

Antropología, *filosofía,* política

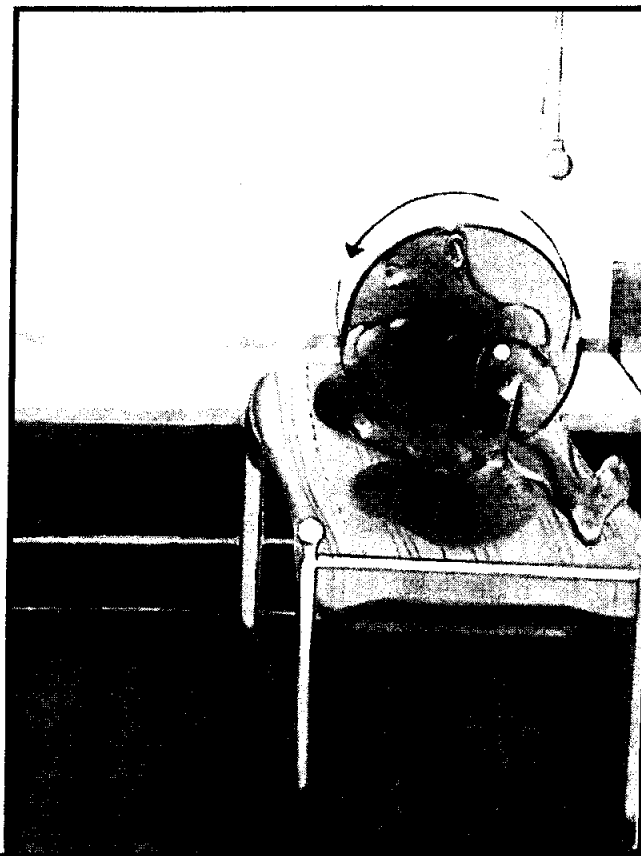
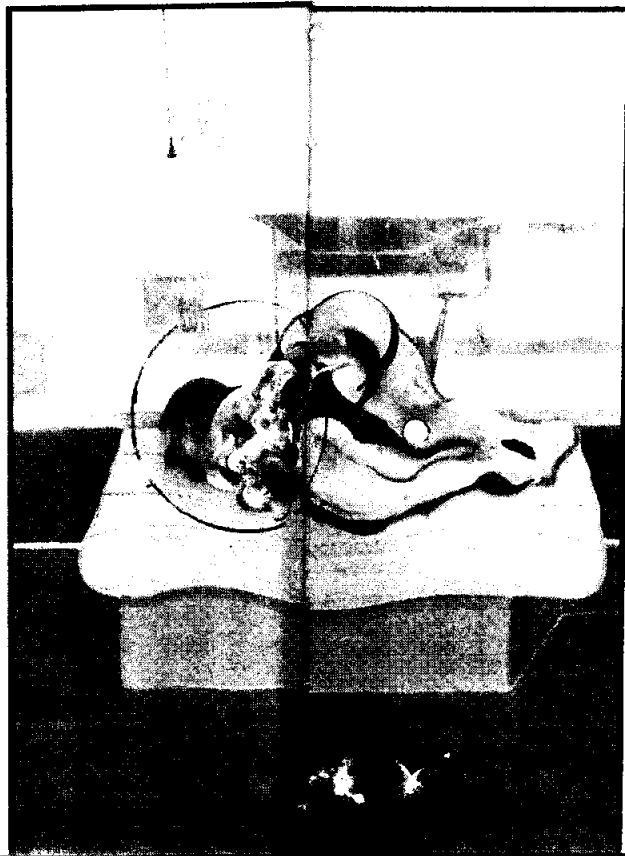
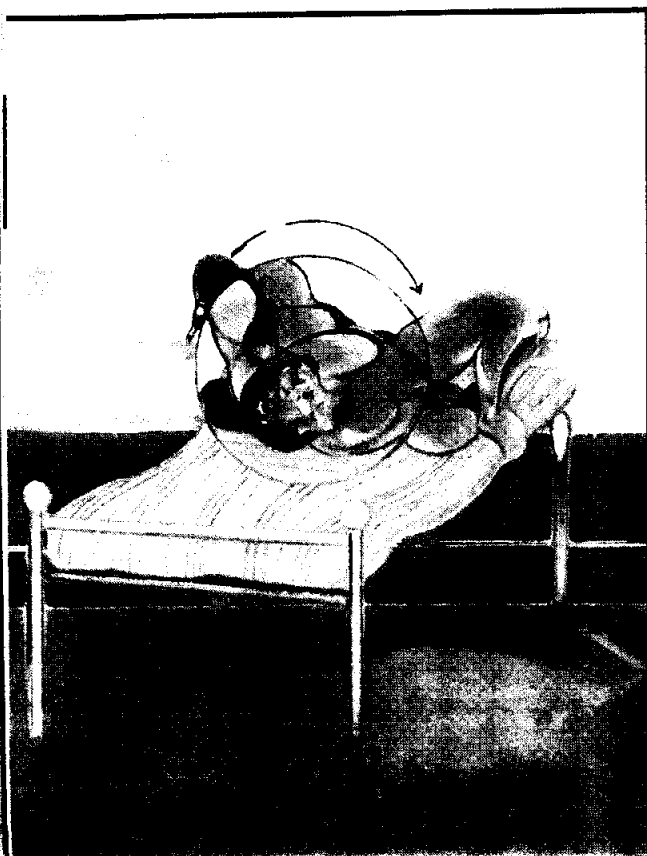
POR: CORNELIUS CASTORIADIS

* Conferencia en la Universidad de Lausanne, el 11 de mayo de 1989; publicada en la serie Actos de los coloquios del grupo de estudios prácticos sociales y teorías, Universidad de Lausanne, 1990.

*F*ilosofía política

El título general de esta serie de conferencias es: "Por una ciencia general del hombre". Entiendo que este título no apunta hacia una ciencia en el sentido contemporáneo, término éste un poco degradado, -computación algorítmica y manipulación experimental- o, incluso, hacia una ciencia "positiva" en donde todo trazo de reflexión estaría cuidadosamente delimitado, si-

Tres estudios de figuras sobre la cama
1972. Oleo y pastel sobre tela.
198 x 147.5 cm



no en su sentido antiguo, que se refiere al saber que concierne al hombre e incluye todos los enigmas que esta simple palabra suscita: saber qué hace que la interrogación permanezca abierta. Enigmas que se multiplican cuando se recuerda que este saber del hombre (genitivo objetivo, saber sobre el hombre) es también un saber del hombre (genitivo subjetivo y posesivo), puesto que el hombre es, a la vez, objeto y sujeto de este saber.

Esto nos conduce de inmediato a una primera determinación, conocida y clásica, del hombre, puesto que éste es, entre todos los seres que se conocen, el único que busca un saber en general y un saber de él mismo en particular. Se puede incluso decir, en este caso, que lo particular precede a lo general. Puesto que la pregunta: ¿qué es el saber en general? no puede ser pensada sin esta premisa: ¿qué es el saber del hombre? (en este caso, genitivo es a la vez objetivo y subjetivo), ya que es el hombre el que sabe o no sabe, y esta premisa, a su turno, sólo es una parte de la pregunta: ¿qué sabemos del hombre? y lo que sabemos nos permite afirmar que éste puede saber algo en general, o algo de él mismo en particular? Se notará el redoblamiento de la pregunta sobre ella misma, y lo que podría parecer a algunos un círculo vicioso, o una situación sin esperanza. De hecho, el círculo no es vicioso, es el círculo de la reflexión que se redobla sobre ella misma, que se apoya sobre ella misma para ponerse ella misma en cuestión. En esto consiste la verdadera reflexión filosófica.

Un breve comentario aún sobre el término: ciencia *general* del hombre. Los promotores de esta serie de conferencias no tenían la intención, estoy seguro de ello, de hacer una simple reunión de todas las disciplinas dispersas que conciernen al hombre -desde la antropología física a la sociología, pasando por la psicología, la lingüística y la historia-, no tenían en su mira una enciclopedia de las ciencias humanas, sino un saber que apunta hacia la generidad de lo humano -evito intencionalmente el término universalidad-, lo que pertenece al *genus homo* como tal. Ahora bien, reencontramos otra particularidad decisiva, conocida pero no explorada suficientemente: no tenemos, en el dominio humano, la misma relación, la misma estructura de relación, que encontramos, o constituimos, en los otros dominios, entre lo singular, el ejemplar con-

cretamente dado, y lo universal o lo abstracto. Tal objeto físico, o incluso biológico, es sólo un ejemplo, un instante particular de las determinaciones universales de la clase a la cual pertenece; sus singularidades son a la vez accidentales y estadísticas. En el dominio humano, por el contrario, hay por cierto lo accidental y lo estadístico todo el tiempo, pero la singularidad no es ajena a la esencia, ni sobreagregada a ésta. En este caso, la singularidad es esencial, es cada vez la otra cara del ser del hombre que emerge, se crea, a través de tal individuo o tal sociedad particulares.

¿Cómo pensar esta relación original, única en el dominio humano, que hace que tal hombre, tal sociedad, por su singularidad misma y no a pesar de ésta, modifiquen la esencia del hombre o la sociedad, sin que dejen de pertenecer a ella -de otra manera, no podríamos incluso nombrarlos, hombre o sociedad?- La solución a esta aparente antinomia será construida, lo espero, en lo que sigue. Previamente, se debe descartar una respuesta que aparece de inmediato, medianamente satisfactoria, pero que le falta lo más importante.

Podríamos decir, en efecto, que tal hombre, tal sociedad, en su singularidad -sólo hubo un pueblo hebreo, o una sociedad romana, no dos, y no habrá nunca otras como éstas; lo que son o hayan sido, no se podría fabricar con elementos tomados a izquierda o derecha, de los Nambikwara, los Neoyorquinos o los Amerindios precolombinos-, nos enseñan simplemente *posibilidades* del ser hombre que, sin éstas, permanecerían desconocidas o no habrían sido realizadas. Y, en un sentido, es así. Si Sócrates existió, eso muestra que la posibilidad "ser Sócrates" pertenece al ser humano. Y si Heydrich existió, es lo mismo. Heydrich es un posible humano. Si los Aztecas practicaban regularmente sacrificios humanos, esto nos dice algo sobre el ser de las sociedades humanas; y si por otra parte las sociedades proclaman la igualdad y la libertad como derechos del hombre existente, es lo mismo. Esta idea es importante, no debemos descartarla simplemente, por una parte porque debilita nuestra tendencia a reducirnos a lo que nos ha sido dado como tipo medio y habitual del hombre y la sociedad, y especialmente: nuestra sociedad y los individuos que reencontramos en ella. Una de las paradojas de la época contem-

1711

nario cuando abandonamos los sentidos superficiales. La imaginación no es simplemente la capacidad de combinar elementos ya dados para producir otra variante de una forma ya dada; la imaginación es la capacidad de establecer nuevas formas. De hecho, esta nueva forma utiliza elementos que están ya ahí; pero la forma como tal es nueva. Más radicalmente aun, como ha sido entrevisto por ciertos filósofos (Aristóteles, Kant, Fichte), pero siempre de nuevo oculto, la imaginación es la que nos permite crear un mundo, presentarnos algo que, sin ella -sin la imaginación-, no sería posible saber nada, ni podríamos decir nada. La imaginación comienza con la sensibilidad; esta se manifiesta en los datos más elementales de la sensibilidad. Podemos determinar una correspondencia fisco-fisiológica entre ciertas longitudes de onda y el color rojo o azul; pero no podemos, de ninguna manera, "explicar" ni física ni fisiológicamente la sensación roja o azul en su cualidad. Habríamos podido ver el rojo azul, o el azul rojo u otros colores inauditos; para el quale y el tale del color no hay ninguna "explicación". La imaginación incorporada en nuestra sensibilidad ha hecho ser esta forma de ser que no existe en la naturaleza (en la naturaleza no hay colores, sólo hay radiaciones), el rojo, el azul, el color en general que "percibimos" -término abusivo por cierto- otros animales los "perciben" de otra manera, porque su imaginación sensorial es otra. Imaginación, E**mbildung** en alemán, significa la "puesta en imágenes," que nos es común, de cierta manera, a todos en la medida en que pertenecemos al genus homo, pero también siempre es cada vez singular. Esto es igual para lo que llamo imaginario social o imaginario instituyente, sobre el cual regresaré inmediatamente.

1712

Pero si esto es cierto, entonces, contrariamente a los viejos lugares comunes, lo que hace del hombre un hombre no es que es razonable o racional, lo que con toda evidencia es una aberración. No hay un ser más loco que el hombre, ya sea que se considere en lo más recóndito de su psiquismo, o en sus actividades diurnas. Las homíngas o los animales salvajes tienen una "racionalidad" funcional de lejos superior a la del hombre: éstos no se tropiezan, ni comen champiñones envenenados. Los hombres tienen que aprender lo que es comida y lo que no lo es. No es en-

tonces a partir de la "racionalidad", la "lógica" -las cuales caracterizan en general todo lo viviente, en tanto que lógica operante que podemos caracterizar al hombre-. La capacidad de la creación nos hace precisamente ver por qué la esencia del hombre no podría ser la lógica y la racionalidad. Con la lógica y la racionalidad se puede ir hasta el infinito virtual (después de dos millares, hay aún dos millares elevado a la potencia dos millares), se puede llevar hasta el infinito las consecuencias de los axiomas ya establecidos; pero ni la lógica ni la racionalidad permitirán jamás imaginar un nuevo axioma. La matemática, la más alta forma de nuestra lógica, sólo puede ser cada vez renovada si se imagina, se inventa, y esto los matemáticos lo saben muy bien, incluso si no son siempre capaces de elucidarlo. Saben el rol central de la imaginación no sólo en la solución de problemas ya establecidos, sino en la posición de nuevos mundos matemáticos, posición que no es reductible a simples operaciones lógicas, de otra forma sería algorimizable y se podría colocar en una máquina.

1713

A partir de estas constataciones, podemos establecer como carácter esencial del hombre la imaginación y lo imaginario social. El hombre es psyche, alma, psique profunda, inconsciente; y el hombre es sociedad, sólo es en y por la sociedad, su institución y las significaciones imaginarias sociales que vuelven la psique apta para la vida. La sociedad es siempre también historia: no hay nunca, incluso en una sociedad primitiva, repetitiva, un presente fijo; más exactamente, incluso en la sociedad más arcaica, el presente es siempre constituido por un pasado que lo habita y por un devenir que él anticipa. Se trata siempre de un presente histórico. Más allá de la biología, que en el hombre a la vez persiste y se encuentra irremediabilmente desregularizada, el hombre es un ser psíquico y un ser social-histórico. Y es en estos dos niveles que re encontramos la capacidad de creación, que he llamado imaginación e imaginario. Hay imaginación radical de la psique, es decir, surgimiento perpetuo de un flujo de representaciones, afectos y deseos indisolubles, y si no comprendemos esto no comprendemos nada del hombre. Pero no es la psique, en el sentido que doy aquí a ese término, la que puede crear instituciones; no es el inconsciente el que crea la ley o incluso la idea de la ley, éste la

recibe y la recibe como extraña, hostil, opresora. No es la psique la que puede crear el lenguaje, ésta debe recibirlo, y con el lenguaje recibe la totalidad de las significaciones imaginarias sociales que el lenguaje lleva y hace posibles. El lenguaje, las leyes: ¿qué podríamos decir sobre esto? ¿Imaginaríamos un legislador primitivo, que no posee aún el lenguaje, pero suficientemente "inteligente" para inventarlo sin tenerlo, y para persuadir a los otros seres humanos, que no lo tienen todavía, que sería útil hablar? Idea ridícula. El lenguaje nos muestra el imaginario social en acción, como imaginario instituyente, que establece a la vez una dimensión estrictamente lógica, que llamo conjuntista-identitaria (todo lenguaje debe poder decir uno más uno igual dos), y una dimensión propiamente imaginaria, ya que en y por el lenguaje están dadas las significaciones imaginarias sociales que mantienen una sociedad unida: tabú, totem, Dios, la polis, la nación, la riqueza, el partido, la ciudadanía, la virtud, o la vida eterna. La vida eterna es con toda evidencia, incluso si ésta "existe", una significación imaginaria social, puesto que nadie ha exhibido jamás o demostrado matemáticamente la existencia de una vida eterna. He aquí una significación imaginaria social que ha regulado, durante diecisiete siglos, la vida de las sociedades que se consideraban las más civilizadas de Europa y el mundo.

Este imaginario social que crea el lenguaje, que crea las instituciones, que crea la forma misma de la institución -la cual no tiene sentido en la perspectiva de la psique singular- sólo podemos pensarlo como la capacidad creadora del colectivo anónimo que se realiza cada vez que los humanos están juntos, y se da cada vez una figura singular, instituida, para existir.

El conocer y el actuar del hombre son entonces indisolublemente psíquicos y social-históricos, dos polos que no pueden existir el uno sin el otro, y que son irreductibles el uno al otro. Todo lo que encontramos de social en un individuo, y la idea misma de un individuo, es socialmente fabricada o creada, en correspondencia con las instituciones de la sociedad. Para encontrar en el individuo algo que no sea verdaderamente social, si esto es posible -y esto no lo es, puesto que de todas maneras esto debe pasar por el lenguaje-, sería necesario poder llegar al último nú-

cleo de la psique, allí donde los deseos más primitivos, los modos de representar más caóticos, los afectos más brutos y más salvajes están en continuo trabajo. Y este núcleo sólo podemos reconstituirlo. Que se trate de nuestros otros "normales", del sueño que cuenta un paciente en análisis o del delirio que despliega un sicótico, siempre estamos ante lo social: no hay sueño como objeto analizable si éste no es contado (sea por mí mismo o a mí mismo); todo sueño está poblado de objetos sociales. Este pone en escena algo del deseo primario de la psique, que no debe ser puesto en escena, y lo pone en escena bajo esta forma, porque reencuentra la oposición de la institución social que está representada, en el caso de todo individuo por lo que Freud llamó el superyó y la censura. No se trata de: "tú no harás esto"; "tú no te acostarás con tu madre", sino mucho más. La instancia de censura y rechazo es tan aberrante, y tan lógica, como las grandes religiones monoteístas: no se trata de "tú no te acostarás con tu madre", sino "tú no desearás acostarte con tu madre". El inconsciente, desde el momento que supera su primera fase monádica, dirige su deseo hacia alguien que se encuentra allí, que en general es la madre, que está prohibida, y este conflicto, interiorizado por el individuo, constituye a la vez la razón de ser del sueño en tanto tal, y la razón de ser de su contenido y su tipo de elaboración. Esto no impide que a través de los estratos sucesivos de la socialización que padece la psique del ser del cual se trata, algo de ésta llegue siempre a filtrarse, mal que bien, hasta la superficie. Lo psíquico propiamente dicho no es reductible a lo social-histórico, y lo social-histórico, a pesar de las tentativas de Freud y otros, no es reductible a lo psíquico. Se puede interpretar el componente "psicoanalítico" de tal o cual institución particular, al mostrar que ésta corresponde también a esquemas inconscientes y satisface tendencias o necesidades inconscientes -y esto es siempre cierto-. La institución debe siempre también responder a la búsqueda de sentido que caracteriza a la psique. Pero el hecho de la institución en sí misma es del todo extraño a la psique. Es por esto que la socialización del individuo es un proceso tan largo y tan penoso; y es sin duda también por esto por lo que los bebés lloran sin ninguna razón, incluso cuando están satisfechos.



Duna de arena
1981. Oleo y pastel sobre tela
198 x 147.5 cm

La pregunta: ¿qué es el hombre?, la pregunta de la antropología filosófica, deviene en: ¿qué es la psique humana y qué es la sociedad y la historia? De inmediato se ve que estas preguntas son preguntas filosóficas que anteceden a todas las otras. En particular, debemos extraer todas las consecuencias de este hecho conocido y simple, en apariencia no reconocido, y es que la filosofía nace en y por la sociedad y la historia. Basta con inspeccionar las sociedades y los períodos históricos que conocemos para ver que casi todas las sociedades y casi todas las épocas se han instituido no en la interrogación sino en la clausura del sentido y la significación. Para éstas siempre ha sido verdadero, válido y legítimo lo que ya está instituido y recibido, heredado, como instituido. El hombre es un ser que busca el sentido, y por esto, lo crea: pero primero y durante mucho tiempo, crea el sentido en la clausura y crea la clausura del sentido, y siempre tiende, incluso hoy en día, a retornar allí. Es la ruptura de esta clausura la que se inaugura con el nacimiento y el renacimiento, conjugado, en dos oportunidades, en Grecia y Europa occidental, de la filosofía y la política. Pues las dos son a la vez puestas en cuestión radical de las significaciones imaginarias sociales establecidas y las instituciones que las encarnan.

La filosofía, en efecto, comienza con la pregunta: ¿qué debo pensar? Es parcial y secundario y, por lo tanto, falso definir la filo-

sofía por la "pregunta por el ser". Antes que haya pregunta por el ser, es necesario que el ser humano pueda plantearse la pregunta: ¿qué debo pensar? Esto no lo ha hecho generalmente en la historia. Piensa lo que le dicen que debe pensar: la Biblia, el Corán, el secretario general, el partido, el brujo de la tribu, los ancestros, etc. Es decir, la pregunta: ¿qué debo pensar? se abre inmediatamente hacia muchas otras: ¿qué debo pensar del ser? pero también: ¿qué debo pensar de mí mismo? ¿qué debo pensar del pensamiento mismo?, puesto que se realiza la propia reflexividad del pensamiento. Pero decir: ¿qué debo pensar? es *ipso facto* poner en causa y en cuestión las representaciones instituidas y heredadas de la colectividad, de la tribu, y abre la posibilidad a una interrogación interminable. Pues estas representaciones, tanto como las instituciones en general, no sólo hacen parte del ser concreto, del ser singular, de la sociedad considerada, sino también lo determinan. Si una sociedad es *lo* que es, algo (*ti*) distinto de las otras, es porque ella ha creado el mundo que ha creado. Si la sociedad hebrea, tal como nos la representamos a través del Antiguo Testamento, es la sociedad hebrea y no importa cuál otra, es porque ésta ha creado un mundo, el mundo descrito en el Antiguo Testamento. Por ser una sociedad "mítica", ésta se cuenta a ella misma al recontar las historias, se cuenta la historia de Dios, el mundo y los hebreos -pero esta historia desarrolla al mismo tiempo una estructura entera del mundo: Dios como creador, el hombre como maestro y poseedor de la naturaleza a la vez (el *Génesis* no esperó a Descartes) y sometido a la culpabilidad incluso antes de nacer, a la Ley, etc. Los Hebreos sólo son Hebreos en la medida en que piensan todo esto -lo mismo que los Franceses, los Americanos o los Suizos contemporáneos sólo son lo que son en la medida en que éstos encarnan las significaciones imaginarias de sus sociedades respectivas, en la medida en que, en un sentido, ellos "son" casi esas significaciones imaginarias que caminan, trabajan, beben, etc-.

Poner entonces en cuestión esas representaciones, significaciones e instituciones equivale a poner en cuestión las determinaciones, las leyes mismas de su propio ser y hacerlo de manera reflexiva y deliberada. Es lo que pasa con la filosofía y la política. Y

la clausura del mundo en que ha sido creado?- Dicho de otra manera, y es la cuestión que nos importa en primer lugar (por lo que la filosofía debe ser siempre también antropología), ¿cómo lo válido puede ser efectivo, y lo efectivo ser válido?

Para subrayar la importancia de esta manera de plantear la cuestión, recordemos, por ejemplo, que en una filosofía tan grande, tan importante y que verdaderamente ha marcado lo que ha seguido en la historia de la filosofía, como es la filosofía kantiana; la efectividad y la validez, separadas por un abismo, no son pensables juntas. Kant se pregunta: ¿cómo podemos tener, *de jure*, conocimientos necesarios y verdaderos y llegar a la construcción o suposición de un sujeto trascendental (también se le podría llamar sujeto ideal), el cual posee en efecto, por construcción, ciertos conocimientos *a priori* -verdaderos, no triviales y necesarios?- Pero, ¿qué es lo que nos aporta el hecho de que un sujeto o una consciencia trascendental podrían tener ese saber asegurado del cual habla Kant? Yo no soy un sujeto trascendental, soy un ser humano efectivo. Decirme que el sujeto trascendental está construido así, y por esta razón puede llegar a juicios sintéticos *a priori*, no me interesa. Esto sólo me interesaría en la medida en que yo sea *también* un sujeto trascendental. Y es ésta la oscilación perpetua de Kant: por un lado habla de lo que es el sujeto en la óptica trascendental, y por otro lado se refiere a "nuestra experiencia", "nuestro espíritu" (*Gemüt*), "los otros hombres" (*wir Menschen*). ¿Se trata entonces de "nuestro espíritu" -o del "espíritu" en la perspectiva trascendental?- Esta oscilación está truncada, pero de manera trágica, en la filosofía práctica de Kant, para la cual, finalmente, no puedo nunca ser verdaderamente moral, puesto que estoy siempre necesariamente sujeto por determinaciones "empíricas", a saber efectivas. Es a partir de este punto que la filosofía ha permanecido encerrada desde Platón, precisamente porque no llegó a afrontar esta cuestión, la única verdadera a este respecto: ¿cómo la validez puede devenir efectividad y la efectividad validez? No es posible responder aquí; indico solamente algunas referencias que permiten elucidarla.

Si queremos hablar de verdad y distinguirla de la simple corrección (*alétheia* opuesta a *orthotés*, *Wahrheit* opuesta a *Rich-*

tigkeit), y si decimos: $2 + 2 = 4$ es correcto, no es lo mismo que decir que la filosofía de Aristóteles o de Kant es verdadera o tiene relación con la verdad, debemos retomar y modificar la significación de este término. Debemos llamar verdad no a una propiedad de los enunciados, o a un resultado cualquiera, sino al movimiento mismo que rompe la clausura cada vez establecida y busca, en el esfuerzo de coherencia y de *logon didonai*, reencontrarse con lo que es. Si damos ese sentido a la verdad, debemos decir que es lo social-histórico, la antropología en el verdadero sentido, el lugar de la verdad. Puesto que no sólo es en y por lo social-histórico que son creados el lenguaje, la significación, la idealidad, la exigencia de la validez de derecho, sino que es también en y por lo social-histórico que a esta exigencia podemos responder tanto como se puede, y sobre todo: sólo es en y por lo social-histórico que esta ruptura de la clausura y el movimiento que la manifiesta pueden ser. Sin esta idea de la verdad estaríamos simplemente prisioneros entre los "puntos de vista", que son "verdaderos" al interior de y por cada "sujeto" de la clausura, por lo tanto de relativismo absoluto, y la idea de un sistema definitivo acabado, que sería la clausura de todas las clausuras.

Es también en y por lo social-histórico, en función de la segunda creación de la que hablaba antes, que aparece la subjetividad reflexiva y el sujeto político, en tanto que se oponen a todo lo que concierne a la humanidad "anterior", a saber a los individuos conformes, socialmente fabricados -tan respetables, dignos de estima y amor como puedan con frecuencia ser-

Es también solamente en y por lo social-histórico que son creados un espacio y un tiempo públicos de reflexión -una *agora* sincrónica y diacrónica, que impide a cada subjetividad encerrarse en su propia clausura-. Es, finalmente, en la medida en que lo social-histórico es creación continua y creación densa, que los resultados de la reflexión filosófica cada vez adquiridos pueden ser y son puestos de nuevo en cuestión. Sin una creación tal, la filosofía, una vez creada, correría el riesgo de petrificarse, o devenir una simple puesta en orden lógica del mundo social dado, adquirida de una vez por todas, como esa ha sido en efecto la suerte de la filosofía en India, China, Bizancio o en el Islam; o, finalmente,

permanecer en suspensión aporética inmóvil de certezas instituidas en beneficio de una mística, como en la mayoría de las corrientes budistas.

Pero es cierto también que la reflexión encuentra en la imaginación radical de la psique singular su condición positiva. Es esta imaginación la que permite la creación de lo nuevo, es decir, la emergencia de formas, figuras, esquemas originales del pensamiento y de lo pensable. Y es también porque hay imaginación radical, no solamente reproducción o recombinación de lo ya visto, imaginación no estática, no fijada, no limitada a las formas ya dadas y conocidas, que el ser humano es capaz de recibir, acoger, aceptar la creación original de los otros, sin la cual ésta permanecería como delirio o pasatiempo individual. Esto vale para la filosofía, así como para el arte y las ciencias.

En los dos casos, el de la imaginación que crea lo original y el de la imaginación que es capaz de recogerlo, un tipo nuevo de individuo está implicado: la subjetividad reflexiva y deliberante, crítica y lúcidamente abierta a lo nuevo, que no rechaza las obras de la imaginación -de sí o de los otros- pero que es capaz de recibirlos críticamente, aceptarlos o refutarlos.

IV

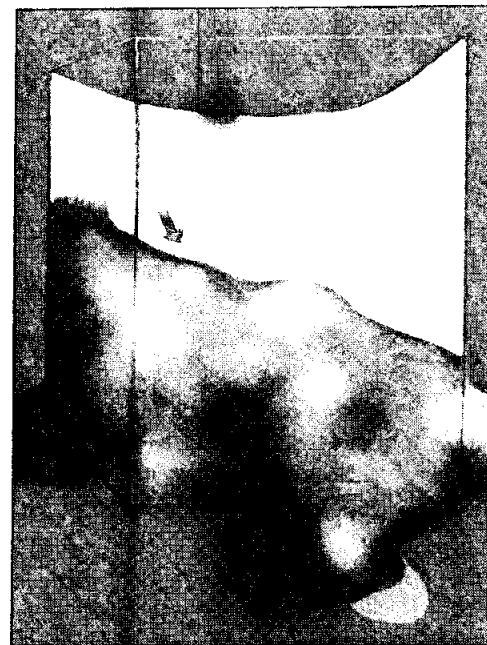
Un individuo tal es él mismo una creación social-histórica. Es a la vez el resultado y la condición de la puesta en cuestión de las instituciones establecidas. Lo que nos conduce, para terminar, a la cuestión de la política.

Entiendo por política la actividad colectiva, reflexiva y lúcida, que surge a partir del momento en que es planteada la cuestión de la validez de derecho de las instituciones. ¿Nuestras leyes son justas? ¿Nuestra Constitución es justa? ¿Es buena? ¿Pero buena con respecto a qué? ¿Justa con respecto a qué? Es precisamente por estas interrogaciones interminables que se constituye el objeto de la verdadera política, la cual presupone la puesta en cuestión de las instituciones existentes -para reconfirmarlas en todo o en parte-. Lo que equivale a decir que es por la política así concebida que el hombre pone en cuestión, y eventualmente altera, su mo-

do de ser y su ser en tanto que hombre social. Lo social-histórico es entonces el lugar donde surge la cuestión de la validez de derecho de las instituciones y, por lo tanto, también de los **comportamientos**.

Este último punto es muy importante, puesto que muestra que la cuestión ética es creada en y por la historia, que no está necesariamente dada **con** la historia, contrario a lo que se dice, y que hace parte, en el sentido profundo, de la

cuestión política. En una sociedad tradicional, en una sociedad heterónoma, los comportamientos son ellos mismos instruidos. De hecho así se actúa, cuando se casa con aquel o aquella con el cual o la cual se debe casar, en tales circunstancias es necesario hacer tal cosa. Hay más de seiscientos órdenes que el joven judío debe conocer de memoria en el momento de la Bar Mitzvah. Comportamientos instituidos, respuestas dadas; la pregunta: ¿qué debo hacer? no se plantea. Tampoco se plantea si se es cristiano, en este sentido la idea de una ética cristiana es un absurdo. La ética cristiana no conoce ninguna pregunta, la respuesta a toda pregunta concebible está en su totalidad en el Evangelio. Cristo dijo claramente lo que se debe hacer: hay que abandonar al padre, la madre, su esposa y seguirlo. Si hay un problema de la ética cristiana, es que los cristianos nunca fueron capaces de hacer lo que el Evangelio dice que deben hacer -dicho de otra manera, el cristianismo nunca ha sido el cristianismo, salvo, probablemente, por un corto período inicial, ya que éste muy rápidamente devino una Iglesia instituida, con la duplicidad instituida que va a la par y es cuando se comienza a plantear la pregunta de cómo conciliar las prescripciones del Evangelio y las de



Duna de arena
1983. Oleo sobre tela
198 x 147,5 cm

la vida efectiva que no tienen relación con éstas. De ahí el indeleble aspecto de hipocresía en todas las prescripciones de la "ética" cristiana histórica.

La pregunta: ¿qué debo hacer? pertenece al conjunto de las interrogaciones que surgen a partir del momento en que el código de comportamientos se quiebra.

Pero, incluso, si se toma en cuenta el asunto por el lado ético simplemente, frente a alguien que no quiere plantear la pregunta: ¿qué debo hacer? es decir en un sentido muy estrecho, ¿cómo olvidar por un segundo que las condiciones y las normas últimas del hacer están fijadas cada vez por la institución? La pregunta: ¿qué debo hacer? deviene casi insignificante, si ésta deja fuera lo que debo hacer en relación con las condiciones y normas del hacer, esto es, en relación con las instituciones. Se habla mucho, en estos últimos tiempos, del otro. Hay toda una filosofía que pretende edificarse sobre la "mirada del otro", que me crearía una exigencia. Pero ¿cuál otro? Estos filósofos piensan en los "otros" que encuentran -o bien en el otro en general-. Pero el gran problema es planteado por los "otros" reales -cinco millares y medio- que no se encuentran, pero de los que se sabe que existen, y que llevan, la mayoría, una existencia heterónoma-. ¿Qué debo hacer? es una pregunta esencialmente política.

La política es la actividad lúcida y reflexiva que se interroga sobre las instituciones de la sociedad y, llegado el caso, apunta a transformarlas. Esto implica que ésta no toma los mismos pedazos de madera para combinarlos de otro modo, sino que crea formas institucionales nuevas, lo que quiere decir también: nuevas significaciones. De esto, en las dos creaciones de las que nuestra tradición proviene, la democracia griega y, bajo otra forma, mucho más vasta, pero también, en ciertos aspectos, más problemática, el movimiento democrático y revolucionario moderno, nos dan la prueba. Nuevas significaciones imaginarias han emergido, que las instituciones llevan, las encarnan y las aninan. Por ejemplo, las primeras *poleis* democráticas, donde los ciudadanos se pensaban como *homoioi*, semejantes, iguales, incluso antes del término *isoi*, realizan una ruptura completa con el mundo de los poemas homéricos. en el que la pregunta sobre si Ulises es el *ho-*

moios de Thersite no se plantea. Los ciudadanos son iguales, hay la *isonomia* para todos. Obviamente, están también las mujeres y los esclavos: esto no es un *modelo*. Pero allí encontramos *gérmenes*. En los tiempos modernos, estas significaciones son retomadas y llevadas mucho más lejos. Se habla de igualdad, libertad, fraternidad *para todos*. Ese "para todos" es una significación social que surge en Occidente y que, políticamente, no es la de los Griegos (dejo de lado a los estoicos, políticamente impertinentes). ¿A partir de cuándo? Se dice que la igualdad está ya en el Evangelio. Pero la igualdad del Evangelio, como la de Pablo, sólo está allá arriba, no está aquí abajo. En las iglesias cristianas había sillas confortables para los señores, sillas para los buenos burgueses de la parroquia y bancas o nada para los simples fieles, que son por otra parte nuestros hermanos. Estos que ya no son ni griegos, ni judíos, ni libres, ni esclavos, ni hombres, ni mujeres, sino hijos de Dios, perfectamente iguales, para escuchar el mismo discurso, están sentados de manera diferente, o bien están distribuidos entre sentados y de pie. La igualdad moderna no es la igualdad del cristianismo; ésta es creación de un nuevo movimiento histórico, que puso por delante la exigencia de una igualdad no en el cielo, sino aquí y ahora. Que sea en y por este movimiento que las ideas cristianas hayan sido reinterpretadas y replanteadas no es sorprendente; recordemos que, durante la Revolución Francesa se pudo considerar a Jesucristo como el primer descamisado.

Vivimos ahora en un mundo donde esas significaciones imaginarias -libertad, igualdad- están siempre presentes, lo que revela al mismo tiempo una enorme contradicción. Si se consideran las significaciones de la libertad y la igualdad en su rigor y profundidad, se ve, primero, que éstas se implican la una a la otra, lejos de excluirse, como lo repite un discurso mistificador que circula desde hace más de un siglo. Pero también, que éstas están lejos de ser realizadas, incluso en las sociedades denominadas "democráticas". De hecho, estas sociedades sólo realizan regímenes de oligarquía liberal. La "filosofía política" respetable de hoy se cubre los ojos ante esta realidad -durante todo el tiempo que ha permanecido ha sido incapaz de organizar una verdadera discusión filo-

sófica de los fundamentos del sistema oligárquico; no he visto en ninguna parte una discusión digna de este nombre de la metafísica de la "representación", por ejemplo, o de la de los partidos que son el verdadero sustento del poder en las sociedades modernas. Cuando nos atrevemos a hablar de la realidad, constatamos que hablar de igualdad política entre un barrendero de las calles en Francia y M. Francis Bouygues no es más que una broma intrascendente. En Francia -la situación es la misma en todos los países donde hay oligarquía liberal- el "pueblo soberano" está formado por aproximadamente 37 millones de electores. ¿Cómo ejerce este pueblo su soberanía? Es llamado, cada cinco o siete años, a designar, entre 3.700 personas como máximo, aquellos que lo "representarán" en los cinco años siguientes -o el presidente que lo gobernará-. La proporción es de 1 a 10.000. Multipliquemos esta cifra por 10, para tener en cuenta a todos los capitalistas, gerentes y tecnócratas del Estado, miembros de los aparatos de los partidos, gestores de los media, etc.; llegamos, siendo generosos, a 37.000 personas sobre 37 millones. La oligarquía dominante está formada por un milésimo de la población -porcentaje que haría palidecer de envidia a la oligarquía romana-.

Estos regímenes de oligarquía liberal representan el compromiso logrado por nuestras sociedades entre el capitalismo propiamente dicho y las luchas emancipatorias que han intentado transformarlo o liberalizarlo; compromiso que garantiza, no se puede negar, no sólo libertades, sino ciertas posibilidades para algunos miembros de las categorías dominadas.

Pero se habla de igualdad; se habla también de "derechos del hombre". ¿Los derechos de cuál hombre? Hay más o menos 5 mil millones y medio de seres humanos sobre la Tierra. Esta oligarquía liberal, más una cierta holgura material, sólo existen en los países de la OCDE, más o menos en otros dos -lo que corresponde a cerca de 700 millones de personas-. Un octavo de la población humana se beneficia de esos derechos del hombre y de una cierta holgura material. La gran astucia del reaganismo y del thatcherismo fue comprimir la miseria sobre 15 o 20% de la población poco privilegiada que no puede decir nada o sólo podría decirlo explotando de manera ineficaz; los otros, **they never had it so**

good, como se dice en inglés, probablemente están en este momento comprando un segundo televisor en color. En cuanto a los siete octavos restantes de la población mundial, éstos son presa de la miseria (incluso allí, evidentemente no para todo el mundo, hay ricos y privilegiados), y viven, generalmente, bajo la tiranía. ¿Qué significa pues en este contexto el advenimiento de los derechos del hombre, la igualdad y la libertad? ¿Se podría decir, como Burke decía a los revolucionarios franceses, que no hay derechos del hombre, sino derechos de Ingleses, Franceses, Americanos, Suizos, etc.?

¿Se puede salir de esta situación? Un cambio sólo es posible si, y solamente si, un nuevo despertar tiene lugar, el comienzo de una nueva fase de creatividad política densa de la humanidad; lo que implica a su turno la salida de la apatía y la privatización que caracteriza las sociedades industrializadas contemporáneas. Dicho de otra manera, la innovación histórica no cesará, es cierto; toda idea de un "fin de la historia" es absurda múltiplemente, pero el riesgo es que esta innovación, en lugar de producir individuos más libres en sociedades más libres, hace aparecer un nuevo tipo humano, que provisionalmente se puede llamar el zappanthropo o el reflexanthropo, tipo de ser aislado, que se sostiene en la ilusión de su individualidad y su libertad, por mecanismos que han devenido independientes de todo control social, dirigidos por aparatos anónimos, cuya dominación por el momento está en proceso de consolidación.

Lo que el pensamiento político puede hacer, es poner en términos claros este dilema que nos confronta hoy en día. Este no puede, evidentemente, por sí sólo resolverlo. Sólo puede ser resuelto por la colectividad humana, si es capaz de salir de su sueño y desplegar su actividad creadora.

Traducción del francés: José Malaver
Tomado de: "La Montée de L'insignifiance" Les Carrefours
du Labyrinthe IV Edición Du Seuil, 1996, Paris.