individuos – proceso él mismo socialmente instituido, y cada vez de diferente manera – les abre el acceso a un *mundo* de significaciones imaginarias sociales en el que tanto la instauración como la increíble *coherencia* (la homología diferenciada y articulada de sus partes, como su sinergia) superan inimaginablemente todo lo que «uno o varios individuos» podrían jamás producir (MTR - IIS, 190-218). Esas significaciones existen efectivamente (social-históricamente) cuando se *instituyen*. Ellas no son reducibles a la transubstanciación de las pulsiones psíquicas: la sublimación es la cara psíquica del proceso cuya cara social es la fabricación del individuo. Y ellas no son evidentemente reducibles a la «racionalidad», cualquiera que sea la amplitud que se dará al sentido de ese término. Afirmar que lo son, es ponerse en la obligación de producir, inmediatamente, una «dialéctica racional» de la historia e incluso de las historias; sería necesario explicar, por ejemplo, en qué y cómo en los siglos XIV-XV, las civilizaciones azteca, inca, china, japonesa, mongol, hindú, persa, árabe, bizantina, europea del oeste, *más* todo lo que se podría enumerar distinto como culturas en los continentes africano, australiano, asiático, americano, representan simplemente diferentes «figuras de la raciona-

lidad», y sobre todo cómo se podría hacer allí la «síntesis» -este es el estado del Espíritu del mundo en 1453, por ejemplo, y he aquí por qué en y por esta diversidad fenomenal se manifiesta la unidad profunda de la Razón, humana o no-, o, si esto no es posible, cómo se podría *ordenarlas* racionalmente (puesto que se puede sin escrúpulo eliminar una Razón que no podría ordenar y jerarquizar, así sea «dialécticamente», sus manifestaciones). La sordera manifiesta de las diversas variantes del racionalismo contemporáneo ante esas cuestiones -que se podrían multiplicar indefinidamente-, a la vez elementales e inabarcables, muestra con evidencia que éste representa más una regresión de naturaleza *ideológica* que una etapa en la historia del pensamiento (las motivaciones de esta ideología no pueden retenernos aquí). La filosofía de la historia no comienza con una lectura de Kant, sino con un estudio de los sacrificios humanos en los Aztecas, de la conversión masiva al Islam de las poblaciones cristianas de la mitad del Imperio de Oriente, del nazismo y el stalinismo, por ejemplo.

Podemos en cambio mantener unidos en nuestro pensamiento esas duras evidencias que nos presentan los fenómenos social-históricos -irreductibilidad de la institución y las significaciones sociales a un «actuar individual», coherencia, más allá de lo funcional, de toda sociedad en materia de *sentido*, irreductibilidad de las formaciones social-históricas las unas a las otras y de todas a una «progresión de la Razón» - aceptando la existencia de un nivel de ser desconocido de la ontología heredada, lo social-histórico en tanto colectivo anónimo, y su modo de ser en tanto imaginario radical *instituyente y creador de significaciones*. La existencia de ese nivel es inaceptable porque no se quiere salir de la manera habitual de pensar; en este nivel no hay nada de más (o de menos) sorprendente que el que se encuentra en ese

otro nivel del ser que todos aceptan tontamente, me atrevo a decir, porque todos creen haberlo «visto»: la vida. Esta es mostrada (e incluso «demostrada») por sus efectos irreductibles; y esto conduce a que sea necesario hacer del lenguaje y *de los* lenguajes (y sólo es *un* ejemplo) un fenómeno biológico (como lo hace prácticamente Habermas). Esos mismos efectos muestran su carácter creador: ¿dónde se ha visto una *forma de ser* como la institución? Creación que se manifiesta, entre otras, por la enorme diversidad de las formas sociales como también en su sucesión histórica. Esta creación es *ex nihilo*: cuando la humanidad crea la institución o la significación, no «combina» «elementos» que habría encontrado esparcidos ante ella. Ella crea la *forma* institución, y en y por esta forma ella *se* crea así misma *en tanto humanidad* (algo diferente a una asamblea de bípedos). Creación *ex nihilo*, creación de la forma, no quiere decir creación *cum nihilo*, sin «medios» y sin condiciones, sobre una *tabula rasa*. A partir de un (o probablemente varios) punto de origen inaccesible e insondable, sobre el que él mismo *se apoya* y corresponde a las propiedades del primer estrato natural, del ser humano como ser biológico, y de la psique: toda creación histórica tiene lugar sobre, en y por lo ya instituido (sin hablar de las condiciones «concretas» que la rodean). Eso la condiciona y la limita, pero no la *determina*; y evidentemente, mucho menos de manera «racional» puesto que en los casos importantes se trata del paso de un magma de significaciones imaginarias sociales a otro (IIS, cap. VII; DDH, 385-418). Por esto es simplemente retórico objetar a la idea de la creación en la historia que si ésta fuera verdadera, se podría reencontrar a Homero en Shakespeare y Goethe. Ninguno de esos «fenómenos» (autores) puede ser separado de su mundo social histórico propio; lo que se constata es que, en *ese* caso, esos mundos se suceden «teniendo conocimiento», más o menos, de aquellos que les

han precedido en *ese* segmento de la historia humana. La existencia de condiciones en una sucesión no basta para hacer una sucesión «causal racional». Mi lectura de Hegel entra en las condiciones de mi pensamiento en ese momento pero si, por imposible que fuera, llegara a pensar algo *novedoso*, Hegel no habría sido la «causa». El mundo que se establece sobre las ruinas del Imperio Romano a partir del siglo V es inconcebible sin Grecia, Roma, el Nuevo Testamento y los bárbaros germánicos. Eso no significa solamente que él proviene de una «adición», «combinación» o «síntesis» de elementos de esas cuatro procedencias (y otras que se podrían anexar). Es una creación de nuevas formas social-históricas (radicalmente otras, entre el Imperio de Oriente y los reinos bárbaros de Occidente), que confieren un sentido esencialmente nuevo a los elementos mismos que las han pre-existido y que ellas «utilizan» (DDH, 231-233). Hablar de «síntesis» en esos casos es pura pereza de espíritu y pesada repetición de clichés habituales, que permanecen ciegos, ante el hecho, por ejemplo, de que la «utilización» de la filosofía griega por la teología cristiana habría sido imposible sin una inmensa deformación de esta filosofía (cuyos efectos, se hacen por lo demás, siempre sentir) o que la institucionalización (y la propagación) del cristianismo exigió el abandono de elementos esenciales de la fe neo-testamentaria, como el acosmismo y la inminencia de la *Parousie* (el final apocalíptico). Lejos de poder «explicar» o «comprender» el mundo bizantino a partir de esos elementos, debo, todo lo contrario, comprender el mundo bizantino como forma por sí misma y como nuevo magma de significaciones instituidas, que permiten «explicar» y «comprender» que los elementos que le preexistían han devenido en un nuevo sentido que ellos han adquirido. En la interrogación efectiva, hay siempre, desde luego, una interrelación entre las dos condiciones, pero esto no altera

en nada la posición principal. (Para una exposición de los problemas y los medios de esta comprensión, ver DDH, 264-281).

De esto, al menos, Weber estaba profundamente convencido *también*, incluso si su terminología era diferente. La «incomparabilidad» o «inconmensurabilidad» de los «valores» y los «fines» últimos del «actuar social de los hombres», la «guerra de los dioses» tienen por referencia verdadera la alteridad de los diferentes mundos social-históricos y las significaciones imaginarias que los animan. Estas traducen en él la percepción aguda del problema que crea la irreductible multiplicidad de formas en las cuales se despliega lo social-histórico, y la profunda consciencia de la imposibilidad, cuando se las considera por ellas mismas, de jerarquizarlas (cf. PhR, 145-154 y 176-192). Pero – y en eso yo difiero de Philippe Raynaud – en esto deja subsistir en su pensamiento una antinomia inerradicable. Mas su claro rechazo a considerar la «racionalidad» y la «racionalización» modernas como *en derecho* «superiores» a otras formas de existencia social – y agregaría, en lo que a mí respecta: a *otros* puntos de vista, netamente filosóficos y políticos, fuertemente criticables y finalmente inaceptables – así como su «rechazo violento del irracionalismo histórico» (Philippe Raynaud) lo *obliga*, en la ausencia de reductibilidad de los «valores últimos» (es decir, de las significaciones imaginarias diferentes), a instaurar un individualismo racionalista (que como se ha visto, no puede ser simplemente «metodológico»), y la racionalidad instrumental como horizonte de inteligibilidad de lo social-histórico. Debemos ahora estar en capacidad de ver cómo los dos términos de la antinomia se nutren el uno al otro: entre más el actuar de los hombres es motivado, «en último análisis», por la adhesión a los «valores últimos» irreductibles los unos a los otros (y desde

luego también en la «razón»), más el análisis «científico» debe plegarse sobre la racionalidad instrumental como único terreno sólido de investigación; y entre más se postule que la «racionalidad» es el horizonte último de la comprensión, más los «valores últimos» de las diferentes culturas devienen de hecho inaccesibles, y la comprensión del mundo social-histórico se reduce a la reconstitución de algunos fragmentos o dimensiones instrumentalmente racionales del actuar.

¿Pero qué es esta «racionalidad instrumental» misma?

La «racionalidad instrumental» de los individuos humanos es cada vez socialmente instituida e impuesta. (Que esta imposición encuentre en la psique lo que, a lo largo de un proceso difícil y doloroso, la hace posible, es otra cuestión; cf. *ES.*). Esta es, por ejemplo, imposible sin el lenguaje. Ahora bien, todo lenguaje contiene la totalidad del mundo social del que hace parte. Hay desde luego «elementos» de esta racionalidad que, considerados abstractamente, son trans-históricos: $2 + 2 = 4$ vale sin duda para toda sociedad. Esos son los que pertenecen a la intersección (parte común) del entendimiento ensídico (conjuntista-identitario) que toda sociedad debe mínimamente instituir y corresponden también, suficientemente en cuanto al uso, al componente ensídico del primer estrato natural sobre el cual vive toda sociedad (*IIS*, ch. V). Pero esos elementos están *siempre* fuertemente co-determinados por el magma de significaciones imaginarias sociales en el que están inmersos, y que cada vez éstos instrumentan. Sin esta instrumentación, esas significaciones no podrían incluso ser *dichas*. Pero sin esas significaciones, los elementos «rationales» (ensídicos) no tendrían *ningún sentido*. Un libro matemático enteramente formalizado que no contenga *ninguna* explicación de sus

símbolos, sus axiomas y sus reglas deductivas es totalmente incomprensible. De tal suerte que, si la toma en consideración de esos elementos ensídicos trans-históricos es siempre ineliminable (pero esto no es lo más importante), el acceso *correcto* a esos mismos elementos tal como se realizan en una sociedad dada es imposible sin examinar la institución imaginaria de esa sociedad. Es necesario conocer algo de la religión cristiana, para no ver en el enunciado « $1 = 3$ » proferido por un fiel o un teólogo una pura y simple absurdidad. Es pues imposible, para cumplir el programa «metodológico» weberiano, considerar el comportamiento individual como hecho de un componente «racional» (ensídico) central que supone ser (ha sido «metodológicamente») *por todas partes y siempre el mismo* y separar los comportamientos individuales con relación a esta «racionalidad». El entendimiento es social-históricamente instituido y cada vez inmerso en la institución imaginaria global de la sociedad. Para decirlo brutalmente, es la racionalidad» misma de otras sociedades y otras épocas la que es diferente, porque ella es «tomada» de otros mundos imaginarios. Eso no quiere decir que sea para nosotros, inaccesible; pero este acceso debe pasar por la tentativa (desde luego, siempre problemática; ¿cómo podría serlo de otra manera?) de restituir las significaciones imaginarias de la sociedad estudiada.

En segundo lugar – otro aspecto de lo mismo –, la diferencia, la alteridad, la distancia bajo las cuales se presenta el objeto de la investigación social-histórica y que constituye la principal dificultad de ésta, es de un orden distinto a la distancia entre un comportamiento instrumentalmente racional y el comportamiento efectivo observado. Que Antonio haya abandonado el combate en Actium cuando él vio el barco de Cleopatra partir, mientras que, «racionalmente», él tenía

aún posibilidades de vencer, esta interferencia de la pasión con la racionalidad instrumental no presenta un enigma mayor. Lo que suscita nuestro verdadero asombro, y constituye la dificultad del conocimiento social-histórico, es la alteridad enorme y masiva que separa las representaciones, los afectos, las motivaciones, las intenciones de los sujetos de otra sociedad y las nuestras. ¿Cómo abordar el comportamiento de los guerreros árabes durante la gran expansión del Islam, el de los guerreros de las Cruzadas y el de los que participaron en las guerras religiosas que despedazaron la Europa de 1530 hasta el tratado de Westfalia, con el único instrumento de la irrisoria comparación entre su componente racional-instrumental y lo que de éste se separa? No comprendería nada, si no tratara de penetrar todo un mundo diferente de significaciones, motivaciones, afectos, que contiene desde luego su componente ensídico, su *legein* y su *teukhein*, pero que no puede ser reducido a éste. Y, más cerca de nosotros, o más bien en nosotros: ¿qué me aportaría la tentativa de comprender el comportamiento de Hitler, de las SS, de los miembros del partido nazi, de Stalin, de los miembros de los partidos stalinistas, como un comportamiento instrumentalmente racional que, en algunos puntos precisos, se ha desviado de esta racionalidad (las dos partes de este enunciado siguen siendo aproximadamente exactas)? ¿Qué habría así comprendido del totalitarismo? Y ¿cómo no ver en ese caso que la puesta en obra incluso de una «racionalidad instrumental» demencial, hasta sus modalidades a veces las más detalladas, ha sido masivamente dependiente del imaginario totalitario y decisivamente codeterminado por éste? Imposible, una vez más, evitar el pensamiento de que el retorno forzado de un individualismo «racionalista», e incluso de un cierto racionalismo, está actualmente motivado también por el deseo de terminar (en palabras y filosóficamente) con los horrores del siglo XX, en

un momento en que ellos se prolongan y se diversifican bajo nuestros ojos.

La situación se invierte, pero la cuestión no se vuelve más fácil, en el caso opuesto: la alteridad tiende hacia un *mínimum* – idealmente, hacia cero – cuando el objeto de la investigación es la propia sociedad del investigador. En ese caso, el riesgo es que éste último considere como propia de sí y no ponga en cuestión la «racionalidad» de su sociedad (y la suya), y por este hecho mismo él desconozca el imaginario que la funda y singulariza. Hasta qué punto ese riesgo ha sido una trampa de los pensadores, incluidos lo más grandes – desde Hegel y Marx hasta Freud, Max Weber incluso, para no hablar de los contemporáneos que son legión –, es inútil recordarlo. Es así como sucesivamente la monarquía prusiana, la técnica y la organización capitalistas de la producción, la familia patriarcal y la burocracia moderna han aparecido como las encarnaciones de una racionalidad («instrumental» o substantiva) incuestionable.

III. Los tipos ideales

La construcción («científica») de los tipos ideales, tal como son pensados por Weber, apunta a establecer los encadenamientos «típicos» de motivaciones y actos individuales (que deberían, en el caso «perfecto», ser a la vez «adecuados en cuanto al sentido» y «causalmente adecuados») y así mismo también los tipos ideales de *individuos*, por lo menos en cuanto a un aspecto de su actuar («rey», «funcionario», «empresario», «mago», para tomar los ejemplos que él cita,

WG 8, nº 9). Ahora bien, una de las paradojas de su trabajo es que muchos de los tipos ideales que él ha construido (o elucidado), y entre los más importantes, términos antes imprecisos o vagos a los cuales él ha dado un contenido mucho más riguroso, no se refieren a comportamientos individuales o a individuos, sino a grandes artefactos colectivos, es decir, a instituciones y tipos de instituciones: la ciudad, el mercado, el tipo de autoridad, la burocracia, el Estado patrimonial o legal, etc. Desde luego, se trata para Weber, por un lado de buscar en qué medida cada vez uno de los fenómenos aprehendidos comúnmente por esos términos se aproxima o se aleja de su tipo ideal - lo que no nos importa aquí - (cf. sobre el «mercado» WG 43-44), y por otro lado, idealmente, llevar cada vez esos artefactos a «comportamientos individuales»; objetivo en verdad raramente, para no decir nunca, logrado en la medida en que es intrínsecamente inalcanzable. Reducir por ejemplo el «mercado» a comportamientos maximizadores de «individuos racionales», hace que caigan del cielo tales individuos y a la vez descuida las condiciones social-históricas de la verdadera *imposición* del «mercado» como institución, sobre la cual Polanyi ya ha dicho una buena parte de lo que hay que decir. Lo que es así cada vez construido es el tipo ideal de una *institución* que desde luego debe acomodar a los «individuos» - ninguna institución puede sobrevivir si no lo hace -, pero que concierne a otro nivel de ser diferente a la existencia «puramente individual» y, más fuertemente aún, es la *presuposición*, general y específica, para que se pueda hablar de «comportamiento racional» de los individuos. Es porque *hay, ya ahí*, un universo burocrático que mi comportamiento *como burócrata* será o no «racional»; incluso en la burocracia moderna, ser un burócrata con comportamiento instrumentalmente racional significa comportarse según las reglas de «racionalidad» (y, también a menudo, de

absurdidad) instauradas por la burocracia en general y el cuerpo burocrático particular al cual pertenezco.

Pero hay mucho más. El mundo social-histórico es un mundo de sentido efectivo e inmanente. Y es un mundo que no esperó al teórico para existir como mundo de *sentido*, ni para ser, a un grado fantástico, *coherente*, sin lo cual no existiría. (Coherente no quiere decir ni «sistemático», ni «transparente».) Esto plantea a la construcción de los tipos ideales, exigencias en las que una parte es tácitamente admitida sin duda, y la otra ignorada por Weber.

Los tipos ideales tienen un *referente*, que es el sentido social efectivo de los «fenómenos» (comportamientos, etc.) observados. Y su validez sólo puede ser discutida con respecto a ese sentido efectivo. Que ese sentido efectivo no sea nunca «inmediatamente dado», que haya siempre necesariamente una circulación (en derecho interminable) entre la construcción teórica y su confrontación con los «hechos» (significativos) no cambia nada la posición de principio. Contrariamente a lo que cree Popper, se pueden decir tonterías sobre Grecia (no hablo de geografía o demografía) o sobre no importa qué otra sociedad, y se puede mostrar, con ayuda por ejemplo de un texto griego, que se trata de tonterías. Hay una infinidad de «interpretaciones» absurdas, y pocas interpretaciones *prima facie* plausibles con respecto al «material» histórico. La validez de un tipo ideal sólo puede ser juzgada en su capacidad de «hacer sentido» con respecto a los fenómenos históricos, que son ya *en sí y para sí* portadores de sentido.

Ahora bien, ese sentido no está nunca «aislado». Participa siempre de la institución global de la sociedad como institución de significaciones imaginarias, y es solidario de ésta. Es por eso también que -e independientemente de toda

invalidación «empírica» y «vulgar»- no puedo insertar en una sociedad capitalista el tipo ideal «chamán», por ejemplo, o bien el tipo ideal «especulador financiero» en los Aranda. *Eso no pega*. Más generalmente, los tipos ideales que construyo relativos a una sociedad deben ser *coherentes, complementarios* y (preferiblemente) *completos* o *exhaustivos*. Si construyo un tipo ideal de «patricio romano», por ejemplo, él debe poder *sostenerse* con el tipo ideal «plebeyo romano», los dos con el de «esclavo romano», de «*pater familias*» y «*mater familias*» romanas, etc.; pero ninguno de esos tipos ideales es construible sin referencia a la ley romana, la religión romana, la armada romana, las posibilidades de la lengua latina, etc. No: *al final* de ese trabajo, es la sociedad romana entera la que se habría reconstruido; es más: no puedo hacer *el primer paso* del trabajo, sin haber visto esta sociedad *como tal*. Los «hechos sociales» y los «comportamientos individuales» sólo son *efectivamente* posibles (como «hechos» y como sentido) porque hay, cada vez, una sociedad que «funciona» *as a going concern*, como se dice en inglés. (Esto no tiene nada que ver con un «funcionalismo» cualquiera: entiendo simplemente que la sociedad existe, se reproduce, se cambia, etc.). No es porque los tipos ideales - para aprehender una sociedad - hayan sido contruidos con un afán de coherencia, que «producen» una sociedad coherente; todo lo contrario, es porque la sociedad *es* coherente (incluso en la guerra civil y los campos de concentración) que el teórico puede ensayar construir tipos ideales que mal que bien se mantienen unidos. Yo no construyo «libremente» la relación del Ateniense con su *polis*; si lo hago es porque esa relación efectivamente ha existido, en su singularidad histórica, su coherencia, y su relativa persistencia, y están delante mío -la *polis* y el Ateniense- como objetos de conocimiento. La sociedad, como totalidad coherente, existe primero en y por

ella misma; ella no es una «idea reguladora». Su «comprensión total» es desde luego un ideal inaccesible, pero eso es totalmente otra cosa.

IV. Racionalidad y política

Sería necesario, para apreciar plenamente la *limitación* que impone la idea de «racionalización» en Weber como *factor que rige históricamente el actuar* (en consecuencia, *inmanente* a la historia y no «construido» por el teórico con el fin de una mejor inteligencia de éste) poder discutir con precisión el inmenso trabajo de Weber sobre la cuestión de la religión (los tres volúmenes de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, como también el capítulo V de *Economía y Sociedad*, WG 241-381, en particular el párrafo sobre la «teodicea», *ibid.* 314-319). Esto es imposible hacerlo aquí; dada la importancia intrínseca del tema y su reactivación en las discusiones contemporáneas, espero poder hacerlo próximamente. Hago notar por ahora, que me inscribo totalmente contra la idea de Weber, retomada y amplificada por Habermas, de que «todas las religiones deben resolver el problema de la teodicea» y que hay una «*lógica interna de las representaciones*» religiosas que las impulsa hacia un *movimiento* de «racionalización», cualquiera que sean las cualificaciones en las que se apoye la tesis (PhR, 138-145).

Terminaré con algunas anotaciones provocadas por la rica y sutil discusión que Philippe Raynaud ofrece sobre la concepción de la política en Weber y su relación con su filosofía y su teoría de la sociedad (PhR, 157-205), referida a lo que es necesario llamar con precisión el «decisionismo» de Weber en materia política, o la idea de una «política de la voluntad» (PhR, 183).

El «decisionismo» de Weber conduce finalmente a constatar que, al igual que en el mundo social-histórico hay irreductibilidad e incommensurabilidad de los «valores» últimos que orientan el actuar humano, de la misma manera la acción de lo político (y de cada uno de nosotros, en tanto se es sujeto político) reposa sobre los valores últimos que ninguna argumentación «racional» podría imponer a aquellos que no los comparten. Se notará ante todo que si Weber no se separa, como se ha visto, del racionalismo en el dominio del conocimiento, rompe con él en el dominio de la acción. De esto se sigue, que esta posición (la «política de la voluntad») en realidad no está atenuada por la marcada preferencia de Weber por una «ética de la responsabilidad» (que toma en cuenta los resultados de la acción) que se encuentra con una «ética de la convicción» (que obliga a actuar según ciertos principios o «por la grandeza de una causa», cualquiera que sean las consecuencias en la realidad). La distinción es ella misma insostenible, sino en el plano sociológico (descriptivo), por lo menos en el plano lógico y normativo que es el único que nos interesa aquí. Toda «responsabilidad» es responsabilidad con respecto a ciertos *finés*. Si mi «ética de la responsabilidad» me prohíbe emprender tal acción política porque, por ejemplo, ella podría provocar el sacrificio de vidas humanas, es evidente que yo establezco la vida humana como valor absoluto o superior a cualquier otro; en este caso se trata de una «convicción». Y si quiero promover la «grandeza de una causa» por no importa qué medio y éste tiene posibilidades de ser utilizado, yo corro un serio riesgo de arruinar esta causa. (Sólo se puede pensar sin contradicción una «ética de la convicción» absoluta si ésta tiene una orientación absolutamente acósmica). En consecuencia, evidentemente, la elección de la «responsabilidad» se desprende ella misma de una «convicción». Finalmente, como lo anota Philippe

Raynaud, «la ética de la responsabilidad presupone ella misma los límites de su propia validez *y puede así admitir la irreductibilidad de la convicción*», (184, subrayado por mí).

Irreductibilidad de la convicción, es otra manera de decir que nada permite «fundar» las elecciones últimas, y salir del «combate de los dioses». Nada puede salvarnos de nuestra *responsabilidad última*: escoger y querer lo escogido consecuentemente. Ni siquiera la Razón, última figura histórica de una Gracia que colmaría a los que se dirigieran a ella con un ardor suficiente.

Dos tentativas a superar - mejor, a evitar - esta situación son discutidas por Philippe Raynaud, y las dos me parecen insostenibles.

Raymond Aron pensaba poder «salir del círculo en el cual él [Weber] se encerraba él mismo» al invocar «la universalidad racional» tal como ella es ejemplificada por la «verdad científica». Pero la «verdad científica» (e incluso el hecho de que «ella se dirija a todos los hombres») sólo es valor y criterio para el que *ya ha aceptado* el valor de la «universalidad racional» *y* (esta condición suplementaria es absolutamente exigible) el paso de ésta a una universalidad práctica y política/ética. La primera condición hace del razonamiento una tautología, la segunda devela en él una falacia. No veo ninguna incompatibilidad entre la aceptación del « $2 \times 2 = 4$ » (ejemplo de Aron) o de la teoría cuántica, y la proclamación de la necesidad de matar los infieles, convertirlos a la fuerza o exterminar los judíos. Al contrario, la *compatibilidad* de esas dos clases de aserciones es el hecho masivo de la historia humana. Y es particularmente sorprendente ver que es en pleno siglo XX, siglo que más que cualquier otro ha demostrado monstruosamente, y continúa haciéndolo,

No puedo retomar aquí la discusión de la idea de autonomía (cf. MTR-IIS 138-158, DDH 241-324 y ES). Pero es necesario repetir que la cuestión permanecerá intratable todo el tiempo en que la autonomía sea comprendida en el sentido kantiano, como conformidad de un sujeto ficticiamente autárquico a una «Ley de la Razón», en pleno desconocimiento de las condiciones y la dimensión social-histórica del proyecto de autonomía.

Situémonos en un punto de vista normativo (político/ético, los dos en el fondo son indisolubles). Hay un fin, que algunos de nosotros planteamos: la autonomía de los seres humanos, que sólo puede concebirse como autonomía de la *sociedad* tanto como autonomía de los *individuos*; las dos están inseparablemente ligadas, y esta unión es de hecho un juicio analítico (una tautología) cuando se ha entendido lo que es el individuo. Esta autonomía, la establecemos como fin para cada uno de nosotros, con respecto a nosotros mismos y con respecto a todos los otros (sin la autonomía de los otros no hay colectividad autónoma, y fuera de una tal colectividad yo no puedo ser *efectivamente* autónomo). La actividad que dirige esta autonomía, la he llamado desde 1964 *praxis* (MTR-IIS, 97-108): actividad que considera a los otros como sujetos (potencialmente) autónomos y quiere contribuir a que ellos accedan a su plena autonomía. (El término *praxis* sólo tiene aquí una simple relación de homonimia con el sentido que le dio Aristóteles.) Esta actividad puede tomar una forma intersubjetiva en el sentido exacto: desplegarse en una relación concreta con seres definidos *considerados como tales*. Los casos más evidentes son entonces la pedagogía (también y sobre todo la «informal», que está por todas partes y siempre presente) y el psicoanálisis. Pero ella debe tomar también, a riesgo de incoherencia total, una forma que supera de lejos toda

«intersubjetividad»: la *política*, a saber la actividad que apunta hacia la *transformación* de las instituciones de la sociedad para volverlas conformes a la norma de la autonomía de la colectividad (es decir, de tal manera que permitan la auto-institución y el auto-gobierno *explícitos*, reflexivo y deliberado, de ésta).

Es a partir de esta posición que se puede comprender por qué, contrariamente a lo que piensa Philippe Raynaud, los esfuerzos de Habermas de fundar una teoría de la acción sobre las ideas del «actuar comunicacional», de «inter-comprensión» y de «situación ideal del discurso» (PhR, 171-192), no superan en verdad «la simple crítica de las convicciones subjetivas de Max Weber» y no pueden «llegar a una tentativa fecunda para redefinir las tareas de la teoría social» (PhR, 190). Hay desde luego una dimensión «comunicacional» (simplemente, una comunicación) casi por todas partes en el actuar social (de igual manera que hay, por todas partes, una «actividad instrumental», es decir ensídica, un *legein* y un *teukhein*). Esta actividad tiene raramente un «fin en sí», y es totalmente insuficiente para que de allí surjan los criterios de la acción.

Consideremos los casos más simples, y los más favorables, en apariencia, a la tesis de Habermas. Tanto en pedagogía como en psicoanálisis, la «actividad comunicacional» y la «inter-comprensión» son desde luego *momentos* importantes de la actividad. Pero ellas no definen en absoluto ni el *sentido*, ni el *fin*. El *fin* del psicoanálisis no es la «inter-comprensión» del analista y el paciente (que no es de ninguna manera a lo que se dirige *como tal*, y es fuertemente asimétrica, como también en el caso de la pedagogía), sino la contribución a que el paciente acceda a *su* autonomía (su capacidad de ponerse en cuestión y transformarse lúcida-mente).

Es más, esos son los casos (los más importantes) de actividad «inter-subjetiva». Ahora bien, la actividad que se propone la autonomía debe tomar (a riesgo de una incoherencia que la anule) una forma *social*, es decir, *política*. En este punto, es necesario disipar un malentendido radical, y denunciar una terminología ideológica que reina en filosofía desde, por lo menos, Husserl. Los filósofos no saben (o mejor, lo que es peor, no *quieren* saber) lo que es lo *social*. El término «inter-subjetivo» les sirve sistemáticamente para evacuar la verdadera cuestión de la sociedad (tanto teórica como práctica) y para ocultar su imposibilidad de pensarla. El término «inter-subjetividad» expresa la sujeción continuada a una metafísica del «individuo substancial» (del «sujeto») y la tentativa desesperada (ya en Husserl) de salir de la jaula solipsista a la cual conduce la filosofía egológica, tentativa que por lo demás fracasa, «el otro» sigue siendo siempre en esta óptica un prodigio incomprensible.

Pero lo social es otra cosa diferente a «muchos, muchos, muchos sujetos», y también otra cosa diferente a «muchas, muchas, muchas inter-subjetividades». Sólo es en y por lo social que un «sujeto» y una «inter-subjetividad» son posibles (¡incluso «trascendentalmente»!). Lo social es colectivo anónimo siempre ya instituido, en y por el cual los «sujetos» pueden aparecer, que los supera indefinidamente (ellos son siempre allí reemplazables y reemplazados) y contiene en sí mismo una potencia creadora irreductible a la «co-operación» de los sujetos o a los efectos de la «inter-subjetividad».

Es la *institución* de eso social hacia lo que se dirige la política, que no tiene nada que ver con la «inter-subjetividad», ni incluso con la «inter-comprensión». La política apunta hacia la institución como tal, o a las grandes opciones que afectan a la sociedad en su conjunto, ella «se dirige»

al colectivo anónimo, presente y por venir. Desde luego, su actividad pasa siempre por un público determinado, pero ella no *pretende* la inter-comprensión del actor político y su público, sino el destino de la colectividad por un tiempo en principio indeterminado. Que el orador deba expresarse de una manera comprensible o incluso que quisiéramos y consideráramos capital que la decisión resulte de la discusión más razonable posible, no amerita ni siquiera ser mencionado. El fin buscado, y el resultado efectivo, son otra cosa: la adopción de una nueva ley, o el compromiso en una empresa común importante. Todas esas decisiones *modifican*, en los casos importantes, no sólo a los individuos presentes, sino también a los que vienen. Todo esto supera de lejos la «actividad comunicacional» y la «inter-comprensión». Estas sólo son, por así decirlo, el medio atmosférico indispensable para la vida y la creatividad *políticas*, y su existencia incluso depende de actos instituyentes. El *fin* de esos actos supera de lejos el establecimiento de una situación de comunicación ideal, que no es más que una parte, y a decir verdad, un simple *medio*.

Si ahora nos ubicamos —como es, en realidad el caso de Habermas— no en una perspectiva *normativa* (queremos la autonomía, lo que ella presupone y lo que ella entraña) sino en una perspectiva analítico-descriptiva de la sociedad y la Historia en su efectividad, la tentativa de Habermas de hacer salir del *hecho mismo* de que hay por todas partes y siempre «actividad comunicacional», una *exigencia* cualquiera sólo puede ser vista como un enorme deslizamiento lógico. Como «producto reproductor» de la sociedad, la «inter-comprensión» está ahí por todos lados: en los Atenenses del siglo V, los New-Yorkinos o los Franceses de hoy, los Comuneros de 1871, así como en los Espartanos oligárquicos, los Waffen-SS o los pajdarans de Khomeyni.

Lo que distingue a nuestros ojos el segundo caso del primero, no es de ninguna manera una deficiencia en la capacidad de comunicación inter-subjetiva (que puede ser máxima al interior de un grupo homogéneo de fanáticos cualquiera), sino el hecho de que ésta está *siempre ya estructurada* de manera exhaustiva por la institución dada de la sociedad, de tal manera que es *efectivamente imposible*, desde el punto de vista social-histórico, para los participantes poner de nuevo en cuestión esta institución que ellos deben reproducir indefinidamente, y *por este hecho* abrirse a las razones del otro. Es la institución cada vez dada la que a la vez asegura siempre la comunicación y traza los límites de la humanidad con la cual se puede, en principio, «comunicar». Es entonces esta *institución* como tal la que debe ser considerada, si el campo de esta comunicación debe ser extendido. Y, si queremos esta extensión, no es porque queramos la comunicación por ella misma, sino porque toda la humanidad esté en la medida de obrar en concordancia con la creación de instituciones que permitan su libertad de pensar y *hacer*.

La tentativa de Habermas de hacer, una vez más, surgir «racionalmente» el derecho del hecho – la idea de una «buena» sociedad que parte de la *realidad* de las condiciones de la vida social – me parece tan insostenible como las otras tentativas, en el pasado, del mismo género, que él repite. Esta lo conduce, de manera muy característica, a buscar un mítico fundamento *biológico* a las preguntas de la teoría social y de la acción política, cuyo testimonio, entre muchos otros, lo ilustra el pasaje siguiente: «La perspectiva utópica de la reconciliación y la libertad está incorporada en las condiciones de la socialización comunicacional de los individuos; ella está ya construida en los mecanismos lingüísticos de la reproducción de la especie» (*Theorie des kommunikativen Handelns* Y, 532-533; PhR, 192). ¿Desde

cuándo la biología (los «mecanismos lingüísticos de la reproducción de la especie») puede «ya» contener una perspectiva «utópica»? ¿Por qué esos «mecanismos» no serían compatibles con la conservación de sociedades cerradas, que están, por el contrario, por todas partes, y casi siempre en la historia? Y ¿por qué la libertad sería una «utopía»? La libertad no es ni «utopía», ni fatalidad. Ella es proyecto social-histórico cuya realización se ha dado ya, aunque parcial, y es lo que permite a Habermas escribir lo que escribe y a mí objetarlo. (El término «Utopía» reemplaza visiblemente aquí, como en toda la habladería contemporánea, la «idea reguladora» kantiana, al separar las desagradables connotaciones «idealistas» y confiriéndole, después del fracaso del marxismo, un agradable perfume «revolucionario pre-marxista»). Fundar el proyecto de libertad filosóficamente en la razón, es ya un uso problemático de la razón, ya que la decisión misma de filosofar no es más que una manifestación de la libertad: filosofar, es tratar de ser libre en el dominio del pensamiento. Querer «fundarlo» sobre «las condiciones lingüísticas de la reproducción de la especie», es volver hacia un positivismo biológico que conduce a esa paradoja incoherente, de hacer de la libertad a la vez una fatalidad inscrita en nuestros genes y una «utopía».

A partir del momento en que salimos de la clausura de la institución sagrada; a partir del momento en que los Griegos plantearon las preguntas: ¿qué debemos pensar? ¿qué debemos hacer? en un mundo que ellos construyeron de tal manera que los dioses, por encima de ellos, no tenían nada que decir, no es posible evadir la responsabilidad de la elección y la decisión. Hemos decidido que queremos ser libres, y esta decisión *es ya* la primera realización de esta libertad.

Tinos, agosto 1987- París, enero 1988