

Vincent

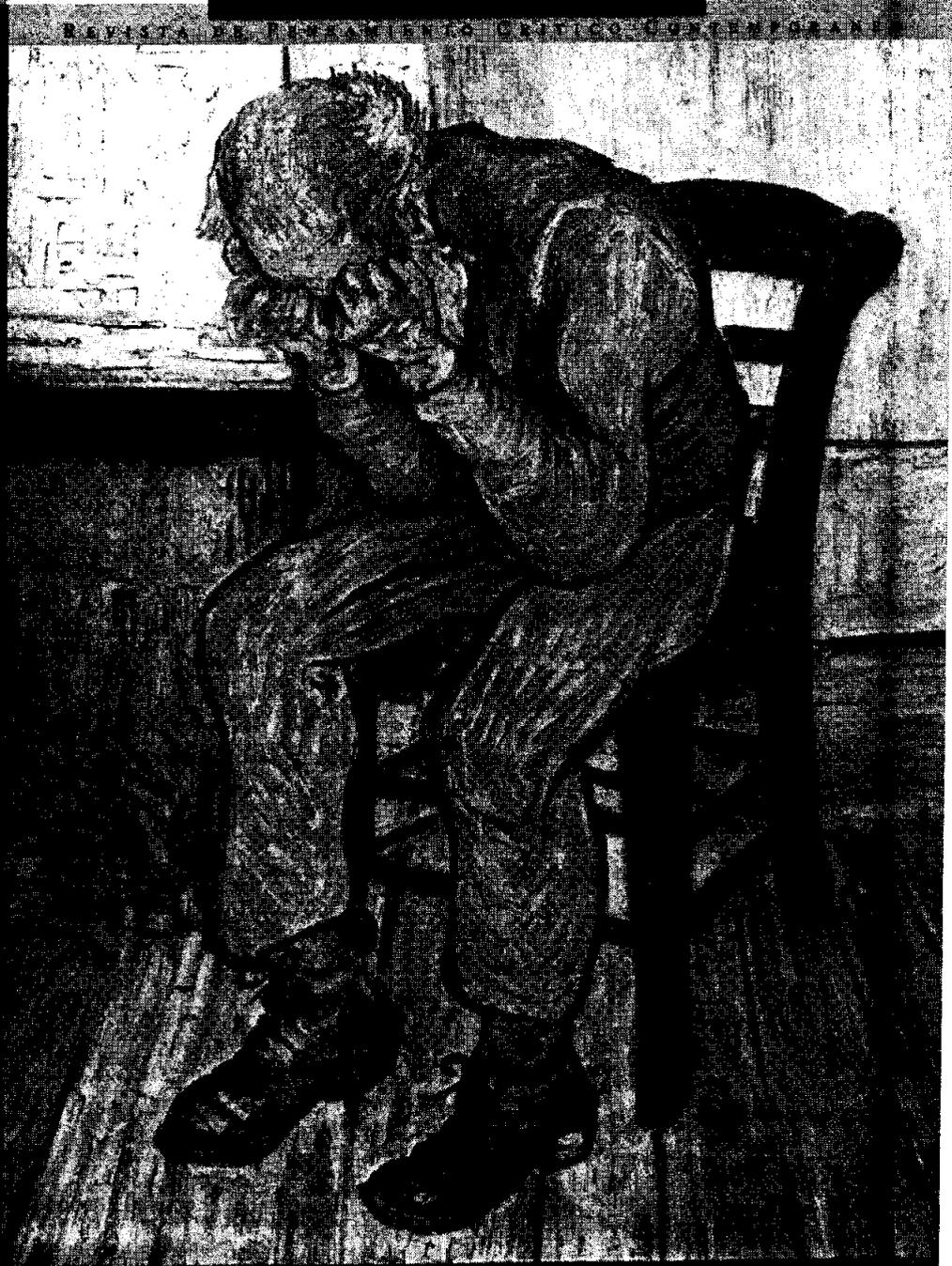
1853 - 1890



AÑO 3
NÚMERO 5
OCTUBRE DE 1998
SANTAFÉ DE BOGOTÁ
COLOMBIA

ENSAYO & ERROR

PUBLICACIÓN
SEMESTRAL
ISSN 0172-877X
VALOR \$ 20.000



ENSAYO & ERROR

REVISTA DE CRÍTICA Y ENSEÑANZA

DIRECTOR

Fabio Giraldo Isaza

EDITOR

Libardo Sarmiento Anzola

CONSEJO DE SOCIOS

Oscar Arcos
Simón Brainsky
Miguel Eduardo Cardenas
Oscar Fresneda
Fabio Giraldo
María Eugenia Gutierrez
Hernán Henao
Gustavo Jimenez
José Malaver
Libardo Sarmiento
Luz Stella Serra
Francisco Thoumi
Fernando Viviescas

COLABORADORES

INSTITUCIONES DE APOYO

Ecología Política
(España)
Fundación Sur
(Chile)
Revista Zona Erogena
(Argentina)

INTERNACIONALES

Cornelius Castoriadis (Fr)
Jean Pierre Lagnaux
Pierre Salama
Pablo Satvat
Fernando Urribari
Patrice Vermeren
Sergio Zorrilla

NACIONALES

Bernardo Correa
Consuelo Corredor
Diana Castillo
Fernando Cruz Kronfly
Luis Mauricio Ciroso
Margarita Escobar
Jorge Ivan González
Guillermo Hoyos
Jesus Martín Barbero
Marco Palacios
Susana Reines
Regelia Salmeña
Alberto Supeliano

DISEÑO

German Moreno S.

ARMADA ELECTRONICA

ACTA NOCTURNA
John Aref Khatib P

PRE-PRENSA DIGITAL
Servigraphic Ltda

IMPRESIÓN
Panamericana
Editorial Impresores S.A

8 **In memoriam**
Octavio Paz: la poesía como revelación del ser
Fabio Giraldo

22 **In memoriam**
El lugar de la prueba (Valencia 1937-1987)
Octavio Paz

34 **Filosofía política**
La crisis del proceso identificador
Cornelius Castoriadis

52 **Economía política**
**La cultura global y la teología económica:
una alianza para construir un mundo sin rumbo**
Ignacio Ramonet

74 **Política**
El desplome colombiano
Libardo Sarmiento

112 **Política**
Transgresión y violencia
José Malaver

138 **Política**
La disutopía como posibilidad ontológica
Jorge Gantiva

158 **Ciencia**
**La ciencia postnormal:
la ciencia en el contexto de la complejidad**
Jean Laplanche

162 **Ciencia**
La revolución copernicana inacabada
Silvio Funtowicz y Jerry Ravetz

196 **Comunicación**
Arte/comunicación/tecnicidad en el fin de siglo
Jesús Martín Barbero

212 **Psicoanálisis**
Permanencia, modificación y cambio
Simón Brainsky

228 **Ética**
Educación y verdad
Henri Atlan

246 **Ciudad**
**El mundo en urbanización:
la ciudad de camino al habla**
Fernando Viviescas

264 **Arte**
El pintor de la verdad
Mario de Micheli

298 **Reseña de libros**
■ **Psiquis y sociedad**
Una crítica al racionalismo
■ **Freud: una vida de nuestro tiempo**
■ **De los derechos, las garantías y los deberes**
■ **La identidad**
■ **Municipios y regiones de Colombia**



Portada: A las puertas de la eternidad
Oscar Sarmiento, 81 x 62 cm



Contraportada: Autorretrato "El mundo
de los sueños", Oscar Sarmiento, 81 x 62 cm

SUSCRIPCIONES Y COMUNICACIONES
Calle 54 N° 4-42 oficina 101. Tel/fax: (57-1) 3126296; 2139937; 3107250
Santa Fe de Bogotá, Colombia. Apartado Aéreo 36305. E-mail: fagio@usa.net

La CRISIS

POR:
CORNELIUS
CASTORIADIS

Intervención en un coloquio organizado en mayo de 1989 por la Asociación de Investigaciones e Intervención Psicosociológica (A.R.I.P.), «Malestar en la identificación». Bajo este mismo título fueron publicadas las actas en el No. 55 de Connexions (1990/1).

del proceso identificatorio



En la iglesia, acuarela, 27 x 37 cm

Los procesos propiamente psicoanalíticos y psicosociológicos de la cuestión de la identificación ya han sido, sino agotados -¿cómo podrían serlo?- ampliamente abordados por los expositores que me han precedido. Así que me situaré desde otro punto de vista, el punto de vista social-histórico, que no significa sociológico en el sentido habitual.

Contrario a André Nicolai -si lo entendí bien-, pienso que hay una crisis total de la sociedad contemporánea y esta crisis produce a la vez la crisis del proceso identificatorio; al mismo tiempo la primera es reproducida y agravada por esta última. Me situaré entonces en un punto de vista global que plantea que el proceso

identificadorio en su especificidad, cada vez singular para cada sociedad históricamente instituida y la identificación misma, son momentos de la totalidad social que, ni positiva ni negativamente, tienen sentido separados de esta totalidad. Para justificar este enunciado, un poco fuerte, tomaré algunos ejemplos de los temas ya tratados aquí.

Es totalmente cierto que podemos elucidar, o al menos explicar, la crisis de la identificación en la sociedad contemporánea con referencia al debilitamiento o a la dislocación de lo que Jacqueline Palmade llama el apoyo del proceso identificadorio sobre diversas entidades socialmente instituidas, como el hábitat, la familia, el lugar de trabajo, etc. Pero no podemos detenemos ahí, como se puede ver en virtud de una consideración muy simple. Tomemos el ejemplo del hábitat. Conocemos pueblos, grandes pueblos o pequeñas tribus, que siempre han vivido como nómadas. El hábitat tiene un sentido totalmente diferente para ellos. Es cierto que la carpa que se desplaza en las estepas del Asia central es un lugar de referencia para el individuo o la familia; pero en una sociedad tal, se ve de inmediato que este asunto está instituido de manera totalmente diferente y la posibilidad de darle sentido al lugar donde se está depende de otros factores distintos a su «estabilidad». Lo mismo vale para los gitanos, o para las personas que, en las sociedades que conocemos, han sido por ejemplo mercaderes ambulantes desde hace por lo menos tres mil años, o marinos, etc.

Es igual para el apoyo familiar. Desde luego no soy yo, freudiano ferviente y psicoanalista, el que subestimaría la importancia del medio y del lazo familiar, su rol capital y decisivo para la hominización del pequeño monstruo recién nacido. Pero no hay que olvidar que no es necesario que debamos fijarnos en un tipo de familia semi-real, semi-idealizada, que haya podido existir en ciertas capas de la sociedad occidental durante, digamos, los dos últimos siglos, para concluir que hay una crisis de la identificación por el hecho de que ese tipo de familia está, hoy en día, incuestionablemente en crisis. Sin hacer un *excursus* histórico se puede recordar que los Espartanos, que por cierto no eran muy simpáticos, eran individuos totalmente «normales» que funcionaban perfectamente, y obtuvieron victorias durante siglos, etc. Pero el «medio familiar» de Esparta es

totalmente diferente al que nosotros consideramos «normal». El adiestramiento de los niños a partir del período de lactancia es hecho de manera directamente social, y como dirían los intelectuales semianalfabetas modernos, «totalitario». En todo caso, es un adiestramiento directamente social.

En tercer lugar, todos estos fenómenos, por ejemplo la fragilización de la familia y del hábitat como apoyo, etc., no aparecen como condiciones suficientes ni necesarias de una crisis, ya que vemos esta misma crisis y de manera masiva, en individuos que vienen de medios y viven en medios donde no hay crisis del hábitat y ni siquiera, hablando propiamente, crisis de la familia. Si se consideran las clases medias de la sociedad contemporánea no se puede hablar de «crisis del hábitat» como tal. Desde luego, hay otros fenómenos: la localidad ya no tiene la misma significación que podía tener en otro tiempo, etc. Sin embargo, observamos allí individuos visiblemente desorientados durante la edad adulta, lo que remite seguramente a problemas más profundos durante el establecimiento de su identificación, e incluso, de su identidad; sin que se pueda recurrir a una problemática que se relacione con esos apoyos.

En suma, hablamos como lo hacemos porque en nuestra cultura, el proceso identificadorio, la creación de un «sí mismo» individual-social, pasaba por lugares que ya no existen o que están en crisis; pero también porque, contrario a lo que fue el caso de los Mongoles, los Espartanos, los mercaderes fenicios, los gitanos, los viajeros, etc., no existe o no emerge ninguna totalidad de significaciones imaginarias que pueda tomar a su cargo esta crisis de los apoyos particulares.

Nos vemos así conducidos, de otra manera, a la idea que ya tenemos; que en todo caso yo tengo. Si la crisis afecta a un elemento tan central de la hominización social como es el proceso identificadorio, esto quiere decir que esta crisis es global. Se habla desde hace bastante tiempo de «crisis de valores», de esto hace por lo menos 150 años, a tal punto que se corre el riesgo de repetir la historia de Pedro y el lobo. Se ha hablado tanto tiempo de esto que cuando la crisis está por fin aquí, se reacciona como ante una broma conocida. Pero pienso firmemente que el lobo está verdaderamente aquí; estoy de acuerdo con Jean Maisonneuve cuando dice que el término

-valor- es vago, es lo menos que se puede decir. Es por esto que hablo de crisis de las significaciones imaginarias sociales (a partir de aquí: significaciones simplemente), es decir, de la crisis de las significaciones que mantienen a esta sociedad, como a toda sociedad, unida; en seguida se verá cómo esta crisis se traduce en el proceso identificadorio.

Toda sociedad crea su propio mundo al crear precisamente las significaciones que le son específicas, ese magma de significaciones como, por ejemplo, el Dios hebreo y todo lo que esto implica y entraña, todas las significaciones que se pueden reagrupar bajo el término *polis* griega, o las significaciones que van con la emergencia de la sociedad capitalista o, más exactamente, del componente capitalista de la sociedad moderna. El rol de estas significaciones imaginarias sociales, su «función» -utilizo este término sin ninguna connotación funcionalista- es triple. Son éstas las que estructuran las representaciones del mundo en general, sin las que no puede haber ser humano. Estas estructuras son cada vez específicas: nuestro mundo no es el mundo griego antiguo y los árboles que vemos más allá de estas ventanas no abrigan cada uno una ninfa, es simplemente madera, esta es la construcción del mundo moderno. En segundo lugar, éstas designan las finalidades de la acción, imponen lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer, lo que es bueno hacer y lo que no lo es: es necesario adorar a Dios, o bien es necesario acumular las fuerzas productivas; mientras que ninguna ley natural o biológica, ni incluso psíquica, dice que es necesario adorar a Dios o acumular las fuerzas productivas. Y en tercer lugar, quizá el punto más difícil a circunscribir, éstas establecen los tipos de afectos característicos de una sociedad. Así, hay visiblemente un afecto *creado* por el cristianismo: la *fe*. Sabemos o creemos saber lo que es la fe, ese sentimiento más o menos indescriptible, relacionado a un ser infinitamente superior que se ama, que nos ama, que puede castigarnos, todo esto sumergido en una humedad psíquica extraña, etc. Esta fe sería absolutamente incomprensible para Aristóteles, por ejemplo: ¿qué puede querer decir la idea de que se pueda amar a los dioses o ser amado por los dioses de *esta manera*, ser poseído por esos afectos como se ve claramente en la expresión del rostro de los verdaderos fieles en Belén una noche del

24 de diciembre? Este afecto es instituido social-históricamente y se puede señalar con el dedo a su creador: Pablo. Este ya no está tan presente con la descristianización de las sociedades modernas, pero en su remplazo están los afectos característicos de la sociedad capitalista. Sin entrar en una descripción que correría el riesgo de ser literaria, recuerdo que Marx los describió muy bien cuando hablaba de esta inquietud perpetua, de este cambio constante, de esta sed de lo nuevo por lo nuevo y de lo más por lo más (conjunto de afectos instituidos socialmente).

La instauración de estas tres dimensiones -representaciones, finalidades, afectos- va a la par cada vez que su concretización se realiza por todo tipo de instituciones particulares mediadoras -y por supuesto, por el primer grupo que rodea al individuo, la familia- además de toda una serie de vecindades topológicamente incluidas las unas en las otras o interceptadas, las otras familias, el clan o la tribu, la colectividad local, la colectividad del trabajo, la nación, etc. Mediante todas estas formas, se instituye cada vez un tipo de individuo particular, es decir un tipo antropológico específico: el florentino del siglo XV no es el parisino del XX, no en función de diferencias triviales, sino en función de todo lo que él es, piensa, quiere, ama o detesta. Al mismo tiempo se establece todo un enjambre de roles sociales en los que cada uno es a la vez, paradójicamente, autosuficiente y complementario de los otros: esclavo/libre, hombre/mujer, etc.

Pero entre las significaciones instituidas por cada sociedad la más importante es, sin duda, la que concierne a ella misma. Todas las sociedades que hemos conocido han tenido una representación de sí como *algo* (lo que, entre paréntesis, muestra bien que se trata de significaciones *imaginarias*): somos el pueblo elegido; somos los griegos en oposición a los bárbaros; somos los hijos de los Padres fundadores; o los súbditos del rey de Inglaterra. A esta representación está indisociablemente ligada un *quererse* como sociedad y como *esta* sociedad y un *amarse* como sociedad y como *esta* sociedad, es decir un investimento a la vez de la colectividad concreta y de las leyes mediante las cuales esta colectividad es lo que ella es. Hay aquí en lo social, en la representación (o en el discurso que la sociedad tiene de sí misma) un correspondiente externo, social,



Gavilladora
Lapiz negro, 52 x 43 cm

de una identificación final de cada individuo, que es siempre también una identificación a un «nosotros», «nosotros otros», a una colectividad en derecho imperecedera; lo que, sea religión o no religión, tiene aún una función fundamental, ya que es una defensa y sin duda la principal defensa del individuo social contra la Muerte, lo inaceptable de su mortalidad. Pero la colectividad sólo es, idealmente, eterna,

si el sentido, las significaciones que instituye, son investidas como eternas por los miembros de la sociedad. Creo que nuestro problema de la crisis de los procesos identificatorios de hoy puede y debe ser abordado también desde este ángulo: ¿dónde el sentido es vivido como eterno por los hombres y las mujeres contemporáneos?

Mi respuesta -se habrá comprendido-, es que ese sentido no está, socialmente hablando, en ninguna parte. Sentido que concierne a la auto-representación de la sociedad; sentido participable por los individuos; sentido que les permite acuñar por su propia cuenta un sentido del mundo, un sentido de la vida y, finalmente, un sentido de su muerte. Es inútil recordar el rol más que central que la religión, en la acepción más amplia del término, ha jugado a este respecto en todas las sociedades occidentales modernas. Las oligarquías liberales ricas, satisfechas y no -volveremos sobre eso-, se instituyeron precisamente cuando rompieron con el universo religioso, aunque a veces hayan conservado (Inglaterra) una religión «oficial». Estas pusieron la religión a distancia. Esto no fue hecho como fin en sí mismo, sino porque las sociedades modernas se formaron tal como son y se instituyeron mediante la emergencia y, hasta un cierto punto, la institución efectiva en la sociedad, de dos significaciones centrales, las dos heterogéneas, por no decir radicalmente opuestas a la religión cristiana que dominaba esta área social-histó-

rica, pero también estas dos significaciones son, en principio, antinómicas entre ellas. Se trata, por una parte, de la significación de la expansión ilimitada de un pretendido dominio supuestamente «racional» sobre el todo, tanto en la naturaleza como en los seres humanos, que corresponde a la dimensión capitalista de las sociedades modernas. Por otra parte, de la significación de la autonomía individual y social, de la libertad, de la búsqueda de formas de libertad colectiva, que corresponden al proyecto democrático, emancipatorio, revolucionario. ¿Por qué llamarlas antinómicas? Porque la primera conduce a las fábricas Ford en Detroit alrededor de 1920, es decir a microsociedades cerradas y micrototalitarias, reguladas en todo -comprendido en ello la vida privada de los obreros por afuera de la fábrica- por la dirección y ésta es una de las tendencias inmanentes en la sociedad capitalista. Y porque la segunda, la significación de la autonomía, conduce a la idea de una democracia participativa, la cual por lo demás no podría encerrarse en la esfera estrechamente «política» y detenerse ante las puertas de las empresas. Esta antinomia entre las dos significaciones no ha impedido su continuación recíproca y múltiple. Pero pienso -y creo haberlo mostrado extensamente en otras oportunidades, al menos en el plano económico-, que si el capitalismo ha podido funcionar y desarrollarse, no es *a pesar*, sino *gracias* al conflicto que existía en la sociedad y concretamente gracias al hecho de que los obreros no se dejaban manipular y, más generalmente, al hecho -resultado de la evolución histórica, las revoluciones, etc.-, de que la sociedad debía instituirse también como una sociedad que reconocía un mínimo de libertades, de derechos del hombre, de legalidad, etc. He hablado de contaminación recíproca, es necesario también señalar las funcionalidades recíprocas: recordemos a Max Weber sobre la importancia de un Estado legalista para el funcionamiento del capitalismo (previsibilidad de lo que puede suceder jurídicamente, así como la posibilidad de un cálculo racional, etc.).

A cada una de estas dos significaciones, se puede decir si esquemizamos monstruosamente, corresponde un tipo antropológico de individuo diferente. A la significación de la expansión ilimitada del «dominio racional», se puede hacer corresponder muchos tipos humanos, pero para fijar las ideas, pensemos en el empresario

schumpeteriano. Este empresario no puede evidentemente existir sólo; si cayera como un paracaídas en medio de los Touareg, no sería ya un empresario schumpeteriano. Para serlo, es necesaria una multitud de cosas: por ejemplo obreros y consumidores a la vez. Hay pues un tipo antropológico «complementario» de este empresario, exigible para que esta significación deba poder funcionar y en este caso, en la lógica abstracta de la cosa, es el obrero disciplinado y, en el límite, totalmente alienado.

A la otra significación, la autonomía, corresponde el individuo crítico, reflexivo, democrático. Ahora bien, lo que nos ha legado el siglo XX después de las terribles aventuras que hemos vivido los de mayor edad aquí -que por lo demás no están forzosamente cerca de terminar- es que la significación de la autonomía (que no se debe confundir con el pseudoindividualismo) aparece como atravesando una fase de eclipse u ocultamiento prolongado, al mismo tiempo que el conflicto social y político prácticamente se desvanece. Hablo siempre de las sociedades occidentales ricas, donde se buscará con lupa un verdadero conflicto político, ya sea en Francia o en Estados Unidos; se buscará igualmente con lupa un verdadero conflicto social, ya que todos los conflictos que observamos son esencialmente conflictos corporativistas, sectoriales. Como he podido escribirlo en otra parte, vivimos la sociedad de los lobbies y los hobbies.

Esta evolución, en curso desde hace tiempo, deviene manifiesta a partir del período que comienza alrededor de 1980, es decir, el período «Thatcher-Reagan» y el descubrimiento de las virtudes del «mercado», de la empresa y la rentabilidad por el Partido socialista francés. La única significación verdaderamente presente y dominante es la significación capitalista, la expansión ilimitada del «dominio», la cual al mismo tiempo se encuentra -y ahí está el punto principal- vaciada de todo el contenido que pudo otorgarle su vitalidad en el pasado y permitió que los procesos de identificación se llevaran a cabo mal que bien.

Una parte esencial de esta significación era también la mitología del «progreso», que daba un sentido tanto a la historia como a las aspiraciones que concernían al futuro, así como un sentido a la sociedad tal como ésta existía. Mitología que se suponía como el mejor

soporte de este «progreso». Sabemos que esta mitología cayó en la ruina. ¿Cuál es hoy la traducción subjetiva, para los individuos, de esta significación y esta realidad que es la «expansión» aparentemente «ilimitada» del «dominio»?

Para un pequeño número, es por supuesto un cierto «poder», real o ilusorio y su acrecentamiento. Pero para la aplastante mayoría de la gente, esto sólo es y no puede ser más que el crecimiento continuo del consumo, incluidas las supuestas distracciones, que devienen fin en sí mismas. ¿En qué se convierte entonces el modelo identificador general, que la institución presenta a la sociedad, propone e impone a los individuos como individuos sociales? Es el del individuo que gana lo que más pueda y disfruta lo más posible; es así de simple y tan banal como eso. Esto se dice abiertamente cada vez más, lo que no impide que sea verdad. «Ganar» simplemente; pero ganar, a pesar de la retórica neo-liberal se encuentra ahora casi totalmente separado de toda función social e incluso de toda legitimación interna del sistema. No se gana por lo que se vale, se vale por lo que se gana. (Como se ve en Tapie, Trump, Prince, Madonna, etc.). Nadie podría cuestionar el talento de Madonna; es enorme, ya que **ella** cobra cientos de miles de dólares por aparecer dos horas. A esto corresponde -quedaría por hacer el análisis- la transformación cada vez más impulsada por el sistema, en su dimensión económica, en casino financiero. Las sumas especuladas cada día en el sólo mercado de cambios, sin contar el mercado de la bolsa de valores, corresponden al PNB francés y las que son especuladas cada semana al PNB de Estados Unidos. El éxito en este juego, incluso desde el punto de vista estrictamente capitalista, no tiene ninguna función o legitimidad; las empresas mismas entran en el juego por las combinaciones que se conocen (OPA, LBO, etc.). La conexión más endeble que podía existir o parecer existir entre el trabajo o la actividad efectuada y el provecho o la remuneración, se rompió. A un matemático genial, profesor de una facultad, se le pagará quince mil o veinte mil francos, a lo sumo; la oferta para sus estudiantes, desde el final de su cuarto año, si éstos deciden abandonar las matemáticas y pasar a la sesión de informática de una gran empresa y comenzar su carrera a los veinticuatro años, será de cuarenta mil a cincuenta mil francos. Se puede ver con este ejemplo, la rui-

na de la lógica interna del sistema: éste tiene necesidad de esos jóvenes que comenzarán a esas tasas salariales; pero también hay necesidad de aquellos que los formarán que éste no paga; el sistema vive sobre su dulce locura de matemáticos con sus sabios al lado de éstos. (El thatcherismo impulsa la destrucción de la investigación en las universidades británicas, esto es sólo el extremo de la consecuencia lógica de esta ruina de la lógica del sistema).

¿Cómo puede el sistema, en estas condiciones, continuar? El continúa porque se beneficia aún de modelos de identificación producidos en *otra época*: el matemático que acabo de mencionar, el juez «íntegro», el burócrata legalista, el obrero consciente, el padre responsable de sus hijos, el profesor que, sin ninguna razón, se interesa aún de su oficio. Pero no hay nada en el sistema que justifique los «valores» que estos personajes encarnan, que invisten y consideran deben alcanzar en su actividad. ¿Por qué un juez debería ser íntegro? ¿Por qué un profesor debería entregarse a los niños, en lugar de dejar pasar el tiempo de su clase, salvo el día en que el inspector debe ir? ¿Por qué un obrero debe agotarse apretando la tuerca ciento cincuenta, si él puede engañar el control de calidad? No hay nada, en las significaciones capitalistas, desde el comienzo, pero sobre todo tal y como han devenido ahora, que pueda dar una respuesta a esta cuestión. Lo que plantea, una vez más, a la larga, la cuestión de la posibilidad de la autorreproducción de un sistema tal; pero este no es nuestro tema.

¿Cuál es el lazo que esa evolución sostiene con los procesos más subjetivos? Es todo ese mundo del consumo continuo, de casino, de la apariencia, etc., que se filtra en las familias y afecta al individuo desde las primeras etapas de su socialización. La madre y el padre no son solamente el «primer grupo»; la madre y el padre son evidentemente la sociedad en persona y la historia en persona inclinados en la cuna del recién nacido; no sólo porque hablan y esto no es grupal, sino social. La lengua no es «como se dice estúpidamente» un instrumento de comunicación, es primero y ante todo, un instrumento de socialización. En y por la lengua se expresan, se dicen, se realizan, se transfieren las significaciones de la sociedad. Madre y padre transmiten lo que viven, lo que son, suministran al niño los polos identificatorios al ser simplemente lo que

son. Podemos dejar de lado los «marginales» y considerar los buenos padres y las madres de las «clases medias», como se dice. ¿Qué es lo que ellos transmiten a sus hijos? Les transmiten: tengan lo que más puedan, gocen lo más posible, el resto es secundario o inexistente. Una observación empírica a este respecto. Cuando era niño y también cuando educaba a mi primer hijo, los aniversarios se festejaban dando regalos y los amiguitos venían cada uno trayendo su regalo para el niño de la fiesta. Hoy esto se ha vuelto inconcebible. El niño que festeja su cumpleaños (es decir sus padres) distribuirá a los otros niños regalos, insignificantes sin duda, pero son regalos, porque no es tolerable que estos seres acepten esta fantástica frustración que consiste en no tener regalos sino en el momento de su aniversario; cada vez que se reparte un regalo en alguna parte es necesario que ellos tengan también sus regalos, así sean insignificantes. Lo que esto implica, en cuanto a la relación del niño con la frustración, con la realidad, con la posibilidad de aplazar el placer y su consecuencia: la *anulación* misma, el devenir insignificante del regalo y del placer, no necesita ser subrayado.

El niño entra en un mundo banal. De inmediato es sumergido en una cantidad increíble de juguetes y objetos (no hablo de los marginales, ni de los hijos de los millonarios, hablo del setenta por ciento de la población) y allí vegeta como un hongo, a menos que los abandone para ir a mirar la televisión: es decir, se cambia una banalidad por otra. El mundo contemporáneo ya está, *in nuce* en esta situación. ¿Qué es todo esto si nos apartamos de la simple descripción? Es por supuesto, una vez más, una huida desesperada ante la muerte y la mortalidad, que se sabe están exiliadas de la vida contemporánea. Se ignora la muerte, no hay duelo, ni público, ni ritual. Esto es también lo que tiende a ocultar esa acumulación de objetos, esta distracción universal, las que, por lo demás, como sabemos por las neurosis, no hacen más que representar la muerte misma, destilada en gotas y transformada en moneda corriente de la vida cotidiana. Muerte de la distracción, muerte al mirar una pantalla sobre la que pasan cosas que no se viven, que nunca podrían vivirse.

El carácter de la época, a nivel de la vida cotidiana y la cultura, no es el «individualismo» sino su opuesto, el conformismo generalizado y el collage. Conformismo que sólo es posible a condición

de que no haya núcleo de identidad importante y sólido. A su vez este conformismo, como proceso social bien anclado, actúa de tal manera que un núcleo de identidad no puede ser constituido. Como decía uno de los representantes de la arquitectura contemporánea en Nueva York en el marco de un coloquio en 1986: «Gracias al postmodernismo nosotros, los arquitectos, nos hemos podido finalmente deshacer de la tiranía del estilo». Ellos se han, dicho de otra manera, liberado de la tiranía de tener que ser ellos mismos. Ahora pueden hacer no importa qué cosa, levantar una torre gótica al lado de una columna jónica y todo en una pagoda tailandesa, ya no están tiranizados por el estilo, son verdaderas individualidades individualistas: la individualidad consiste a partir de aquí en picar a derecha y a izquierda diversos elementos para «producir» cualquier cosa. Lo mismo vale, más concretamente, para el individuo de todos los días: vive haciendo collage, su individualidad es un pastiche de collage.

Hay **crisis** del proceso identificador pues no hay una auto-representación de la sociedad como referencia de sentido y valor, y como inserción en una historia pasada y futura, dotada ella misma de sentido, no por «ella misma» sino por la sociedad que constantemente la revive y la recrea de esta manera. Estos son los pilares de una identificación última, de un «nosotros» fuertemente investido y es este «nosotros» el que se disloca hoy, cuando para cada individuo la sociedad se presenta como simple «adversidad» que le es impuesta -ilusión monstruosa pero tan vivida que deviene un hecho material, tangible y el índice de un proceso de des-socialización- y a la cual él dirige, simultánea y contradictoriamente, demandas ininterrumpidas de asistencia; así mismo, la ilusión de la historia, como en el mejor de los casos, paisaje turístico a visitar durante las vacaciones.

Discusión, preguntas, respuestas

- **Sobre la «renovación» actual de la religión, el integrismo religioso contemporáneo, etc.**

Es necesario ir más allá de la idea de Durkheim sobre la religión como único polo posible de una identificación colectiva. Es por

esto por lo que yo hablo de imaginario social y de las significaciones imaginarias, lo que cubre también las sociedades estrictamente religiosas como los casos límites. Así, por ejemplo, el rol de la religión en la ciudad democrática griega, que no es seguramente el de la religión en los regímenes del despotismo oriental: la religión, en la ciudad, tomada en su conjunto, es mantenida a distancia de la política; a este respecto nunca se soñó preguntarle a un sacerdote cuál ley sería necesario adoptar. Lo mismo sucede en la sociedad moderna, que ha puesto a distancia la religión y pese a esto no se desploma y está en crisis, no porque haya puesto la religión a distancia, sino porque no es capaz de engendrar otra manera de estar unidos. En cuanto al «retorno de lo religioso», yo no creo que eso tenga que ver con nuestras sociedades. La reacción integrista del Islam, la persistencia de lo religioso en India, etc., son fenómenos de otro orden: se trata de sociedades que no han salido jamás de la heteronomía religiosa. Pienso que, en nuestras sociedades, el retorno de la religión sólo puede tener un carácter marginal, que está artificialmente inflado por los intelectuales, los periodistas y los políticos que a falta de ideas y de temas a discutir, recurren a los viejos fantasmas para poder decir algo.

- **Sobre la posibilidad de emergencia de nuevas formas de instituciones.**

Los movimientos de los años 60, en Europa como en los Estados Unidos, han sido, en el plano de la realidad, la última manifestación colectiva importante de la tentativa de instaurar algo nuevo.

Esos movimientos han fracasado en cuanto a su visión central: pero éstos, al mismo tiempo, han dejado resultados importantes, en la situación de los jóvenes, los negros y las mujeres: resultados



Desnudo femenino
Lápiz, 24 x 31 cm

que no podemos menospreciar, ni subestimar, ni rechazar. Después, se ha asistido a una evolución en la cual se encuentra la traducción perfecta de la situación ideológica que asombra hoy en día. Los «profesores de economía» son pagados en todas las universidades del mundo para repetir las tonterías que han sido mil veces refutadas -no sólo por Marx y los marxistas, sino también por los economistas neoclásicos mismos durante los años 30: Sraffa, Keynes, Joan Robinson, Chamberlin, Schackle, etc.-. Hay periodistas que escriben *best-sellers* llenos de las falsas necedades que defienden un «mercado», que en realidad no existe. El «mercado» que existe no tiene nada en común con el que se describe en los manuales: éste es esencialmente oligopólico, y, en Inglaterra y en los Estados Unidos incluso, fuertemente regulado por el Estado. No se puede tener un presupuesto que corresponda al 50% del PIB sin que éste no tenga una fuerte influencia sobre el mercado. Esta aberración ideológica como tal es un signo importante de la crisis. No hay discurso subversivo o revolucionario nuevo, pero tampoco hay discurso conservador. El discurso conservador, es la sonrisa de Ronald Reagan y sus gafas de sol.

- **Sobre la relación entre el proyecto capitalista, el proyecto de autonomía y la idea misma de proyecto.**

Lo que ha llevado más lejos el proyecto de una expansión ilimitada y de un pseudodominio pseudoracional, ha sido el comunismo y el totalitarismo en general. No se puede comprender nada del totalitarismo si no se ve allí la forma delirante, extrema, de ese proyecto de dominio total, que por cierto, fracasó en los hechos; sin embargo, nada garantizaba que *éste debía* fracasar. Es sin duda lo que pensaba también Orwell, ya que al final de su novela «1984», se asiste al más grande triunfo posible del sistema totalitario, no sólo por la violencia, sino también por el hecho de que Winston Smith llora porque ama al Gran Hermano; lo que quiere decir que, en efecto, ha interiorizado todo. Se sabe que Hitler fue abatido, que el comunismo se hundió él mismo, pero ¿quién podrá decir que esa era su fatalidad? Esto es incontestable, como lo he dicho, es cierto que ha habido múltiples contaminaciones, en el movimiento obrero en general y en particular en el marxismo y

en Marx mismo, desde el principio han estado sumergidos en esta atmósfera: el aumento de las fuerzas productivas como criterio universal, la producción como el lugar central de toda la vida social, la idea de un progreso indefinido, etc., todo esto constituye la contaminación del proyecto de autonomía por el proyecto capitalista. El proyecto de autonomía, en su esencia, es del todo incompatible con la idea de dominio; el proyecto de autonomía es literalmente también un proyecto de autolimitación y se ve hoy de manera más concreta: si no se detiene la carrera por el «dominio», muy pronto no existirá más. En cuanto a la idea proyecto, que debería ser el objeto de una discusión específica que no es posible hacer ahora, no se ve cómo ésta podría tener, en su contenido, un tipo de poder, de estructura, de jerarquía y organización cuya validez rechazamos para el conjunto de la sociedad.

- **Sobre la muerte y su relación con la cuestión ética.**

Para toda sociedad, ese abismo infranqueable que constituye la consciencia de nuestra mortalidad ha sido siempre más o menos recubierto, de una manera u otra, sin serlo jamás completamente. Esto es lo propio de la religión: la religión es una formación de compromiso en el gran sentido del término, de la que derivan todas las demás formaciones de compromisos. La religión siempre ha dicho: usted va a morir, pero esa muerte no es una verdadera muerte. Esto puede tomar una multitud de formas: el retorno del ancestro en el niño, el culto de los ancestros, la inmortalidad del alma, etc. Así, el ejemplo más sorprendente de esto es el monoteísmo, en particular el cristianismo y el Islam, la muerte finalmente toma un valor positivo. La Misa de los muertos cristiana es fantásticamente sorprendente a este respecto: es a la vez lamentación y glorificación. Se es mortal, sólo somos polvo; pero, gracias a Dios, se es inmortal y se va a regresar a su regazo. En otros casos, el recubrimiento tiene otro carácter como en el budismo, por ejemplo. No hablaremos de los Griegos, para quienes, al menos hasta donde sé, la vida después de la muerte era peor que la vida sobre la tierra, como es claro en la *Odisea*: las connotaciones eventualmente positivas de la inmortalidad del alma sólo aparecen con la decadencia, el siglo IV y Platón. Las sociedades moder-

nas, que demolieron el edificio de las significaciones religiosas, se han mostrado, en el período más reciente, incapaces de sustituirlas por algo diferente.

Hablo de una ética que tenga una efectividad social, no de los filósofos que pueden construir una ética por su propia cuenta. Y cuando regresa, bajo este aspecto, la pregunta sobre la muerte en una sociedad tal, se percibe que son verdaderamente las descripciones de los teólogos las que se aplican, es Pascal al que hay que convocar: el individuo moderno vive en una loca carrera para olvidar que va a morir y a la vez que todo lo que hace no tiene estrictamente el más mínimo sentido. Así, él juega tenis, trotea, compra en los supermercados, se sumerge en la televisión, etc.; es decir, se *distrae*. No hablamos, una vez más, de los marginales, sino del individuo promedio típico. ¿Es esta la única «solución» posible después de la disolución de la religión? No lo creo, creo que hay otros fines que la sociedad puede hacer emerger al reconocer nuestra mortalidad, otra manera de ver el mundo y la mortalidad humana, la obligación de las generaciones futuras, que son la contrapartida de nuestras deudas con respecto a las generaciones pasadas, puesto que todos nosotros sólo somos en función de esos cientos de miles de años de trabajo y esfuerzo humanos. Una emergencia tal es posible, pero ella exige que la evolución histórica tome otro rumbo y la sociedad deje de dormir sobre el inmenso cúmulo de superficialidades de toda clase.

- **Sobre el proceso de identificación desde el punto de vista psicoanalítico.**

No quise abordar la vertiente psicoanalítica, como lo he manifestado en el inicio, al pensar que ya había sido suficientemente abordada, como tampoco tocar más de cerca la correlación exacta entre el punto de vista psicoanalítico y el punto de vista social-histórico. Mas lo que he hablado no concierne sólo a las «identificaciones tardías». Algo de la manera de ser de los primeros adultos, que de todas maneras no importa quienes son, se filtra en la estructuración psíquica e incluso psicocorporal del niño. Sin ninguna duda, sería necesario retomar la cuestión del proceso de las identificaciones que en psicoanálisis se llaman primarias, a este

respecto no se trata solamente de una «madre en general», tal como ésta era o como será en Polinesia, en Francia, o en Florencia. Se trata siempre de «la madre», tiene senos, produce la leche y cuidados, es a la vez objeto bueno y objeto malo, etc. Pero desde el principio, la madre no es y no puede ser simplemente esa madre genérica, es también la madre de esta sociedad, lo que implica muchas cosas. Esto merecería por cierto una inmensa discusión: de hecho, es la famosa disputa sobre la «atemporalidad», o la trans-historicidad del inconsciente y su significación precisa.

- **Sobre los valores «tradicionales» y la emergencia posible de «nuevos valores».**

No concibo que una nueva creación histórica pueda oponerse eficaz y lúcidamente a este bazar informe en el que vivimos, si ésta no instaure una nueva y fecunda relación con la tradición. Ser revolucionario no significa declarar de entrada, como lo hacía Sieyès, que todo el pasado es una «absurdidad gótica». Primero que todo, el gótico no era absurdo y sobre todo se trata de instaurar otra relación con la tradición. Eso no significa restauración de los valores tradicionales como tales o porque éstos sean tradicionales, sino asumir una actitud crítica que puede reconocer los valores que se han perdido. No veo, por ejemplo, cómo se puede evitar revalidar la idea de responsabilidad, o incluso, me atrevería a decir, el valor de la lectura muy atenta de un texto, que están desapareciendo.

- **Sobre las posibilidades de acción de un sujeto hoy.**

En la situación presente, un sujeto que puede entrar en el tipo de discusión que sostenemos, tiene al menos el enorme privilegio de poder inspeccionar una multitud extraordinaria de posibles que están allí presentes y, de acuerdo con sus capacidades, escoger, decidir ser así y no de otra manera: mucho más difícil es la situación, mas no imposible, del ciudadano simple que está inmerso en la sociedad de consumo.

*Traducción del francés: José Malaver
Tomado de: La Moutée de L'insignifiance
Les Carrefours du Labyrinthe IV. Edición Du Seuil, 1996. París*