

Ver  
Números  
Enero 2001  
Diciembre  
Cubierta

Periodico  
Sábado  
ISSN 0122-871X  
Año 52 N.º 1



REVISTA DE PENSAMIENTO CRÍTICO CONTEMPORÁNEO



**Toulouse-Lautrec**  
Centenario de su muerte 1901-2001



## 2 Editorial

### Ensayo y creación

6 Virtud, autonomía y libertad

*Cornelius Castoriadis*

26 El humano: un ser de tinieblas

### Filosofía Política

La democracia como

46 procedimiento y como régimen

*Cornelius Castoriadis*

Castoriadis contra Habermas:

La política de la autonomía y el

68 desafío de la deliberación

*Andreas Kalyvas*

La naturaleza del sujeto y  
su proceso de socialización:  
algunos presupuestos básicos

96 en Habermas y Castoriadis

*Marcela Tovar*

De la incertidumbre democrática a la ética

114 política

*Edgar Morin*

### Economía Política

142 Acumulación y globalización

*Giovanni Arrighi*

Oportunidades y riesgos

172 de la globalización para Colombia

*Salomón Kalmanovitz*

SUSCRIPCIONES Y COMUNICACIONES  
Carrera 6 No. 49-68 Oficina 606, Bogotá, Colombia  
Teléfonos: (57-1) 2326930, 3107250, 2139937.  
E-mail: fagio@usa.net

## Arte

El pincel rebelde de Toulouse Lautrec

194

*Fabio Giraldo y Margarita Escobar*

Balthus

211

*Juan Antonio Roda*

## Ciencia y Sociedad

Conversaciones con científicos

sobre el tiempo, la conciencia, la ética y el arte

214

*Guitta Pessis Pasternak*

El genoma humano: ¿el porvenir de otra ilusión?

233

*José Malaver*

## Psicoanálisis

Metamorfosis de un artista adolescente.

Algunas anotaciones psicoanalíticas

sobre *Tonio Kröger* de Thomas Mann

239

*Simón Brainsky*

## Ciudad

El Plan de Ordenamiento Territorial de Bogotá

262

*Fernando Vivescas*



Portada.  
La comica Cha-U-Kao.  
Fotografía en color 52 x 40 cm.



Contraportada.  
Toulouse-Lautrec, en 1892,  
a la edad de 32 años.

# Virtud, autonomía y libertad\*

CORNELIUS CASTORIADIS

Filósofo, economista, psicoanalista,  
pensador social (1922-1997)



Henri de Toulouse-Lautrec  
Monsieur Desiré Hihau, tاجر de la Opera, 1890  
Óleo sobre cartón, 56,2 x 45 cm



Henri de Toulouse-Lautrec  
Monsieur Delaport en  
«Jardin de Paris», 1891  
Óleo sobre cartón, 76 x 70 cm

## 1. La noción de Aretè

*Estin ara hê aretè hexis proaretikè, en mesoteti ousa tòi pros hêmas,  
hôrismenè logôi kai hôs an ho phronimos horiseien.*

Esta famosa frase de la *Ética a Nicómaco*<sup>1</sup>, extraordinaria definición de la virtud de Aristóteles, que quiero comentar brevemente enseguida, contiene, en germen, en potencia, todas las aporías de la acción ética del individuo, de la acción política de un grupo y para con un grupo, así como todos los problemas que tratamos en relación con la autonomía.

¿Qué dice Aristóteles? Luego de haber eliminado una serie de determinaciones negativas, aparece la definición aristotélica, como un gran motivo que avanza después de una preparación orquestal, y le da esencia a la cosa: «Es, pues, la *aretè*»... —dejo el término griego porque la virtud es otra cosa—: *aretè* es una palabra muy antigua, que proviene del verbo *arariskô*, relacionado probablemente con la palabra *harmonia*, es decir, con lo bien *temperierung* (temperado), como Bach diría para el clavecín. Es cuando algo está bien organizado, bien articulado, bien ensamblado. *Aretè*, dice Aristóteles, es "*hexis proaretikè*". *Hexis*, es una dis-

\* Edición del seminario dictado el 5 de diciembre de 1984 en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Trabajo inédito cedido gentilmente para la revista *Ensayo y Error* por Zoe Castoriadis, directora de la Fundación *Cornelius Castoriadis*. La edición en francés fue hecha por Pascal Vernay y la traducción al español por José Malaver.

<sup>1</sup> Aristóteles. *Éthique à Nicomaque*, 1.11 Ch. 6.15.

posición adquirida, no se nace con ella. Los ojos azules o negros no son una *bexis*, pero sí lo es tocar el piano. Es un *habitus*, no solo, ni únicamente, en el sentido del hábito, como el hábito de fumar, sino algo adquirido que permite en principio hacer y actuar. Pero esta *bexis*, esta disposición adquirida, es también "*proairetikè*", facultativa y discrecional, «*en mesotèti ousa tèi pros hèmas*»; es una mediación, que no es la buena vía media, entre dos extremos en términos absolutos, sino una mediación en la que uno de los extremos somos nosotros — "*tèi pros hèmas*" —, (en cuanto a, o con relación a nosotros). No trata de tomar el medio entre lo más grande y lo más pequeño concebible en el universo. Se trata de una mediación en cuanto a nosotros. ¿Pero quiénes somos nosotros? Y esta *bexis proairetikè*, este hábito deliberativo, es definido en y por el *logos*. Aristóteles hubiera podido detenerse aquí: ¿qué podría haber de más que lo contenido en la definición dada por el *logos*? "*Kai hòs an ho phronimos boriseien*": como el *phronimos* la definió. No quiero extraviarme en detalles filológicos, pero *horismenè* hubiera podido tener una "iota" adicional y, por lo tanto, referirse a *mesotèti*, esto sería entonces la mediación definida por el *logos*, tal como el *phronimos* la definiría. Lo que tendría finalmente poca importancia ya que esas determinaciones se remitirían de nuevo sobre la noción de *aretè*. Creo que es necesario conservar la lectura tal como está, sin la "iota" adicional: la *aretè* definida por el *logos* como una facultad razonable e impersonal es correcta. Esta definición, en el límite, podría estar en los libros, pero es necesario agregar que la *aretè* también está determinada por el *phronimos*: el hombre efectivo que tiene la *phronèsis*, no se encuentra en un libro. Es necesario tener un *phronimos* consigo mismo en el campo de batalla, en un tribunal, para que podamos decir: en este caso preciso, esta es la mediación, el término medio entre los extremos, dicho en otros términos, lo que es la *bexis proairetikè*, ¡el hábito facultativo discrecional! *Phronimos, phronèsis*, los latinos lo han traducido como *prudentia*, cuyo sentido en francés es prudencia<sup>2</sup>. No se trata de una falla del francés ni del latín: simplemente no se trata del mismo término. Una parte del esplendor, del brillo de las lenguas antiguas y clásicas, procede del hecho de que éstas ya no se usan, lo que no pasa con los mármoles de la época. Pero, en francés, el término prudencia se usa. Cuando el niño va a la escuela se le dice: «Sé prudente, no atraveses la vía por fuera del paso de los peatones», también se le aconseja prudencia a los automovilistas. Esto no tiene mucho que ver con la *phronèsis* y el *phronimos*. Por otra parte, en griego moderno esta palabra se usa igualmente: ¡si no tienes *phronimos*, tendrás una paliza...!

Aristóteles, que es él mismo por excelencia el más grande de los especuladores, pero también el más *phronimos*

<sup>2</sup> El mismo sentido lo tiene en español (N. de T.) de los filósofos, no se deja llevar por lo que dice y

toma sus distancias para ejercer su *phronèsis* filosófica, su juicio, su pensamiento justo en las situaciones reales. Se tiene, entonces, este primer equilibrio entre *phronèsis* y *logos*, para calificar la *aretè* como algo que es, no objetivable, sino universalizable mediante el *logos*. La palabra *logos* tiene muchas significaciones y no se puede tomar sólo una para aplicársela a la frase que estoy comentando. Por ejemplo, para Aristóteles el *logos* de una cosa es su definición, pero también *horismenè logòti* podría significar: «definido en una definición», que sería a la vez redundante y contradictoria con relación a esta definición de la virtud. El *logos* es también la capacidad de desarrollar una cadena de razonamientos entre términos extremos, es la potencia discursiva que se ejerce mediante el lenguaje, cuyos términos son universales. Sin embargo, esta determinación no es suficiente: es necesario el *phronimos*: el hombre "aplomado", que puede atemperar, corregir, suplir, cambiar, enmendar, modificar eso que el simple *logos* daría.

Este equilibrio, esta aporía central, se sitúa en una mediación, a igual distancia de los vicios por exceso o por defecto, *tèi pros hèmas*, en cuanto a nosotros. ¿Este "nosotros" qué es? ¿De qué colectividad se trata? ¿De la humanidad en general? ¿De la Atenas del siglo IV? Hay ahí un problema. Finalmente, queda sobre todo la aporía *bexis proairetikè*, que se podría calificar de oxímoron, es decir, una alianza, una unión de dos palabras contradictorias, por ejemplo: ¡Oh delicioso martirio! La *bexis* es una disposición adquirida, pero es también un hábito, una manera muy frecuente, si no predominante, de actuar, un *habitus*. Y esta *bexis* es *proairetikè* (*proairetikos* viene de *proairesis*, la escogencia). Este *habitus*, es pues, relativo a la escogencia. La *aretè* es la que nos permite escoger bien entre las cosas para hacer o no hacer, aunque no es solamente eso. Es entonces relativa al ejercicio de un hábito, éste mismo relativo a la escogencia. Y ésta es toda la aporía: este hábito/disposición permanece *proairetikè*, de tal manera que la posibilidad de escogencia para el sujeto no quede abolida. Es, en suma, el círculo cuadrado. Ser virtuoso es tener la *aretè*, es tener el hábito del bien actuar, del escoger bien en las diferentes circunstancias, pero no ser esclavo de este *habitus*. Y esto es correcto: Aristóteles, en esta ocasión, como en tantas otras, dijo lo verdadero, y aunque esto puede ser insuficiente, es un núcleo central de la virtud, o uno de sus núcleos.

Nosotros estamos frente al mismo problema al afrontar las cuestiones de la institución de la sociedad y de la acción política; por ejemplo, bajo la forma de la famosa y vieja discusión: para cambiar la sociedad es necesario cambiar a los hombres; y para cambiar a los hombres es necesario que la sociedad sea diferente. Es indispensable que los individuos que

actúan tengan *habitus* diferentes. ¿Pero quién va a inculcarles estos *habitus* diferentes si no es la manera como son educados y de acuerdo a la sociedad en la que viven?

Lo mismo sucede cuando hablamos de autonomía como la posibilidad de cambio de la sociedad, de modificar, de alterar lúcidamente su propia institución. Que esta posibilidad sea efectiva, que haya cada vez en la sociedad el grado necesario de libertad objetiva y subjetiva, de independencia de espíritu de los individuos y los grupos, de responsabilidad con respecto a la vida en común, esto depende de la institución ya existente. Se necesita que la sociedad haya establecido como regla de derecho que se es libre de expresar los pensamientos en los límites definidos por el código penal sobre el insulto y la pornografía, por ejemplo (como en la decimacuarta enmienda de la Constitución de los Estados Unidos); pero también se necesita que la gente pueda expresar efectivamente sus pensamientos y no se calle por otras razones: por conformismo, indiferencia o apatía, y que sus pensamientos sean pertinentes en relación con el orden social o en relación con las decisiones que la comunidad deba tomar en un momento u otro.

He allí la paradoja. No podemos actuar en la *aretè* o en la autonomía más que en función de eso que ya somos. Y eso que ya somos no nos determina para ser autónomos. Esto, que no quiere decir nada, sin embargo, tiene una cierta relación con la libertad de actuar, con esa autonomía que está ante nosotros como posibilidad abierta. Pienso que una buena parte de las disputas en filosofía se hubieran podido evitar si se hubiera reflexionado sobre esa paradoja y si, en lugar de hacer un comentario hermenéutico o escolástico, se hubiera interrogado otro tanto sobre las implicaciones de esta definición de Aristóteles, que expone claramente los términos antinómicos del problema. Pero esta antinomia jamás le ha impedido a nadie existir, como lo dice Freud en otro contexto. Y nosotros vivimos en esta antinomia, en esa paradoja, resolviéndola, mal que bien, tanto en el terreno individual, como en la medida en la que es posible, en el ámbito de lo social, retonándola continuamente.

## II. Sentido de la autonomía

Quisiera situar lo que voy a decir en el campo de esta definición de Aristóteles, porque aclara la problemática a través de la cual vamos a continuar. Si seguimos a Rousseau en su búsqueda de una sociedad en la

cual cada uno, al obedecer a todos, no obedece más que a sí mismo y permanece tan libre como antes, surge la pregunta sobre lo que ese «antes» quiere decir. Propongo otra formulación que apunte a una sociedad tan autónoma como fuera posible con individuos igualmente tan autónomos como fueran posibles. Queda por aclarar el sentido del término autonomía, por elucidar el origen de esta idea, de este proyecto, por responder a las cuestiones relativas a su fundamentación o legitimación, y la posibilidad o contenido efectivo de lo que entendemos por autonomía, ya se trate del individuo o de la sociedad. Es a estas preguntas, que están en el centro de nuestras preocupaciones desde hace muchos años, que quiero consagrar las reflexiones que prosiguen.

Sobre la cuestión de la fundamentación o la legitimación, partiré de una observación de Hannah Arendt, en su muy estimulante y bello ensayo sobre la revolución<sup>3</sup>, observación muy importante y profunda, aunque no le extraiga todas sus consecuencias. Se trata de la evidencia, constantemente olvidada como siempre ocurre, de que tanto la Revolución Americana como la Revolución Francesa se proponen, y se piensan ellas mismas, como revoluciones en el sentido inicial del término. El título del libro de Nicolás Copérnico es *De revolutionibus orbium celestium*. Revolución viene de *revolvere*, girar y volver sobre sí mismo. La revolución, es retornar a un punto de origen, a un estado de cosas inicial. Es decir, la revolución, en el sentido propio del término, es la restauración (poco importa que en la historia de Francia se haya llamado Restauración a la tentativa de destruir la revolución). Se trata de la restauración de un estado de cosas anterior, sea efectivo, ideal, anterior de hecho o de derecho, o los dos. Y lo que era ese estado efectivo, lo que los contemporáneos pensaban de éste, es una búsqueda histórica que por ahora no nos interesa. En los Estados Unidos, por ejemplo, podían pensar que ese estado anterior lo fueron los «Padres peregrinos» de *Mayflower* que llegaron de Inglaterra a principios del siglo XVII; o bien, lo que Paine y Burke, con puntos de vista completamente diferentes, llamaron los derechos tradicionales del *englishman*; y, en Francia, podían tener en mente, durante la Revolución Francesa, un contrato social como el que pensó Rousseau... Todo esto es posible, pero aquí poco importa. Lo esencial es que pensaron «su» revolución como la restauración de un estado inicial, originario, por lo tanto el verdadero, el mejor, y el único bueno.

<sup>3</sup> Arendt, Hannah. *Essai sur la révolution*, traducción francesa. Paris, Gallimard, 1967.

Las revoluciones de finales del siglo XVIII evocan, remiten, a un pasado de completud (efectivo o ideal) y realizan plenamente, por primera vez, lo que estaba, o debería estar, en el origen. Estas revoluciones son vividas como repeticiones efectivas, acabadas, del origen ideal y no como la construcción de sistemas nuevos. Hay, también, desde luego, contracorrientes, como por ejemplo la famosa frase de Saint-Just: «La felicidad es una idea nueva en Europa». Frase que contiene la tentativa de instaurar una sociedad en la que la meta de la institución es la felicidad de la gente que vive en ella, y no la adoración de dioses, el cumplimiento de deberes... Por otra parte, sería importante explorar si hay cosas análogas en la Revolución Americana... Sin embargo, la caracterización central de Hannah Arendt es justa. Tan justa, que incluso se la encuentra de manera tal vez lateral, secundaria, en el marxismo, por ejemplo, en la idea de la expropiación de los expropiadores, traducida por Lenin, en 1917, con un maravilloso sentido práctico, táctico y político: «Recuperen aquello que les ha sido robado.» Al estar el trabajo del pueblo en el origen de toda riqueza, hacer la revolución socialista no es más que recuperar lo que ha sido tomado. Es restaurar un estado de cosas tal como debería haber existido si cada uno hubiera dispuesto del producto de su trabajo.

Éste era el imaginario de las revoluciones de la época, ligado, evidentemente, a toda la metafísica de la que éstas eran tributarias, esto quiere decir, que lo nuevo no es verdaderamente tal, que no existe lo verdaderamente nuevo en la historia, y que todos los nuevos posibles han sido establecidos de una vez por todas desde el principio. Es el contrato —dicho con una cierta perspectiva roussoniana— el medio que le permite a la humanidad salir del estado de naturaleza; y la legitimidad de la revolución le viene, precisamente, del hecho de que ésta es Repetición del Origen, con una gran R y una gran O.

Si la revolución es ruptura con lo que ya estaba, y no es para regresar a un orden originario ficticio, sino para hacer ser nuevas determinaciones en y por la institución de la sociedad, mediante otras leyes, éstas tocan dimensiones centrales de la vida humana, que no tienen que ver con el código de carreteras o el otorgamiento de los mercados públicos. La pregunta que se plantea es si puede haber allí una legitimación o una fundamentación. Y la respuesta a mis ojos es inmediata y evidente: no, allí no puede haber ninguna legitimación. Toda legitimación es posterior, y sólo puede ser hecha por la gente comprometida en ello, en el nuevo universo histórico que, para aceptarla (o rechazarla) de alguna manera, participan, o por lo menos han tenido acceso a esas significaciones imaginarias sociales que la revolución ha hecho surgir, y ha instituido o ensayado instituir.

En este punto es necesario detenerse para precisar la cuestión de la legitimidad o de la fundamentación. Para eso se puede retomar una expresión de Kant en un opúsculo, que no es extraña al tema<sup>4</sup>: hay una lucha entre las facultades universitarias, es decir, entre los diversos departamentos del pensamiento o del conocimiento, que dicen cosas contradictorias. Ya escribí, en un texto anterior<sup>5</sup>, algo análogo a esto, referido al ser humano. En efecto, hay una lucha entre las facultades, en el sentido en que hay un edificio universitario en el cual el psiquiatra administra a los enfermos «Largactil»<sup>6</sup>, por ejemplo, y bien que mal, si no los cura, al menos modifica sensiblemente su estado. En un segundo edificio, consagrado a las ciencias humanas clínicas, como se dice en la Universidad París-VII, el psicoanalista discute las resistencias, las defensas, las represiones, las neurosis..., y llegado el caso, aunque no se haya hecho una presentación del enfermo, es probable, que se pueda “curar” una histérica grave simplemente a través de la escucha aparente. Finalmente, en un tercer edificio, el de la facultad de filosofía, el profesor sostiene discursos admirables e interminables sobre los problemas de la unión del alma y del cuerpo. El alma es el discurso del psicoanalista; el cuerpo son las moléculas de Largactil que circulan en la sangre. ¿Pero cuál es la relación de la una y con el otro?

Igualmente, para el caso de la legitimidad o del fundamento del orden social, se podría decir que en un primer edificio hay un historiador de la filosofía que sabe y conoce bien su oficio, sin intentar recubrir o enmascarar las cosas, y explica a los estudiantes, o en todo caso debería explicarles, que ningún gran filósofo ha pensado jamás fundamentar plenamente en la razón su discurso; e, incluso, que éstos dicen explícitamente lo contrario. Platón fue el primero que supo que todo discurso, incluido el matemático, y *a fortiori* el filosófico, se apoya sobre hipótesis y no puede ser fundamentado, salvo por el hecho de que éste fundamenta lo que sigue. Tanto en *La República* como en la *Villa Carta*, Platón dice, claramente, que la dialéctica es sólo una preparación para la verdadera visión de lo verdadero. Aristóteles, por su parte, en la *Ética a Nicómaco*, afirma que entre los términos primeros y los últimos existe el *nous*, es decir, el pensamiento: existe el pensamiento reflexivo, reflexión pensante, y no sólo *logos* o la actividad discursiva. Y para Kant, si hay un fundamento de la crítica de la razón pura, es el *factum*, como dice, de la *Erfahrung*. —el hecho de que hay experiencia—, a partir de la cual,

<sup>4</sup> Kant Emmanuel. “Le conflit des facultés”, en *Opuscules sur l'histoire*. Paris. GF-Flammarion, 1960.

<sup>5</sup> Castoriadis Cornelius. “Épilégomènes a une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science”, en *Les Carretours du labyrinthe*. Paris. Seuil, 1978.

<sup>6</sup> El “Largactil” es una droga del grupo de las Fenotiazinas que los psiquiatras usan como antipsicótica (N del T).

Henri de Toulouse-Lautrec  
Monsieur Louis Pascal, 1891  
Óleo sobre cartón, 81 x 54 cm

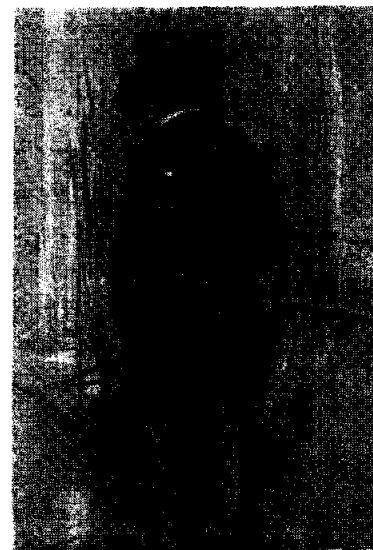


se pregunta, en qué condición, esta experiencia es posible o pensable. Hegel vuelve explícitamente ridículas las tentativas de fundamentar las cosas: para él hay una especie de circularidad en donde todos los puntos del sistema filosófico son solidarios entre ellos, el todo es, a su vez, solidario de otro ciclo o círculo que está contenido en el primero como dos *torus*. En la *Fenomenología del Espíritu*, muestra cómo un individuo empírico puede ser, o debe ser, necesariamente elevado a la idea del saber.

Hasta donde sé, Descartes fue el primer filósofo que intentó encontrar un fundamento absoluto, un *fundamentum inconcussum*, como se decía en la época. El *cogito* es la tentativa de encontrar un fundamento que sea a la vez absoluto y fecundo. Porque el problema no es simplemente encontrar algo absoluto (si, se cuestiona el principio de identidad, la discusión sólo puede confirmarlo porque éste siempre está presupuesto. Pero esta autoafirmación, irrefutable a dicho respecto, es estéril: no se puede pasar la vida repitiendo:  $A = A$ , o como el sabio Cosinus,  $0 = 0$ ). El *cogito* es algo diferente, en la medida en que Descartes cree —en lo que se equivoca y se ilusiona— que se puede extraer de él algo fecundo. Se podría agregar a esta lista después de Descartes, a Fichte, al igual que a Husserl en su periodo estrictamente cartesiano. Sin embargo, los cuatro más grandes filósofos: Platón, Aristóteles, Kant y Hegel, nunca pensaron que se podría fundamentar el discurso filosófico sobre algo.

En un segundo edificio, en otra facultad, habría un profesor de lógica y epistemología que, si hace bien su trabajo, expondrá, en lo que concierne a las matemáticas, por ejemplo, que todo no solamente reposa en axiomas, es decir, en los indemostrables, sino que, incluso, se puede demostrar que existen proposiciones indemostrables en matemáticas, por lo menos si estas matemáticas son

Henri de Toulouse-Lautrec  
Monsieur Louis Pascal visto de  
espaldas. 1891  
Óleo sobre cartón, 65 x 40,5 cm



lo suficientemente ricas para contener la aritmética de los enteros naturales, el teorema de Gödel... Así mismo, no se puede demostrar que el sistema está libre de contradicciones. Este mismo profesor, en lo que se refiere a la física, explicará que todo sistema físico reposa sobre condiciones iniciales, que no pueden ser más que arbitrarias, y toda tentativa de volver a las condiciones iniciales, no arbitrarias, es una especie de círculo vicioso.

En un tercer edificio, en la facultad de derecho, un profesor de derecho constitucional, de derecho público internacional, por ejemplo, expondrá a sus estudiantes que toda revolución triunfante crea un derecho, como lo formuló un gran jurista alemán de principios del siglo XX, Georg Jellinek: la fuerza bruta que prevalece es fuente de derecho. Es esto lo que quiere decir con fines prácticos el adagio *might is right* (el deber es lo correcto) cuestionado por algunos juristas, sin duda, pero no creo que éstos sean muy numerosos. Y si se les consulta qué hacer con Pinochet, Tchernenko, Menghistu... sólo pueden recomendar la prudencia, la firma de alguna cláusula, los formalismos previos... Pero, al fin de cuentas, se tratará, con seguridad, de avalar una situación, que el poder armado ha hecho triunfar. En la realidad, el presidente Mitterrand fue a Creta para encontrarse con el coronel Kadhafi, luego él mismo fue a no sé dónde a encontrarse con el ayatolá Khomeyni. Hubo discusiones, honores rendidos a los jefes de Estado... que hacen de Kadhafi y de Khomeyni jefes de Estados tan legítimos como el presidente Mitterrand o no importa cuál otro.

Por lo demás, numerosas son las legislaciones internas promulgadas por regímenes ilegítimamente instaurados y reconocidos como tiránicos, por no decir monstruosos, que nunca han sido abolidas por el régimen que les ha sucedido. A menos que me equivoque burdamente, cuando Mussolini fue derrocado

en Italia, no se dijo: todas las leyes que fueron promulgadas de 1921 a 1943 son nulas o no pertinentes. Tampoco se dijo esto en Alemania para las leyes promulgadas de 1933 a 1945 (salvo para las leyes raciales, por ejemplo, pero nunca para todas). De la misma manera, en Grecia, en 1974, en relación con las leyes que el régimen de los coroneles promulgó, o, en Argentina, para las legislaciones impuestas por las diversas juntas militares. Pragmáticamente, en general, no se hubiera podido decir nada porque todo eran órdenes y porque la vida de un Estado moderno implica centenas de páginas del periódico oficial cada semana, decretos, reglamentaciones.... Y si se declara brutalmente que todo eso es nulo y no se aviene, toda la sociedad entera cae en un vacío jurídico intolerable. De todas maneras, en lo que tiene que ver con estos regímenes, la subsistencia en 1984 de una sola ley promulgada por el régimen hitleriano, basta para respaldar lo dicho, la eficacia práctica del *might is right*. Y se pudieran citar los textos relativos a la organización de los poderes públicos, como por ejemplo, la ley promulgada por el parlamento de Hitler en 1937, que aún hoy rige las pensiones alimenticias en caso de divorcio...

Y si este profesor de derecho internacional es un poco versado en historia, probablemente agregará que todo esto siempre ha sido así, pero que es necesario subrayar, a este respecto, la enorme duplicidad, la fantástica hipocresía del mundo moderno. Herencia a la vez de Platón y de los filósofos que lo sucedieron, como también, en gran parte, de Roma. Roma es una ciudad extraña para el mundo griego: cada vez que hacía la guerra, pretendía hacer una guerra justa. A nombre de guerras justas, Roma conquistó el mundo conocido de la época; eran sus enemigos los que siempre estaban equivocados. Se tiene allí el velamiento, la máscara de la realidad del discurso jurídico. En el mundo griego esto no fue así. No se dijo que la fuerza creaba el derecho. Se dijo que, desde siempre, el más débil ha obedecido al más fuerte y, por lo tanto, sólo puede haber derecho y justicia entre iguales, y no entre desiguales. Lo que, por supuesto, crea enormes y abismales problemas. ¿Quiénes son los iguales? ¿Quién dice qué es lo igual? Pero la posición central es ésta, que si se lleva al límite, es absolutamente irrefutable: ¡en cualquier institución social, se decidirá que los niños de dos años no tienen el derecho al voto, y no es necesario pedirles el consentimiento!

Habría también un cuarto edificio, en el que un profesor de filosofía política sostiene que la fuerza no crea el derecho, que las instituciones sociales deben estar jurídicamente fundamentadas y legitimadas. No sé

cómo argumentaría, esto depende de su escuela de pensamiento, pero es evidentemente que está en franca contradicción con lo que se dice en los otros edificios.

Sostengo, por mi parte, que la tentativa de fundamentar, de legitimar *a priori*, las instituciones sociales, no tiene sentido; puesto que en la historia las instituciones son establecidas por las colectividades, y son los grandes movimientos de estas colectividades los que alteran las instituciones de la sociedad y crean otras nuevas. En el terreno histórico, una tal tentativa de fundamentar de antemano una nueva institución, fracasa porque esta institución creada hace emerger nuevas significaciones que no son accesibles de antemano. Para un hombre del siglo XII en Europa, e igualmente para uno del siglo XVI, lo que dice la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, o la Declaración de los Derechos de 1789, es casi incomprensible. Se puede sostener que esto es así de hecho, pero que en derecho, *de jure*, se debería poder tener un discurso que fundamente la sociedad, no importa dónde ni cuándo, como por ejemplo para los cazadores del paleolítico. Creo haberle hecho justicia a esta pretensión: no se puede exigir del discurso político, no importa de qué proyecto político se trate, que fundamente en razón y en derecho la institución de la sociedad que propone; así como los matemáticos tampoco son capaces de fundamentar las matemáticas, éstas se dan en lo absoluto y sin ningún presupuesto. Como dice Aristóteles, el rigor consiste también en no exigir del orador demostraciones rigurosas y en aceptar justificaciones simplemente plausibles de parte del geómetra. Si no se le exige una fundamentación absoluta a los matemáticos, menos aún se la puede exigir a los políticos.

Es claro que esto no agota la cuestión de la legitimación. En el momento en que un proyecto político se fundamenta, se afirma, éste puede ser argumentado, defendido y explicitado. Es el caso del proyecto de autonomía: éste puede ser elucidado, y elucidado interminablemente, si el otro acepta la discusión razonable, si renuncia a remplazar los argumentos por la fuerza, si renuncia a la revelación, y no afirma que la verdad definitiva está en el Antiguo Testamento, en el Nuevo, o en el Corán, y si concede que la verdad de los asuntos humanos se establece discursivamente entre nosotros; a partir de este momento, entonces, pienso que se puede mostrar que el proyecto de una sociedad autónoma puede ser explicitado, justificado en su articulación interna, y es el único compatible con las ideas que podemos tener sobre la igualdad, la libertad y la manera de enfocar el problema de la justicia. Pero, en efecto, todo esto viene después. Esta elucidación sólo es posible a partir del momento en el que se tiene relación con alguien, con aquellos que aceptan que las cosas sean reglamentadas por discusiones razonables entre iguales.



Esto nos remite al punto esencial: la igualdad de los participantes en la discusión y, también, la libertad, como fácilmente se puede ver

La opción esencial para una sociedad autónoma, o para la autonomía, no puede ser fundamentada; es una especie de opción última, final, y no vale la pena discutirlo extensamente. Pero quiero precisar aquí que no se debe confundir esta posición con lo que se llama el "decisionismo" en filosofía política, es decir, con las tesis que defendió Carl Schmitt, un teórico alemán muy erudito y serio, anterior al nazismo —y también un poco nazista— reemplazado en Francia por Julien Freund. No se trata del decisionismo porque éste no ve el problema de la creación histórica. Un tema recurrente de Carl Schmitt, es que todo no puede estar reglado por normas, que hay momentos en los que las decisiones se deben tomar, cuando y como la situación lo exige. Es evidente que, en cuanto a nosotros, nos ponemos aquí en un nivel bastante anterior a esto, puesto que la formación de las situaciones históricas en las que las decisiones se pueden o no tomar, dependen de una institución de la sociedad. La situación, en cuanto tal, no exige nunca nada. Es evidente que sólo a partir de un cierto estado de la colectividad, la que presupone la institución de una formación de individuos, se puede cuestionar una situación, o tomar o no una decisión. Lo que digo no tiene nada que ver con el decisionismo. Se trata de algo completamente diferente, y precisamente del hecho de que el proyecto de una sociedad autónoma, el de pensar racionalmente o sostener una discusión racional, reposa en última instancia en este proyecto no puede ser defendido racionalmente con alguien que no acepte los criterios de la racionalidad. En particular, no puede ser defendido con los poseedores de una verdad revelada, que, evidentemente, por esencia, suministra una cualidad de ley superior a todo lo que los seres humanos podrían jamás elaborar. Ahora bien, esta gente existe y forman la inmensa mayoría de la humanidad "empírica».

No se trata, pues, de una decisión, y no se podría encontrar una fundamentación última en las cosas, en una naturaleza, o en un sujeto humano, ni siquiera en las necesidades del lenguaje y de la comunicación, lo que sería la versión contemporánea y habermasiana del kantismo. Pues puede haber una comunicación perfecta entre hindúes, sikhs, musulmanes, hebreos, o cristianos fanáticos para... ir a incendiar la casa de los herejes o para exterminarse los unos a los otros. Esta comunicación se detiene en los límites de esa comunidad, pero

esto sucede, necesariamente, casi siempre así. Y el hecho de que esta comunicación no debería detenerse en esto, no puede ser demostrado, incluso si estamos de

Cf. En francés. Schmitt, Carl. *La notion de politique*, continuación de *Theorie du partisan*, Paris, Calmann-Lévy, 1989.



Las dos amigas,  
1894  
Óleo sobre cartón,  
48 x 34, 5 cm

acuerdo en dicho punto, racionalmente, por las necesidades del lenguaje. No hay pues para nosotros ni decisión, ni fundamentación, hay reconocimiento del hecho de la creación, del hecho de que la historia es creación y que nosotros mismos somos los productos de esta historia, desde el comienzo. Si hubiéramos nacido en el siglo II, en Uganda, o en una familia de campesinos iraníes, pensaríamos lo que el entorno social nos impondría pensar —nosotros mismos, tal como somos aquí— sin ninguna necesidad de represión externa. Somos el producto de una historia particular, que nos permite pensar ciertas cosas y, evidentemente, ésta es nuestra relación con la tradición, con el sentido verdadero de la tradición. Y es en esta historia en la que emerge un vector hacia la autonomía, lo que llamo el proyecto político de una sociedad autónoma. En la medida en que, ahora, este proyecto permanezca vivo (lo que es una cuestión aparte), es el que nosotros escogemos. Y esta escogencia, esta opción, es en cierta forma, una opción última que no puede estar fundamentada. Toda fundamentación es circular, la elaboramos por la discusión, que sólo existe en nuestro mundo social-histórico y no para los azandés, ni para los indios de P. Clastres. Y de forma

más general, sabemos que vivir bajo la exigencia del *logon didonai*, de dar cuenta y razón, está lejos de ser la única posibilidad histórica y antropológica. Ha habido otras, y hay otras, que se realizan constantemente.

Vuelvo al problema de la realización de una sociedad autónoma, a su posibilidad efectiva, que se puede examinar bajo dos aspectos. El primero es la elucidación de la coherencia de este proyecto, con la reserva de que se haya, mal que bien, y tanto como se pudo, explicado y especificado lo que se entiende por sociedad autónoma: ¿el proyecto de una sociedad tal es coherente? Evidentemente esta preocupación está compartida por todos los que han escrito y construido proyectos de ciudades, de *politeiai*, empezando por Platón, cuando se interesa por saber si su República puede producir una sociedad real que funcione realmente. Las cosas son bastante diferentes no sólo en lo que se refiere a una sociedad como la de Platón, sino en lo que tiene que ver con la sociedad autónoma, porque precisamente si hablamos de una sociedad autónoma no se puede tratar de fabricar de ella un modelo, no es cuestión de que un político o un pensador reemplace a la sociedad y a la historia, y afirme: he aquí el *blue print*, el modelo de la buena sociedad autónoma. Lo que entendemos por sociedad autónoma implica, justamente, el reconocimiento del hecho de que es la colectividad la que se instituye ella misma, sin referencia a ningún esquema preestablecido. Y esta auto-institución sólo se puede ejercer en la medida en que la actividad colectiva de los ciudadanos esté considerablemente liberada de las trabas que padece en la actualidad. También la elucidación de la coherencia de este proyecto concierne a aspectos generales, como por ejemplo, la ausencia de contradicción interna. El triunfo completo del principio del placer sobre el principio de realidad es algo que ninguna sociedad autónoma podría tolerar, e, incluso, que ninguna sociedad, a secas, sabría tolerar. Pero educar a los nuevos seres humanos según un principio de igualdad entre ellos, de derechos y de deberes, darles esta *hevis proairetikè*, evocada al principio, no presenta ninguna incoherencia. Pero aunque esto plantea problemas, ellos están al alcance y a la medida de una sociedad autónoma.

El segundo aspecto de la posibilidad efectiva de una sociedad autónoma es la existencia de portadores, reales y posibles, del proyecto. Es decir, la existencia efectiva en la sociedad actual, y en la historia contemporánea, de una corriente y de un movimiento, históricos, que tiendan a realizar, o a encarnar, las significaciones de la autonomía. Y sobre este punto no es posible hacerse el inocente, ni «ocultarse detrás de un dedo» como se dice en griego. Es cierto que el mundo occidental ha vivido durante, por lo menos dos siglos, primero con la idea de que la humanidad estaba condenada al progreso y a la libertad,

seguida por la idea de que el movimiento obrero era el único que podía cambiar la sociedad capitalista, la explotación, la opresión, la alineación, e instaurar una sociedad libre. Pero todo esto ya está demasiado lejos... Después ha habido algo más, en especial, el movimiento de las mujeres que, además, no es tan reciente. Si las mujeres han cambiado su situación, no es porque hace diez años la señora Betty Friedan escribió un libro<sup>8</sup>, sino porque desde hace ciento veinte años las mujeres, en todas partes, han luchado por modificar su condición. Otros movimientos han emergido, en los que algunos de nosotros —incluido yo mismo— hemos podido leer manifestaciones de la autonomía, y en otros, cuestionarlas. Pero la pregunta permanece y no se puede esquivar: ¿existe en la situación social e histórica actual un movimiento, una actividad, grupos, gente que trate o parezca dispuesta a actuar en el sentido de la instauración de una sociedad autónoma o en una lucha contra la heteronomía? Ha habido momentos en la historia en los que la respuesta fue claramente positiva: una lucha social e histórica, un movimiento político que pone en evidencia la posibilidad de hacer alguno distinto. Tal ha debido ser la situación en la Atenas en el año 479, probablemente, también, en la Nueva Inglaterra de 1770, o en Francia después de 1789, y, en general, en los países occidentales durante el siglo XIX, posiblemente hasta 1914, si no después.

En otros momentos se ve bien que la historia va más allá, si se puede utilizar esta expresión. Así, la conspiración de Brutus y Cassius para restaurar un Estado republicano, en Roma, no estaba en el buen camino de la historia de esta ciudad, en la mitad del primer siglo a. de C.: ¡la historia iba por otro lado! Imaginémos un filósofo aristotélico, no cristiano y demócrata, admirador a la vez de Aristóteles y de la *Oración Fúnebre* de Pericles, que viviera en Constantinopla, capital del Imperio Bizantino, a principios del siglo V. ¿Qué puede hacer? ¿Ve al *démos* ir al hipódromo, apasionarse por las carreras, reventarse a golpes entre partidarios de los Verdes y partidarios de los Azules, los equipos de fútbol de la época! De manera subsidiaria, cuando no se mataban por los Verdes o los Azules, masacraban a los arrianos, los monofisitas, los monotelitas o a los *polyciens* y a los herejes que los sacerdotes les pedían matar. ¿Qué puede hacer este hipotético filósofo? ¿Copiar de nuevo la mayor cantidad posible de manuscritos para las generaciones futuras? ¿En el hipódromo, salir a anunciarle a esos cristianos ortodoxos la verdad sobre su pretendida revelación divina, con riesgo de ser asesinado sobre el campo? O,

<sup>8</sup> Friedan, Betty. *La femme mystifiée*. Paris: Denoel-Gonthier, 1975.

entonces, emigrar hacia donde se encuentran los sajones, que son también bárbaros, y enseñarles a Aristóteles para que, posiblemente, se conviertan en filósofos 15 siglos más tarde; lo que hubiera sido la decisión más sabia, cuando se miran los acontecimientos que siguieron. Pero, ¿qué hubiera podido pensar en Constantinopla en el siglo V? Finalmente, éste es mi ejemplo, es la existencia misma de un filósofo aristotélico y seguidor de Pericles, en Bizancio, a principios del siglo V, o no importa en qué otro siglo después de Teodosio o, incluso, antes, lo que es prácticamente imposible. Y este último enunciado, con todo, bastante plausible, no podría ser demostrado para ilustrar, así, nuestra discusión y lo que quiero decirles.

Ahora bien, la cuestión puede efectivamente formularse así: ¿en qué fase histórica vivimos? Y habría una tercera respuesta posible: probablemente vivimos una época incierta, en la que nuestro difícil, por no decir doloroso destino, es asistir al final de varios mundos. Esto no impide que se viva siempre con la interrogación: ¿la sociedad contemporánea no está muerta, es probable que aún pueda producir algo diferente...? ¿O bien nos aferramos a lo que hemos sido, a lo que hemos vivido? Yo soy un viejo; ustedes son jóvenes, pero, incluso, a los 25 ó 30 años se tiene ya un pasado cuando se ha pertenecido a una pequeña organización de izquierda, y uno no quiere ser considerado como un sujeto despreciable que afirma que todo está perdido, que sólo hagamos plata, vamos de paseo al mar, a pescar... después de todo, el problema siempre está allí, y tenemos que vivir con esta interrogación, preguntándonos sobre lo que pasa en nuestro mundo contemporáneo.

### III. Autonomía y libertad

Quisiera volver sobre la cuestión de la autonomía, para intentar diferenciarla de lo que la filosofía heredada, tradicional, llama libertad, y a la que le ha dado múltiples significaciones. Posiblemente, una de éstas puede ser, primero que todo, la libertad de la indiferencia y la indeterminación. Que es lo que ilustra *a contrario* la famosa fábula del asno de Buridan, el cual, situado a igual distancia de dos pilas de heno estrictamente equivalentes, se moría de hambre porque no encontraba ninguna razón de ir hacia una de las dos pilas de heno más que hacia la otra... O, más aún, y en otro extremo, las risibles tentativas de fundar la libertad humana sobre la indeterminación cuántica: pero el sistema nervioso contiene más de cien mil millones de neuronas, más de 100.000 veces mil millones de átomos, en esta escala, no se puede hablar de determina-



Toulouse-Lautrec  
Monsieur Boileau, 1893  
Óleo sobre lienzo, 60 x 65 cm

ción cuántica. Sin embargo, el encadenamiento indisoluble en la *psyché*, de representaciones, afectos y deseos, no es reducible a una causación, ni lineal ni multidimensional, aunque se puedan resaltar las regularidades. Globalmente, el universo psíquico no es determinista: hay emergencia continua de un flujo representativo, afectivo e intencional; y si bien esta indeterminación no es suficiente para definir la libertad, sí ofrece el marco o la condición.

Otro sentido de la libertad sería la capacidad de superar las determinaciones empíricas. En este caso, ya que hablamos aquí de seres humanos, escapar a los mecanismos psicológicos en el sentido más amplio, fuerte y profundo del término, para obedecer a las leyes de la razón. Éste es, a pesar de todo, el sentido de la autonomía kantiana, poco importa que para Kant exista, de un lado, un sujeto empírico completamente determinado en sus actos reales por las leyes de la ciencia psicológica, y, de otro lado, un postulado de libertad, que es un postulado de la razón práctica, según el cual puedo escapar a esta determinación psicológica para obedecer únicamente a la ley moral. Como se ve, finalmente esta libertad no es sino la posibilidad de salir de una determinación para caer bajo el peso de otra. Salir de la determinación pasional, por ejemplo, para caer bajo la de la ley moral, del imperativo categórico y las consecuencias del imperativo categórico, tal como Kant creyó poder definirlos.

De hecho, lo que aquí nos importa no es saber si todo lo que hacemos está rigurosamente determinado o no, porque, con relación a esto, la respuesta es inmediata: un determinismo completo en lo que concierne al ser humano es inmediatamente incoherente, así como los relativismos o los escepticismos integrales. Si todos mis actos psíquicos están rigurosamente determinados, entonces, también lo están esos actos psíquicos particulares, como son los actos del conocimiento, los enunciados a los cuales llegan, los efectos que suscitan... Allí yo no puedo hacer nada, y ustedes tampoco pueden hacer nada, frente a las objeciones que ustedes mismos me presenten o al acuerdo que me propongan. Y el que sostiene que esta concepción rigurosamente determinista es verdadera, lo dice con el mismo sentir que aquél que dice lo contrario. Más que incoherente, todo esto es completamente vano: lo que ustedes hacen lo hacen por obligación, y lo que yo hago lo hago por obligación. Por lo tanto, puede existir una ley penal para condenar a muerte a los asesinos, porque probablemente esto es disuasivo, pero, finalmente, matar a alguien no es ni bueno ni malo, y los que han instaurado esta ley penal lo han hecho de manera necesaria... Y agregaría que tal determinismo integral contradice nuestra experiencia más directa, como cada uno ha podido experimentar: somos presa tanto de los mecanismos de repetición, como de los movimientos pulsionales, o pasionales, que provienen de nosotros, que, en alguna medida, no somos nosotros, o que no aceptamos plenamente, sino que se nos imponen en el momento en el que se presentan y, después, quisiéramos que no se hubieran impuesto.

Si, indiscutiblemente, existe la libertad en el sentido de la no-determinación por factores reales, físicos, biológicos, sociales o psicológicos, lo esencial de la libertad humana está en la posibilidad efectiva, y realizada efectivamente, de hacer ser cosas nuevas, es decir, crear un cierto tipo de formas, o *eidè*, y alterarlas según el caso.

Y esta libertad efectiva: 1. Se apoya sobre el no-determinismo integral de los procesos psíquicos; 2. Permite la emergencia de la autonomía; 3. Es aceptación y creación de lo nuevo.

1. Se pueden encontrar en Freud algunos elementos para apoyar este no-determinismo integral de los procesos psíquicos. Cuando habla, por ejemplo, de la «escogencia de la neurosis» por el sujeto, expresión que remite a algo que no está planteado de antemano: un niño ante tal neurosis va a «escoger» la fobia, pero otro «escogerá» otra cosa. O cuando, al final de su vida, en el texto «Análisis terminable e interminable»<sup>8</sup> reconoce que algunos sujetos no pueden terminar verdaderamente su análisis, más exactamente, que no pueden superar un cierto

punto, y atribuye este hecho a lo que él llama la roca, el fantasma de la homosexualidad inconsciente en el hombre y la envidia del pene en la mujer, que son el apoyo de resistencias que resultan más fuertes que todas las interpretaciones. Tenemos allí, además, algo que es la singularidad, si se puede decir así, de esos sujetos, que no se puede reducir a leyes deterministas generales y que indica —incluso para Freud, a pesar de lo que él afirma en otra parte— que no podría haber un determinismo estricto de los procesos psíquicos. Pero este no-determinismo está ahí como una especie de suelo indiferente, que asegura tanto la posibilidad de la psicosis o la muerte del sujeto como, también, marco o condición de la autonomía.

2. La posibilidad de la autonomía, que, claramente, se apuntala sobre esta indeterminación. Ella no pudo, ni podría ser una pregunta, si hubiera determinismo estricto. Entiendo la autonomía del sujeto individual como la construcción de otra relación con su propio inconsciente, es decir, como la posibilidad *a la vez de elucidar lo que él es*, lo que quiere, lo que piensa, y *de actuar* de acuerdo con esto. En ello, una vez más, participa toda la historia precedente del sujeto y su relación con esta historia: es la *bevis* de Aristóteles, lo que ha sido adquirido y que proviene del pasado. Con relación a esto último encontramos otra vez el mismo problema: si se toma la palabra determinismo en sentido no estricto, mi pasado me determina tanto como me libera. Sólo puedo ser autónomo en la medida de lo que ya he sido y por las posibilidades que esto me ha dado; por la misma razón, de cierta manera estoy “condicionado” hacia o por la autonomía.

3. La capacidad de hacer ser lo que no estaba allí, y de hacerlo ser, no como efecto de una cierta ley, sino como la fuente de nuevas determinaciones. Quiero terminar con la apertura de una enorme pregunta. La aceptación y creación de lo nuevo no deberían ser confundidas con la idea de valor: el Partenón o *Macbeth* son creaciones humanas, pero también lo son Auschwitz o el *goulag*. La posibilidad de la creación, tanto para el ser humano individual como para las colectividades humanas, no tiene *a priori* ninguna connotación positiva, en cuanto a las nuevas formas establecidas, y su valor, o su ausencia de valor, es una pregunta distinta, pero, probablemente, más crucial, desde el momento en que la posibilidad de lo nuevo ha sido reconocida.

<sup>8</sup> Freud, Sigmund. “Analyse terminée, analyse interminable”, en *Revue française de psychanalyse*, 1939. para la primera traducción francesa.