

a obra de Cornelius Castoriadis es una crítica fuerte al pensamiento occidental desde Platón hasta nuestros días; al retomar las grandes interrogaciones de la filosofía, la ciencia, el psicoanálisis y la política, insiste en la necesidad y validez del pensamiento como mecanismo para incidir lúcidamente sobre la realidad social. Su teoría se organiza alrededor de un eje central: el estatuto ontológico de la imaginación y el imaginario radical instituyente. A partir de allí, la cuestión de lo histórico-social, la psique y la institución, son elucidadas de una manera enteramente nueva. ¿Qué es lo histórico-social? ¿Qué es la sociedad, y qué es lo que la mantiene unida? Dar respuesta a estas preguntas implica pensar cómo se crea el mundo social en el que nos constituimos. Para Castoriadis el mundo es la creación de lo que él llama imaginario radical, un imaginario social-histórico, un imaginario social instituyente, un imaginario que crea los diferentes tipos de sociedad.

Castoriadis en su hacer-pensar efectivo y en el largo trabajo de elucidación sobre las creaciones de la sociedad, retoma desde los orígenes la historia del pensamiento como creación, dilucidando otro aspecto del ser, lo histórico-social, como creación ontológica y como creador de nuevas formas: las instituciones y las significaciones imaginarias sociales. Esto lo lleva a la formulación de una nueva ontología, la ontología de la creación. En ella se da una fuerte inflexión a la tradición del pensamiento occidental: «cuando decimos de una cosa que es, decimos que está completamente determinada, determinada de principio a fin». Empero, los productos del imaginario social y la imaginación radical de la psique humana no están completamente determinados en el sentido en que lo estaría un concepto matemático o una entidad física. Para pensar en ello se requiere de una nueva ontología, y eso es lo que intenta con su trabajo creador Cornelius Castoriadis.



Cornelius Castoriadis Ontología de la creación

ENSAYO
& ERROR

Colección Pensamiento
Crítico Contemporáneo

ONTOLOGÍA DE LA CREACIÓN

CORNELIUS CASTORIADIS

Introducción y compilación

Fabio Giraldo y José Malaver

Traducción

José Malaver

© Cornelius Castoriadis

© Fabio Giraldo y José Malaver

Santafé de Bogotá, octubre de 1997.

Agradecimientos a

Marcela Tovar, Angélica Franco y Zuly Escobar
quienes colaboraron en la elaboración de este libro.

Primera edición

Ensayo y error

Calle 54 No. 4-42 Of. 102. Tels. 310 7250 - 312 6296

Santafé de Bogotá, Colombia

Asesoría editorial

Hernán Suárez

Preparación Editorial e Impresión

Servigraphic Ltda.

Impreso en Colombia

Printed in Colombia

Títulos de los originales en francés

1. Tiempo y creación

Título original *Temps et creation en Les carrefours du labyrinthe III Le Monde Morcelé*. Edición du Seuil, París, 1990. Tomado de la versión de la Editorial Altamira (Argentina) y Nordan-Comunidad (Uruguay), 1990.

2. Complejidad, magmas, historia

Publié dans le volume commémoratif pour Yves Barel, *Système et paradoxe*. Le Seuil, París, 1993.

3. Imaginación, imaginario, reflexión

L'inconscient et la science. R. Dorey, C. Castoriadis, E. Enriquez, R. Thom, J. Ménéchal, W.-H. Fridman, G. Berquez, A. Green. Dunod, París, 1991.

4. Lo hecho y lo por hacer

Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Travaux de droit, d'économie, de sciences politiques, de sociologie et d'anthropologie, N° 162, Dirigés par Giovanni Busino, Librairie Droz, Genève 11, rue Massot, 1989.

Traducción de José Malaver

Colaboraron en la elaboración del libro:
Marcela Tovar, Angélica Franco y Zuly Escobar

Contenido

Presentación
Cornelius Castoriadis
El laberinto del pensamiento y la creación
Fabio Giraldo y José Malaver
11

Tiempo y creación
57

Complejidad, magmas, historia
105

Imaginación, imaginario, reflexión
131

Lo hecho y lo por hacer
213

bajo sólo puede permanecer vivo y fecundo en la medida en que, más allá de las defensas, las resistencias y las corazas del paciente (y las suyas propias), él llega a entrever algo de la imaginación radical singular de este ser humano singular que está ahí. Y eso se refleja sobre el analista mismo, si está dispuesto a dejar que sus propios marcos se muevan, a oír algo diferente, a pensar algo nuevo, en lo cual, por medio de la interpretación, el paciente se encontrará al comprender que desde siempre estuvo en esa posición pero no está obligado a permanecer en ella.

Desde luego, una vez más, y a menos que permanezcamos en una interrogación vacía, todo pensamiento logrado establece a su vez una nueva clausura. La historia del pensamiento es también la historia de esas clausuras sucesivas, y esto es lo que hace ineliminable una actitud crítica con respecto a los pensadores de otro tiempo. Pero es también verdad que, entre las formas así creadas, algunas poseen una misteriosa y maravillosa permanencia. Y la verdad del pensamiento es ese movimiento mismo en y por el cual lo permanente ya creado, se encuentra situado y esclarecido de otro modo por la creación nueva de la cual tiene necesidad para no hundirse en el silencio de lo simplemente ideal.

Lo hecho y lo por hacer

Sólo puedo agradecer a los amigos que han querido contribuir con este volumen haciéndolos partícipes de mi emoción ante el número y la calidad de sus testimonios. Con la misma emoción agradezco a Giovanni Busino, que tomó la iniciativa de este volumen y lo llevó a cabo a pesar de los numerosos obstáculos y de circunstancias personales dolorosas.

Me hubiera gustado corresponder a estos agradecimientos dándole respuesta a cada uno en detalle. Pero esto hubiera exigido un segundo volumen de dimensiones comparables y numerosos meses de trabajo. Es por esto que preferí —lo que facilitará también la tarea del lector— más que hacer de este texto una serie de observaciones sobre las observaciones que me fueron dirigidas, organizarlo alrededor de algunos temas, que corresponden a los grandes ejes temáticos de mi trabajo, que abarcan, lo espero, una buena parte de las críticas que pude leer. Sin duda, numerosas preguntas, algunas resaltadas por mis amigos aquí presentes y otras que me desvelan, no son abordadas; éstas permanecen en mi espíritu y espero poder hablar de ellas en otra parte. De todas maneras subrayé, en los

casos más importantes, las tareas que quedan y las orientaciones para el trabajo que viene* .

Ontología

Nosotros no filosofamos —no nos ocupamos de la ontología— para salvar la revolución (A. Honneth), sino para salvar nuestro pensamiento y nuestra coherencia. La idea de que una ontología, o una cosmología podría salvar la revolución, pertenece al hegelomarxismo; y ésta es una concepción bastante alejada de la mía. Una búsqueda ontológica orientada hacia la idea de creación deja lugar, de la manera más abstracta, tanto a la posibilidad de instauración de una sociedad autónoma, como a la realidad del stalinismo y el nazismo. A este nivel, y casi en todos los otros, la creación no tiene ningún contenido de valor y la política no se deja «deducir» de la ontología.

Ontología significa lo que se llamaba tradicionalmente metafísica y nunca pensé (A. Heller) que la había «superado» (1972a, pp. 158-159). Se sabe que la palabra es un accidente histórico. Esto no impide que sea en el libro titulado por otros, y los que siguieron, *Meta ta phusika*, que Aristóteles haya afirmado audazmente: ésta es una cierta ciencia (*épistémé*) que considera el ser/ente (*on*) en tanto ser/ente y lo que le pertenece en sí (*kat' auto*, en sí mismo). Decimos: hay una reflexión/elucidación que se preocupa del ser/ente, y se pregunta

* Las remisiones a mis textos ya publicados están hechas con indicación del año de la *primera publicación* y, llegado el caso, de la página del volumen donde el texto re-publicado se encuentra actualmente disponible. Una concordancia se suministra al final del presente texto.

sobre lo que le pertenece en sí y lo que le pertenece en tanto él es para nosotros; es decir del hecho de que lo reflexionamos. Esta formulación afirma que es imposible separar la reflexión del ser y la reflexión de los entes, así como también es imposible, *sinnwidriq*, separar la reflexión del ser y «teoría del conocimiento» (Kant, y sus seguidores, hasta nuestros días).

Puesto que el ser/ente total se manifiesta también como organización (orden, *kosmos*) concreta y efectiva (por el momento no decidimos si esta organización es total, parcial o fragmentaria), la ontología es también, necesariamente, cosmología. Es curioso observar cómo el término cosmología es utilizado como si estuviera próximo a la astrología, la alquimia o la nigromancia. Como M. Jourdain hacía prosa sin saberlo, A. Honneth¹ pone en acción postulados cosmológicos pesadísimos cuando se sienta ante su máquina de escribir o cuando sale a la calle: actúa como si estuviera convencido que la primera no fuera a explotar entre sus manos, o que sus conciudadanos no se hubieran, durante la noche, transformado en cazadores de cabezas. En resumen, postula por lo menos una regularidad y estabilidad de los fenómenos, suficientes en cuanto a necesidad/utilidad que ninguna conciencia trascendental, ninguna *Wesenschau*, ninguna comunicación intersubjetiva, sabrían producir u obtener por ellas mismas. Es posible que la coherencia de la experiencia sea solamente probable (Husserl), pero la coherencia de ciertos filósofos aparece altamente incierta, cuando éstos po-

1. Honneth Axel, «Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis», en *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Librairie Droz, 1989.

nen en duda o consideran como simplemente probables en sus libros, los hechos que han considerado como categóricamente seguros.

La vía de la filosofía (ontología, metafísica) se abre necesariamente cuando se reflexiona la matemática, la física o la biología (1972a). Ella se abre también necesariamente, cuando se reflexiona el hecho, ininteligible para el criticismo, de que hay historia, en el sentido más denso del término, de estas ciencias (1972a, 1986a). Iba a escribir que nadie está obligado a interesarse por la ciencia, sus resultados y su historia, pero esto sería falso. La filosofía es la encargada de la totalidad de lo pensable, ya que ésta es requerida para reflexionar sobre todas nuestras actividades. Las dificultades concretas que ésta demanda encuentra hoy, pertenecen a otro orden de consideraciones; ellas no cambian en nada la situación principal.

La vía de la filosofía se abre también, necesariamente, cuando se reflexiona sobre la sociedad, la historia o la psique humana; y dos veces más que una. Pues esta reflexión no conduce sólo a la pregunta: ¿cuál es el modo de ser de estos entes (sociedad, historia, psique), «al lado» del modo de ser de éstos otros entes como son la naturaleza física o el viviente? Sino que ella nos confronta a la pregunta del ser y del modo de ser de este ente *por el cual* hay mundo, naturaleza o vida. La ontología de la sociedad, la historia, la psique, hace parte de la autorreflexión de la filosofía en el sentido más fuerte, puesto que no es sólo «bajo condición» de sociedad, historia o psique, que la filosofía existe (la vida o la naturaleza también son condiciones) sino que ésta aparece como creación específica en y por el dominio del ser que hace ser lo social-histórico y lo psíquico.

Pero la reflexión sobre lo social-histórico y lo psíquico es filosóficamente privilegiada en tercer grado. Pues el hecho de ser (la existencia efectiva) de lo social-histórico y su modo de ser, conducen casi directamente a conclusiones densas que conciernen al ser/ente total como tal (hacia sí, *kat' auto*). Y esto es aún dos veces más que una: en tanto lo social-histórico (y lo psíquico, pero sólo me concentraré aquí en el primero) manifiesta un modo de ser que, por este hecho mismo, comprueba que pertenece al ser/ente total (éste no es más que uno de los estratos de aquél) puesto que no se podría excluir lo social-histórico de lo que *es*; y en la medida en que el hecho de ser y el modo de ser de lo social-histórico no son neutros con relación al modo de ser del ser/ente total. En otros términos: el hecho de que haya lo social-histórico y éste sea según el modo de ser que le es propio, *dice algo* sobre el mundo (utilizaré, para ser breve, este término en las páginas que siguen).

Sobre este modo de ser propio de lo social-histórico, no he dejado de escribir desde 1964 y no lo voy a repetir aquí. Es suficiente recordar que cada sociedad crea un magma de Significaciones Imaginarias Sociales (que en adelante escribiré: SIS), irreductibles a la funcionalidad o a la «racionalidad», encarnadas en y por sus instituciones, que constituyen cada vez su propio mundo («natural» y «social»).

Constatamos de entrada la inmensa variedad de estos mundos propios; las SIS de las diferentes sociedades y las instituciones que las contienen. Nos preguntamos: ¿cómo es el mundo simplemente puesto que hay, en efecto, esta variedad indefinida de mundos propios para cada sociedad?

La respuesta es: el mundo se presta a (es compatible con) todas estas SIS y no privilegia ninguna de ellas. Esto quie-

re decir: el mundo simplemente no tiene sentido, tampoco significación (salvo la de prestarse para... Pero no es esto lo que llamamos una significación). De esto resulta que toda discusión «hermenéutica» *a este nivel*, toda tentativa de ver en la creación de las SIS «interpretaciones» del mundo, carece de sustento.

Constatamos también que todas las instituciones efectivas de la sociedad, y todas aquellas que podríamos imaginar como efectivas y viables, contienen necesariamente, una dimensión ensídica, y ésta se apoya de alguna manera en el mundo, suficiente en cuanto a necesidad/utilidad; pues de lo contrario, estas sociedades no podrían existir. ¿Cómo es pues, el mundo simplemente, si tomamos en cuenta que la dimensión ensídica, en gran medida y en un grado importante, funciona en él?

La respuesta es: el mundo simplemente contiene *en sí* una dimensión que no sólo se *presta* a una organización ensídica, sino también corresponde a una tal organización. El entendimiento se instituye socialmente (1975a, pp. 431-455), pero el entendimiento no tendría objeto si el mundo fuera *pura* multiplicidad de lo diverso, de lo absolutamente diverso (1975a, pp. 457-463). Por abuso del lenguaje llamaré a esto la dimensión ensídica *del mundo*.

El mundo comporta una dimensión ensídica: de otra manera, por ejemplo, «la eficacia no siempre razonable de las matemáticas» deviene ininteligible. Pero el mundo *no es sólo* un sistema ensídico. En primer lugar, no lo es porque incluye el imaginario humano y el imaginario no es ensídico. En segundo lugar, porque la aplicación de lo ensídico al mundo tiene una historia, la cual devendría ininteligible, si el mundo fuera en su totalidad ensídico

(1972a, 1986a). Finalmente, suponer incluso que el mundo fuera exhaustivamente reducible a un sistema ensídico, significaría que este sistema estaría suspendido en el aire, ya que nunca podría rendir cuenta, *ensídicamente*, de sus axiomas últimos y sus constantes universales (1972a, pp. 163-164).

El mundo se presta indefinidamente a organizaciones ensídicas; pero el mundo no se agota en estas organizaciones: estos dos enunciados definen un modo de ser que llamé el modo de ser del magma (1972a, 1975a, 1983a) que encontramos por todas partes (salvo en las construcciones matemáticas *separadas* de sus fundamentos).

Constatamos igualmente que las diversas creaciones de las SIS son a la vez inmotivadas y efectivas.

Inmotivadas por las razones que he expuesto ampliamente en *La Institución* (1964-65, pp. 159-230), que hacen que no tenga ningún sentido decir, por ejemplo, que el mundo de los antiguos egipcios era «falso» (lo que obligaría a decir, o por lo menos a discutir, si este mundo era «interpretación» de algo con pleno sentido, que sería exterior a él). No decimos, por lo demás, que el mundo del Corán o del Evangelio sean «falsos», decimos: a) que no deseamos por fuera de su esfera privada, y b) que incluso en el interior de esta esfera permanecen imposibles, o están privados de sentido, los objetos o las actividades que valoramos; por ejemplo la verdadera filosofía o el teatro (véase el Averroès de Borges en «*La Búsqueda de Averroès*»).

Efectivas no sólo para los humanos que éstas socializan, sino, en principio, para todos los otros; y esto no sólo pragmática, sino teóricamente: ellas *exigen* la manera como

deben ser interpretadas. Decir por ejemplo que el Egipto faraónico era capitalista (o feudal) sería falso; o decir que la significación de la democracia ateniense se agota cuando se instaure la libertad de la comunidad de los hermanos, sería insuficiente y mutilante.

Consideremos ahora la cuestión desde el otro extremo. La sociedad es sobre el modo de ser del para sí; y cada sociedad es un para sí. Ella crea un mundo propio, y nada puede tener sentido para ella o simplemente existir si no entra en su mundo propio de la manera como ese mundo propio organiza y dota de sentido lo que allí entra. El mundo de la psique singular también es, para comenzar, un mundo propio y, en sus estratos más profundos, lo permanece hasta el final, incluso si la socialización de la psique lo abre a un mundo propio más amplio, el mundo público de la sociedad que la socializa. Este mundo propio funciona según la modalidad de la *clausura* —y su organización es el *a priori* de todo lo que puede presentarse—, aparecer, ser fenómeno, al para sí considerado; *a priori*, a la vez, «material» (p. ej. sensorialidad) y «formal» (p. ej. categorialidad).

La existencia de mundos propios, el modo de ser del para sí, esto es, su organización *a priori*, son hechos. Curiosamente, la negación de estos hechos es absurda; quiero decir: si hay un mundo propio, su organización sólo puede ser *a priori*. La idea de que las ondas electromagnéticas están coloreadas en sí, o que se les podría inducir una o varias categorías a partir de la «observación» (pues no se sabría desde el principio si lo que se observa es «uno» o «varios» o los dos a la vez); estas ideas son absurdas.

Pero estamos obligados a constatar que el modo de ser del para sí como tal no es específico de lo humano (social o

psíquico). Lo viviente existe para sí (1972a, 1986b). Él crea su mundo propio y sólo puede entrar en ese mundo lo que corresponda *según* la organización de ese mundo (de lo contrario sería una catástrofe).

Notemos al pasar que Kant no se interesa en esta extensión a lo viviente, incluso esto es molesto para su filosofía teórica. Los admirables párrafos de la tercera *Crítica* que establecen *de hecho* y a pesar de las precauciones de Kant, la autonomía ontológica del nivel de lo viviente, no consideran, desde el punto de vista de la *erkenntnistheoretisch*, a lo viviente como la organización de un mundo propio.

Quedarnos en esto sería aceptar una de las limitaciones; inaceptables del kantismo. ¿Cómo entender el hecho de que el para sí en general, el viviente en particular, exista (y sólo pueda existir) al crear su mundo propio, y éste pueda existir, subsistir en el mundo simplemente? Es necesario resaltar que, lógicamente, el problema es el mismo para el viviente y para el sujeto «trascendental»: el mundo efectivo sólo puede ser efectivamente organizado si éste es *organizable*, y esto es un *atributo del mundo*, no del «sujeto» (1975a, 1983a, 1986a). Es ésta la cuestión que Kant reconoce y recubre a la vez con el célebre «feliz azar». Contrario a lo que cree J. Whitebook², esta no-respuesta crea un problema para Kant, no para mí. Es Kant el que está obligado a separar las condiciones *a priori* (por consiguiente *necesarias*) de la experiencia y cree encontrarlas *únicamente* del lado del sujeto, y «olvida» que hay, igualmente,

2. Whitebook Joel, «Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious», en «Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis», Genève, Librairie Droz, 1989.

condiciones de la experiencia del lado del «objeto», y sitúa todo bajo el signo de la «necesidad» (después del «azar» feliz o infortunado, se crea evidentemente una sorpresa desagradable) al tiempo que se apoya constantemente sobre los hechos brutos (así como *hay* experiencia, también *hay* una «fuerza oculta en las profundidades del alma humana», etc., etc.). En lo que respecta a mí, nunca pretenderé poder llegar a los hechos últimos (hay un mundo, hay un para sí) bajo el yugo de una «necesidad» cualquiera, ni pensar que se pueda llamar azar a lo que está más acá o más allá de lo contingente y lo necesario, puesto que es en el seno de lo contingente y lo necesario que éstos son efectivos y pensables.

Esto no nos dispensa, desde luego, de intentar dilucidar las diversas articulaciones aquí expuestas. Que el para sí como tal y lo viviente en particular, cree cada vez un mundo propio, sólo es una parte de la pregunta. Lo viviente existe efectivamente. Esto implica una cierta relación entre su mundo propio y el mundo simplemente. Llamamos a esta relación correspondencia, en el sentido más vago de este término. Es un hecho, un puro hecho, un hecho bruto (hecho que condiciona una infinidad de otros, p. ej. la existencia de filósofos), el que ésta correspondencia exista. Este hecho no es ni un azar ni un no-azar. En cierto sentido, es una tautología (la tautología darwiniana: lo viviente vive, puesto que es apto para la vida). En otro sentido, mucho más profundo, no se trata de ningún modo de una tautología, sino de un ser-así del mundo, de un estrato dado del mundo que conocemos. Esto no quiere decir que el para sí debería poder existir en todo mundo posible.

La «respuesta» de Freud en *El porvenir de una ilusión* (SE, XXI, 55), que invoca Whitebook, no supera las con-

sideraciones expuestas arriba. Esta respuesta es darwinokantiana. Kant dice: todo conocimiento (y más generalmente, toda relación en el mundo) implica estructuras *a priori* del para sí. No dice cómo ni por qué estas estructuras encuentran «correspondencia» (tienen asidero) con el mundo. (Se puede, desde luego, imaginar mundos sobre los cuales algunas de estas estructuras *no tendrían* asidero. Por lo demás, ya conocemos esto positivamente: estrato micro-físico, estrato psíquico por ejemplo, de ahí que mi restricción siempre insiste en subrayar el *primer estrato natural*). Dice: se trata de un feliz azar. Freud responde a esto invocando una génesis darwiniana de estas estructuras: si las estructuras *a priori* no «correspondiesen» al mundo, la selección/adaptación no hubiese permitido a sus portadores existir y reproducirse. La respuesta es, de acuerdo con su propio plan, correcta; pero insuficiente con relación a nuestra discusión. En primer lugar, la respuesta no toma en consideración las implicaciones ontológicas del hecho de que el mundo en sí es también organizable y comporta lo ensídico. Éste no era el problema de Freud y tampoco era para Freud un problema (él nunca puso en duda la factura «racional» del mundo físico). En segundo lugar y sobre todo, la respuesta en el plano genético, que es el suyo, vale para todo para sí efectivo, para el viviente en su conjunto, y sólo vale para el cuasi-«saber» limitado, que corresponde cada vez a la categoría del viviente considerado. La respuesta vale para las bacterias, las tortugas de mar, los chimpancés. Si estos seres existen como vivientes, es decir, como instancias de seres-para-sí, esto implica que han podido, de alguna manera u otra, crearse mundos propios que encuentran puntos de contacto suficientes en cuanto a necesidad/uso con el mundo simplemente. Es rigurosamente imposible «explicar» así el nacimiento de la

teoría de los espacios hilbertianos a n dimensiones y su asidero en el mundo físico (o la teoría psicoanalítica misma), a menos que se postule una homogeneidad esencial y sin ruptura de la lógica de los infra-virus a la lógica de Einstein, como también una organización por toda parte ensídica de todo lo que es. (Es en este sentido que he escrito de manera irreverente que: «*la estética trascendental* es buena para los perros, y esto vale también para nosotros, en la medida inmensa de nuestro parentesco con los perros»: 1986a, p. 431).

La adaptación/selección podría «explicar» un desarrollo de un saber humano estrictamente ensídico y estrechamente instrumental. De hecho ella no explica incluso esto. Ella no tiene nada que decir en cuanto a qué es lo propio de los mundos propios humanos (de las diversas sociedades instituidas); ya que las SIS que los hacen ser, no son «adaptativas» ni «antiadaptativas»: ellas son *otra cosa*. La psique misma es un masivo y monstruoso caso de *inadaptación*. Esta inadaptación está, mal que bien, controlada por la institución social y la socialización de la psique; que desde luego tiene a este respecto un valor, no «adaptativo», sino de supervivencia: si la humanidad no hubiera creado la institución, habría desaparecido como especie viviente. Sin embargo, esta tautología queda sin sentido ante la infinita variedad de las SIS: ¿los dioses babilonios son más o menos «adaptativos» que los dioses mayas? Ella debe también ocultar la dependencia decisiva de la dimensión ensídica de cada institución de la sociedad —de su *legein* y *teukhein*—, con relación a la dimensión propiamente imaginaria de estas SIS (sin teología babilónica tampoco hay astronomía babilónica). Finalmente y sobre todo, ella se derrumba ante la creación de la interrogación ilimitada,

de la filosofía y la ciencia en el sentido verdadero del término: ¿qué relación hay entre la «adaptación» y el hecho de que después de cientos de milenios de existencia instituida (de alguna manera «adaptada» también) ciertas sociedades comienzan a poner explícitamente en cuestión su institución y sus SIS establecidas? Lo que aquí se efectúa es una *ruptura de la clausura* en y por la cual el simple viviente es; una perturbación (siempre imperfecta e inacabada) del mundo propio como exclusivo, algo que es la *negación frontal* de la «lógica» biológica, la creación de un ser y de un modo de ser sin precedentes en la historia del mundo: un ser que pone explícitamente en cuestión las leyes de su propia existencia, y sin embargo es en y por ésta puesta en cuestión que él es.

Vuelvo un momento atrás para explicitar la respuesta a la pregunta que planteaba en *La institución*, generalizándola: si el para sí hace salir todo de sí mismo, ¿cómo y por qué encontraría algo distinto a sus propios productos? y si no lo hace, quiere decir que «presta» o «copia» su mundo propio del «exterior», lo que es absurdo. La respuesta *general* es: el para sí sólo puede ser al crear (sólo si crea) un mundo propio suficientemente «análogo» a los rasgos del mundo «exterior». Y una creación tal es posible porque tanto el mundo propio del para sí como el mundo simplemente, contienen una dimensión ensídica. El para sí debe crear a partir de lo ensídico —y hay lo ensídico en el mundo, el para sí por ejemplo, separa y combina—, hay en el mundo lo *separable* y lo *combinable*. Cuando se refiere al para sí particular, que es la psique, sólo se trata de una parte de la respuesta, del todo insuficiente (en la psique están los vestigios de la regulación animal que subsisten en el ser humano). Lo esencial aquí es que «el mundo exterior» para

la psique es el mundo *social*; que la psique es en y por el sentido, y el mundo social le permite crear un sentido para ella a partir de la significación social. Volveré más adelante sobre esto («*Psique y sociedad*»). En lo que se refiere al mundo propio de cada sociedad, esto plantea todavía otras preguntas (ver más abajo «*Sentido y validez*»).

* * *

Lo social-histórico es creación: creación de una vez por todas (institución y significación son irreductibles a lo biológico); creación cada vez de su institución por cada sociedad (la historia no es un despliegue racional). Lo social-histórico *es*. Por consiguiente la creación pertenece al ser/ente, ésta debe ser contada entre los *toutô uparchonta Kat' auto*; al que le pertenece en tanto tal. Pero esto vale también más allá de lo social-histórico: existe lo viviente. El modo de ser de una estrella no es el modo de ser de un elefante (y esto es *independiente* del hecho de que se podría eventualmente mostrar, como lo evoca J. P. Dupuy³, que bajo ciertas condiciones, lo «inorgánico» podría «producir» lo «orgánico»: lo viviente hace aparecer leyes y cualidades que como tales no tienen *ningún sentido* en física). Es inmediatamente evidente que la emergencia del ser para sí (viviente, psique, social-histórico) ocasiona una *fragmentación esencial* del ser/ente total. La medida y la manera según la cual, a pesar y a través de esta fragmentación, un *kosmos*, una totalidad parcialmente organiza-

3. Dupuy Jean Pierre, «Individualisme et auto-transcendence», en *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriades*, Genève, Librairie Droz, 1989.

da y «coherente», continúa existiendo, es evidentemente una inmensa pregunta que todavía hace falta elaborar.

El hecho de la creación tiene también implicaciones ontológicas densas a las cuales sólo puedo aquí hacer alusión. Este hecho ocasiona el abandono de la hipercategoría de la *determinidad* como absoluta (y de su avatar, la idea de un determinismo integral). Pero es un error lógico pensar, como parece hacerlo A. Honneth y otros, que se debe reemplazar esta hipercategoría por la idea de una indeterminación absoluta e integral. Mi filosofía «no es una filosofía de la indeterminación». La creación quiere decir, precisamente, la *posición de nuevas determinaciones* —la emergencia de nuevas formas, *eidé*, y por lo tanto *ipso facto*, la emergencia de nuevas *leyes*—, leyes que pertenecen a esos modos de ser. A un nivel más general, la idea de creación sólo *implica* la indeterminación, únicamente, en este sentido: la totalidad de lo que es no está nunca total y exhaustivamente «determinada» para que esta determinación pueda excluir (volver imposible) el surgimiento de nuevas *determinaciones*.

La idea de creación es tan extraña como la idea de una indeterminación integral y absoluta desde otro punto de vista también muy importante. Cualquiera que sea su composición específica y el grado de indeterminación interna que contenga, toda forma (como también toda nueva forma), es un *ser-así* y un *ser-de esta manera*. Esta forma no sería nada si no fuera una *ecceitas* diferente de las otras, una *Dies-heit* y una *Was-heit*, un *tode ti*.

Más allá de esto, el discurso debe devenir específico en cada nivel. La forma creada puede casi agotarse en sus determinaciones ensídicas (p. ej. una nueva teoría mate-

mática); o bien reducir estas determinaciones a, relativamente, poca cosa (la psique primera). El modo de ser de la indeterminación misma no es pura y simple indeterminación: la indeterminación del inconsciente puede ser la más fuerte a la que nos haya sido dado aproximarnos; el inconsciente es, por lo menos, un *esto* lo suficientemente distinto para que se pueda afirmar que su indeterminación tiene *alguna relación* (a no ser que se trate de otra lógica pero vacía) con la eventual indeterminación de las entidades cuánticas. La sociedad tiene su indeterminación propia, y cada sociedad particular también.

¿Cuál es la relación entre formas nuevas y antiguas? O de manera más general: ¿cuáles son las *formas de relación* entre formas y entre instancias (ejemplares particulares) de cada forma? ¿Cuáles son las relaciones entre estratos del ser/ente, y entre los seres al interior de cada estrato? Otro campo inmenso que hace falta trabajar. No basta con hablar (B. Waldenfels)⁴ de «principio de razón insuficiente»: se puede decir mucho más que eso. Una teoría de los tipos de conexión efectiva debería tener en cuenta por lo menos los siguientes modos (indicados aquí sólo a título de ejemplo y sin ninguna pretensión sistemática o exhaustiva):

- La condición necesaria y suficiente (como la que se encuentra en matemáticas);
- La condición simplemente suficiente, lo que habitualmente se entiende por causalidad (ésta sólo coincide con

4. Waldenfels Bernhard, «Der Primat der Einbildungskraft. Zur Rolle des Gesellschaftlichen Imaginären bei Cornelius Castoriadis», en *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Librairie Droz, 1989.

la primera, por adjunción a ésta de un conjunto indefinido de condiciones necesarias reunidas bajo la cláusula *ceteris paribus*);

- La condición necesaria exterior (la existencia de la Vía Láctea para la composición de *Tristan e Isolda*);
- La condición necesaria interior (la historia precedente de la música occidental para esta misma composición);
- El apuntalamiento, en el sentido psicoanalítico;
- El apuntalamiento, en el sentido social-histórico;
- La influencia de un pensamiento sobre otro pensamiento (Platón/Aristóteles; Hume/Kant, etc.).

Estos modos no son, de ninguna manera, exclusivos los unos a los otros. En particular, los encontramos todos en el campo social-histórico (he insistido en muchas ocasiones, en especial en la primera parte de *La institución*, 1964-65, sobre la presencia y la importancia de la causalidad en la vida social-histórica). Por este hecho mismo es claro que la creación social-histórica (como en no importa cuál otro dominio), si es inmotivada —*ex nihilo*— tiene siempre lugar *bajo coacciones* (esto quiere decir que no se hace ni *in nihilo*, ni *cum nihilo*). Ni en el dominio social-histórico, ni en ninguna otra parte, la creación no significa que no importa a lo que pueda llegar dónde, cuándo y cómo.

Relación con la filosofía heredada

La sociedad se instituye cada vez en la clausura de sus SIS. La creación histórica de la filosofía es ruptura de esta clau-

sura: puesta en cuestión explícita de estas SIS, de las representaciones y las palabras de la tribu. De ahí su consubstancialidad con la democracia. Las dos sólo son posibles en y por un comienzo de ruptura de la heteronomía social y la creación de un nuevo tipo de ser: la subjetividad reflexiva y deliberante. La creación de la reflexión —del pensamiento—, va a la par con la creación de un nuevo tipo de discurso, el discurso filosófico, que encarna la interrogación ilimitada y se modifica a sí mismo a lo largo de su historia.

Nuestra relación con la historia de la filosofía crea una cuestión filosófica de primer orden (1989a), lo que es natural, ya que toda reflexión es también autorreflexión, y la reflexión no comenzó hoy. Entre los múltiples aspectos de esta cuestión, nos importa en particular uno: ruptura de la clausura; sin embargo, la reflexión tiende, de manera irresistible, a cerrarse de nuevo sobre sí misma. Esto es inevitable (así una filosofía no tome la *forma* de un sistema), puesto que de otro modo la reflexión se limitaría a ser un punto de interrogación indeterminado y vacío. La verdad de la filosofía es la ruptura de la clausura, la alteración de las evidencias recibidas, incluidas sobre todo, las filosóficas. Ella es ese movimiento, pero un movimiento que crea el piso sobre el cual camina. Ese piso no es y no puede ser cualquier cosa; él define, delimita, forma y constriñe. Lo propio de una gran filosofía es permitir ir más allá de su propio piso e incitar incluso a hacerlo. Ya que ella tiende —y debe— a asumir la totalidad de lo pensable, tiende también a cerrarse sobre sí misma. Si es grande, se encontrarán en ella por lo menos ciertos signos de que el movimiento del pensamiento no se puede detener, e incluso una parte de los medios para continuarlo. Los unos y

los otros toman la forma de aporías, antinomias, francas contradicciones, masas heterogéneas.

Esto vale también, en una escala gigantesca, para el conjunto de la filosofía greco-occidental; lo que he llamado el pensamiento heredado. El piso que la limita y nos constriñe, es la *determinidad* (*peras, Bestimmtheit*). Con relación a esto, se trata de una clausura de la ontología y la filosofía greco-occidental. Pero esta clausura no es insuperable, no hay «fin de la filosofía» como lo proclama la esterilidad y la impotencia de nuestra época (1989a). La clausura del pensamiento heredado puede y debe ser rota, no sólo por placer, sino porque ésta es la exigencia a la que nos confrontan a la vez las cosas y nuestra propia actividad de reflexión. Y —éste es el signo de la grandeza de esta herencia— una reflexión digna de este nombre podría encontrar en Platón, Aristóteles, Kant e incluso en Hegel, los puntos de partida, y algunos medios de un nuevo movimiento. Indiqué más arriba algunos de estos puntos relativos a Kant. Más adelante lo haré a propósito de Aristóteles.

Pero éste no ha sido mi itinerario personal. He estado subyugado por la filosofía desde que la conocí, a los trece años (una venta de libros de ocasión en Atenas me permitió comprar, con mi escaso dinero de bolsillo, una *Historia de la Filosofía* en dos volúmenes, con los nombres de Uberweg y Bréhier honestamente demarcados. Después, al mismo tiempo que Marx, vinieron Kant, Platón, Cohen, Natorp, Rickert, Lask, Husserl, Aristóteles, Hegel, Max Weber, más o menos en ese orden). Desde entonces nunca han dejado de preocuparme. Vine a París en 1945 para hacer una tesis de doctorado en filosofía, cuyo tema era que todo orden

filosófico racional conduce, desde su propio punto de vista, a aporías e impases. Pero desde 1942 la política se volvió bastante absorbente y siempre he querido encaminar la actividad y la reflexión políticas sin mezclarlas directamente con la filosofía en el sentido propio del término. Es como ideas políticas, no filosóficas, que aparecen en mis escritos la autonomía (1947, 1949), la creatividad de las masas, lo que llamaría hoy la irrupción de lo imaginario instituyente en y por la actividad de un colectivo anónimo (1951); es a partir de una reflexión sobre la economía contemporánea, de una crítica inmanente de su economía y su visión de la sociedad y la historia, no como metafísico, que Marx es criticado y luego puesto a distancia (1953, 1955-1958, 1960). Y es a partir de una reflexión sobre la historia y las diversas formas de sociedad que su sistema es finalmente refutado y la idea de la institución imaginaria de la sociedad, lograda (1960, 1964-1965). Es entonces cuando —como se puede ver en la primera parte de *La institución*— la unión se da con la filosofía propiamente dicha y su historia; cuando la pertenencia de Marx a la metafísica racionalista es descrita y algunas premisas de la idea de imaginación en el idealismo alemán son reencontradas (he dado una descripción más detallada de este itinerario en la *Introducción general a la sociedad burocrática*, 1972b). Sólo es después de la publicación de *Marxismo y teoría revolucionaria* (1964-65) y la suspensión de la publicación de *Socialismo o Barbarie*, que el trabajo filosófico comienza a absorber la mayor parte de mi tiempo libre (nunca dejé de trabajar profesionalmente como economista hasta 1970, y como psicoanalista a partir de 1973). Pero este trabajo es básicamente preocupación sobre los presupuestos, las implicaciones, el sentido filosófico de las ciencias, el psicoanálisis, la sociedad y la

historia, y no una reflexión sobre los grandes textos del pasado.

Entre esos textos, ninguno tiene «privilegio»; pero es claro que Aristóteles ocupa una posición particular, por las razones que voy a decir. Si bien es cierto, como lo dice A. Heller, que Aristóteles es un filósofo que aparece «después de las Luces»; esto quiere decir, en ese sentido, que su situación histórica presenta analogías con la nuestra. Pero esto sólo es una parte de la verdad. Aristóteles aparece no sólo después de las Luces, sino después de la más formidable reacción contra las Luces, organizada por el más grande filósofo que haya jamás existido: Platón. (Nunca he escrito la absurdidad que me imputa A. Heller según la cual Platón sería un «teólogo». Platón creó, también, la filosofía teológica, lo que es otra cosa). Pero también, Aristóteles, alumno de Platón —e inconcebible sin él—, es en un sentido «anterior» a Platón: pertenece, por una parte esencial, al siglo V; y llega a situarse en la cúspide de todo el *bios théorétikos*. Pero es también, contrariamente a la vulgata interpretativa, demócrata en el sentido ateniense (véase *La Constitución de los atenienses*, como su ideal de la *politeia*). Si establece, de acuerdo con su concepción, como una necesidad del pensamiento, un Dios —pensamiento puro, actividad pura, «el único digno de este nombre»— que no tiene alguna relación con este mundo, es porque si la tuviera, él no habría podido, ni crearlo, ni intervenir en él. Por todas estas razones, las tensiones y las aporías de su pensamiento son particularmente fecundas.

Aristóteles fija el límite de la ontología greco-occidental. Sobre ciertos aspectos, a mi manera de ver cruciales, Aristóteles está sobre este límite, y a punto de superarlo:

phantasia (1978b), *nomos/phusis* (1975b). Pero no lo supera. Permanece en la determinación: la materia pura, como pura indeterminación, es un concepto abstracto, límite del ser y el pensamiento. La idea de creación no tendría para él sentido: la teoría de la *poiesis* y la *techné* es esencialmente, una teoría de la imitación (1973a, pp. 223, 226) aunque por momentos, vacila. Como tal, ésta es evidentemente inadecuada a la cosa y no es un azar si la idea de la *mimésis* regresa muy a menudo como en los autores contemporáneos, para quienes la creación sigue siendo un término obscuro (o divino).

Aristóteles piensa el siglo V en su *Política* y en su teoría de la justicia (libro V de la *Ética a Nicómaco*); reencuentra el siglo V desde otro punto de vista, ligado por lo demás al que lo precede, de una importancia capital. No sólo se debate constantemente con el gran Demócrito (el cual, si sólo tuviéramos a Platón, el organizador de la primera gran conspiración del silencio de la historia de la filosofía, habríamos ignorado hasta su existencia), sino también retoma positivamente la herencia de éste, como la de Heródoto, los hipocráticos, la gran sofística, en la distinción *phusis/nomos* (abolida en Platón, que la reemplaza por lo sano y lo corrupto). Es inútil recordar que el pensamiento de Aristóteles es esencialmente un pensamiento de la *phusis*. Pero cuando se trata de los asuntos humanos, no puede dejar de retomar la cuestión del *nomos*. Es lo que explica los aspectos caóticos de la *política*; es también lo que explica que en su reflexión sobre la *polis* y la justicia, donde no puede fácilmente retomar su (o una) *phusis*, vacila (1975b). Así mismo, en el dominio de la psique, descubre la imaginación pero no puede, a pesar de sus esfuerzos en las partes más aporéticas del *peri psuchés*,

articularla a una *phusis* funcional y racional del alma (1978b).

Cualquiera que hubiera reflexionado únicamente a partir de la historia de la filosofía y el texto de Aristóteles, hubiera podido a partir de estos dos temas del *nomos* y la *phantasia* —en apariencia extraños pero en verdad esencialmente ligados— vislumbrar el camino de la institución imaginaria de la sociedad (a lo largo del cual Vico, Montesquieu, Herder, Kant, Fichte, Hegel hubieran sido compañeros a la vez caritativos y pérfidos). Habría podido retomar la polaridad *phusis/nomos* y las aporías que ésta suscita en los asuntos humanos, como también las aporías creadas por el descubrimiento de la imaginación. Hubiera podido aceptar estas aporías (en lugar de maquillarlas) y transarlas por la decisión (que habría, evidentemente engendrado nuevas preguntas) en la cual 1) no hay definitivamente *phusis* del *nomos* en ningún sentido del término; 2) tanto el *nomos* como la *techné* son creados por los humanos y esto remite a una *phantasia* que no es imitativa o complementaria de la *phusis* y, finalmente, 3) existe por lo menos un tipo de ente, el ente humano, que crea, hace surgir, su propio *eidos* de manera «no natural», y sin que este *eidos* se encuentre ya, *dunamei*, en sus potencialidades determinadas y, en consecuencia, la toma en consideración de todo esto, no sólo rompe la universalidad de la *phusis*, sino también arruina toda ontología de la determinación; y por consiguiente la ontología aristotélica. *Anthropos anthropon genna*, y también *by and large*, *Athénaios Athenaion genna*. Pero, ¿cuál es el lugar ontológico (o físico) donde se enraíza el ser-ateniense?

Alguien hubiera podido hacerlo. Pero, ¿por qué lo habría hecho? ¿por qué, entre los innumerables nudos de aporías

que constituyen también la filosofía heredada, habría escogido éstos dos? No tengo respuesta a esta pregunta hipotética, como tampoco sé por qué A. Heller⁵ llama neoaristotélico a un autor que comienza su reflexión con la refutación de la categoría central de la ontología aristotélica. Lo que sé es que no es la lectura de Aristóteles o Kant la que me hizo pensar la institución imaginaria de la sociedad, sino que fue el pensamiento de ésta la que me hizo releer, con otra mirada, a Aristóteles y a Kant. ¿Me atrevería a agregar que estas relecturas me han convencido de la pertinencia de mis preguntas y la insuficiencia de sus respuestas?

Regresemos a la cosa misma. La *phusis* para Aristóteles es el fin y la norma; pero ella es también la efectividad predominante (1975b); debe ser a la vez, lo uno y lo otro. La *phusis* es lo que es casi siempre, salvo aberraciones y monstruos, lo que debe ser. La *phusis* no puede ser una norma exterior a la efectividad, lo que haría de Aristóteles un extraño platono-kantiano; ni una efectividad bruta, lo que la privaría, para Aristóteles, a la vez de unidad e inteligibilidad. En otros términos, estos dos componentes indisociables de la idea de *phusis* —sin esta indisociabilidad la ontología de Aristóteles se hunde— se encuentran irremediablemente dislocados cuando tomamos en consideración el dominio humano. Aristóteles dice: *el logos* y el *nous* son el fin de la naturaleza (*to és physeôs telos*) para nosotros hombres. ¿Cuántos hombres realizan efectivamente este *telos*? ¿Cuántas ciudades están efectivamente insti-

5. Heller Agnes, «With Castoriadis to Aristotle ; from Aristotle to Kant ; from Kant to us», en *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophe militante de Cornelius Castoriadis*.

tuidas para asegurar el *eu zein*, la vida buena, tal como la concebiría el filósofo? Y, ¿cuál es la relación, si existe alguna, entre el *eu zein* de los atenienses y el de los egipcios?

Retomemos todo esto en nuestros términos. Hay, si se quiere llamar así, una *phusis* del hombre en el sentido de la efectividad universal. Esta *phusis* es, nuclearmente y como *phusis* propia al hombre, imaginario radical: imaginación radical de la psique, imaginario social instituyente en el plano colectivo. Pero esta *phusis* no coincide con ninguna norma (en sentido trivial, un ser humano totalmente «sin imaginación» sería un monstruo en el sentido aristotélico); ni como tal, permite «deducir» o «fundar» normas. Sin embargo, pertenece también a esta *phusis* del hombre, la posibilidad de crear normas así como significaciones (imaginario instituyente). Pero no existe *algún contenido* de estas normas que se deje separar como efectivamente universal; no hay, para los humanos *algún nomos*, alguna norma *materialiter spectata* que sea *phusei* por naturaleza, por *ousia* humana. No tocaré aquí la cuestión de los universales social-históricos, sobre los cuales se sabe que las discusiones, renovadas desde hace cuarenta (40) años, no han aportado nada valedero. Hago notar simplemente que a) no se pueden considerar como universales *normativos* los universales triviales que representan los límites universales bajo los cuales se despliega lo social-histórico (producción de la vida «material», reproducción sexual, etc.), b) los universales del lenguaje, distintos a los fonológicos, sólo pueden corresponder a la dimensión ensídica del lenguaje, el código y no la lengua, lo instrumental y no lo significativo propiamente dicho (es a esto que pertenece toda la «categorización» de los referentes operados por el lenguaje). Los universales que tratan de

separar algunos lingüistas conciernen todos, en verdad, al código; por ejemplo, las estructuras sintácticas elementales que busca Chomsky encarnan simplemente una cierta organización sujeto/predicado y sus ramificaciones: c) los únicos universales que presentan una normatividad material son la prohibición del incesto y la prohibición del homicidio «libre» (ino del homicidio en general!) al *interior* de la colectividad. Pero estas normas pertenecen a los requisitos mínimos de la socialización de la psique (1975a, pp. 405-420; 1988 pp. 84-85). La institución debe proveer a la psique de sentido diurno, y para hacerlo, debe forzarla a salir de su mundo propio, en donde el deseo y el odio del otro, no conocen, para comenzar, ningún límite. Es imposible extraer de estas dos prohibiciones alguna prescripción normativa positiva, substancial y universal. Más allá de estas consideraciones, una elaboración inmensa queda por hacer, una elaboración precisamente social-histórica, puesto que, tanto la prohibición del incesto como la prohibición (limitada) del homicidio, toman un contenido y tienen un campo de aplicación diferente en sociedades diferentes; esto es evidente.

La única «norma» consubstancial a la *phusis* del hombre es que éste no puede dejar de establecer las normas. La sociedad es humana y no una pseudo-«sociedad animal»; esto quiere decir que la sociedad establece normas en y por la institución, que estas normas encarnan significaciones, y su modo de ser y conservación no posee ningún substrato biológico específico, ni responde a «funciones», «adaptaciones», «aprendizajes» o a «problemas por resolver».

En apoyo a lo afirmado, *ciertas* sociedades (rarísimas) a partir de *algún momento* (muy reciente), resaltan una

cuestión inaudita hasta entonces: la de la *validez de derecho* de las normas y las significaciones sociales. Esto es también una nueva creación social-histórica, creación de un nuevo espacio, un nuevo modo de ser, nuevos objetos y nuevas categorías; consubstancial, es evidente, con la creación de la filosofía y la política en el sentido que le doy a este término (1988a). Es éste el espacio que presupone-mos, y en el cual entramos, cuando discutimos sobre la verdad o la justicia. Retomaré largamente esto más adelante.

Psique y sociedad

La psique y lo social-histórico son irreductibles la una a lo otro. No se puede hacer la sociedad con el psiquismo (a menos que se haya subrepticamente introducido ésta en éste, bajo la forma del lenguaje, por ejemplo). El inconsciente produce fantasmas, no instituciones. Tampoco se puede producir la psique a partir de lo social, no se sabría lo que esta expresión podría querer decir, ni reabsorber totalmente lo psíquico en lo social, ni siquiera en una sociedad arcaica o en la que presenta la obra de Orson Wells *1984*: la gente soñará siempre y deseará siempre transgredir la norma social.

Esta *constatación* le parece inaceptable a J. Whitebook, que en este punto, está de acuerdo con J. Habermas: decir que psique y sociedad son irreductibles la una a la otra establecería, al parecer, una oposición «metafísica» entre las dos. Curiosa expresión. Si lo que afirmé más arriba fuera falso, la oposición no sería «metafísica», sino inexistente. Si se trata de la idea de irreductibilidad como tal, la observación es absurda. Si digo que una cámara de aire y

un balón son (topológicamente) irreductibles el uno al otro, ¿es esto «metafísica»? Más bien se debería preguntar cuál metafísica se oculta detrás de la idea de que toda afirmación de irreductibilidad es «metafísica». La respuesta es evidente: una metafísica unitaria y reduccionista («materialista» o «idealista», poco importa). No hay irreductibilidad significa que: la Esencia del Todo es la Misma, las diferencias fenoménicas se reducen a diferencias de cantidad, combinatoria, etc. Esta metafísica es mala, no porque sea «metafísica», sino porque es falsa.

La psique no es socializable en su totalidad, como tampoco el inconsciente es traducible en su totalidad al lenguaje. La reducción del inconsciente al lenguaje (donde Lacan y Habermas curiosamente se encuentran) es extraña a la cosa misma (y evidentemente también al pensamiento de Freud: «en el inconsciente sólo hay representaciones de cosas, no representaciones de palabras»). *Ningún* sueño es interpretable integralmente, y esto no es de hecho, sino por principio (1968a, 1975a). La elección de tópicos (figurativos, no del lenguaje) que utiliza el sueño es a la vez sobre y sub-determinada. La exigencia de figurabilidad somete al sueño a una distorsión esencial a partir de la cual se intenta en la interpretación analítica, restituir contenidos no verbales y, en el límite, no representables. (No es sólo porque se haya llamado a algo «pulsión» que se puede llegar a la esencia del lenguaje). La interpretación del sueño redobla la distorsión, puesto que el «ombligo del sueño» es pulsional y monádico, y el sueño realiza nuevamente la indistinción originaria afecto/deseo/representación que todo soñador conoce (salvo, puede ser, si éste es filósofo). El intento de «glosificación» del inconsciente no sólo no elucida nada, como parece pensarlo Whitebook,

sino que destruye lo esencial del descubrimiento freudiano, al volverlo infinitamente plano. En este intento se expresa fielmente el sentido del «giro lingüístico» (del cual no sólo no he participado, sino que he denunciado en repetidas ocasiones: 1964-65, 1968a, 1972, 1975a). Esto vuelve también incomprensible el proceso de socialización, que impone a la psique una lengua cada vez *singular*. ¿Se podría, con el joven clérigo inglés de la *Sainte Jeanne* de G. B. Shaw, creer que el inconsciente habla inglés? ¿El yiddish o el alemán-vienés, no son éstos mejores candidatos? Una «teoría lingüística» del inconsciente debe postular (como Chomsky) una lengua *a priori*, semánticamente universal (o el isomorfismo estricto de toda lengua «empírica» con esta *Ur-lengua*).

¿Se pueden cambiar las tesis de bases freudianas y postular entonces una «potencialidad» del lenguaje inmanente a la psique? Whitebook lo intenta. Evidentemente, todo depende del término infinitamente elástico: «potencialidad». Él invoca a Ricoeur y «un poder de significar anterior al lenguaje». En este punto es necesario que se entienda. No existe un «poder de significar», sino que lo que tenemos son, por lo menos, dos dimensiones de la psique que la hacen capaz de lenguaje y, más generalmente, de socialización (1975a, 1986b, 1988a). Las dos son aspectos de la imaginación radical. Desde el principio, la psique es en el *sentido*: es necesario que todo tenga sentido, para el modo de hacer sentido de la psique. Y casi inmediatamente después, la psique es en el *quid pro quo* (lo que extravió a Lacan), ella puede ver en una cosa otra cosa, lo que es el correlato subjetivo de la relación signitiva (1975a). Más esto no quiere decir que exista un lenguaje de la psique cuyo funcionamiento estaría perturbado por la «barrera

de la represión», como tampoco que haya una «heterogeneidad» entre algo lingüístico, que pertenecería al inconsciente y al lenguaje consciente. Existe alteridad ontológica entre un universo al principio monádico, luego diferenciado pero que tiende siempre a cerrarse sobre sí mismo, y donde una representación puede ser establecida como válida por otra representación; y un universo diurno de signos, que obedece en buena parte a la lógica ensídica y contiene significaciones *públicas*, mal que bien distribuidas.

Se dice que mi concepción volvería imposible la mediación entre individuo y sociedad. Pero no se trata de establecer una tal «mediación», el individuo es lo social, es un fragmento total del mundo cada vez instituido. Se trata de dilucidar, tanto como se pueda, el hecho de que la *psique* es socializada (nunca de manera integral). Whitebook piensa que soy «incapaz de teorizar esta cuestión», y cree que la teorización buscada se encontrará en una «potencialidad inmanente (nos atreveríamos a decir: *Anlage*, disposición)» de la psique a socializarse. Pero la postulación de «potencialidades inmanentes» practicada, como se sabe, con gran éxito por los médicos de Molière, es todo lo contrario a la teorización: ésta es la suspensión de la reflexión. El hecho de que la psique sea socializable (de manera imperfecta) no significa, por lo demás, que posea una *Anlage* de socialización, así como la posibilidad de hacer una estatua a partir del mármol, no significa que el mármol tenga una *Anlage* que le posibilite convertirse en estatua. La «armonía pre-establecida» entre psique y sociedad, que Whitebook reprocha a justo título a Habermas, él mismo la reintroduce ya que el término «potencialidad inmanente», no significa otra cosa que: posibilidad (1975a).

Freud decía: el inconsciente ignora el tiempo y la contradicción. ¿Sería necesario agregar: pero éste no ignora la sociedad sino que incluso está muy favorablemente dispuesto hacia ella? Ésta no es una cuestión de ortodoxia, sino de coherencia. Si hay una *Anlage* social positiva de la psique primera, debe haber entonces una *Anlage* positiva con respecto a todo lo que la sociedad significa: el aplazamiento de la satisfacción, la renuncia al placer, el abandono de la omnipotencia del pensamiento, la regla abstracta, el otro independiente y los otros indefinidos, etc. Nada de todo esto es compatible con lo que nos muestra la clínica cotidianamente, ni con una teorización, así sea poco coherente, del mundo psíquico. La sociedad, para la psique primera, es la *Ananké* pura y simple. Ella aunque se presente al niño bajo las especies más benévolas y seductoras —las de la madre— es siempre la *Ananké*. La ambivalencia profunda y casi inerradicable con relación a la madre (que llega, en el individuo adulto hasta el odio más intenso que me haya sido posible observar), tiene su origen, más allá de la inevitable ecuación madre ausente = mala madre, en el rol decisivo de la madre en la ruptura de la mónada psíquica.

Es necesario invertir la perspectiva habitual para ver lo que sería «potencialidad de socialización» en el ser humano: ésta no es otra cosa que la bestia y las ruinas de su animalidad. Como la mayor parte de los mamíferos, en todo caso en los simios superiores, el «pre-hombre» sólo podía estar dotado a la vez de una cuasi-socialidad «instintiva» y de un dispositivo «mental» esencialmente ensídico y no reflexivo, los dos *funcionales*: animal social, animal racional. Esto no es lo que caracteriza al humano; como tampoco lo son los aspectos del funcionamiento ani-

mal como la imitación y el aprendizaje. Su característica es la destrucción de estos dos dispositivos funcionales mediante la emergencia de la psique en el sentido estricto. El crecimiento maligno, como un cáncer, de la imaginación, sin ninguna relación con la funcionalidad, quiebra estos dos dispositivos y los vestigios quedan sometidos a la no-funcionalidad (el placer de la representación predomina sobre el placer de órgano). Estos vestigios—lo mismo que, por ejemplo, la «organización perceptiva» del mundo ligada a una constitución neuro-sensorial, con toda evidencia muy cercana, si no idéntica a la de los primates superiores— devienen, desde entonces, fragmentos o materiales, con la ayuda de los cuales la institución construirá un entendimiento humano, una percepción humana, una verdadera socialización humana; que serán (los tres) eminentemente *variables* según las sociedades y los períodos.

[Inútil discutir el retorno de términos confusos, como «sociedad animal» (por ejemplo M. Godelier, en *La Recherche*, nov. 1989). El enjambre o el rebaño no son sociedades. Hay sociedad allí donde las significaciones son *constitutivas* del ser en su conjunto, simbolizadas por y encarnadas en una red de instituciones; es decir, allí donde existe lo *no-sensible explícito* contenido en lo «material-abstracto» y participable por una colectividad indefinida. La sociedad es inconcebible sin la creación de la *idealidad*].

¿Qué es lo que hay pues de «común» entre psique y sociedad? ¿Dónde está la «mediación» o el «punto de identidad» entre éstas? Para las dos hay y debe haber *sentido no funcional* (isentido no significa de ninguna manera logos !). Pero este sentido es, como ya se ha dicho, de naturaleza distinta en los dos casos. Esto no impide que la

psique requiera del sentido; la sociedad la hace renunciar (nunca completamente) a lo que es para la psique sentido propio, y le impone encontrar sentido en las SIS y las instituciones. Preguntar dónde están las «mediaciones» es extraño: no se terminaría de enumerarlas (1975a, 1982b, 1985, 1986b, 1988a, 1988b). «De manera abstracta» la sociedad provee los objetos de investimento, los modelos identificatorios, las promesas substitutivas (inmortalidad), etc. «Concretamente», la socialización no puede hacerse jamás sin la presencia total y la intervención (así sea catastrófica) de por lo menos un individuo ya socializado, el cual deviene objeto de investimento y vía de acceso al mundo social cada vez instituido.

La madre es la sociedad más tres millones de años de hominización. Aquél que no ve esto y pide «mediaciones», muestra que no comprende de qué se trata. Haber hecho ver, de una manera relativamente precisa (por fuera de la *anthropos anthropon genna*) el desarrollo de este proceso, teniendo en cuenta la especificidad irreductible de la psique, es el aporte decisivo de la teoría psicoanalítica correctamente interpretada para la comprensión no sólo del mundo psíquico, sino también de una dimensión central de la sociedad. Me precio de pensar que he dado esta interpretación correcta, contra el letargo sociológico de los psicoanalistas y el letargo psicoanalítico de los sociólogos en el Capítulo VI de *La Institución*.

Todo esto muestra también que si el modo de ser del inconsciente es el de un magma —magma no significa de ninguna manera, ni aquí ni en otra parte, una «arcilla amorfa», es todo lo contrario ya que se puede incluso «extraer un número indefinido de organizaciones ensídicas»— quiere decir que es a esto a lo que corresponde la «plastici-

dad prácticamente ilimitada de la psique». El modo de ser del magma significa simplemente que el objeto considerado no es ni reducible a estas organizaciones ensídicas, ni agotable por éstas.

A la pregunta de «por qué entonces la psique renuncia a la satisfacción alucinatoria» —que según Whitebook, crearía dificultades insuperables tanto para Freud como para mí—, la respuesta central es, evidentemente, que *ésta no renuncia* a ello: no renuncia ni al sueño, ni al fantasma, ni a la ensoñación diurna. No renuncia a todo esto, aunque encontremos modalidades diferentes de acuerdo a los estratos socializados.

¿Será que las locuras delirantes en Nuremberg ante Hitler o los *pajdarans* que se hacían matar por orden de Khomeini, trataban de obtener un placer de órgano? Sin embargo la pregunta es falaz y sólo tiene sentido sobre los presupuestos cartesianos que ésta imputa subrepticamente al adversario. Escribí (1975a) que la psique no es más que la forma del cuerpo. Si el lactante no puede experimentar las satisfacciones *a la vez* alucinatorias y «reales», morirá, no de anorexia, sino de simple inanición. El predominio del placer de representación sobre el placer de órgano (1975a, 1986b) no significa que el placer de órgano sea suprimido; si lo fuera no habría ni conservación del individuo, ni reproducción sexual de la especie. El cuerpo (más exactamente, las «acciones/pasiones» del cuerpo) es fuente de placer, pero este placer debe ser «revestido» de representación. Todo el destino del lactante depende de la manera como él teje y cómo su madre lo lleva a tejer, en conjunto, placer fantasmático y satisfacción «real». No hablamos de una psique «cartesiana» exterior al cuerpo,

al «interior» del cual ésta se encuentra aprisionada y con el cual sólo tiene como punto de contacto la glándula pineal. Hablamos de una psique/soma, de una psique que es la dimensión «im-perceptible» del cuerpo, que lo recubre en toda su extensión. (Toda socialización es evidente y simultáneamente también socialización del cuerpo, así como recíprocamente, el cuerpo es apuntalamiento de la socialización misma). La satisfacción «real» está impregnada constantemente de lo imaginario; y no se ve cómo, en el humano, ésta pueda ser alguna vez separada.

Del inmenso trabajo que queda por hacer en estos dominios, aquí están las direcciones que me parecen más urgentes. En primer lugar, la elucidación de los modos de socialización específicos, que se instauran cada vez por las sociedades particulares. Luego, la discusión de las constantes no-triviales de estos modos, por fuera de las que acabo de evocar. Al mismo tiempo, la cuestión de la unidad/diferencia, psique/soma, siempre permanece oscura y su discusión debe ser retomada no sólo desde el punto de vista «tradicional» («psicosomático», etc.), sino también desde el punto de vista de los desarrollos contemporáneos (neuro-ciencias, paradigma *negativo* de la «inteligencia artificial», etc.).

Está igualmente para tratar bajo este ángulo, la cuestión de la *articulación «concreta»* de la sociedad; por ejemplo, de los cuerpos intermediarios como familia, clan, casta, clase, etc., las significaciones particulares que allí se ligan y las identificaciones correspondientes de los individuos. Agradezco a los amigos que me recuerdan la existencia de esta cuestión, y me permito recordarles a la vez que es porque no la ignoraba que he escrito, durante más de treint-

ta años, sobre las clases, los grupos informales de obreros, los jóvenes, etc. ¿Se reprocharía a un conocedor del álgebra que escribe $x + x = 2x$, el ignorar u olvidar que $1 + 1 = 2$?

Existe también la dimensión prescriptiva/normativa, y la contribución que estas consideraciones pueden aportar a una reflexión sobre la educación orientada hacia la autonomía.

Finalmente, se debe tratar más ampliamente de lo que yo lo he hecho (1975a, 1986b), el paso de la psique y el individuo social heterónomo a la subjetividad reflexiva y deliberante (es decir, la elucidación de dos modos diferentes de sublimación).

* * *

Algunos de estos problemas son discutidos en el texto de H. Furth⁶. Estoy de acuerdo con la mayoría de sus formulaciones, incluida su afirmación de que «la acción es el producto imaginario». Pero aquí las distinciones son necesarias. En *La Institución*, sólo consideré las primeras fases de la vida psíquica, durante las cuales no puede ser cuestión de «acción» salvo en un sentido demasiado abstracto y amplio; mientras que Furth se centra en el período después de los dos años. Sin embargo debo también subrayar que al insistir en el hecho de que la psique es indisociablemente flujo representativo/intencional/afectivo, he debido hablar sobre todo del lenguaje de la repre-

6. Furth Hans G., «La base développementale de l'«imaginaire radical» sous-jacent aux institutions sociales», en *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*.

sentación por la razón que ya mencioné más arriba a propósito del sueño: Éste es el aspecto del cual podemos más fácil y directamente hablar. Y esto vale también para las SIS (1988a); mAs no diría, como Furth, que el niño, incluso tardíamente, «construye libremente las significaciones sociales». La asimilación de las SIS por el niño es, por cierto también y siempre, auto-actividad; luego es constructiva e incluso «creadora». Lo que no impide que ésta sea esencialmente *introyección*, la cual, por lo demás, comienza mucho antes de los siete años (de hecho, desde el nacimiento). Que la introyección presupone la proyección (1975a, 1986b) es otra cosa. Y la adhesión de los niños a las normas es cierta, pero tardía: «al principio», coexiste con su contrario y sus raíces hay que buscarlas en la repetición y la necesidad de regularidad y referencias estables que acompañan a la ruptura de la mónada psíquica.

Aprendizaje y progreso

La tendencia actual desde hace tiempo es la de querer hacer jugar al aprendizaje el rol de una categoría central, más aún, de un *deus ex machina* que llegaría milagrosamente a cubrir la separación entre el animal y lo humano y, todavía más, a disipar, por una curiosa alquimia, la pregunta sobre lo nuevo.

Pero el aprendizaje —como su prima, la adaptación—, por importante e ineliminable que éste sea, es una categoría *biológica*. No voy a subrayar aquí lo que, como estrictamente biológico, la noción contiene a la vez de evidente e infinitamente enigmático. Que los biólogos lo sepan o no, ella remite inmediatamente a cuestiones filosóficas, las cuales debería elucidar una filosofía de lo viviente (no una

«filosofía de la vida»). Se aportaría algo a la comprensión del dominio humano, si se comenzara a precisar lo que diferencia el «aprendizaje» humano del aprendizaje animal. Esto no sé si haya sido hecho.

Una evidencia se impone en seguida. Mientras que el aprendizaje animal es relativo a un mundo propio dado de una vez por todas y a partir de dispositivos «subjetivos» igualmente dados de una vez por todas, un tal aprendizaje en el caso del ser humano, sólo concierne a las funciones de lo humano como «puro animal»: aprehensión, posición erecta y marcha, etc., así sea legítimo separarlos de manera abstracta del resto. Lo esencial del aprendizaje humano no concierne a un mundo propio dado de una vez por todas; éste se relaciona a un mundo social-histórico diferente, a sociedades diferentes. Esto es manifiesto no sólo en el caso de la lengua sino también para el conjunto de los comportamientos. (Basta con haber visto danzar de costa a costa africanos y europeo/americanos, para comprender que incluso la relación con el cuerpo está social-históricamente determinada).

Esto remite a dos constataciones íntimamente ligadas. Sin esta plasticidad esencial del ser humano, que le permite aprender aquí la cultura Bamiléké y allá la cultura florentina, no habría historia, ni sociedades diferentes. Ahora bien, con relación a esta plasticidad, las teorías del aprendizaje y más generalmente, las concepciones de la historia que se apoyan en éstas, no ofrecen nada que pudiera elucidarla. O mejor, ésta queda para ellas como una masa grumosa indigerible. Por el contrario, la elucidación de la socialización de la psique a partir de la imaginación y de la imposición a ésta de la institución cada vez dada de la

sociedad, nos hace ver el conjunto de fenómenos en un cuadro que lo vuelve, en principio, comprensible.

De otro lado, si el comportamiento humano no fuera más que aprendizaje, no se ve ni por qué ni cómo se habría salido de la «primera sociedad». La existencia de la historia y la diversidad de las sociedades imponen reconocer, como esencial en el humano, esta capacidad de creación que lo hace inventar comportamientos nuevos, así como acoger, llegado el caso, lo nuevo (sobre la importancia cardinal de este segundo aspecto, ver 1971, pp. 140-141). Acoger lo nuevo no tiene nada que ver con un aprendizaje, puesto que esto vendría, como mínimo, a modificar masiva y repentinamente los dispositivos «subjetivos» ya establecidos (en un proceso donde los «ensayos y errores» no juegan prácticamente ningún rol). Es obvio que esta capacidad de acoger lo nuevo, mínimamente siempre presente —de otra manera no habría alteraciones de la sociedad—, sufre ella misma una transformación inmensa en función de la creación histórica de las sociedades, que rompen la clausura casi absoluta de las sociedades tradicionales.

Pero hay más. Se tiende a veces a presentar el conjunto de la historia de la humanidad como un proceso de «aprendizaje» acumulativo, a través de las generaciones y las formas sociales. Es casi fatal por esta vía, interpretar este pretendido «aprendizaje» como un *problem-solving* (solución de un problema) cada vez más logrado, y ligar éste con un «proceso de racionalización». ¿Cómo no ver en esta concepción un hegelo-marxismo biologizante vulgar, que evita todos los interrogantes mediante una afirmación dogmática y el chantaje de la «racionalidad»? Si el hombre se define por el aprendizaje y si este aprendizaje es acumu-

lativo, ¿qué debemos hacer con la inmensa regresión y las pérdidas masivas que caracterizan la historia occidental de los siglos III a X de nuestra era? Si este aprendizaje es un aprendizaje en el *problem-solving*, se debería poder definir cuáles son los «problemas» que se plantean en general, por todas partes, y siempre a la humanidad, y en qué consistiría su solución (1964-65, pp.187-190). Esta pregunta no es ni siquiera considerada, y si lo fuera, ¿cuál otra respuesta podría recibir sino falsas banalidades, del tipo «satisfacer las necesidades» o «para regular mejor el metabolismo con la naturaleza»? Las «necesidades» están evidentemente definidas cada vez por la institución de la sociedad (1964-65); los «problemas», igualmente. Los «problemas» que debía resolver un fiel cristiano hacia el 450 después de Cristo no son de ninguna manera los «problemas» que debía resolver un ciudadano ateniense hacia el 450 antes de Cristo. Me gustaría que se me mostrara, sin una «dialéctica» falaz, cuál es el «progreso» —o la «acumulación»— entre el segundo y el primero.

El único «problema» que la institución de la sociedad debe resolver por todas partes y siempre, y por todas partes y siempre ella *resuelve*, de tal manera que sería prácticamente inatacable si ella no fuera perturbada, sea desde el exterior, sea por su propio imaginario, es el «problema» del sentido: crear un mundo («natural» y «social») investido de significación (1964-65, 1975a, 1982b, 1988a). Decir que a *este respecto* pueda haber allí «acumulación» y «progreso» es suscribirse a la idea, tan increíble como banal, de que hay un «sentido» del mundo al cual nos aproximamos gradualmente. (Y, subsidiariamente, comprometarse a jerarquizar las sociedades observadas según su proximidad más o menos grande a este «verdadero senti-

do del mundo»). Es también a esto a lo que lleva la visión del conjunto de la historia como «racionalización».

Es evidente y banal, que sobre el conjunto de la historia humana considerada de manera general (para no detenernos en el detalle: 1973, pp. 232-237), existe una dimensión a lo largo de la cual hay «progreso» y «acumulación»: es la dimensión ensídica, el *legein* y el *teukhein*, la lógica matemática y la técnica (1975a, pp. 365-369). Sólo podríamos sacar la conclusión de un «progreso» y una «acumulación» simple, si reducimos el mundo y la vida humana a entidades ensídicas; lo cual es visiblemente absurdo. Pero también con relación a esta dimensión ensídica, no podemos olvidar que este «progreso» y su mantenimiento, remiten a cuestiones filosóficas capitales. Por un lado, son evidentemente imposibles sin las condiciones cosmológicas (1986a): es porque *hay* una dimensión ensidizable de todo lo que es, que el entendimiento puede ejercer su «poder fantástico». Por otro lado, su despliegue depende del imaginario humano, y su *conservación* también, así como su recepción. Cuando era joven, los campesinos en Grecia (y sin duda en numerosos países) rechazaban los métodos que les proponían los agrónomos, diciendo: «eso no es lo que hemos aprendido de nuestros padres». (En lo que no estaban forzosamente y siempre equivocados como lo muestran los estragos creados en África por los «expertos» occidentales; pero esa es otra historia). Esto puede parecer idiota a un intelectual occidental de finales del siglo XX, idiota o no, es primero y sobre todo, la actitud *princeps* de toda comunidad humana. Y hoy, la aceptación no crítica por todos de todo lo que ofrece la «modernidad» es, para comenzar, una actitud simplemente *admitida*, también «idiota» y potencial e infinitamente más catas-

trófica. Cuando en la pretendida destrucción por el fuego de la Biblioteca de Alejandría, el califa pronunció la frase inmortal: «si esos libros dicen lo que dice el Corán, son inútiles, si dicen otra cosa, son perniciosos»; la historia es casi, sin duda, apócrifa desde el punto de vista de la verdad factual, y ésta posee una verdad profunda desde el punto de vista social-histórico. La actitud que se le imputa al califa es la única digna de un verdadero creyente; ésta ha sido, masivamente, la de los verdaderos cristianos durante siglos, cuando por ejemplo recubrieron los manuscritos filosóficos griegos para escribir encima de ellos sobre la vida y los milagros de san Paphnuce (*¿aprendizaje? ¿problem-solving? ¿progreso?*). Esta actitud es también la del último Pascal.

El «progreso» ensídico se impone a la larga —cuando se impone y allí donde se impone— en función del *poder* que confiere (es lo que hace que las invenciones más fácilmente aceptadas de una cultura a otra, sean las invenciones de armas: desde los árabes hasta los pieles rojas y a Pedro el Grande para no hablar de Stalin y de Brejnev). Esto asegura una especie de «poder de supervivencia» cuasi darwiniana en la lucha entre sociedades diferentes. Pero incluso esto no es absoluto. Las increíbles conquistas islámicas en el siglo VII y VIII no tienen nada que ver con una superioridad técnica. Éstas resultan de las características de la religión islámica y de su capacidad de suscitar pasiones y afectos («fanatismo») y, en menor medida, de las disposiciones sociales del islam. Pero la filosofía, la democracia, no *imponen* nada al tipo de sociedad que las contiene.

Las verdaderas cuestiones de la historicidad se sitúan más allá del «aprendizaje», la «racionalización», el «*problem-*

solving» y el «progreso». Su elaboración es para mí una tarea prioritaria.

Sentido y validez

Parecería que ignoro la distinción entre sentido y validez (*Sinn et Geltung*). Esta crítica, formulada primero por J. Habermas es retomada en las páginas que acabo de leer bajo formas diferentes, en especial, por A. Heller y H. Poltier⁷.

El reproche es retomado cuando se dice que no puedo (o no quiero) distinguir entre los enunciados «la torre Eiffel está en Londres» (enunciado *sinvoll*, pleno de sentido, pero no válido) y «la torre Eiffel está en París» (enunciado a la vez significativo y válido). Todos los enunciados falsos tienen un sentido: los que no lo tienen los llamamos privados de sentido, absurdos, etc., pero no falsos. «La raíz cuadrada de la Quinta República es un tupinambo», no es un enunciado falso.

El sentido, la significación, la idealidad son creadas por la sociedad; la validez, también. La distinción sentido/validez es *constitutiva* de la institución de la sociedad. Ella es el presupuesto de las distinciones correcto/incorrecto, lícito/prohibido, etc. La tentativa de suprimirla es el horizonte de un totalitarismo inimaginable y genialmente imaginado por Orwell en su obra *1984* como objetivo final del *Newspeak* (nuevo hablar), cuando devendría finalmente

7. Poltier Hugues, «De la praxis à l'institution et retour», en *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Librairie Droz, 1989.

no incorrecto o ilícito, sino gramaticalmente absurdo decir que *el gran hermano no es bueno* (*Big Brother is ungood*).

Pero esta distinción es completamente insuficiente. Otra cuestión, mucho más grave, surge a partir del momento en que reconocemos —como estamos obligados a ello—, que cada sociedad crea no sólo lo que para ella es sentido, sino también lo que para ella es validez y válido. Cuestionar esto sólo es posible mediante un olvido total de lo que nos muestra la historia y la etnología. Pablo, que no era ni historiador ni etnólogo lo sabía y hacía la misma distinción: predicamos a Jesús crucificado, lo que es para los judíos *skandalon* y para los gentiles *môria*. Para los judíos, la idea de que el Mesías fue crucificado (y no es poderoso, victorioso, etc.) tiene un sentido, pero éste es *skandalon* —escandaloso, blasfematorio, injuriosamente falso—. Para los gentiles, la idea misma de un Mesías, de su crucifixión y su resurrección es simplemente *môria* —habladuría infantil, ruido privado de sentido—. Pablo estaba instituyendo un universo pleno de afirmaciones (la encarnación de un Dios transcendental, la fe en el sentido cristiano, etc.), que serían no sólo no válidos o falsos, sino simplemente absurdos (y de hecho incomprensibles) para Aristóteles. Eso pasó, históricamente hablando, ayer en la mañana. Nuestros filósofos de hoy ya lo han olvidado.

Lo opuesto, o corolario de la constatación de que cada sociedad instituye lo que es, para ella, sentido y validez, es que lo que tiene sentido y validez, en principio para ella, no lo tiene para otra. He dicho bien cuando digo en principio: esta afirmación debe ser calificada de diferentes maneras. Esto no quiere decir que haya evidentemente «solipsismo» de las sociedades, sino que hay totalmente

alteridad esencial. Si éste no fuera el caso, no habría ni misoginia esencial (que condicionan tanto el racismo como las guerras), ni dificultades casi insuperables del conocimiento etnológico e histórico (1983b, pp. 262-267, 1987b).

La cuestión se presenta bajo dos aspectos. Es necesario, primero que todo, considerarla «en sí» —la manera como cada sociedad pone a prueba e *instituye* a las otras—. Inmenso dominio de investigación, que comienza apenas a ser descifrado. Me limito a dar algunas indicaciones generales.

Es casi una proposición *a priori* el que una sociedad no pueda aceptar la *validez* de las instituciones de otra sociedad, a menos que éstas sean «idénticas» a las suyas propias, o muy próximas de éstas. En este caso las adoptaría (1987b). Y es un hecho, cuya interpretación de ninguna manera es simple, que ésta no-aceptación no toma casi nunca la forma: ellos son otros, y tienen otras instituciones; sino casi siempre la forma: ellos son malos, inferiores, corrompidos, diabólicos. Si miramos el fundamento de vuestra cultura, el Antiguo Testamento, ustedes verán que para los hebreos, los no-hebreos no son los «bárbaros», sino los marranos. Y recuerden que apenas ayer, quemaban esos mismos hebreos, a los que no confesaban el mismo dios que el de ustedes, o de la misma manera. Esto sólo deviene verdadera pero difícilmente diferente, con la Grecia y la Europa modernas.

Decir esto es tan evidente como decir que cada sociedad extranjera tiene sentido para la sociedad «Ego»; o que este sentido está afectado, en su conjunto, por una validez negativa (o, mejor, deficiente). Incluso si los otros son tomados como sub-hombres o no-hombres, éstos están eviden-

temente investidos de sentido *in toto* y como tales. Esto importa poco para la presente discusión. Por el contrario, lo que importa es el «detalle»: ¿en qué medida, de qué manera y bajo qué condiciones tienen sentido para la sociedad *A* las reglas, los actos y las maneras de hacer de la sociedad *B*? Inmensa pregunta que también queda por elaborar. Pero por lo menos esto es seguro: en la medida en que *A* se encuentra con *B* (intercambios entre tribus, guerra), *A* deberá elaborar un sentido de los actos, etc., de *B*, lo suficiente en cuanto al uso. Esta elaboración contendrá forzosamente un poderoso elemento «proyectivo» (es suficiente con ver la obra de los etnólogos occidentales), que se encuentra, evidentemente, contenido en el postulado de que esa otra sociedad tiene instituciones, finalidades, maneras de hacer privilegiadas «como las nuestras», incluso si el «contenido» de éstas es otro. Pero esta elaboración será casi exclusivamente *instrumental*: no pienso que un Arapesh experimente la intensa necesidad de «comprender el interior» de las significaciones imaginarias de los Nugum; tampoco que Isaías sólo intentaba comprender lo que podría ser la religión de los «idólatras» que él «refutaba». Lo que hace posible esta elaboración por *A* del sentido para *B* es la dimensión ensídica obligatoria de toda institución social. Tanto ellos como nosotros, sabemos que 100 es más que 50; que la noche sucede al día; que si se quiere *X*, es necesario tener *Y*, etc. En esta elaboración ensídica y los silogismos prácticos a los cuales ella conduce, el «saber» que puede existir sobre las SIS («creencias irracionales») de los otros, entra evidentemente como un eslabón (Cambyse, los gatos y los egipcios); y por lo tanto, no es necesaria ninguna comprensión profunda. Es la constatación de un «hecho no analizado». Aquí intervienen dos consideraciones antinómicas: toda sociedad debe instituir-

se también en lo ensídico; hay pues como una intersección no vacía de la institución de todas las sociedades (una parte común). $2 + 2 = 4$ está instituido (y correcto) por todas partes. Pero esta dimensión (el *legein* y el *teukhein*) no es absolutamente separable de la dimensión estrictamente imaginaria de la institución: los gatos persas no son los gatos egipcios; en las sociedades cristianas 1 es diferente a 3, excepto cuando se trata de los asuntos más importantes, como las tres personas divinas que no son más que una sola, siendo tres. El filisteo contemporáneo puede considerar este ejemplo simplemente divertido, y olvidar que durante varios siglos, innumerables personas han sido perseguidas, exiliadas, asesinadas, por el hecho de las variaciones sutiles en la interpretación del signo =, donde $1 = 3$. El filisteo mismo y el gran cisma Oriente/Occidente pertenecen a esto. Los filósofos de la historia contemporánea leen demasiado a Kant, y no suficiente historia y etnología, muy poco a Montaigne, Swift, Montesquieu y Gibbon. Esta dependencia de la «parte» ensídica de la institución, de su «parte» estrictamente imaginaria, ilustra, aún en este caso, el carácter magmático de las SIS: posibilidad de separar la parte ensídica, imposibilidad de hacerlo sin perjuicio.

Sentido y validez son creaciones social-históricas. Ellas constituyen el modo de ser de la institución, que no tiene precedentes o analogía en otra parte. (Debo dejar aquí de lado la cuestión del «sentido» para el viviente; como también del «sentido para la psique»). Ellas traducen el hecho fundamental de que cada sociedad es un ser-para-sí, y crea un mundo propio.

Tal es, *grosso modo*, la verdadera situación en la vida social-histórica efectiva. Esto no agota la pregunta. Para cada

sociedad, la validez de sus instituciones es casi siempre incuestionable e incuestionada. No habría combate de los dioses en la historia si, para cada una, esos dioses no fueran los únicos «verdaderos» y esas leyes las únicas válidas. Pero para nosotros, la pregunta no puede detenerse allí. Constatamos esta pluralidad de leyes incompatibles y la validez doméstica de cada una. Dos actitudes son entonces posibles:

1. Nos limitamos a esta constatación y proclamamos que esta diferencia es indiferente. ¿Los aztecas practicaban los sacrificios humanos? Tal es el *nomos* de los aztecas, tal es su «interpretación» (su hermeneútica) del mundo, tal es su *narrativa*, su «relato», tal es la manera como el Ser se dispone a ellos. Se puede, como se prefiera, escoger el vocabulario de Critias, Nietzsche, Heidegger o sus epígonos franco-americanos. La consecuencia de esto es un relativismo integral con relación al saber (la filosofía como el cálculo diferencial hacen parte del *nomos* o de la *épistémé* de Occidente y sólo tienen validez al interior de éste) así como con relación al obrar (no queremos compartir esos *nomoi* diferentes y si por ventura quisiéramos defender el nuestro —así los nietzsche-heideggerianos franceses coqueteen ahora con los «derechos del hombre» e incluso con la ética— se trata de un hecho puro: somos así). Es necesario subrayar con fuerza que este relativismo, al igual que todo escepticismo, si se atreve a ser lo suficientemente radical (lo que nunca es el caso) es *irrefutable*, tanto práctica como teóricamente. Prácticamente, porque un esceptico consecuente nunca es un conjunto de sofismas, cambios de definición, argumentos heurísticos, etc. La discusión con él es combate con la hidra de Lerne. Si se le opone un enunciado que contiene diez términos, él tratará de

demostrar que cada uno de esos términos es ambiguo, discutible, etc. («Usted se contradice»; «¿qué quiere usted decir?»; «Yo no soy yo». Foucault escribió esto casi literalmente). En el otro extremo, de n intercambios, habría $10n$ términos en discusión. El presupuesto de toda discusión y de toda refutación es la meta común de la verdad: lo que distingue la filosofía del sofista, decía Aristóteles, es la *proairesis*, la intención. Es también la aceptación común por los que discuten de una exigencia de coherencia o de no-contradicción bruta; y es esta exigencia (este axioma o postulado, si se quiere) la que el escéptico o el relativista rechaza. No se puede forzar a alguien a aceptar el principio de no-contradicción; y más aún cuando el principio mismo sólo tiene una validez restringida o parcial, cuyo uso correcto exige la *aphronésis*, y su contenido y empleo razonable cambian del todo cuando nos pasamos a los modos superiores del pensamiento. (Por paréntesis, estoy totalmente de acuerdo con V. Descombes⁸ sobre la cuestión de la identidad. Como ya lo he escrito en el capítulo V de *La institución*, la identidad sólo es siempre identidad *en cuanto a...* Cf. también 1983a, p. 390). Nada hay para responderle a un sofista que interpela sobre si la sociedad capitalista de 1880 es estrictamente idéntica a la de 1890, excepto enumerar exhaustivamente los momentos de identidad y no-identidad entre los dos períodos; y de esto concluye triunfalmente, que no se puede hablar de sociedad capitalista.

8. Descombes Vincent, «Un renouveau philosophique», en *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Librairie Droz, 1989.

Pero igualmente se sabe también desde Aristóteles, que no es sólo frente al escéptico o al sofista que el principio de identidad es indemostrable; éste es indemostrable *en sí*, ya que toda demostración de este principio lo presupone. Dicho en términos a la vez filosóficos y social-históricos: la identidad es institución inaugural sin la cual nada es posible (ni en el hacer, ni en el pensar), y esto es, por lo demás, totalmente insuficiente (1975a, pp. 283-285).

2. Si no queremos esta incoherencia del «todo vale», debemos introducir una distinción evidente y elemental, que abre una discusión profunda, difícil, que toca sin duda los presupuestos últimos, por lo menos para nuestro período histórico: la distinción entre validez de derecho y validez de hecho. No hay más que una validez, pero en ella hay dos. (Es lo que desprecian sin darse cuenta de esto los *turiferarios* contemporáneos de la «validez»). Hay validez *de hecho* o *positiva*, creada social-históricamente, que es la validez de sus instituciones para cada sociedad (validez, no sólo prevalencia, imposición, etc., que no es simplemente el *sentido*: para una sociedad tradicional, si no hubiera en ella distinción sentido/validez, tampoco habría distinción correcto/incorrecto). La lapidación de las adúlteras es una regla válida para la sociedad judaica y su validez es inquestionable (está prescrita por Jahveh). Pero *nosotros cuestionamos* esta validez. Nos planteamos la pregunta sobre la validez de *derecho* de esta regla. Nos preguntamos: ¿qué *debemos* pensar de esta regla, y qué *debemos hacer* a propósito de ésta? Constatamos la variedad indefinida de los *nomoi* históricos, y nos planteamos la pregunta: ¿todos esos *nomoi* tienen el mismo *valor*, y cuál *nomos* debemos querer para nosotros? Esto equivale a decir que introducimos (aceptamos) la metacategoría de la *vali-*

dez de derecho. Es fácil mostrar que esto equivale a la instauración de la *reflexión* y la *deliberación*, las dos tomadas en el sentido radical (no se detienen, por ejemplo, y sobre todo, ante nuestra propia institución) constituyen lo que es el contenido defendible del término *razón* (CL, Prefacio).

* * *

La validez de derecho hace surgir, por lo menos, dos preguntas.

Primera, la de su origen social-histórico. Es necesario salir del provincialismo (geográfico y cronológico) de los filósofos contemporáneos. La humanidad, en un sentido congruente a lo que entendemos hoy en día por este término (lenguaje, regulación social, institucional, tratamiento antinatural de los muertos, etc.), tiene por lo menos cien mil años de existencia. Sabemos muy pocas cosas sobre la gran parte de esta historia, y sobre la abrumadora mayoría de los tipos de sociedad que hayan existido sobre la Tierra, pero podemos inferir mucho de éstas, a partir de los centenares de sociedades salvajes que hemos podido observar directamente, y de las sociedades tradicionales. No es que los aborígenes australianos *representen* el estado universal de la humanidad en el año -15.000 y los tupiguaraní en el año -5.000; como también sería un poco exagerado suponer que la filosofía, por ejemplo, abundantemente practicada por los primeros *cro-magnon*, se haya perdido después. A este respecto, lo que es decisivo y lo que más me interesa en esta discusión, es que podamos presumir con una gran probabilidad sociedades que hayan existido entre el año -100.000 y el -1000, y lo que sa-

bemos categóricamente de casi todas las sociedades existentes hacia 1900, y no lo que pasó en Königsberg entre 1770 y 1781. Ahora bien, el hecho, grueso como la pirámide de Keops, es que todas estas sociedades son casi totalmente reabsorbidas en su institución, es decir, que la pregunta sobre la validez sólo se plantea como pregunta sobre la validez *positiva*, de *hecho*, con relación a las instituciones (y las representaciones instituidas) existentes, y no como pregunta sobre la validez de derecho. Esto es compatible con la inteligencia más avanzada (he escrito en varios trabajos que la inteligencia de los hombres, que fueron los primeros en fijar incluso de manera aproximada la duración del año solar, los que inventaron el tejido o las vasijas de barro, ha sido de lejos superior, si la expresión tiene un sentido, o por lo menos infinitamente más sorprendente que la de los hombres de hoy). Expresado en lenguaje filosófico: en estas sociedades todas las preguntas pueden ser planteadas, pero no las preguntas sobre los principios. Pero la razón no es esto solamente sino también y esencialmente la facultad de los principios (Kant), o mejor, la facultad de interrogarse sobre los principios. Lo que quiere decir que la razón es la interrogación ilimitada. Esta interrogación — y el espacio de la validez de derecho que ella constituye — se creó por primera vez en Grecia hacia finales del siglo VII. La validez de derecho, y la razón, y la verdad en sentido pleno y fuerte del término, son creaciones social-históricas. Esta creación padeció, con el verdadero cristianismo un eclipse prolongado; se reprodujo bajo la influencia del *descubrimiento* de los griegos, pero también de otros factores históricos en Europa occidental; y sin duda en este caso no se trata de simple «repetición» ni «interpretación» de la creación originaria (como lo pensó Whitehead).

¿Qué quiere decir en estas condiciones la «universalidad» de la razón? Desde luego, primero que todo, la universalidad del *objeto* de la interrogación: por principio, ningún tema no es, ni puede serle sustraído. Quiere decir también algo de factual: una vez la razón, en el sentido indicado, es creada, todo ser humano es *conducible* a la razón. Llamar a esto una *Anlage*, una disposición innata, sería una tautología sofisticada. La *Anlage* en cuestión, es «simplemente» que todo ser humano puede, en principio, *reimaginar* lo que otro ser humano ha *imaginado*. Si hay *Anlage*, es sin duda, entre todas las *Anlagen* humanas, la que corresponde a la actualización, la más astronómicamente difícil. ¿Qué podríamos decir de la *Anlage* inversa que condujo a Heidegger al nazismo, a Lukàcs al stalinismo, a miles de intelectuales al «sacrificio de la conciencia» y aún hoy, a filósofos a la conversión religiosa? Se trata de la sorprendente potencia y «universalidad» de la facultad más singular del hombre: la imaginación, no es lo innato universal de la razón lo que aquí está en juego. Pero para conducir un ser humano a la razón, es necesaria otra cosa: que cesé su adhesión a una institución heterónoma de la sociedad, y a su interiorización de las representaciones donde ésta se encarna. Voluntariamente pagaría los gastos para que se organice una discusión pública entre dos filósofos alemanes y dos mollahs iraníes. Sin embargo creo que el gasto sería inútil: de antemano se conocen los resultados. Hace dos años, durante un coloquio en el que participaba el cardenal Lustiger, los invité a recordar la palabra de Lessing, según la cual las Luces implicaron el rechazo de toda Revelación, de toda Providencia que interviene en el mundo y de toda idea de Condención eterna. El Arzobispo de París (que nadie cuestionaría su inteligencia sin par) encogió los hombros con aire irritado y

murmuró algo así como: para qué traer a cuento a esos vejestorios.

Por cierto, no podría injuriar a H. Poltier diciendo que él podría ser tan, o seguramente menos inteligente que san Agustín. Puesto que Poltier, a pesar de su sofisticada heurística, está en la razón, y San Agustín no. Pues san Agustín escribió en las *Confesiones*: ninguna restricción es aceptable en la discusión con nuestros hermanos cristianos; todo puede ser puesto en cuestión con ellos. Pero ninguna discusión es posible con los que no aceptan la autoridad sagrada de las Escrituras. Para todos aquellos para los que una Verdad revelada existe, cualquiera que sea su inteligencia, su genio, su sutileza, hay un «principio» ante el cual su espíritu debe detenerse: las Escrituras. Esto vale también para el inmenso trabajo intelectual desplegado en el Talmud o a partir del Corán. Y esto vale también evidentemente, de modo patéticamente irrisorio, para todos los «marxistas», para los cuales es necesario a toda costa salvar la verdad *El Capital*, mediante interminables «interpretaciones».

Pero es claro que la razón misma es la que nos dice que el origen social-histórico no se confunde con la validez de derecho. La razón es el establecimiento mismo de esta distinción. Y ésta es nuestra segunda pregunta. La razón no puede ser defendida *erga omnes*; ella sólo podría ser defendida entre los que aceptan a la vez la distinción de derecho y de hecho, y un cierto número de reglas (no simplemente de procedimiento) que hacen posible la discusión racional. Esta es la situación *de hecho*. Pero hay también una situación *lógica*. Se nos pide por todos los lados, dar un «fundamento racional» de la actitud racional, justificar en derecho el objeto del derecho, etc. Peticiones acom-

pañadas de lo que se ha llamado acertadamente una demagogia. Pues, en primer lugar, los que así hablan tendrían dificultades para suministrar ese «fundamento racional» (pronto se verá por qué éste *a priori* excluye lo que ellos hacen); en seguida, porque se deja entender que si se rechazan estas pretensiones, se es fatalmente «antirracionalista», cosmólogo, partidario de una «filosofía de la vida», y qué sé yo otras cosas.

Nosotros planteamos la pregunta: ¿Qué es lo válido de derecho (como pensamiento, como ley, etc.)? Se nos dice: es necesario también demostrar que la *pregunta* de la validez de derecho es ella misma validez de derecho. Se nos dice: es necesario demostrar racionalmente que la razón vale, y es necesario establecer un «fundamento racional». ¿Pero cómo puedo separar la pregunta de la validez de derecho de la pregunta sobre la validez de derecho, sin haberla separado ya y haber así establecido a la vez que ésta tiene sentido y es válida de derecho? ¿Cómo puedo fundar racionalmente la razón sin presuponerla? Si una fundación de la razón es racional, ésta presupone y utiliza lo que quiere demostrar; si ella no lo es (como *no lo es*, de manera sorprendente, la idea de que «todos los hombres poseen naturalmente la razón», el supuesto de que cualquier cosa podría tomarse por una «fundación»), contradice el resultado al cual apunta. No sólo social-histórica, sino lógicamente («trascendentalmente»), la posición de la razón es inaugural, ella es *auto-posición*. Parece que algunos mantienen la ilusión de una tercera posibilidad. Pero es imposible ver lo que ésta sería. «Fundar» la razón sobre el lenguaje o la comunicación es absurdo desde varios puntos de vista. Desde el punto de vista de las exigencias rigurosas de lo que se llama tradicionalmente una

«fundación», el lenguaje como comunicación (comprendido en ello las «intenciones de los participantes en una comunicación intersubjetiva») son hechos puros que pueden servir a todo lo que se quiera, salvo para fundar cualquier cosa. El lenguaje es condición necesaria de la razón (de la pensamiento), deviene el cuerpo vivo y maravilloso desde el momento en que la razón es creada, pero éste no *contiene* la razón. Se podría decir abstractamente que la pregunta ilimitada es siempre una posibilidad inmanente a todo lenguaje; pero esto sería falso: un lenguaje puede cerrarse en su institución efectiva, y suspender la interrogación. *Mutatis mutandis*, lo mismo vale para la comunicación. La «fundación» de la razón sobre la razón misma, el rechazo de lo «deductivo», el anuncio de una especie de auto-evidencia de la razón, es lo que es necesario, de manera categórica, llamar una mística. Ningún gran filósofo jamás ha pretendido «fundar» la razón. Platón postula la visión de algo que está «más allá de la esencia»; Aristóteles postula un *nous* sobre el cual dice explícitamente que no está sometido al *logos* (¡y es *infalible* en cuanto al *ti en einai!*); Kant postula, *al menos*, la coherencia de la experiencia y la lógica ordinaria; Hegel la postula para casi todo. Desde este punto de vista, no me siento en mala compañía.

Todo esto se parece a una historia marsellesa. Nadie la recuerda. Si usted puede fundar la razón sin que necesite el uso de la razón, ¿qué no se podría hacer? Si existe otra cosa diferente a la razón que producirá el fundamento de ella, ¿sobre cuál otra cosa, ella a su vez sería fundada? *Ananké stenai*, decía hace veinticinco siglos un pobre de espíritu bastante conocido.

Pero supongamos que, por imposible que sea, un tal fundamento pudiese ser construido; ¿y luego qué seguiría?

¿Hacia donde nos avanzaría? Si la razón es capaz sola de producir a partir de ese fundamento consecuencias necesarias, los ignorantes podrían quizá ignorarlas; ¿pero los filósofos? ¿Por qué se discute desde Thales y por qué no estamos próximos a detenernos? ¿Se ha visto a los matemáticos discutir durante veinticinco siglos el infinito de los números primos o la irracionalidad de la raíz cuadrada de 2? ¿La tribu de los filósofos estaría de tal manera corrompida, estúpida, envidiosa para que el descubrimiento de un fundamento racional *y fecundo* de la razón en Francfort, digamos, permanezca como un acontecimiento local, confinado a algunos seminarios, en lugar de provocar una marea mundial de entusiasmo y un acuerdo unánime? ¿Por qué existen oposiciones en filosofía, por qué hay una *historia* de la filosofía? Eso se debería a factores «empíricos» (la influencia pervertidora de las clases dominantes o la difícil digestión de los filósofos, qué sé yo), que sería necesario aun admitir que en su efectividad social-histórica la filosofía es determinada mucho más pesadamente por la no-razón que por la razón. ¿Pero si no se puede encontrar la razón en la filosofía, dónde entonces la encontraríamos?

Trato de reflexionar y deliberar. Me pregunto (antes de que Habermas o Poltner me lo pregunten); ¿por qué debo reflexionar y deliberar? Me respondo (lo que no me atrevería a responder a Habermas y Poltner): pobre inocente, planteando esta pregunta, tú estás todavía en la reflexión y la deliberación, tú planteas la pregunta «por qué debo yo...» y dejas oír a tí mismo que sólo aceptarías como respuestas «buenas razones»; sin saber incluso, por lo demás, lo que define una «buena razón». Ya has valorizado incondicionalmente una reflexión ilimitada.

Sócrates decía: *o anexetastos bios ou biotos*, la vida sin examen, la vida sin reflexión no es vivible, prefiero morir. El no intenta *demonstrar* a sus jueces (o a quien sea) que se debe filosofar, ni, como lo hace en otros casos, «forzarlos a admitir» (*Banquete*, 223d); esto, menos ingenuo que los filósofos del siglo XX, sabe que sólo podría demostrarlo filosofando. Pero filosofando y viviendo como vivió, *muestra*, realiza el valor de la filosofía; el valor *de derecho* de una vida dedicada a la reflexión, de alguien que rechaza actuar y hablar sin una deliberación suficiente. Y es por esto que no dejamos de examinarlo.

Se habla a este propósito —como también a propósito de política— de «voluntarismo». Ese término despreciativo me impresiona. ¿Cómo reflexiono sin *querer* reflexionar? ¿Cómo delibero sin *querer* deliberar? ¿Puedo yo intentar ser libre (autónomo), si no *quiero* ser autónomo? ¿Pero, por qué querer ser libre? Es más o menos lo que me pregunta Poltner. ¿No se es esclavo del deseo de libertad? ¿Una sociedad autónoma de acuerdo con sus ideas no será heterónoma en la medida en que se consagra a la autonomía? Sofismas infantiles. Cuando Tocqueville decía en una frase que tiene sin duda antecedentes clásicos (que es por cierto, insuficientemente *avalada*): aquél que quiere la libertad por algo distinto a la libertad, es indigno de ésta, ¿él era «irracional» o «bergsoniano»? Hay una posición, una autoposición, inaugural, imposible sin la participación de la voluntad: reflexionar y deliberar.

Lo que se puede con justeza llamar voluntarismo, es expresado muy bien por la máxima que me dirige irónicamente B. Waldenfels: *Wo ein Wille, da ist auch ein Weg* (donde hay voluntad, hay también camino). El sentido es riguroso y claro: la voluntad es condición, y ésta sola es

suficiente para el camino de la solución. Si no hubiera pensado esto, no habría pasado cuarenta y tres años de mi vida interrogándome sin descanso sobre el estado y las tendencias de la sociedad en la que vivimos, tratando de detectar lo que podía anunciar la autonomía en las luchas y los reagrupamientos de los obreros franceses o americanos o del pueblo húngaro y polaco, en los nuevos movimientos de estudiantes, mujeres, ecologistas; ni le habría dado un peso tan grave al proceso de privatización en la sociedad contemporánea (1960) y a su incrustación en una pesada materialidad social-histórica (1982a, 1987a). Pero B. Waldenfels habría podido, al precio de una reflexión suplementaria, encontrar la verdadera máxima, que es también la mía: *Wo Keiner Wille, da ist auch keiner Weg (sondern blosses Geschehen)*, donde no hay voluntad, no hay camino, sólo hay devenir.

Un cierto racionalismo intelectualista ha relegado la «voluntad» a la «ética» o a la «razón práctica» —como si se pudiera tener un «sujeto del pensamiento puro», sin voluntad—, o como si la «voluntad» fuera una facultad «prusiana» o «bolchevique». La voluntad es la tensión hacia... de la subjetividad reflexiva y deliberante; ésta es *constitutiva* de aquélla. No se trata de «psicología» en el sentido despreciativo de los neo-kantianos y husserlianos. Si la reflexión no *quiere* algo, ésta *no es* reflexión. La búsqueda de la verdad es voluntad de verdad. (Frase que no tiene evidentemente ningún sentido si la verdad no tiene relación con el ser, el cual como se sabe dispensa también la no-verdad, la *Verborgenheit*, y si es necesario, «*sein lassen*» las dos). Se trata de la ontología de este modo del para sí que es la subjetividad reflexiva y deliberante (1986b). La búsqueda de la verdad presupone la voluntad de verdad,

ésta presupone también un investimento de la verdad (y no, por ejemplo, de la santidad), y las dos presuponen una cierta idea de la verdad. No hay a este nivel, anatomía de la subjetividad, o si se prefiere, esta anatomía sólo puede acabar la subjetividad. Los momentos de la subjetividad —la sublimación del deseo en voluntad, la representación en pensamiento, el placer de la representación en placer de la libertad de hacer y pensar— son indisolubles.

A la cuestión: ¿Por qué la autonomía? ¿Por qué la reflexión?, no hay respuesta fundadora, ni respuesta «por encima de ésta». Hay una *condición* social-histórica: el proyecto de autonomía, la reflexión, la deliberación, la razón han sido ya creadas, están ya ahí, pertenecen a nuestra tradición. Pero esta *condición* no es *fundación*. Se me objeta ahora lo que fui el primero en señalar hace tiempo: nuestra tradición no sólo comprende esto, comprende también el Goulag y Auschwitz (1983b, p. 268). Pero nunca he pretendido «fundar» el valor de la autonomía sobre «nuestra tradición» (esa sería una idea ridícula); *por el contrario*, el valor de nuestra tradición es que ésta *también* creó el proyecto de autonomía, la democracia y la filosofía. Y también ha creado y valorizado, la posibilidad de elección (imposible por ejemplo para los verdaderos judíos, cristianos o musulmanes). Esta posibilidad de elección la valorizamos incondicionalmente, y la empleamos cuando escogemos la autonomía contra la heteronomía presente, tanto en nuestra tradición y en nuestro presente, de manera débil o monstruosa. Nadie impide a H. Poltier adherirse a un partido nazi o stalinista, a la orden de los jesuitas o a la religión musulmana. Pero esta posibilidad sólo se la ofrece nuestra institución social, como fragmento realizado

del proyecto de autonomía. Si alguien dice que detesta esta posibilidad de elección, que habría preferido infinitamente nacer en una sociedad donde la idea misma de elección sería por construcción inconcebible, la discusión se detiene, y sólo se le puede desear que le vaya bien.

Desde luego hay algo más. El proyecto de autonomía no es una fulguración en un cielo claro. Éste *va acompañado* de otra cosa, condiciona, motiva, e incita a otra cosa: hablando brevemente, a lo mejor de la creación que nos rodea. Éste puede ser razonablemente defendido, larga y substancialmente, *en apoyo* de esta posición y esta elección. También puede serlo a partir de sus implicaciones y sus consecuencias. ¿Pero con relación a quién? Con respecto a aquél que *ha aceptado* ya la discusión razonable, por lo tanto que ya se ha situado en el *interior* de la reflexividad. ¿Hay alguien que se propondría «refutar racionalmente» a Pascal o a Kierkegaard?

Pero lo más importante está en otra parte. La repetición escolar y escolástica de un argumento pseudo-kantiano oculta las grandes preguntas que plantea precisamente el hecho de que no podemos reflexionar sin crear el horizonte de la validez de derecho; que somos *nosotros* los que reflexionamos. Nosotros, esto quiere decir seres también psíquicos (por lo tanto condicionados por el inconsciente), también social-históricos (por lo tanto condicionados por la institución de nuestra sociedad) y siempre seres para sí (es decir, obligatoriamente situados, incluso desde el punto de vista más abstracto, en un «punto de vista», que ve en una «perspectiva», crea un sentido y lo crea necesariamente en una clausura). No se puede seguir recubriendo el gran agujero negro (el segundo) del kantismo: ¿Cuál es

la relación entre lo efectivo y lo trascendental? ¿Cómo «nosotros hombres» podemos salir de las determinaciones «empíricas»? Sólo puedo dar aquí sobre esta inmensa pregunta, que comanda las otras, dos indicaciones (cf. 1989a).

Primero debemos reconocer, en la vertiente psíquica, el hecho de la sublimación y la capacidad de la psique para sublimar; en la vertiente social-histórica, la creación de un espacio y un tiempo donde las preguntas de lo verdadero y lo justo pueden ser efectivamente planteadas, y lo son; y finalmente debemos llegar a otra concepción de la verdad. En resumen: sin el reconocimiento del estatuto *filosófico* de lo social-histórico, como lugar donde el hecho *puede* devenir derecho y el derecho *puede* devenir hecho, no seríamos coherentes.

La segunda indicación concierne al sentido de esta validez de derecho. ¿Podemos calificarla como «trans-histórica» o incluso «extra-histórica»? Dejo de lado la respuesta de procedimiento, tautológica y vacía: si me pudiera transportar doscientos millones de años atrás, y fuera como soy, así como todo el resto, pensaría lo mismo por las mismas razones. Constatemos primero que la *pregunta* misma, sólo tiene sentido para una subjetividad reflexiva y para una sociedad en y por la cual una tal subjetividad ha devenido efectiva. Esto vale, desde luego, de otra manera, para los «resultados» de la actividad reflexiva. El teorema de Pitágoras generalizado (la igualdad del cuadrado de la norma de la suma de dos vectores ortogonales y la suma de los cuadrados de sus normas en todo espacio prehilbertiano), no sólo podría ser demostrado a todo ser capaz de seguir un razonamiento que aceptaría ciertos axiomas, sino que esta relación misma entre estos axiomas y esta conclusión está «fuera del tiempo» en el sentido en que, en el mundo de la

idealidad «completa», como es el de las matemáticas, el «tiempo» es también exterior a la cosa tanto como el rojo escarlata o la nostalgia; esto me parece evidente. Esto vale igualmente para la dimensión ensídica de todo lo que es (los enunciados que corresponden a ésta). Matemáticamente, el teorema de Pitágoras no es sólo verdadero en su verdad infinitamente simple e infinitamente densa «en todo universo posible»: éste es (condicionalmente) verdadero *fuera del universo*. Pero el teorema de Pitágoras no es y no puede ser «puramente matemático». Puesto que encontramos que este universo (y todo universo concebible por nosotros) comprende también *en sí* una dimensión ensídica ineliminable. En esta medida, las matemáticas le son aplicables, y de esto resulta una física matemática. Las matemáticas aplicables a nuestro universo incluyen el teorema de Pitágoras (no sólo al principio, lo que es decisivo en el primer estrato natural, sino también en las concepciones más avanzadas, puesto que en la relatividad general, un teorema análogo vale localmente). Desde este punto de vista, el teorema «vale» aquí como en una Galaxia de «L'Amas de la Chevelure», ahora, como 10 a la menos 40 segundos después del Big Bang. Y de la misma manera (aunque mucho más condicionadamente) «valen» los resultados de la física matemática. Todo lo que sabemos y hacemos caería en la incoherencia si suponemos que sólo ha habido gravitación desde 1687. Newton, por cierto, no «descubre», inventa y crea la teoría de la gravitación; pero encuentra (es por eso que hablamos siempre de esto) que esta creación *se reencuentra* de manera fecunda con *lo que es*, en uno de sus estratos. En este caso también podríamos mostrar la validez a todo ser capaz de seguir un razonamiento que aceptaría, además de los axiomas matemáticos, ciertas reglas y principios (la navaja de

Occam, coherencia, «concordancia» con los hechos observacionales y experimentales, etc. Es claro que todos esos términos pueden y deben ser discutidos en extensos volúmenes).

Es necesario resaltar que un ser tal, concebido estrictamente, podría aceptar los axiomas de la teoría newtoniana, pero no hubiera podido nunca *inventarlos*: es la imaginación teórica la que los establece. Es inútil entrar aquí en la discusión (la más importante de todas a este respecto), de si nuestra física matemática es también correcta para todo universo posible, o para todo universo que incluye una clase de observadores efectivos. Pero se puede afirmar que, en la medida en que ésta es axiomatizada, es, como física de un tal universo, correcta también *fuera del universo*.

Nosotros creamos el saber. En algunos casos (matemáticos) creamos también, lo que está *fuera del tiempo*. En otros casos (física-matemática) creamos bajo la presión de la investigación; es esta búsqueda la que valida o invalida nuestras creaciones.

En un sentido, esto vale también para el saber social-histórico. Que los Caduveo se transformen la cara tiene el mismo estatuto que todo enunciado empírico basado en los hechos (que haya habido una supernova en 1987 en la Gran Nube de Magellan, por ejemplo). ¿Pero qué hay a propósito de las *significaciones* de los Caduveo? Debemos, apoyándonos en ciertos elementos ensídicos, tratar de recrearlos; aquí también, bajo la presión de la búsqueda. Es radicalmente falso que se pueda «escribir la historia» no importa cómo. La prueba es que el número de bestialidades que se pueden decir sobre la historia (o las sociedades de otros tiempos y de otras partes) es ilimitada. ¿Por qué

son bestialidades? Porque no se reencuentran con lo que ha sido verdaderamente la sociedad o el período considerado. Dejemos de lado el criterio evidente, puramente negativo, de la insuficiencia o la incoherencia (una interpretación paranoica, perfectamente coherente, de alguna sociedad salvaje, no es por lo tanto verdadera).

En la medida en que podamos comprender efectivamente algo de una sociedad extranjera, o decir algo válido, procedemos a una re-creación de significaciones, que se reencuentra con la creación originaria. Es todavía la imaginación teórica (una variante), bajo diversas presiones, la que está en juego aquí. Es claro por una parte que esta tarea es infinitamente más difícil (difícil de otra manera) que la de la física teórica, por ejemplo; y, por otra parte, que aquí, no es suficiente con que un ser sea capaz de seguir un razonamiento para que esté de acuerdo con nosotros. Un ser sin capacidad recreativa de la imaginación no comprenderá de esto nada. En física, se le presentan los postulados, se supone que los acepta y se desarrollan las consecuencias; pero la relación de las SIS de una sociedad con su «realidad observable» no tiene nada que ver con la relación de premisas y consecuencias, y las SIS no pueden ser formuladas y exhibidas como postulados. ¿Qué se podría comprender de una sociedad cristiana, si no se entiende lo que es la fe? ¿Y cómo se puede presentar o definir lógicamente la fe?

Si nos apartamos del dominio del saber, la discusión pierde su objeto. La cuestión del valor trans-histórico de la obra de arte por ejemplo, nos sumerge en las aporías que ya he discutido (1983b). *El arte de la fuga* es central en mi Museo imaginario (y también, estoy seguro de ello, en el

de L. Ferry). ¿Tiene sentido decir que *debería* también ser central en el de madame Murasaki, o incluso en el de Aristoxene, *tal como ellos eran?* (Que éste pueda *devenir después de la aculturación*, crea evidentemente una presunción de historicidad, y no lo contrario).

Pero esto vale incluso para los valores prácticos. ¿La democracia y la autonomía *deben valer* para los incas o para los habitantes del reino de Dahomey del siglo X? Este enunciado es vacío, privado de sentido, inútil. Para que algo devenga una exigencia (un «deber ser») es necesario, primero que todo, que ésta *tenga sentido*, que *pueda tener sentido* para el destinatario. Decir que las personas del neolítico *debieron haber* apuntado hacia la autonomía individual y social, es lo mismo que decir que no debieron ser lo que eran y ser lo que no eran y ningún discurso retrospectivo puede hacerlos devenir.

Todo esto vale de otra manera, para los que viven hoy, cualquiera que sea su propia cultura. Puesto que ellos pueden, en principio, acceder a ese sentido (a la constelación de significaciones creadas en la historia greco-occidental), y acceden en efecto a esto (la democracia, reivindicada por los chinos en la primavera pasada, no pertenece de ninguna manera a la «tradición» china). «Convenecerlos razonablemente» significa ayudarlos a alcanzar su propia autonomía. ¿Por qué hacerlo? Porque queremos la autonomía para todos, porque sometemos todo, incluidas las instituciones de los otros, a la cuestión del derecho. Poltier se queja: esto es afirmar la superioridad de la cultura occidental y no respetar la diferencia de las otras. No afirmamos la superioridad de la cultura occidental, sino una dimensión de esta cultura que oponemos, como ya se

dijo, a otra dimensión de esta misma cultura. Si alguien no acepta esta superioridad, conviene que permanezca en esta cultura en la que el azar lo ha situado, puesto que habría podido devenir seguramente *bonzo* o *soufi*; y si mañana los neo-nazis o los neo-stalinianos quisieran tomar el poder en su país, él no encontraría ninguna razón razonable para combatirlos; salvo, eventualmente, por motivos de comodidad personal.

Es evidente que no respeto, contrario a la melosidad ampliamente extendida hoy en día, la diferencia de los otros simplemente como diferencia que no tiene en cuenta lo que esos otros son y hacen. No respeto la diferencia del sádico, de Eichmann, de Béria, y mucho menos de los cortadores de cabezas o incluso de manos, así ellos no me amenacen directamente. Nada de lo que yo he dicho o escrito me lleva a «respetar las diferencias» *por* respetar las diferencias. No respeto la heteronomía; otra cosa es decir que la idea de imponer la autonomía por medios heterónomos es una pura absurdidad, un círculo cuadrado.

Autonomía: la ética

Es extraño que A. Heller encuentre que me he desinteresado de la ética. Desde luego, nunca me enfrenté al problema, decisivo entre todos: un amigo que me había confiado sin testigos un depósito, muere; ¿debo o no entregar el depósito a sus herederos? Sería necesario ignorar todo lo que he escrito sobre la *praxis*, y la definición que doy de ésta (1964-65, pp. 103-106, 138-146), su significación en cuanto a la actividad psicoanalítica, pedagógica, política

(ib. y 1968a, 1977, 1989b) para no ver allí lo esencial de una ética y el contenido de una máxima que debe guiar toda actividad que compete a los seres humanos (tanto a mí como a los demás).

El malentendido se refuerza con la extraña noción de que yo retomo la idea de *praxis* de Aristóteles —idea expuesta por J. Habermas—. Como se asume que Habermas y Heller han leído a Aristóteles, se puede suponer que ellos sólo pueden leer a un autor contemporáneo como si él copiara a los autores antiguos. Lo mismo vale cuando se me dice que retomo los «conceptos» de la filosofía griega que serían el *legein* y el *teukhein*. *Legein* y *teukhein* no son conceptos de la filosofía griega, sino palabras griegas que utilicé para designar conceptos nuevos, explicados en el capítulo V de *La institución*. Se puede en rigor acercarse al *legein* a algunas acepciones de *logos* en Aristóteles, mas no de todas; además sería necesario olvidar que el *logos* aristotélico pertenece al alma, mientras que el *legein* para mí es una proto-institución de toda sociedad. Más lejana aún está la relación del *teukhein* con la *techné* aristotélica, fuertemente enraizada en la *phusis*: 1973. Lo mismo ocurre, con la autonomía de Kant, que no tiene relación con el sentido que le doy a ese término. En pocas palabras: para Habermas y Heller, si alguien dice: «yo pienso», sólo puede ser cartesiano.

Para Aristóteles, la *praxis* es la actividad humana que tiene su fin en ella misma, y no en un resultado que le es exterior. Notemos de paso que la distinción aristotélica *praxis/poiésis* depende de la categoría de la substancia, forma ligada de manera persistente a una materia. ¿Qué decir entonces de Temístocles o Nijinsky, de la batalla naval o de la actuación de un bailarín? ¿Pertenece éstos a la

praxis o a la *poiésis*? Notemos además que es ésta misma distinción, y la categoría de la substancia que la comanda, la que «funda» en Smith, así como en Marx, la distinción entre trabajo «productivo» (que transforma entidades materiales según las categorías aristotélicas, incluido el transporte, *keisthai*) e «improductivo» (comercio, servicios, etc).

Para mí, la *praxis* es una *modalidad* del hacer humano (de ninguna manera *idéntico* a éste, malentendido en el que aún varios de mis críticos caen). Es la actividad que considera al otro como ser que puede ser autónomo e intenta ayudarlo a acceder a su autonomía. El otro es tomado aquí en el sentido amplio; me incluye a mí mismo como «objeto» de mi actividad. Como tal, ella es lo propio, no de los seres humanos en general, sino de la subjetividad reflexiva y deliberante. Por lo tanto, la *praxis* no tiene y no puede tener su fin en sí misma (lo que la *define* para Aristóteles!): ésta apunta hacia una cierta transformación de su «objeto» (humano). Este «objeto» —otro—, puede ser concreto y especialmente dado: psicoanálisis, pedagogía. También puede ser indefinido: política. Es por esto que, retomando la cuestión (1968a), finalmente definí el psicoanálisis como una actividad práctico-*poiética*, y esto es válido tanto para la pedagogía como para la política (1989b).

¿Esto responde a todas las preguntas sobre, qué debo hacer?, ¿a todas las preguntas que un hombre puede encontrar en su vida? Seguramente no. Pero ¿qué máxima ética lo hace? ¿El «ama a tu prójimo igual (o más) que a ti mismo», que deja de lado el carácter *positivamente inmoral* de una prescripción irrealizable y culpabilizante, me dice si debo consagrar mi vida a la música más que a la filoso-

fía, si debo unirme a una multitud enardecida, ir a dormir, o decirles que se vayan a sus casas? ¿El imperativo categórico y las máximas de Kant me dicen si es necesario o no detener, y cuándo, los cuidados a alguien que vegeta en un coma irreversible? ¿La ética cristiana o kantiana tiene incluso los medios para responder a la pregunta de si está o no permitido matar a un bandolero o a un terrorista para salvar a otro? Si la vida humana es un absoluto —como debe serlo, categóricamente en estas dos éticas—, ninguna aritmética es permitida. Ahora bien, debemos afrontar nuestra condición trágica, algo que las éticas post-helénicas, desde Platón, tratan de ocultar: la vida humana debe ser considerada como un absoluto, y ésta no puede serlo siempre. A las personas, visiblemente, no les gusta esto. Han transferido la Promesa hebrea y cristiana a la exigencia de la «fundación racional», y el decálogo, a la demanda de un libro de recetas éticas, o una «regla» que daría de antemano la respuesta a todos los casos que podrían presentarse. Miedo a la libertad, necesidad perdida de seguridad, ocultamiento de nuestra condición trágica.

La vida humana debe ser considerada como un absoluto, porque la exigencia de la autonomía es categórica y porque no hay autonomía sin vida. Pero el hecho es que hay numerosas vidas, que pueden oponerse, y se puede estar obligado a escoger. No he visto a ningún filósofo planteándose incluso un instante, la pregunta: ¿es moral gastar mucho dinero, para un solo riñón artificial, en un país rico, que utilizar éste para salvar cientos de niños del hambre en los países pobres? Estoy incluso seguro de que no tienen algún escrúpulo moral cuando deben someterse a este tipo de cuidados. Si queremos salir de la duplicidad y la hipocresía de todas las éticas, filosóficas o instituidas, de-

bemos reconocer que estamos confrontados a una prescripción categórica que podemos relativizar.

El sujeto kantiano, así como el sujeto platónico (y cristiano) sólo reconoce el conflicto en él mismo, y este conflicto no es verdaderamente uno: no plantea ningún problema verdadero, todos los problemas son, «en derecho», resueltos de antemano. Si sufre es porque «quisiera» hacer el bien (que conoce o debe conocer *siempre*) pero no «puede», o si «puede», es a partir de «determinaciones empíricas» y no puras. Pero en verdad, ningún problema se resuelve de antemano, nosotros tenemos que crear el bien en condiciones imperfectamente conocidas e inciertas, el proyecto de autonomía es para nosotros fin y guía, pero no nos resuelve las situaciones efectivas.

¿Cómo no sentirse golpeado y conmovido, a este respecto, por la infranqueable profundidad del filósofo? «La virtud es una disposición adquirida, deliberativa... definida por el *logos* y como la definiría el *phronimos*». La *exis* es una disposición que no es «pura», ni «espontánea»: es, y debe ser, adquirida (de ahí el rol decisivo de la *paideia* y el *nomos*). Ésta es *proairétiké* en dos sentidos: en el sentido de su «objeto», transitivamente, ella concierne a la elección, es un *habitus* que se refiere al buen elegir. Pero es también *proairétiké*, deliberativa porque es un hábito de deliberación (irreflexiva y deliberativa!), no es simple *habitus*, automaticidad mecánica, ella contiene la *proairesis*, es decir, la intención y la elección. Ella está definida por el *logos*, contiene por lo tanto un elemento razonable y discutible. Pero ella no es ni mecanizable, ni simplemente universalizable: es tal como la definirá el *phronimos*, el que posee la *phronésis*. Visiblemente, Aristó-

teles no sabe lo que dice, ya que: si hay *logos*, ¿qué necesidad se tiene del *phronimos*? Y, ¿qué definirá el *phronimos* y a partir de qué? Es necesario perdonarlo: no había tenido la oportunidad de leer los autores de finales del siglo XX.

La *phronésis* ni «funda» la autonomía, ni se deja «deducir» por ésta. Pero sin *phronésis* no hay autonomía efectiva y tampoco *praxis* en el sentido que le doy al término. Por lo demás tampoco hay *pensamiento teórico* que se sostenga verdaderamente. Sin *phronésis* teórica, el delirio está próximo (ver Hegel).

La autonomía no es *desinserción* con respecto a la efectividad (como la autonomía kantiana), sino transformación lúcida de la efectividad (de sí mismo y de los otros), a partir de esta misma efectividad. A partir no significa que la efectividad provea las causas o las normas. Aquí todavía tenemos una relación original, modelo de sí misma, impensable dentro de las categorías heredadas. La autonomía es autoposición de una norma, a partir de un contenido de vida efectivo, y en relación con este contenido.

La norma no tiene sentido si no está ligada con la efectividad (con el contenido de la vida) y una «reducción trascendental» de esta unión no es posible. Dentro de la tentativa de reducción kantiana, el *hecho puro* de la existencia de una multiplicidad indefinida de sujetos (totalmente heterogénea al espacio trascendental) e incluso de una regularidad del mundo, está implicada; dicho de otro modo, es imposible, sin juegos verbales, dar un sentido a la idea de universalidad requerida por la máxima de la acción (= para no importa qué en todas las circunstancias suficientemente similares). En todo esto,

está implicada la efectividad de la «determinación empírica» (psíquica) del sujeto; de otra manera, no se ve por qué es necesaria una norma.

[De paso anoto: «... el imperativo categórico ... quiere que se consideren todos los deberes del hombre como mandamientos divinos» (Kant, *Opus posthumum*, tr. Gibelin, p. 5). Kant está lejos de ser un investigador (*Aufklärer*) puro. Los postulados de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, el rechazo de la revolución, la cita antes mencionada, muestran cuánto en él la audacia teórica se casa con la obediencia ante lo instituido y el respeto de la autoridad (*Obrigkeith*)].

De Kant permanece válida la idea de universalización, pero de una manera completamente abstracta. Despojada de la abstracción, ella deviene lo que llamo la *racionalidad*. La «máxima» de mi acto debe ser defendible ante «todos», y por supuesto ante mí mismo, en otro momento y en otras circunstancias. Pero «otras» ¿hasta dónde? Toda la dificultad está entre la «máxima» y las «circunstancias». ¿Cuál es la máxima en la fábula del depósito? En verdad, es una máxima *política*, destinada a reglamentar la existencia en común de seres autónomos: *pacta sunt servanda*. El depósito es un contrato. ¿Qué pasaría si algunos contratos fueran violados? El argumento pragmático de Kant es ingenuo: no habría más contratos. Pero desde que la historia ha sido registrada, no se han dejado de violar los contratos más importantes de todos, los tratados entre Estados, lo que no impide ni a los tratados proliferar, ni a la historia existir. (Inútil recordar a este propósito la ceguera congénita de este tipo de filosofía y de la filosofía moderna en general, con respecto a los hechos más masivos y más im-

portantes. Todos los filósofos de los derechos del hombre proclaman la soberanía de la nación; pero no he visto en ninguna parte una «fundación» filosófica de esta dignidad emérita de la nación. También discuten todos, interminablemente, los casos éticos más sutilmente delicados; pero no el carácter ético de la muerte de decenas de millones en una guerra. La razón filosófica, hay que concluir, se pulveriza ante la razón del Estado). Los argumentos pragmáticos como los de Kant sólo pueden conducir a consideraciones y evaluaciones probabilísticas.

Pero la argumentación pragmática de Kant oculta una aporía profunda de su concepción: ¿cómo pasar de la abstracción de la «ley universal» a la *justificación categórica* de la «máxima» particular que preside un tal acto supuestamente ético? ¿Cómo justificar el *contenido* de la máxima? De hecho, en la fábula del depósito, la «máxima», como lo dije, es *pacta sunt servanda*; su justificación es que el respeto de los compromisos recíprocos es una manifestación de la responsabilidad con respecto de sí y de los otros; la cual es, a su vez, una exigencia *política* que emerge de la existencia de una colectividad de sujetos, que apuntan hacia la autonomía y quieren vivir bajo las leyes que se dan.

Y, en efecto, las formulaciones menos discutibles de Kant remiten necesariamente a un contenido (1983b, pp. 270-272). La máxima: «sé una persona y respeta a los otros como personas», es *vacía* sin una idea no-formal de la persona (que no puede, aquí, ser simplemente alguien que está ubicado bajo la «ley moral»; puesto que, desde este punto de vista, en la óptica de Kant, yo podría hacerle todo lo que quisiera, sin jamás poder *lograrlo*). Este contenido es la autonomía tal como la definí, y el

imperativo práctico es: deviene autónomo y contribuye tanto como puedas al devenir autónomo de los demás (y no: respeta a los otros en tanto seres autónomos; pues de nuevo implicaría una concepción formal, estática e irreal de la autonomía). El respeto a los otros es exigible porque son, siempre, portadores de una virtualidad de autonomía, no porque son «personas», lo que pueden muy bien no ser (si, una vez más, el término persona alude a un contenido cualquiera). Es inmediato que este imperativo no es sólo «ético» (conciene a las esferas privada y privada/pública, según la terminología que explicaré más adelante) sino también político (conciene a la esfera pública/pública), puesto que encuentra inmediatamente, a la vez, los otros indefinidos, la colectividad y las condiciones de su existencia, la institución.

* * *

Antes de continuar, es útil una última precisión a la posición tradicional.

B. Waldenfels resalta las aporías de una «legislación que se une a una instancia factual» y evoca el viejo dilema: o bien la instancia legislativa actúa según las leyes, y no es autónoma en el sentido radical; o bien actúa sin obedecer las leyes, y entonces no es autónoma, sino *anome*. Y añade, haciendo alusión a una frase conocida de Heidegger: «Kant ya sabía ante qué «retrocedía», cuando sustrajo la razón práctica a la competencia (a las atribuciones, *Befugnisse*) de una imaginación productiva».

Pero si se concibe la autonomía en el sentido «radical» que presupone Waldenfels, entonces sólo el Dios de Duns Scot

es «autónomo». Ni el demiurgo de Platón (sometido a la matemática y al ser-así del receptáculo), ni el Dios de Aristóteles (que sólo puede hacer lo que hace, a saber, pensarse), ni un Dios-amor (unido por su ser y que ama por necesidad), ni, por cierto, el sujeto práctico de Kant (al cual, a pesar de la falsa denominación de autonomía, la ley moral y el imperativo categórico son necesariamente dados como tales y en su poco contenido) son autónomos. Esta idea «radical» de la autonomía es una pseudo-idea, a saber, una absurdidad. Ella implica un ser abstraído a toda determinación, incluida la de ser sí-mismo (es este absurdo el que nutre la controversia de Poltier). Lo he denunciado desde hace tiempo (1964-65, pp. 142-146). Si se dice que: la autonomía (kantiana), a distancia infinita o infranqueable de toda efectividad, no es afectada por estas consideraciones porque —exigencia pura—, a ella no le concierne nada que podría ser determinado de cualquier manera; entonces conviene que esta exigencia se dirija a la nada, y no a «nosotros hombres». Pero supongamos que respondo a esta exigencia: de acuerdo con la lógica de Waldenfels, si respondo *sin motivo* (Sartre: nada puede ser motivo de un acto de libertad), soy simplemente *anome*. Si respondo porque obedezco a motivos (puros, no empíricos), me conformo con la ley (*nomos*) de estos motivos, entonces heterónimo, existen, «antes» de la autonomía, las razones por las cuales debo responder a la exigencia de autonomía (incluso si empíricamente esta exigencia debe permanecer siempre insatisfecha). Más sencillamente: si usted puede «fundar racionalmente» la autonomía, entonces la autonomía es *racionalmente necesaria* y no se ve por qué usted se llama autónomo: usted es simplemente racional (cf., con una terminología diferente, Spinoza). ¿Y por qué, entonces, debo obedecer a motivos racionales (en

el sentido más sublime del término racional)? La respuesta: porque el hombre *es* un ser racional, respuesta infinitamente ridícula en sí misma, que remite evidentemente de nuevo a un ser-así *de hecho*, a una «naturaleza» del hombre, y «reduce el deber-ser al ser» (lo que hace Poltier al reprocharme que yo lo hago). Notemos, entre paréntesis, que detrás de las fervientes argumentaciones, la posición última de Kant es clara: se debe querer el bien por el bien. Aún espero que se me presente una verdadera «fundamentación», una *Grundlegung*, de este enunciado. Pero lo que me importa, es la autonomía *efectiva* de los hombres *efectivos*, no la ficción de una exigencia que se plantea ella misma de entrada como nunca alcanzable. No se ha resaltado lo suficiente que la situación es estrictamente idéntica con la filosofía teórica de Kant: si la estructura de la subjetividad trascendental es *efectiva*, es decir se *realiza* en los modelos empíricamente dados de *wir Menschen*, así mismo en la *historia* del saber, en el sentido denso del término (1972a, pp. 164-178; 1986a *passim*), los «errores» no triviales devienen ininteligibles. Si ésta es simplemente «ideal», es irrelevante. La tarea de la filosofía no es sólo resaltar la cuestión *quid juris*; esto es, el comienzo. Su tarea es dilucidar cómo el derecho deviene hecho y el hecho derecho; lo que es la condición de su existencia, y en la que ésta es, ella misma, una de las primeras manifestaciones. *Hay* obras bellas; *hay* pensamientos verdaderos; *hay* actos éticos (autónomos). Una filosofía que comienza estableciendo que, por esencia, se trata de idealidades nunca efectuables, desde el principio ha quebrado la rama sobre la cual ella está posada.

Consideremos ahora, desde el punto de vista del hecho (*faktisch*) el imaginario instituyente y la imaginación ra-

dical. Su creación no es, de hecho, «absoluta» (¿qué sentido dar a este término, si no es en referencia al Dios de Scot?), salvo en un sentido bien preciso: la forma creada es, como tal, irreductible a lo ya existente, y no es componible ensídicamente a partir de lo existente. (Hablar de «nuevos aspectos», como lo hace Waldenfels, no hace más que eludir el núcleo duro de la cuestión: ¿cuándo es *nuevo* un «aspecto»? ¿Qué es lo nuevo?). En este sentido, la creación es *ex-nihilo*. Pero ya lo he escrito, ésta no es desde luego, *in nihilo* ni *cum nihilo* (innumerables pasajes de *La institución* lo muestran y lo he precisado recientemente: 1988a, 1988b).

De la misma manera, ella es evidentemente también limitada. Pero es totalmente, inmotivada y sin ley. A la pregunta: ¿por qué ciertas clases de seres vivientes perciben algunas ondas electromagnéticas como colores, y como esos colores específicos y no otros?, no hay respuesta. Lo mismo que a la pregunta: ¿por qué la psique y la sociedad se dan siempre en el sentido y la significación? Esta facultad de hacer ser, hacer salir de sí modos de ser, determinaciones y leyes que serán, en lo sucesivo, las leyes, las determinaciones, los modos de ser del ser-propio (*soi*), es lo que llamo creación radical. Pero, ¿qué es ese «ser-propio» (*soi*) que se hace ser, sin ser «aún» algo determinado, sino que *va a determinarse* así y no de otra manera? Es lo que yo llamo lo Sin Fondo, el Caos, el Abismo del ser humano (singular y colectivo). El término «nada» me parece aquí simplemente literario y posible fuente de sofismas inútiles. Pero si bien es cierto que esta creación nos deviene manifiesta de manera fuerte y densa en el dominio humano, no se puede extraer este dominio del ser/ente total. Si la creación pertenece a lo humano, ella pertenece *por este*

sólo hecho, al ser/ente total. Más allá está toda la elaboración y la elucidación ontológica que queda por hacer.

Limitémonos al dominio humano. ¿Esta autocreación puede ser llamada «autonomía»? Gran error: como lo recuerda J. P. Dupuy, distingo radicalmente autocreación o autoconstitución —términos que se aplican también a la emergencia de lo viviente, al delirio paranoico y a toda sociedad que se instituye en la heteronomía — y autonomía. La autonomía y la *praxis*, no son un «dato» de la naturaleza humana. Ésta emerge como creación social-histórica, más precisamente, como creación de un proyecto que se encuentra, en parte, ya realizado.

Autonomía: la política

Definé el objeto de la política como la posibilidad de «crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, facilitan en lo posible el acceso a su autonomía individual y a su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito que existe en la sociedad» (1988a, p.103; en inglés, en *Zwischen-betrachtungen*, A. Honneth, Th. McCarthy, cl. Offe, A. Wellmer ed. Suhrkamp, Francfort, 1989, p. 481). Y agregué: «parece también —es una tautología— que la autonomía es—*ipso facto*, *autolimitación*...— Esta autolimitación puede ser más, y otra cosa, que simple exhortación, si ella se encarna en la creación de individuos libres y responsables» (ib.). Como estas formulaciones no hacen más que condensar y prolongar lo que escribo desde hace décadas, me parece inútil discutir las ideas fantasmagóricas que me imputan A. Heller (yo me opondría a un *Bill of rights*) o H. Poltier (yo descalificaría los

lugares de la discusión democrática, o estaría, en secreto, poseído por el fantasma de la indivisión). Me parece más útil discutir la cosa misma prolongando mi reflexión y precisándola en los puntos sobre los cuales, hasta aquí, me he expresado menos que sobre otros.

Comenzaré haciendo una distinción evidente, que está allí en los hechos pero que, sin ser ignorada, permanece implícita en todos los autores (1978a, pp. 196-197; A. Arato⁹ lo ha recordado). Podemos distinguir, abstractamente, tres esferas donde se juegan las relaciones de los individuos y la colectividad entre ellos, y con su institución política: la esfera privada, *oikos*; la esfera pública/privada, *ágora*; la esfera pública/pública que, en el caso de una sociedad democrática yo llamaría, para ser breve, *ecclesia*. Esta distinción abstracta, tiene sentido para todas las sociedades; quiero decir que ella nos permite pensarlas a todas significativamente, según la distinción/articulación que ellas instituyen entre esas tres esferas.

No es mi culpa (espero que A. Heller me perdone) si el despliegue pleno de las tres esferas y su distinción/articulación en un sentido democrático, tiene lugar, por primera vez, en Grecia. Es ahí donde, al mismo tiempo que se establecía la independencia del *oikos*, se creaba una *ágora* (esfera pública/privada) libre, y la esfera pública/pública deviene *verdaderamente* pública. (Estos dos últimos aspectos se confunden en las discusiones actuales, desde Hannah Arendt, bajo el título, «espacio público»). El de-

9. Arato Andrew, «Facing Russia : Castoriadis and the problem of Soviet Society», en *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Librairie Droz, 1989.

venir verdaderamente público de la esfera pública/pública, es obviamente el núcleo de la democracia. Por lo demás, he aquí lo que decía Aristóteles (*Eth. Nic.* K,10, 1180 a 24-29): «Es sólo, o casi, en la *polis* de los Lacedemonios, que el legislador parece haber tomado en cuenta la educación (sc. de los ciudadanos) y las profesiones; pero en la gran mayoría (*pleistais*) de las *poleis*, éstos no han sido objeto de preocupación y cada cual vive como quiere, legislando a la manera de los cíclopes sobre sus niños y su mujer». Aristóteles no se expresa aquí con su rigor habitual. En la imagen mítica de los cíclopes (*Odisea*) ninguna ley pública u otra les impedía matar a la mujer y los niños, lo que no era, evidentemente el caso en ninguna ciudad griega. Pero se observará que, contrariamente al estereotipo puesto en circulación por B. Constant, vulgarizado por Fustel de Coulanges, que se convirtió desde entonces en el magro fondo del comercio de los intelectuales, en lo que concierne a la ciudad griega, el régimen ateniense — dejar a los individuos tranquilos para hacer lo que quieran, Pericles en *Tucidides* II, 37— es considerado, a justo título por Aristóteles como la regla, no la excepción. La excepción es la *polis* de los lacedemonios donde todo está reglamentado. El por qué el espejismo espartano, como lo llamó Pierre Vidal-Naquet, ha sido tan valorizado en los tiempos modernos, sobre todo en el siglo XVIII y durante la Revolución Francesa, es otra historia.

El totalitarismo se caracteriza (1978a, ib.) por la tentativa de unificar a la fuerza estas tres esferas y por el devenir-privado integral de la esfera pública/pública. La primera característica es necesaria pero no suficiente: la unificación de las tres esferas se realiza más o menos en la

mayoría de las sociedades arcaicas. Esta tentativa fracasó en cuanto a su fin en el caso del stalinismo; sus efectos, a este respecto, no han sido menos terriblemente reales.

No se trata aquí de hacer una tipología general de los regímenes políticos. Hago notar simplemente que la emergencia del Estado y su desarrollo (se trate del «despotismo oriental», las monarquías absolutas o incluso el Estado moderno) equivalen prácticamente al *devenir privado* de la esfera pública/pública. Esto es del todo independiente del estatuto del *oikos*, e incluso de la existencia o no de un *ágora* libre.

Las oligarquías liberales contemporáneas —las supuestas «democracias»— pretenden limitar al máximo o reducir al mínimo la esfera pública/pública. Pretensión claramente engañosa. Los más «liberales» de los regímenes contemporáneos (Estados Unidos, Inglaterra o Suiza) son sociedades profundamente estatistas y dedicadas a permanecer en esto: la retórica de Thatcher y Reagan no ha cambiado nada importante (el cambio de propiedad formal de algunas grandes empresas no altera esencialmente su relación con el Estado). La estructura burocrática de la gran firma permanece intacta y nuestros filósofos políticos continúan cerrando los ojos ante la pregunta: ¿qué es la gran empresa moderna como estructura *política*? La burocracia, la interminable y absurda reglamentación centralizada, continúa proliferando. Se denominan, sin pudor, «democráticas», sociedades donde no solamente los ciudadanos, sino incluso los abogados *no conocen la ley* y *no pueden* conocerla (para tal categoría de asunto, hace falta un abogado con la especialización correspondiente). Pero hay algo más importante. Las oligarquías liberales contempo-

ráneas comparten, con los regímenes totalitarios, el despotismo asiático y las monarquías absolutas, este rasgo decisivo: la esfera pública/pública es, de hecho en su mayor parte, *privada*. Desde luego no lo es, jurídicamente; el país no es dominio del monarca, ni el Estado el conjunto de los servidores de su «palacio». Pero en los hechos, lo esencial de los asuntos públicos es siempre asunto privado de los diversos grupos y clanes que se reparten el poder efectivo; las decisiones son tomadas detrás de la cortina, lo poco que es llevado a la escena pública, es maquillado, reducido y tardío, hasta la irrelevancia.

La primera condición de existencia de una sociedad autónoma —de una sociedad democrática—, es que la esfera pública/pública sea *efectivamente* pública, que sea *ecclesia* y no un objeto de apropiación privada por grupos particulares. Las implicaciones de esta condición son innumerables; éstas afectan tanto la organización de todo poder que existe en la sociedad, como la designación y el control de todos los individuos encargados del ejercicio de una parcela cualquiera de ese poder (podemos llamarlos *magistrados*), así también la producción y difusión de la información (asunto que no es de ninguna manera técnico, sino decisivamente *político* como lo he escrito desde 1957) como en su nivel más profundo, *la paideia* de los individuos (volveré sobre esto). «Constitucionalmente», el devenir efectivamente público de la esfera pública/pública, implica que los poderes legislativo, judicial y gubernamental pertenezcan efectivamente al pueblo y sean ejercidos por éste.

Aquí se encuentra la cuestión de la «representación». Es triste leer de la pluma de A. Heller que mi oposición a la idea de representación viene de que ésta no fue practicada en Atenas. No he dejado de repetir que la democracia

ateniense sólo puede ser para nosotros un *germen*, de ninguna manera un *modelo*; se debería estar loco para pretender que la organización política de 30.000 ciudadanos pudiera ser copiada para organizar 35 o 150 millones de ciudadanos y alguien que conoció, incluso diagonalmente, *El contenido del socialismo* (1957) o *El origen de la crisis húngara* (1976) debería percibir que esta locura no es la mía. Pero hay algo más grave. A. Heller olvida la crítica devastadora de la representación hecha en los tiempos modernos, a partir, al menos de Rousseau (yo la he recordado, por cierto, 1983b), así como olvida —está lejos de ser la única— las críticas igualmente devastadoras del «mercado» capitalista (volveré sobre esto). Ella vive en Estados Unidos; ¿ignora que un senador una vez elegido está prácticamente seguro de su reelección hasta el fin de sus días (porque todo el dinero de los PAC va a él)?

Más generalmente: ¿por qué nuestros filósofos políticos no evocan nunca la *metafísica* de la representación, y por qué dejan desdeñosamente la *realidad efectiva* a los «sociólogos»? Esto es típico de la «filosofía (o teoría) política» contemporánea: la idea, central, de la «representación», no conoce *ninguna* elucidación filosófica y los discursos que se tienen al respecto no tienen *ninguna relación* con la realidad. En cuanto a mí, en tanto hombre que se quiere libre, acepto con gusto obedecer a los magistrados que elegí para el período en el que actúen legalmente y no hayan sido revocados formalmente. Pero la idea de que alguien pudiera *representarme*, me parecería insoportablemente insultante, por no decir extremadamente cómica.

La «representación» es, inevitablemente, tanto en el concepto como en los hechos, *alienación* (en el sentido jurídi-

co del término: transferencia de propiedad) de la soberanía de los «representados» hacia los «representantes». En una sociedad democrática, los magistrados, cuya función exige una competencia particular, deben ser elegidos (no porque los griegos hayan inventado las elecciones, lo cual es exacto, sino porque las elecciones son el único medio razonable de escoger, en este caso: 1983b, pp. 288-290), y revocables. Toda irrevocabilidad, incluso «limitada» en el tiempo, tiende lógica y realmente, a «autonomizar» el poder de los elegidos.

La elección no es el mejor medio de designación de magistrados en los otros casos (que no exigen competencia particular) por razones que he explicado ampliamente en otra parte (1983b, ib), y que S. Khilnani¹⁰ resume excelentemente: y es que éstas crean una *división del trabajo político*. La política tiene que ver con el poder y la división del trabajo en política no significa y no puede significar otra cosa que la división entre gobernantes y gobernados, dominantes y dominados. Una democracia aceptará evidentemente, una división de las *tareas* políticas no una división del *trabajo* político, a saber la división fija y estable de la sociedad política entre dirigentes y ejecutantes, la existencia de una categoría de individuos cuyo rol, oficio, e *interés*, es dirigir a los otros.

Es propio de sí que disposiciones instituidas de autolimitación sean requeridas en un régimen democrático más que en otro. No redacto aquí la Carta de la sociedad futura; recuerdo simplemente que la permanencia de

10. Khilnani Sunil, «Castoriadis and Modern Politics Theory», en *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Librairie Droz, 1989.

las adquisiciones de las revoluciones democráticas está sobreentendida en todo lo que he escrito sobre la cuestión; y he subrayado (p. ej. 1979, p. 17) que la crítica de los «derechos» no puede apuntar hacia el pretendido carácter «formal» (como en los marxistas), sino a su carácter *parcial*. Reglas como las que expresan (imperfectamente) los «derechos del hombre», el *nullum crimen nulla poena sine lege*, el *due process of law*, la excepción de ilegalidad o inconstitucionalidad, son un mínimo esencial.

Mis amigos, que se han apesadumbrado por mis observaciones sobre la constitución (1983b, pp 297-298), han comprendido mal su sentido. Éstas iban dirigidas contra el fetichismo de la constitución, la ilusión constitucional; recordaba que el país donde los «derechos del hombre» son quizá más respetados (o menos violados), desde hace tres siglos, la Gran Bretaña, no tiene constitución («el parlamento puede hacer todo, salvo transformar un hombre en mujer», es el adagio jurídico inglés), mientras que constituciones perfectamente «democráticas» han servido de máscara a las más sangrientas tiranías, y continúan haciéndolo. Recordaba también que una constitución no puede «garantizarse» a sí misma. La cuestión no es entonces «fundamental», es una cuestión pragmática y de simbolismo político. Si tuviera que expresarme ante una *ecclesia* acerca de la oportunidad de una constitución, de hecho sería partidario de ésta porque un texto condensado, que afirma solemnemente ciertos principios, que sólo puede ser modificado mediante procedimientos especiales y por mayorías calificadas, me parece útil y pragmático a la vez, y sobre todo pedagógico.

Entre las disposiciones de autolimitación, la «separación» (el término es malo) de los poderes, me parece igualmente

esencial. Ella también comienza en la democracia antigua: los juristas atenienses, sorteados, no tienen que obedecer a la Asamblea y pueden incluso censurarla. Ella ha sido, en teoría, mucho más impulsada —pero menos en la realidad— en los regímenes liberales modernos. Aún aquí, la inconsistencia de la «teoría política» moderna, sorprende. En estos regímenes, poder legislativo y poder gubernamental están en manos de la *misma* instancia efectiva: el partido mayoritario. ¿Dónde está la «separación de los poderes»? ¿La señora Thatcher cambia de vestido cuando propone (impone) una ley, y cuando toma decisiones gubernamentales? Y ¿cuál es el estatuto del *partido* en la filosofía política? Sería irrisorio decir que éste encarna el pluralismo de las opiniones; no es la única forma de expresión concebible, de hecho, las ahoga, las cocina y las liquida. Hablamos desde hace cuarenta años de partido/Estado en los países totalitarios. Desde luego, la situación es sensiblemente diferente en los regímenes liberales. Pero, ¿qué refleja el hecho de que el lugar *efectivo del poder*, para las decisiones que verdaderamente importan en los regímenes liberales, sean los partidos? Las constituciones comunistas, que afirmaban «el rol dirigente del partido», eran en este aspecto, más sinceras. Y, ¿por qué la filosofía política borra la naturaleza esencialmente burocrática de los partidos políticos modernos e ignora que el poder es ejercido allí por una estructura jerárquica autocooptada? Por mi parte, nunca propuse la «prohibición» de los partidos; la libre constitución de grupos de opinión política pertenece, evidentemente, a las libertades imprescriptibles del *ágora*. Lo que he dicho y que F. Feher¹¹,

11. Feher Ferenc, «Castoriadis and the Re-definition of Socialism», en *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Librairie Droz, 1989.

me parece interpreta mal, es que *si* lo esencial de la vida política continúa desarrollándose en el seno de los partidos, *entonces* los órganos democráticos del poder colectivo estarán vaciados de toda substancia (1957). Sólo evoco aquí para la memoria, la «independencia» del poder judicial en las sociedades contemporáneas. Dos presidencias republicanas en los Estados Unidos fueron suficientes para crear una Corte Suprema Partidista, y la escandalosa dependencia de la justicia con respecto al gobierno en Francia, no sólo en los hechos sino en los textos; sobran los comentarios.

Retomo de nuevo la distinción de las tres esferas — *oikos*, *ágora*, *ecclesia*— y las preguntas que ella plantea. Es cierto que una sociedad autónoma deberá garantizar la independencia recíproca más grande posible. La libertad de la esfera privada, como la libertad del *ágora*, son condiciones *sine qua non* de la libertad de la *ecclesia* y el devenir público de la esfera pública/pública. Nada de esto hace absurda toda idea de «indivisión», *whatever that may mean*.

Pero como ninguna otra sociedad, una sociedad autónoma no puede simplemente «separar» estas tres esferas; ella debe también articularlas y unir las. Su «separación» absoluta sería un absurdo irrealizable; y no tiene evidentemente lugar en las sociedades más «liberales» de hoy. El Estado y la ley intervienen de manera múltiple en la esfera «privada» por el código penal y civil y sobre todo, (para mencionar sólo lo más importante), para la educación de los niños. Éstos intervienen también de innumerables formas en el *ágora*. La incoherencia —o mejor, el engaño impúdico— del «liberalismo contemporáneo» a este respecto, desafía la imaginación. ¿Dón-

de y cuándo se vio jamás un presupuesto económico, política y socialmente neutro (del lado de los ingresos, como del lado de los gastos)? Cuando, como es el caso en todas partes hoy en día, la mitad del producto nacional transita de una u otra manera por el sector público (Estado, colectividades locales, seguridad social); cuando entre la mitad y las dos terceras partes del precio de los bienes y servicios que entran en el gasto nacional final son de una u otra manera fijados, regulados, controlados o influenciados por la política del Estado, y cuando se constata que esta situación es irreversible (diez años de Thatcher y Reagan no han cambiado nada esencial), el discurso neoliberal aparece por lo que es: una grosera farsa destinada a los imbéciles.

Una sociedad autónoma deberá garantizar la intangibilidad de la esfera privada en lo que respecta a las leyes criminales (no pienso que alguien proponga considerar indiferente el homicidio entre parejas o la violación de niños por los padres, cuya sanción significa una intervención de la *ecclesia* que limita lo que puede pasar en el *oikos*). Lo mismo ocurre en el caso de la educación. Esta debería, igualmente, garantizar la libertad más grande posible del *ágora*, al articularla a la *ecclesia*. Campo inmenso que cubre, directa o indirectamente, la totalidad de la vida social. Recuerdo que a esto también pertenece tanto la cuestión sobre la propiedad de los medios de producción, como la prohibición o no de la «pornografía», el estatuto del teatro o la edición, así como la cuestión del mercado en general (se sabe que *ágora* significa también mercado) y la utilización de edificios públicos para reuniones público/privadas, como la reglamentación de la lengua (si la ingenuidad de los liberales los conduce a sorprenderse ante esta

última cuestión, recuerdo la política oficialmente sancionada en Francia contra el «franglés», o, en Estados Unidos, las cuestiones *políticas* que resaltan la puesta en cuestión cada vez más fuerte del inglés como «lengua nacional»). Me limitaré aquí a mencionar tres aspectos:

1. Las relaciones entre las tres esferas no tienen nada de «natural» o evidente; éstas son siempre instituidas. En la gran mayoría de los casos, lo son de manera implícita y silenciosa (lengua, costumbres, etc.). Una sociedad autónoma es una sociedad que se autoinstituye explícita y lúcida. Esta autoinstitución explícita y lúcida no podría jamás ser total y no tiene necesidad de serlo (1988a). Pero nada permite fijar *a priori*, de una vez por todas, teórica o «racionalmente», los límites de esta actividad explícita; en otros términos, lo que debe ser objeto de legislación y lo que no debe serlo. La idea de autonomía, que se concretiza en esta otra idea: no hay sociedad autónoma sin individuos autónomos, implica que la *ecclesia* garantiza y promueve la más amplia esfera posible de actividad real, autónoma de los individuos y los grupos que éstos forman, cualquiera que sea su naturaleza; por lo tanto la más grande extensión posible de la esfera privada y de la esfera privada/pública. Resulta de esto una fuerte presunción en favor de una *legislación mínima*. Pero una vez más, nada permite fijar *in abstracto* este mínimo óptimo. Quien diga que la legislación no debe —o no puede— intervenir en la vida psíquica o incluso en el pensamiento consciente de los individuos, mostraría sólo que no sabe de qué habla: ¿qué es la educación (cf. *Eth. Nic.*, K, 10, 1179b. 29 sq.)? Históricamente, jamás fue para los atenienses un problema el poner en cuestión el estatuto de la propiedad privada como tal; pero las Asambleas de la

Revolución Francesa votaron muchas veces las prohibiciones para proponer una «ley agraria», lo que muestra, precisamente, que la cuestión se había planteado (y como se sabe, ésta permanece). Pero estos mismos atenienses jamás pensaron fijar por ley las modalidades permitidas de las relaciones sexuales; mientras que sólo es tolerada la posición del misionero por el Estado de Georgia en 1989.

(Según el *International Herald Tribune* del 1.1.89, p. 3, James D. Moseley, de Dekatur, en Georgia, purgó una pena de 18 meses de prisión porque había tenido relaciones sexuales orales con su mujer. En el Estado de Georgia, la «sodomía», cuya definición incluye el *sexo oral*, es un delito incluso entre los adultos que la consienten. La mujer de Moseley lo había acusado de haberla violado y sodomizado. Moseley había sido absuelto de los cargos de violación y sodomía forzada; pero, habiendo admitido durante el proceso que tuvo con su mujer «sexo oral», fue condenado por sodomía sin circunstancias agravantes. ¿Esto puede ser también la «*constitutio libertis*»?).

2. La perversión del liberalismo, y más generalmente de lo que pasa ahora por «filosofía política», es sólo ver en la esfera pública/pública, en el poder de la *ecclesia* (o incluso en el Estado existente), la cuestión de sus relaciones con la esfera privada o pública/privada —los individuos y la «sociedad civil»— y la «protección» de aquéllos. Pero la esfera pública/pública siempre ha sido, es, y debe permanecer como tal en una sociedad autónoma, así mismo el dominio y la instancia donde son discutidas y decididas las obras y las empresas que conciernen y comprometen la colectividad entera, que la colectividad no puede, no quiere, o no debe dejar a la iniciativa privada o privada/pública: para hablar de manera imaginada, la construc-

ción del Partenón, la constitución de la Biblioteca de Alejandría, la construcción del Campo de Sienne. Decir que todo —salvo, las prisiones aún—, debe dejarse a la «sociedad civil» significa no sólo desconocer monstruosamente la realidad de la vida social (¿urbanismo? ¿autopistas? ¿medio ambiente?), sino también implícitamente, negar a la colectividad como tal el derecho y la posibilidad efectiva de formar proyectos a largo plazo, invertir en un sentido su futuro, verse y reconocerse en sus obras. ¿Por qué? ¿Por qué sólo M. M. Carnegie, Ford, Rockefeller, etc., tendrían el derecho de establecer institutos y fundaciones, y no el pueblo americano?

3. Finalmente el punto más fuerte, es la cuestión de la esfera pública/privada, del *ágora*; como tal, en general, y como *ágora* en el sentido particular del término, así como mercado. No hay duda de que una sociedad autónoma deberá no sólo garantizar, sino activamente promover la más grande autonomía posible de la esfera pública/privada: de la esfera donde los individuos se reencuentran y se reagrupan sin relación explícita a las cuestiones políticas, para entregarse a todas las actividades y a todos los intercambios que les plazca. (Aquí, todavía supongo que nadie propone subvencionar o incluso tolerar asociaciones de reductores de cabezas).

Entre estas actividades e intercambios, están las actividades e intercambios «económicos», producción y mercado, y su organización. Sobre este terreno también se observa actualmente el mismo retroceso amnésico que sobre el terreno político. De la misma manera que se olvidan completamente las críticas a la república liberal, que no se toman la molestia de discutir la crítica del sistema representativo planteado desde Rousseau al menos, continua-

do durante dos siglos y corroborado por la experiencia, que se limita a este argumento que confunde: la señora Thatcher o el Goulag; así mismo, toda la crítica del capitalismo y del pseudo-«mercado» capitalista parece haber caído en un agujero de la memoria, su realidad y sus efectos pasan en silencio, la única elección disponible parece estar entre las interminables colas de Moscú para obtener un kilo de zanahorias podridas y la economía occidental tal como es. Excusable para las víctimas del totalitarismo burocrático que se precipitan ahora sobre el parlamentarismo y el «mercado» como únicas soluciones concebibles para ellos (las personas de los países del Este han mostrado y continúan mostrando un coraje y un genio táctico sin par, mientras para ellos también, la imaginación política está en el punto cero; es lo que muestra bien que se trata de un estado universal), esta amnesia es completamente inexcusable en los ex-críticos «radicales» del sistema capitalista occidental.

La ignorancia no es aquí una excusa. Allí donde hay capitalismo, no hay mercado verdadero (1975b, pp. 256, 263) y allí donde hay mercado, no puede haber capitalismo. La mezcla artificial de racionalizaciones y justificaciones de la «ciencia económica» se derrumba bajo los golpes de los representantes, los mejores de esta misma «ciencia» durante el decenio 1930-1940 (Straffa, Robinson, Chamberlin, Kahn, Keynes, Kalecki, Schackle y muchos otros). Que los saltimbanquis del neoliberalismo hayan tenido éxito, y el favor de la atmósfera político-ideológica de los últimos quince años, al desplegar una cortina de humo ante las ruinas, debería poder engañar a los malos periodistas más no a los pensadores. Yo mismo escribí bastante sobre estos asuntos y no volveré sobre eso. Recordaré simple-

mente los puntos más importantes. La economía política no define y no puede definir un concepto de capital. No tiene nada que decir sobre la distribución del ingreso nacional. No sabría explicar jamás, menos justificar, la diferenciación de salarios e ingresos. Ella debe convenir que no hay, espontáneamente, equilibrio macro-económico y pleno empleo bajo el capitalismo. Podría continuar durante páginas enteras. Me limito a mencionar el punto más pesado (1975b, 1976, 1981, pp. 128-131): ésta presupone —como Marx— que una *imputación* rigurosa del producto a los diferentes «factores» y «unidades» de producción es posible; pero esta idea está *estrictamente privada de sentido*, lo que destruye toda base para una diferenciación de ingresos, así como las situaciones adquiridas y las relaciones de fuerza (que reglamentan objetivamente, la distribución del ingreso y de los ingresos hoy en día).

Una sociedad autónoma instaurará un verdadero mercado, definido por la *soberanía* (no la simple libertad) de los consumidores (1957). Ésta decidirá democráticamente la asignación global de los recursos (consumo privado/consumo público, consumo/investigación) ayudada por un dispositivo técnico (la «fábrica del plan») sometido a su control político, que ayudará también a asegurar el equilibrio general. Finalmente, no es concebible que ella instituya el autogobierno de las colectividades en todos los niveles de la vida social, y lo excluya en las colectividades de producción. La autogestión de la producción por parte de los productores sólo es la realización de la democracia en el dominio en el que los individuos pasan la mitad de su vida despiertos. (Subrayé en *El contenido del socialismo* que no sería cuestión de «colectivizar» a la fuerza a los pequeños productores).

Hoy

1pliegue de la creatividad social que, si ésta se desatara, dejaría atrás una vez más, todo cuanto podemos pensar hoy.

Pero por otro lado, incluso con las formulaciones específicas que le he dado, este proyecto no es «el mío». Mío es sólo el trabajo de elucidación y condensación de una experiencia histórica que comenzó hace veinticinco siglos, y que ha sido particularmente densa y rica desde hace doscientos años. Quienes creen que me inspiro exclusiva o esencialmente en la historia antigua, simplemente no me han leído. Mi reflexión no comenzó con la democracia ateniense (sobre la cual sólo trabajé verdaderamente a partir de 1978), sino con el movimiento obrero contemporáneo. Citar los textos donde, desde 1946 está consignada esta reflexión, sería citar los índices de materias de los ocho volúmenes de mis escritos de *Socialismo o Barbarie*; en estas tres mil páginas hay en todo y para todo una alusión a Tucídides y otra a Platón. Lo que allí es constantemente discutido, descrito, analizado, reflexionado es la experiencia moderna: la experiencia rusa, por supuesto, así como también las luchas, grandes o pequeñas, de los obreros occidentales desde 1945, las revoluciones húngara y polaca de 1956, las luchas de los años sesenta, etc. No se encontrará una frase, en *El contenido del socialismo* por ejemplo, que no remita a una experiencia histórica real, a una forma inventada por el movimiento obrero, a un problema que encontró o que iba fatalmente a encontrar, si hubiera continuado desarrollándose, a una nueva pregunta planteada por la evolución del mundo contemporáneo. No digo esto, evidentemente, para «fundar» o «justificar» mis

ideas, que se apoyan, a fin de cuentas, en la elección política que concretizan, sino para recordar su pertinencia. Si se conoce la historia de los dos últimos siglos, y particularmente del siglo XX, es imposible que se me lea sin ver el hilo rojo que constituye, a través de todos mis escritos, la preocupación, la obsesión, con el riesgo de que un movimiento colectivo «degenere» y dé nacimiento a una nueva burocracia (totalitaria o no) en resumen, con la cuestión de la superación de la división del trabajo político, para retomar la elegante expresión de S. Khilnani. Esta «degeneración» y esta burocratización se encuentran, y yo las he encontrado, tanto en la experiencia rusa como en las huelgas de importancia secundaria, en los sindicatos estudiantiles así como en los movimientos de inquilinos.

S. Khilnani se pregunta en qué medida permanezco fiel a mis formulaciones de otra época. Creo haber respondido ya a esto. No veo cómo una sociedad autónoma, una sociedad libre podría instituirse sin un verdadero devenir público de la esfera pública/pública, una reapropiación del poder por la colectividad, la abolición de la división del trabajo político, la circulación sin trabas de la información políticamente pertinente, la abolición de la burocracia, la descentralización más extrema de las decisiones, el principio: no ejecución de decisiones sin participación en la toma de decisiones, la soberanía de los consumidores, el autogobierno de los productores; acompañados de una participación universal de las decisiones que comprometen a la totalidad, y de una autolimitación de la cual yo esboqué arriba algunos de los rasgos más importantes. En relación con este punto, *El contenido del Socialismo* «señala», y aporté las correcciones necesarias bastante pronto, mucho más temprano que otros en todo caso (1963,

1968b, 1973): ni cuantitativa ni cualitativamente se puede atribuir al proletariado, en el sentido propio del término, el rol privilegiado que le imputaba el marxismo clásico que, formalmente, permanecía como el suyo en *El contenido del socialismo*.

¿Nada ha cambiado desde 1957? ¡Claro que sí! y es lo que se convirtió en el centro de mis preocupaciones desde 1959 (1960, 1963, 1968b, 1972b, 1982). Mediante una diversidad de factores que no voy a reanalizar aquí (pero que, en el fondo, no «*explican*» nada), las actitudes tanto de los trabajadores como de la población en general, han cambiado profundamente, al menos es lo que se manifiesta. De las dos significaciones imaginarias nucleares cuya lucha ha definido el Occidente moderno, la expansión ilimitada de la pseudo-dominación pseudo-racional, y el proyecto de autonomía, la primera parece triunfar sobre toda la línea, la segunda sufre un eclipse prolongado. La población se sumerge en la *privatización* (1960), al abandonar el dominio público a las oligarquías burocráticas, empresariales y financieras. Un nuevo tipo antropológico de individuo emerge, definido por la avidez, la frustración, el *conformismo generalizado* (lo que, en la esfera de la cultura, se llama pomposamente el postmodernismo). Todo esto está materializado en estructuras pesadas: la carrera loca y potencialmente letal de una tecnociencia autonomizada, el onanismo consumista, televisual y publicitario, la atomización de la sociedad, la rápida obsolescencia técnica y «moral» de todos los «productos», las «riquezas» que, al crecer sin cesar, se funden entre los dedos. El capitalismo parece que por fin, ha llegado a fabricar el tipo de individuo que le «corresponde»: perpetuamente distraído, saltando de un «goce» a otro, sin memoria y sin proyecto, listo a responder a todas las solicitudes de una máquina

económica que destruye cada vez más la biosfera del planeta, para producir ilusiones llamadas mercancías.

Hablo, evidentemente, de las sociedades liberales y ricas (una séptima parte de la población mundial). La imagen se complica, pero no deviene más rosa, cuando se considera el Tercer Mundo (que hasta ahora sólo ha adoptado de Occidente lo peor que éste ha producido) o incluso los países del Este (donde las admirables luchas por la libertad que se desarrollan actualmente no parecen llevar a desempeñar ningún nuevo objetivo; lo que por cierto «se explica» históricamente, pero no cambia en nada el diagnóstico. Que Polonia o Hungría sean como Portugal es infinitamente preferible a la situación actual, para los poloneses, para los húngaros y para todo el mundo. Pero nadie puede obligarme a pensar que Portugal —o incluso Estados Unidos— representa la forma por fin encontrada de la sociedad humana).

Esta situación está, desde luego, profundamente amenazada, al menos por dos factores. Al primero concierne las consecuencias de la forma presente del capitalismo por la autorreproducción continuada del sistema. Los individuos que la sociedad actual fabrica no pueden reproducirla a la larga; o, para decirlo de otra manera, si todo es vendible, el capitalismo no puede funcionar más. El segundo, se refiere al límite ecológico que el sistema reencontrará tarde o temprano. La «riqueza» capitalista ha sido en efecto comprada por la destrucción, ya irreversible —que continúa a un ritmo acelerado— de los recursos de la biosfera acumulados durante tres millares de años.

Pero esta antinomia interna y este límite externo no «garantizan» de ningún modo una solución «positiva». Con las poblaciones occidentales, tal como son actualmente,

una gran catástrofe ecológica conducirá muy probablemente a un nuevo tipo de fascismo que a otra cosa.

Llegamos así al nudo gordiano de la cuestión política hoy en día. Una sociedad autónoma sólo puede ser instaurada por la actividad autónoma de la colectividad. Una actividad tal presupone que los hombres invisten fuertemente *otra cosa* distinta a la posibilidad de comprar un nuevo televisor en colores. Más profundamente, presupone que la pasión por la democracia y la libertad, por los asuntos comunes, tomen el lugar de la distracción, del cinismo, del conformismo, de la carrera por el consumo. En resumen: presupone, entre otras cosas, que «lo económico» cese de ser el valor dominante o exclusivo. Este es, para responder a F. Feher, el «precio a pagar» por una transformación de la sociedad. Digámoslo más claramente todavía: el precio a pagar por la libertad es la destrucción de lo económico como valor central y, de hecho, *único*.

¿Es éste un precio demasiado alto? Para mí, ciertamente no: prefiero infinitamente tener un nuevo amigo que un nuevo automóvil. Preferencia subjetiva, en verdad. Pero ¿«objetivamente»? Dejo con gusto a los filósofos políticos la tarea de «fundar» el (pseudo-)consumo como valor supremo. Pero hay algo más importante. Si las cosas continúan su curso presente, ese precio deberá ser pagado de *todas maneras*. ¿Quién puede creer que la destrucción de la Tierra podrá continuar todavía un siglo más al ritmo actual? ¿Quién no ve que se aceleraría más si los países pobres se industrializaran? ¿Y qué hará el régimen cuando no pueda sostener las poblaciones suministrándoles constantemente nuevas mercancías inútiles?

Si el resto de la humanidad debe salir de su insoportable miseria, y si la humanidad entera quiere sobrevivir sobre

este planeta, en un *steady and sustainable state*, será necesario aceptar una gestión de buen padre de familia de los recursos del planeta, un control radical de la tecnología y la producción, una *vida frugal*. Recientemente no he realizado los cálculos que, de todas maneras, estarían plagados de inmensos márgenes de incertidumbre. Pero, para fijar las ideas, se puede decir : estaría bien si pudiéramos asegurar «indefinidamente» a todos los habitantes de la Tierra, el «nivel de vida» de los países ricos en 1929. Esto puede ser impuesto por un régimen neofascista; pero esto podría ser libremente hecho por la colectividad humana, organizada democráticamente, invistiendo otras significaciones, aboliendo el rol monstruoso de la economía como fin y poniéndola en el lugar que le corresponde, como simple *medio* de la vida humana. Independiente de otra serie de consideraciones (1974 a, 1974b) es en esta perspectiva, y como momento de este retroceso de los valores, que la igualdad de los salarios y los ingresos aparece como esencial (1975b, pp. 315-316).

Es claro —lo he visto y dicho mucho antes que otros—, que esto no parece corresponder a las aspiraciones de los hombres contemporáneos. Es necesario incluso decir más: los pueblos son activamente cómplices de la evolución en curso (1987a). ¿Lo serán indefinidamente? ¿Quién lo puede decir? Pero una cosa es cierta: no se trata como se «pretende» y «se dice», de volver hacia atrás; tampoco es emasculándonos como aumentaremos las posibilidades de la libertad. No se trata de eso, sino de lo que podría y debería ser, que tiene necesidad de nosotros para que se realice.

Mayo-noviembre de 1989

Referencias

Los artículos no retomados en los volúmenes son indicados aquí simplemente por su título. Los volúmenes son indicados por los signos siguientes:

- SB* La société bureaucratique.
EMO L'expérience du mouvement ouvrier.
IIS L'institution imaginaire de la société.
CL Les carrefours du labyrinthe.
CMR Capitalisme moderne et révolution.
CS Le contenu du socialisme.
SF La société française.
DDH Domaines de l'homme.

Las referencias precisas de los artículos y volúmenes están dados en la *Bibliographie sommaire*, p. 515 *infra*.

- 1947 «Sur la question de l'URSS et du stalinisme mondial», *SB* vol. 1, pp. 91-100.
1949 «Socialisme ou barbarie», *SB* vol. 1, pp. 139-183.
1951 «La direction prolétarienne», *EMO*, vol. 1, pp. 145-160.
1953 «Sur la dynamique du capitalisme», *SB*, Nos. 12 y 13 (no reeditado hasta aquí).
1955-57 «Sur le contenu du socialisme», *CS*, pp. 67-222 y *EMO* vol. 2, pp. 2-88.
1958 «Prolétariat et organisation», *EMO*, vol. 2, pp. 123-248.
1960 «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne», *CMR*, vol. 2, pp. 47-258.

- 1963 «Recommencer la révolution», *EMO* vol. 2, pp. 307-366.
- 1964-65 «Marxisme et théorie révolutionnaire», *IIS*, Première partie.
- 1968a «Epilégomènes à une théorie de l'âme...», *CL*, pp. 25-64.
- 1968b «La révolution anticipée», *SF*, pp. 165-222.
- 1971 «Le dicible et l'indicible», *CL*, pp. 125-146.
- 1972a «Science moderne et interrogation philosophique», *CL*, pp. 147-217.
- 1972b «Introduction générale», *SB*, vol. 1, pp. 11-61.
- 1973a «Technique», *CL*, pp. 221-248.
- 1973b «La question de l'histoire du mouvement ouvrier», *EMO* vol. 1, pp. 11-120.
- 1974a «La hiérarchie des salaires et des revenus», *EMO* vol. 2, pp. 427-444.
- 1974b «Autogestion et hiérarchie», *CS*, pp. 301-322.
- 1975a «L'imaginaire social et l'institution», *IIS*, Segunda parte.
- 1975b «Valeur, égalité, justice, politique: de Marx à Aristote et d'Aristote à nous», *CL*, pp. 249-315.
- 1976 «Réflexions sur le "développement" et la "rationalité" », *DDH*, pp. 131-174.
- 1977 «La psychanalyse, projet et élucidation», *CL*, pp. 65-122.
- 1978a «Le régime social de la Russie», *DDH*, pp. 175-200.
- 1978b «La découverte de l'imagination», *DDH*, pp. 327-363.
- 1979 «Socialisme et société autonome», *CS*, pp. 11-45.
- 1981 *Devant la guerre*.
- 1982a «La crise des sociétés occidentales».
- 1982b «Institution de la société et religion», *DDH*, pp. 364-384.
- 1983a «La logique des magmas et la question de l'autonomie», *DDH*, pp. 385-418.
- 1983b «La polis grecque et la création de la démocratie», *DDH*, pp. 261-306.
- 1985 «Institution première de la société et institutions secondes».
- 1986a «Portée ontologique de l'histoire de la science», *DDH*, pp. 419-455.
- 1986b «L'état du sujet aujourd'hui».
- 1987a «Voie sans issue?»
- 1987b «Notations sur le racisme».
- 1988a «Pouvoir politique et autonomie».
- 1988b «Individu, société, rationalité, histoire».
- 1989a «The "end of philosophy"?».
- 1989b «Psychanalyse et politique».
- 1989c «L'idée de révolution a-t-elle encore un sens?».
- 1989d «La révolution devant les théologiens».

Bibliografía del autor en francés y castellano:

La sociedad burocrática

Tomo I. Las relaciones de producción en Rusia
Tomo II. La revolución contra la burocracia
Editions 10/18, París, 1973

La experiencia del movimiento obrero

Tomo I. Cómo luchar
Tomo II. Proletariado y organización
Editions 10/18, París, 1974
Edición Castellana: Tusquets Editores, Barcelona, 1979

La institución imaginaria de la sociedad

Le Seuil, París, 1975
Edición castellana: En dos volúmenes:
Tomo I. Marxismo y teoría revolucionaria
Tomo II. El imaginario social y la sociedad
Ediciones Tusquets Editores, Barcelona, 1983 y 1989
(respectivamente)

Les Carrefours du Labyrinthe

París, 1978
Edición castellana: Tres extensos artículos sobre psicoanálisis: "Epilógomenos a una teoría del alma" y "Psicoanálisis, proyecto y elucidación", y "El Estado del sujeto hoy" (originalmente publicado en la versión

francesa del Mundo Fragmentado), editados en Argentina bajo el título del segundo texto.
Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1992

Capitalisme moderne et revolution

Tomo I. L'imperialisme et la guerre
Tomo II. Le mouvement revolutionnaire sous le capitalisme moderne.
Editions 10/18, Paris 1979.

Edición en castellano: Editorial Ruedo Ibérico, Madrid, 1970. (Como autor figura Paul Cardan, seudónimo utilizado por Castoriadis con el que publicó igualmente artículos en la revista *Socialisme ou Barbaire*

Le Contenu du Socialisme

Editions 10/18, París, 1979

La Societe Francaise

editions 10/18, París, 1979

De la ecología a la autonomía

En colaboración con D. Cohn-Bendit
Le Seuil, París, 1981

Ante la guerra

Tomo I. Las realidades
Fayard, París, 1981
Edición en castellano: Tusquets Editores, Barcelona, 1986

Les Carrefours du Labyrinthe, Domaines de L'Homme
Le Seuil, París, 1986.

Los dominios del hombre. Encrucijadas del laberinto
Edición parcial en castellano: Gedisa, Barcelona, 1988

Le Monde Morcelé. Les Carrefours du Labyrinthe III
 El mundo fragmentado. Encrucijadas del laberinto III
 Le Seuil, París, 1990
 Edición en castellano: Altamira, Buenos Aires, 1993

(En esta edición no se incluyó el artículo "El Estado y el sujeto hoy" previamente publicado en el volumen "Psicoanálisis, proyecto y elucidación"

Lógica, imaginación y reflexión

Artículo incluido en el volumen colectivo "Ciencia e Inconsciente"
 Dunod, París, 1991
 Edición en castellano: Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1993

La Montée de la Insignifiance. Les Carrefours du Labyrinthe IV
 El avance de la insignificancia. Encrucijada del Laberinto IV
 Eudeba, Buenos Aires, 1997

Faire et a Faire. Carrefour du Labyrinthe V
 Le Seuil, París, 1997.
 Versión en castellano en preparación por Eudeba Editores

Artículos del autor aparecidos en libros y revistas colombianas:

Libros

Reflexiones sobre el desarrollo y la racionalidad
 en: "Colombia, el despertar de la Modernidad"
 Foro por Colombia, Bogotá, 1991

Revistas

El interludio Gorbachov
 Revista Camacol No. 44,
 Bogotá, Sept. 1990

La época del conformismo generalizado
 Revista Camacol No. 52
 Bogotá, Sept. 1992

Psicoanálisis y Política
 Revista Camacol No. 57
 Bogotá, Dic. 1993

Transformación social y recreación
 Fin de Siglo No. 2
 Bogotá, Marzo-Abril 1992

Poder, política y autonomía
 Revista Ensayo y Error No. 1
 Bogotá, Nbre. 1996

Antropología, filosofía, política
 Revista Ensayo y Error No. 2
 Bogotá, Abr. ,1997

Pasión y conocimiento
 Revista Ensayo y Error No.3
 Bogotá, Spbre. 1997

Entrevistas al autor:

El deterioro de occidente
 Revista: Pensamiento y Acción
 Revista Internacional de Ciencia y Cultura Nueva