

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

Cornelius Castoriadis

El laberinto del pensamiento y la creación*

*«El empeño de modelar la materia incoherente y vertiginosa
de que se componen los sueños es el más arduo
que pueda acometer un varón, aunque penetre todos
los enigmas del orden superior y del inferior: mucho más
arduo que tejer una cuerda de arena o que amonedar
el viento sin cara».*

JORGE LUIS BORGES. Ficciones

La 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 par-

* En este ensayo presentamos de manera sucinta aspectos centrales del pensamiento de Cornelius Castoriadis. En su obra éstos retornan continuamente, son elaborados y esclarecidos desde nuevos ángulos (como ocurre en todo gran pensador) y concitan nuevos desarrollos y preguntas. Por esta razón, hemos evitado recargar el texto de citas buscando hacerlo más ágil; cuando no se especifican los textos entre comillas, éstos pertenecen a afirmaciones textuales de Castoriadis; en otros casos tendrán la referencia respectiva. Al final del libro se da una bibliografía completa del autor.

tir 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. En esta introducción se expondrán algunos de los ejes centrales que configuran la ontología de la creación que inaugura Castoriadis.

Se puede comenzar con la pregunta de Castoriadis: ¿En qué reside la grandeza de un gran filósofo? Ella se puede responder de la misma manera como lo hizo Kant a propósito del creador de una obra de arte: «... el genio... consiste en producir eso a lo que no se le sabría dar ninguna regla determinada... la *originalidad* debe ser su primera propiedad... sus productos deben al mismo tiempo ser modelos, es decir, *ejemplares*... deben servir a los otros de medida o regla de juicio... el creador no puede describir él mismo o exponer científicamente cómo realiza su producto... es en tanto *naturaleza* que él da la regla...»¹. Si se hacen las precisiones que Castoriadis le hace a esta respuesta, se está obligado a hablar de creación en lugar de producción; hablar de emergencia radical en lugar de naturaleza, y a considerar la originalidad en oposición a la imitación, como creación *ejemplar* de un *eidos* que *establece y hace ser* reglas, *normas nuevas y distintas*. Se está cerca a la comprensión de la noción de creación de una manera más compleja y amplia, sin que ésta quede limitada exclusivamente a lo artístico.

El pensamiento filosófico también se realiza como creación en tanto es emergencia de figuras distintas a lo pensado. El pensador-creador piensa otro aspecto del objeto y en este proceso va creando formas nuevas de pensamiento y nuevas conceptualizaciones, es decir, otras figuras, otros esquemas, otras significaciones y, por esto mismo, otros problemas. No se trata de una simple repetición de lo anteriormente pensado ni una consecuencia que estaba ya contenida-oculta (determinada) desde siempre. Es una nueva posición-creación de otras formas que sobrepasan las ya establecidas-creadas. Esto no quiere decir que las anteriores queden abolidas, ellas dan cuenta de otros aspectos del objeto. En el proceso creativo no hay un «progreso» asintótico hacia una verdad plena y última.

Este pensador-creador no es un sujeto aislado que en la soledad de su habitación y después de haber leído exhaustivamente los pensadores que lo anteceden, formula una novedosa teoría. Él hace parte del hacer histórico-social (práctico, teórico o *poiético*) el cual ha hecho surgir en un lento y largo proceso múltiples aspectos de *lo que es*; es decir, ha creado nuevas figuras del mundo. Un gran pensamiento toma en cuenta estas creaciones de lo histórico-social: «Platón y Aristóteles piensan la política en la *polis*, que a su vez es una creación del pueblo griego».

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 onto-

logía, 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.

II

Aristóteles descubre la imaginación y la tematiza en el *Tratado del alma*. Al criticar la idea platónica de la *mimesis*, según la cual la imagen es esencialmente imitación a la que se agrega una falsa creencia, Aristóteles sitúa la imaginación entre las potencias por medio de las cuales «el alma juzga, separa y conoce un ser cualquiera», y agrega: «la imaginación es otra cosa que la sensibilidad y el pensamiento» (427b 14-15)². La definición aristotélica de la imaginación («movimiento que sobreviene a partir de la sensibilidad en acto») la vincula a la sensibilidad. En ese sentido la imaginación sólo es posible para seres con sensibilidad y para aquellos objetos que pueden ser percibidos con dicha sensibilidad: la imaginación, si bien es diferente de la sensibilidad, está subordinada a ésta; tiene la función de multiplicar de manera considerable las posibilidades de error de la sensibilidad, en tanto ésta no se equivoca (o casi nunca); la imaginación es equívoca y sus productos son siempre falsos mientras los productos

de la sensibilidad son siempre verdaderos. Sin embargo, Aristóteles habla de dos manifestaciones de la imaginación, una con relación a la sensibilidad; y otra con relación al pensamiento sin lograr establecer su diferencia. Una de estas manifestaciones es ser una copia deformada de la sensibilidad; la otra se refiere a la capacidad de evocar imágenes independientes de ésta, en cuyo caso la imaginación no está determinada por la sensibilidad.

Castoriadis señala cómo Aristóteles descubre otra imaginación: *imaginación radical o primera*, que oculta la ontología tradicional hasta la aparición de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant en 1781, donde de nuevo la pregunta por la imaginación será planteada y profundizada de forma más clara que en el *Tratado* de Aristóteles.

Aristóteles recubre la imaginación radical intuida en su gran idea: «El alma nunca piensa sin fantasmas», de donde se capta la no subordinación de la imaginación a alguna facultad segunda. La imaginación se encuentra en la base del pensar. Pese a las dificultades, inconsistencias y vacilaciones de la argumentación aristotélica sobre la imaginación, él logra realizar un desarrollo más profundo que Platón, pues en el pensamiento de éste no se puede hablar de una teoría sobre la imaginación. Sin embargo, el paso dado por Aristóteles es gigantesco en la historia del pensamiento; a partir de su reflexión se establece la doctrina convencional de la imaginación que regirá para la ontología occidental.

«Si el alma puede darse a sí misma representaciones del mundo, no es porque el mundo tenga la capacidad de implantarse en la interioridad del sujeto, sino porque esta capacidad, esta potencia que es la imaginación, posibilita

la creación de representaciones». Esta novedosa lectura de Castoriadis de la imaginación en Aristóteles, está en la base de su nueva propuesta ontológica.

En la *Crítica de la Razón Pura* (427a 20-21), Kant va a esforzarse por combatir la concepción de Hume que convierte la razón en un «bastardo de la imaginación fecundada por la experiencia»¹. Este esfuerzo lo lleva a reevaluar el rol de la imaginación y, como Aristóteles en un principio, la liga a la sensibilidad. Al definir la imaginación como el poder de representar un objeto en la intuición, incluso sin su presencia, se sitúa en la más pura tradición del pensamiento griego desde Parménides. Cuando afirma que la imaginación pertenece a la sensibilidad, se está refiriendo a la imaginación segunda tematizada por Aristóteles en el *Tratado del alma*. Pero, cuando se interroga sobre las relaciones de la imaginación y el entendimiento, desarrolla la idea de una imaginación productiva, esquematizante y *a priori* (imaginación trascendental), creando una innovación que va más allá de la imaginación primera descubierta por Aristóteles. Esta imaginación productiva está del lado de la síntesis y sobre todo del *a priori* «la síntesis productiva de la imaginación sólo puede tener lugar *a priori*»². Así mismo, es «poder fundamental del alma humana que sirve de principio *a priori* a todo conocimiento»³.

El problema se presenta cuando se establece la oposición entre la sensibilidad como receptividad empírica de sen-

saciones y la representación pura de formas *a priori* del espacio y el tiempo que corresponden al entendimiento activo, la facultad de las reglas y la espontaneidad de los conceptos. Entre estos dos extremos (sensibilidad y entendimiento), la imaginación queda en el medio; la deja por fuera de esta oposición, que en la lógica del desarrollo kantiano de la imaginación pura debería quedar del lado de la «espontaneidad de los conceptos». Cuando coloca la imaginación del lado de la sensibilidad, en tanto ésta es receptiva, la imaginación estaría caracterizada por la pasividad. Sin embargo, para Kant, paradójicamente, la imaginación también es activa como el entendimiento, tiene el privilegio de operar síntesis en el tiempo y de hacer posible la aplicación de las categorías a los objetos de la experiencia. Estas dificultades del pensamiento kantiano dividirán a los intérpretes posteriores que, según el caso, insistirán en el rol de la apercepción o en el de la imaginación⁴. Castoriadis anota que Kant, siete años después, en la segunda versión de la *Crítica de la Razón Pura*, no sostiene el rol fundador de la imaginación y toma partido por la apercepción. Como en Aristóteles, de nuevo se oculta el descubrimiento de la imaginación radical; la razón fundamental de este ocultamiento es que si se le da peso ontológico se quebranta la ontología tradicional.

Para Castoriadis no existe ninguna «pasividad» o «receptividad» de las «impresiones». Lo que hay son *percepciones* en algunos casos, esto es, representaciones que

1. *Prolegómenos*, pp. 10-11. Citado por Hélène Védrine. *Les grandes conceptions de l'imaginaire*. Librairie Générale Française. 1990.

2. *Ibid*: p. 132.

3. *Ibid*: p. 139.

4. Testimonio de esto es el célebre coloquio de Davos que opuso a Heidegger y Cassirer. *Colloque de Davos, marzo de 1929. Débat sur le kantisme et la philosophie*, Ernst Cassirer/Martin Heidegger, traducción francesa, París, Beauchesne, 1972

se correlacionan con objetos externos y son más o menos independientes. El «componente sensorial» de estas percepciones es una creación de la imaginación. La sensibilidad pertenece a la imaginación, ella le da forma a algo que «en sí» no tiene relación con esta forma. «La imaginación es el poder (la capacidad, la facultad) de hacer aparecer representaciones que proceden o no de una excitación externa».

La imaginación radical no está subordinada a la sensibilidad o al entendimiento, ni es la causante del error. La imaginación tiene la facultad de presentar el objeto de manera originaria y es la responsable de la representación primera. Esta imaginación tiene autonomía frente a la sensibilidad y al entendimiento; esto es válido para todo viviente.

Se puede afirmar que en la psique de todo ser viviente se encuentra presente la imaginación, propiedad que lo faculta para crear un mundo propio. Sin embargo en el psiquismo humano la imaginación, producida durante el proceso de hominización, tiene un desarrollo «monstruoso» deviniendo afuncional. Todo ser viviente tiene la capacidad de representar a partir de la imaginación, sin embargo, la diferencia entre el psiquismo animal y el humano radica en los productos de dicha representación. En el psiquismo animal éstos son genéricos, estables y se repiten indefinidamente; allí la imaginación permite a lo viviente crear su mundo propio a partir de lo que para él no son más que simples señales y vivir en la clausura de este mundo que se da de una vez para siempre, de una manera determinada, exclusivamente instintiva. Es destruyendo la funcionalidad biológica que el humano puede romper la clausura de la representación canónica y fija,

propia de los animales, y así devenir humano. El orden humano es imaginación desfuncionalizada, psique individual, imaginación radical como flujo perpetuo de representaciones, afectos, deseos e imaginario radical que corresponde al colectivo anónimo productor de instituciones que socializan la psique.

Vale la pena resaltarlo: la imaginación en lo viviente es funcional y con productos fijos, en lo humano es desfuncionalizada y con productos no determinados. «En el ser humano hay un estallido del psiquismo animal bajo la presión del aumento desmesurado de la imaginación radical que deja subsistir elementos importantes de la organización psico-biológica animal, por ejemplo elementos de la imaginación sensorial».

Más allá del funcionamiento biológico, que en el ser humano persiste y se encuentra irremediamente desregularizado, los hombres y mujeres son seres psíquicos, seres histórico-sociales. La sociedad es creación y creación de sí misma: «autocreación, emergencia de un nuevo *eidos* y un modo de ser de formas de vida humana que no están “determinadas” por “leyes” naturales o históricas».

Para explicitar lo anterior, no está de más enfatizar que la ruptura con la animalidad está condicionada por la emergencia de la imaginación radical de la psique humana singular y por el imaginario social, en tanto dimensión colectiva del imaginario radical y fuente de las instituciones. El mundo de la significación y el sentido, es irreductible a lo biológico y a lo animal que opera exclusivamente en el universo de la señal y el instinto.

Las consecuencias de este descubrimiento para la ontología en general son de gran magnitud; si la imaginación queda colocada en la base del pensar y es creadora de representaciones, se está frente a una nueva ontología que piensa el ser de manera nueva y pone en cuestión la corriente central de la ontología occidental: el ser como ser determinado. A partir de aquí, se está ante una consideración enteramente nueva de la sociedad, de lo histórico-social: el ser humano, la sociedad y la historia son, en esencia, creaciones del imaginario radical y de la psique humana singular que no pueden ser concebidas con categorías racionalistas y racionalizantes como se ha hecho tradicionalmente.

III

Siguiendo a Castoriadis se puede considerar la historia de la filosofía como la elaboración de la razón, como la determinación del ser de principio a fin; lo que no procede de la razón y del ser determinado correspondería a la indeterminación, entendida ésta como déficit de determinación, como lo inaccesible a toda determinación. Como consecuencia de esta concepción, predomina el análisis de la exterioridad empírica que cuantifica y objetiviza la realidad. Por lo tanto es la lógica matemática la herramienta fundamental de conocimiento. Sobre esto se apoya la metodología positivista moderna, predominante en el marco científico y filosófico: sólo se privilegia el momento inteligible del ser y lo que no se ajuste a esta conceptualización (el ser como ser determinado) o a la lógica matemática (dato estadístico o número) queda excluido de las facultades del

intelecto. El cuestionamiento a esta idea del ser como ser determinado muestra que si dicha concepción se sostiene en todas sus consecuencias lógicas, no es posible pensar en el surgimiento de lo nuevo, la creación, sea en el plano histórico-social o en el individual. Si lo que se piensa aquí y ahora está determinado de manera unívoca por lo ya pensado, en consecuencia no se piensa nada, simplemente se está repitiendo. De la misma manera, si la historia del pensamiento está determinada, ella no sería sino una repetición maquillada de lo mismo.

Es en este contexto (racional-positivista) donde aparece la noción del inconsciente de Freud. Este es un estrato no-racional de la psique del individuo cuya facultad no es el entendimiento sino una especie de imaginación que trabaja («piensa»), en lo esencial, con imágenes (y no con conceptos estables y establecidos) donde lo infigurable debe devenir figurable y figurado por el trabajo creador e indeterminable de la imaginación.

Castoriadis llama la atención sobre la paradoja de la obra de Freud: el esfuerzo reflexivo de la casi totalidad de su obra se dirige a dilucidar la imaginación aunque él no habla de ésta, todo el tiempo se refiere a los términos representación, *phantasia* y *phantasma*. Es como si Freud se negara a tematizar lo que ha redescubierto: la imaginación como constitutiva de la psique, creadora de las elaboraciones fantasmáticas y fantásticas del aparato psíquico. Esta paradoja, se debe al contexto positivista en el que se desarrolla la reflexión freudiana y su intención consciente de darle un estatuto científico al psicoanálisis. Para Castoriadis el descubrimiento de Freud estuvo acompañado del ocultamiento de dos puntos esenciales: la psique

como imaginación radical y la dimensión social-histórica, la sociedad como instituyente y no instituida de una vez por todas⁵.

Freud descubre la capacidad originaria de la psique de establecer y organizar imágenes y escenas fuente de placer, independientemente de toda «realidad» y toda representación canónica que corresponda a un placer de órgano. Sitúa también en la discusión central del pensamiento greco-occidental sobre la distinción cuerpo/alma (psique/soma) y aunque persiste en un dualismo que limita su pensamiento, logra avanzar con su enigmático concepto de pulsión, concepto límite entre lo somático y lo psíquico, la idea de que ésta (de origen somático pero lo suficientemente psicoide) para ser reconocida por la psique, debe ligarse a una representación, hacerse representar: el psiquismo sólo reconoce las representaciones. Estas representaciones a las que se liga la pulsión, están en el origen del fantasma y no son producto de ninguna exterioridad; son obra de la imaginación. El valor del psicoanálisis en la reflexión de Castoriadis, reside precisamente en el redescubrimiento de la imaginación.

Para sintetizar, en todo ser viviente hay una psique; pero hay un abismo entre esa psique «funcional» de los animales y la humana. La psique humana se caracteriza por el desarrollo enorme de esa «facultad» que es la imaginación; esto es, la capacidad de poner como real lo que no lo es. Esta imaginación desfuncionalizada quebranta el principio central de la ontología heredada: ser = ser determinado.

5. Este ocultamiento se debe a que Freud pensó la sociedad a partir del individuo. De allí, el «mito científico» de *Tótem y Tabú*.

Lo humano implica la destrucción de la funcionalidad biológica por la emergencia de la imaginación radical; es como histórico-social y como psique-soma un flujo continuo de representaciones, afectos y deseos. El ser humano es esencialmente imaginación desfuncionalizada la cual hace posible la creación. La psique tiene la capacidad originaria de poner en relación de manera selectiva elementos diferentes que crean imágenes (no sólo en el sentido escópico) fuente de placer e independientes de toda «realidad».

IV

Pensar es poner en cuestión la institución dada del mundo y de la sociedad, y las significaciones imaginarias que la constituyen y cohesionan. El pensamiento crea figuras distintas, hace ser lo que hasta entonces no era, alterando lo que se presentaba como inalterable: «nuestra relación verdadera con el pensamiento, dice Castoriadis, sólo puede apuntar a reencontrar ese momento de desgarramiento creador, esta alba diferente y recomenzada donde de golpe las cosas toman una figura diferente en un paisaje desconocido». Lo nuevo se apoya en el pasado pero deviene diferente en un nuevo horizonte, un nuevo ser creado como objeto del pensamiento.

La historia, y la historia del pensamiento es creación ontológica; no es sólo reproducción de las formas ya establecidas, o consecuencia de éstas, es emergencia de otras formas y creación de otros tipos de formas y de otra solidaridad-diferencia de sus componentes. Cuando algo se crea no se trata de una simple producción, de algo que

simplemente se acomoda y se une a lo que ya es. Se crea un nivel del ser, un mundo en ese mundo del ser.

Esta creación de representaciones nuevas es *ex-nihilo*⁶ pero este *ex-nihilo* no implica la nada absoluta: cuando la humanidad crea la institución o la significación, ella no «combina» elementos que encuentra esparcidos delante de sí. Creación *ex-nihilo* no significa creación *cum-nihilo*, «sin medios» y sin condiciones, ni *in-nihilo*, sobre una tabla rasa, fuera de un —o quizá varios— punto de origen inaccesible e insondable. La creación se apoya en lo dado. Toda creación tiene lugar sobre, en y por lo ya instituido, lo cual la condiciona y la limita, pero no la determina.

La ontología heredada (de Platón a Heidegger) piensa el «ser» como ser determinado. Castoriadis muestra cómo, si esta idea se desarrolla en todas sus consecuencias lógicas, no hay posibilidad para pensar el surgimiento de lo nuevo, la creación humana. El ser es creación en la medida en que puede hacer surgir lo nuevo; sólo se puede sostener la idea de creación, del surgimiento de algo nuevo en el individuo y la sociedad, si se postula la imaginación radical.

Lo nuevo surge condicionado, no surge de la nada y va a la nada: la creación es creación de nuevas determinaciones. Lo que surge, surge con un modo de funcionamiento dado que no puede ser cualquiera ni variable todo el tiempo. Lo que es tiene un modo de ser. Todo lo que adviene, adviene condicionado y constituido con el modo de ser que le es propio: «de lo dado, de lo existente del ser, que como todo

6. Creación *ex-nihilo* significa crear a partir de condiciones y no de determinaciones causales.

ser es abierto porque es tiempo, lo nuevo que adviene lo es en tanto que tiene otras determinaciones y por tanto otros modos de ser; lo nuevo está condicionado por lo dado, pero no determinado». Cuando una sociedad se crea hay ciertas relaciones en ella que son determinadas, hay comportamientos que son prácticamente ciertos o infinitamente probables: toda forma de ser sólo puede existir si es determinada, pero en el ser no todo está determinado.

La filosofía de Castoriadis no es una filosofía de la indeterminación; creación quiere decir, precisamente, la posición de nuevas determinaciones; la idea de creación implica la indeterminación en este único sentido: la totalidad de lo que es no está jamás total y exhaustivamente «determinada», la creación presupone una cierta indeterminación del ser. Lo que es, nunca excluye el surgimiento de nuevas formas, de nuevas determinaciones. Lo que no está cerrado, está siempre por-ser. Esa es precisamente la raíz ontológica fundamental del ser humano: un ser que crea lo otro, que es fuente de alteridad y se altera él mismo.

No se trata de negar el determinismo. La creación es cada vez la creación de nuevas determinaciones del ser y del tiempo. En el ser no todo está absolutamente determinado: hay un círculo de la creación que replantea la manera de interrogar de la ontología tradicional. La pregunta que interroga por el fundamento último de las cosas o por las causas eficientes que anteceden a los fenómenos. Para Castoriadis, la emergencia de las formas significativas no es el producto de las fantasías imaginarias humanas, sino el efecto de una causalidad circular. Un ejemplo de esto, es la nueva significación imaginaria social que surgió con la creación de la ciudad (el ciudadano). La ciudad no se pue-

de concebir sin ciudadanos que a su vez «sólo pueden ser fabricados en y por la *polis*».

Es la imaginación radical la que permite la creación de un mundo propio. No habría «impresiones» (en el sentido kantiano) que procedan del exterior y sean percibidas y organizadas por el aparato perceptivo que daría cuenta del mundo. Es la imaginación, con su capacidad de poner en relación de manera selectiva los diferentes elementos que constituyen la imagen, la que crea la representación del mundo. La imaginación puede crear una representación a partir de un choque exterior; pero también puede crear una representación sin este choque. Y esta característica es el elemento esencial de la creación.

La imaginación radical que postula Castoriadis —fuerza de la creación—. Esta imaginación radical que actúa, tanto en el ser humano singular como en la colectividad social e histórica es totalmente diferente a la imaginación debilitada (imaginación segunda) de la ontología tradicional cuya actividad se ha reducido a simple reproducción o combinación de imágenes.

V

La psique en su estado primitivo es egocéntrica, omnipotente, antisocial, incluso a-social. Ella se convierte en sujeto a partir de un largo trabajo de socialización. Esto quiere decir que el sujeto humano debe abandonar ese mundo propio originario y cerrado para poder acceder a un universo social —las instituciones y significaciones imaginarias—. Sin embargo, esta apertura lo ingresa en una nue-

va clausura: la clausura de las significaciones e instituciones imaginarias que toman la forma de la heteronomía ocultando en la inmensa mayoría de los casos que la institución de la sociedad es creación de ella misma y no por fuentes trascendentes exteriores a ella: ancestros, dioses, naturaleza...

Para Castoriadis, el ser humano al nacer tiene un psiquismo cerrado, monádico. De allí el concepto de mónada, un concepto operativo y necesario para poder entender el ser humano como fabricado-constituido por la sociedad; de otra forma no se podría entender dicho proceso, sería necesario postular un sujeto con un psiquismo (abierto) primitivo y esto no se sostiene ni desde el punto de vista biológico ni social. Los desarrollos de la biología muestran que el ser vivo opera en un cierre cognitivo funcional que perpetúa su organización y su estructura. Es justamente la desfuncionalización de la imaginación en el ser humano la que permite la ruptura de dicho cerco y la creación de otro nivel de funcionalidad ya no en el orden biológico sino en el del sentido.

Se sabe que la especie humana es una especie inepta para la vida, tanto desde el punto de vista psicológico como biológico. De acuerdo con lo que Castoriadis plantea, el humano habría dejado de existir si no hubiera creado al mismo tiempo, a través de no se sabe cuáles procesos (probablemente una especie de procesos neodarwinianos), una cosa radicalmente nueva en todo el dominio natural y biológico: la sociedad y las instituciones.

En un sentido fuerte, se está ante una teoría construida sobre una hipótesis cuya exactitud no podrá nunca ser asegurada. Algo similar ocurre con la hipótesis del Big Bang

en la física para pensar el origen del cosmos; o el «mito científico» de Freud en *Tótem y Tabú*, que intenta pensar un origen de la sociedad. De la misma manera el concepto de mónada permite comprender el proceso de creación —socialización— de la psique humana. Para Castoriadis sólo es posible *elucidar* los fenómenos, puesto que en su ontología la búsqueda de los fundamentos últimos de éstos no se plantea. Lo anterior en modo alguno significa la negación en lo “que es” de la dimensión conjuntista identitaria⁷, sólo subraya la imposibilidad de reducir como hace la ontología heredada, todo a la determinación: lo “que es” no está determinado exhaustivamente, no es reducible a la lógica, incluso cuando tomamos en consideración la “realidad física”: “*el mundo se presta indefinidamente a organizaciones ensídicas; pero el mundo no se agota en estas organizaciones*”.

Si bien la noción de mónada es polémica⁸, Castoriadis la considera totalmente pertinente y compatible con la teoría psicoanalítica. El «yo soy el seno» de Freud alude a

7. La expresión «lógica conjuntista-identitaria», o para abreviar, «ensídica», simplemente se refiere a la lógica corriente, base de la teoría de conjuntos, en la cual se apoya la matemática moderna. Es una lógica que utiliza principios de identidad, contradicción y tercero excluido y organiza cualquier dato en elementos, clases, relaciones y propiedades unívocamente definidas.

8. Laplanche, en el primer simposio de la federación europea de psicoanálisis sobre la pulsión de muerte, adelanta una objeción al concepto de mónada psíquica (sin citar a Castoriadis) según la cual no es posible en la teoría psicoanalítica pensar un ello o un inconsciente primario *no reprimido*; se trataría de una falsa apreciación del lugar de lo biológico en el psicoanálisis. La hipótesis de un ello no-reprimido, concebido como absolutamente primero —según Laplanche— no se sostiene: para el psicoanálisis «todo lo que es consciente fue primero inconsciente». Por lo tanto, intentar reconstruir el mundo humano a

esta fase inicial cerrada sobre sí misma. Es decir, el concepto de mónada no es incompatible con el inconsciente del psicoanálisis. Es una nueva elaboración teórica que permite dilucidar desde otra perspectiva el problema de la relación cuerpo-alma soma-psyque y el proceso de constitución del sujeto humano. Es a partir de este núcleo monádico como se empieza a constituir el sujeto. Antes del inicio de este proceso (la socialización) no se puede hablar de «ello» o de inconsciente. Éste se construye en el proceso mismo de la socialización. Antes de ésta, el universo es monádico y es por la socialización que se construye una historia, un ello y un inconsciente: el sujeto no nace con un ello o un inconsciente; éste es el producto de la historia de su constitución-socialización.

La especie humana sobrevive al crear la sociedad: las instituciones y las significaciones imaginarias sociales. Éstas le imponen a la psique la forma social de existencia del individuo, al proponerle el sentido; es decir, lo que le da validez y permanencia a su ser social. La interiorización de este sentido, a través de las instituciones y las significaciones ima-

partir de una mónada cerrada sobre sí misma que no se sabe cómo debería abrirse al mundo, conduce a más de una aporía. Para Laplanche es por la acción de la represión originaria como se constituye el inconsciente originario (un ello) que una vez constituido deviene en una segunda naturaleza (verdadero cuerpo extraño) que «nos actúa» (Laplanche, 1989, *La pulsión de muerte en la teoría de la pulsión sexual*, en: *Pulsión de muerte*, Amorrortu Editores, Buenos Aires. Piera Aulagnier, por su parte, le da un sitio privilegiado al proceso identificatorio: «el yo, dice, no se constituye como una mónada sino en el espacio de la relación con el otro. Es por la historia de la relación con sus objetos que el yo constituye la propia». Entrevista de Luis Horstein a Piera Aulagnier en: Horstein, Luis *et al*, 1991, *Cuerpo, Historia, Interpretación*, Editorial Paidós, Buenos Aires.

ginarias, posibilita la ruptura del universo cerrado de la mónada psíquica y lo forza a entrar en el mundo de la realidad, que no es otro que el de la realidad social.

De acuerdo con lo anterior se puede entender cómo la polaridad en el género humano no es entre individuo y sociedad —el individuo es una fabricación social—, ni entre sociedad e historia. El individuo y la historia son siempre sociales; lo social es autoalteración, historia y temporalidad específica de la sociedad, la cual se constituye como tal al instituirse como un magma de significaciones imaginarias sociales. La polaridad se da entre la psique y la sociedad que son irreductibles, la psique es irreductible a la institución social y la institución social es irreductible a la psique; pero no se pueden concebir separadas. Hay un núcleo de la psique que persiste a-social.

Lo social-histórico es creación cada vez de instituciones para cada sociedad. La psique y lo social-histórico son irreductibles lo uno a lo otro: no puede hacerse sociedad con el psiquismo, a menos de haberse introducido éste en aquella subrepticamente bajo la forma del lenguaje, por ejemplo. Ni hay producción de la psique a partir de lo social: el inconsciente produce fantasmas, no instituciones. Tampoco el inconsciente se puede reducir al lenguaje; para Freud en el inconsciente hay representación de cosas y no de palabras⁹. El modo de ser del inconsciente es el de un magma.

9. Sobre este punto es bueno recordar que Lacan emplea diferentes fórmulas para designar el relevo estructural del inconsciente: «El inconsciente está estructurado como un lenguaje», después: «El lenguaje es la condición del inconsciente» y finalmente: «El inconsciente es la condición de la lingüística». Rudinesco, Elizabeth, 1995, Jacques Lacan, Editorial Anagrama, p. 400. Piera Aulagnier, muy cercana a

A partir de esta psique embrionaria y, en un segundo momento por la presión de las necesidades orgánicas, se produce una ruptura por la presencia de otro (la madre o su sustituto) y la aparición de la representación y el placer de ésta primando sobre el placer de órgano. Esta característica será determinante en todo lo humano. Este otro que aparece es esencial —biológica y psíquicamente—, para el sujeto; y ésta puesta en relación entre el niño, la madre y el seno materno que lo alimenta constituyen la llamada fase triádica. En esta fase el niño proyecta su omnipotencia a la madre: ya no es él el omnipotente sino el otro, y aunque se hable de tres términos, todavía el universo del niño es cerrado. Pero ya se puede ver allí un comienzo de diferenciación y separación; un primer esbozo de socialización fundamental en la estructuración de su psiquismo. Como lo afirma Castoriadis: «la socialización de la psique es esencialmente la imposición de la separación, de una 'realidad' en la que puede participar como exterior independiente y transformable». La ruptura de esta fase cerrada sobre sí misma (monádica) es constitutiva del individuo social.

A partir de aquí el individuo quedará escindido en un polo monádico que tiende a cerrarse sobre sí mismo y un polo social que lo pone en relación con los otros y aporta el sentido del mundo. Para que este proceso pueda continuar

Castoriadis, plantea por el contrario que la psique es en todos sus procesos una actividad de representación en la cual el yo se origina en los primeros enunciados producidos por el discurso materno, pero el ello no se estructura como un lenguaje, lo hace *desde* el lenguaje. Horstein, *Ibid*, p. 370.

se necesita el mecanismo de la introyección¹⁰. Introyección de todo lo social sin la cual el sujeto quedaría encerrado en un solipsismo incompatible con la vida misma.

En la siguiente fase (edípica) comienza la operación fundamental de la socialización donde aparece el padre (socialmente constituido como tal) que es deseado por la madre y a su vez ella es deseada por él. Se trata del comienzo de una verdadera separación de la relación dual que el niño tenía establecida con su madre. La madre, al tener en cuenta la palabra del padre y manifestar su deseo por él, completa la ruptura para comenzar así el proceso de socialización. Socialización que se da cuando el niño comprende que el padre no es la nueva figura de la omnipotencia y fuente de la ley sino alguien que también está sometido a la ley en tanto ésta es social¹¹.

No hay ser humano extra-social; no lo hay ni como realidad ni como ficción coherente de «individuo» humano como sustancia. No se puede concebir el individuo sin lenguaje;

10. Uno de los aportes centrales de la obra de Freud es el descubrimiento de dos mecanismos que operan todo el tiempo en el ser humano: la proyección (el individuo proyecta hacia un objeto exterior sus fantasmas o deseos; por ejemplo su omnipotencia originaria); y la introyección, que es la posibilidad de incorporar lo exterior (ideas, pensamientos, significaciones, lo social). Uno de los problemas centrales del ser humano es que la mayoría del tiempo se mueve en la proyección de sus fantasmas y en la fijeza de sus ideas y se resiste a la introyección, a la apertura.

11. En este punto Castoriadis recoge uno de los aportes centrales de Lacan: el padre es el otro que la madre desea y a su vez, la desea. Para Castoriadis este movimiento debe ser llevado más allá de la formulación lacaniana. El padre es una creación social y figura de la ley en tanto es también un individuo socializado, es decir, sometido a la ley social.

es decir, sin sociedad, en la medida en que el lenguaje es una creación social. Esto lleva a otra reconceptualización de las categorías freudianas, a la sublimación: proceso mediante el cual la psique se abre al mundo socio-histórico, inviste un objeto socialmente instituido, socialmente valorizado e imperceptible, que no se puede captar con los sentidos. La autonomización de la imaginación, su desligazón con respecto a la funcionalidad, permite una determinación decisiva del ser humano, la sublimación. La capacidad de sublimar de la psique define la subjetividad humana propiamente dicha, y en la base de la sublimación y la socialización está la primacía del placer de representación sobre el placer de órgano: «hablar ya es sublimar» precisa Castoriadis, a partir del momento en que el aparato oral carga una actividad que no procura ningún placer de órgano. El placer de hablar, es placer de representar. El concepto de sublimación de Freud se amplía en esta perspectiva. La sublimación es la capacidad de la psique de separarse de los objetos privados investidos pulsionalmente para investir los objetos socialmente valorizados.

En resumen, la fabricación social de los individuos a partir de la psique presupone en el humano la dominación del placer de representación sobre el placer de órgano y la autonomización de la imaginación radical como condición para la existencia de la vida social. Es importante resaltar que se está frente a un proceso de constitución-creación del individuo. Creación en el sentido fuerte: creación del psiquismo humano por la sociedad; creación de un nuevo estrato del *ser/ente total* que no sólo es, él mismo, un producto creado sino también puede crearse a sí mismo y crear nuevas formas.

En cada una de estas fases se está construyendo un mundo propio que no es abolido por las etapas posteriores. Hay un inconsciente dinámico. En su historia el sujeto va creando diversas instancias de su ser psíquico que nunca desaparecen; por el contrario siguen actuando y entran en diversas relaciones con las otras instancias que se van constituyendo. En este proceso los desarrollos posteriores no anulan los anteriores, coexisten conflictivamente. La historia del sujeto se actualiza todo el tiempo. El proceso de estructuración de la psique describe claramente la forma de existencia del ser, lo que es, sólo es pensable como estratificación particular organizado en planos ligados de adherencias parciales, sucesión ilimitada en profundidad de capas del ser, siempre organizadas pero nunca totalmente, siempre articuladas entre ellas pero nunca plenamente.

Desde esta perspectiva, las fases que van desde lo monádico hasta la subjetividad autónoma, no son simples fases de desarrollo. Ellas implican estructuras y reestructuras psíquicas del sujeto. Cada fase crea un «mundo propio» del sujeto y estas estructuras no son simplemente demolidas o abolidas con el desarrollo ulterior, son capas sucesivas de socialización estratificadas de forma compleja, contradictoria y conflictiva. La psique humana se caracteriza por una multiplicidad de instancias en conflicto, no en oposición radical, producto de su historia, la cual va generando diversas estratificaciones; éstas, lejos de desaparecer van constituyendo instancias psíquicas que entran en diversas relaciones. Es en y por esa historia como se constituyen las instancias, las cuales no son «armoniosamente» integradas o simplemente «superadas». Ésta es sin duda la diferencia de la evolución del psiquismo humano de cualquier «proceso de aprendizaje».

En esta historia, debemos recalcarlo, las etapas posteriores no anulan las anteriores sino que coexisten conflictivamente. Por eso, el trabajo de elucidación del psiquismo humano es inacabable: «El psicoanálisis es un retorno del sujeto sobre sí mismo y sobre las condiciones de su funcionamiento; es igualmente la *posibilidad* de superar la repetición, es permitir al sujeto salir del marco que le fijó de una vez por todas su organización adquirida, y abrirlo a una verdadera historia en la que él podrá ser el coautor». La historia en esta perspectiva no es otra cosa que un proceso complejo de coexistencia conflictiva entre psique y sociedad.

Es pertinente volver a la relación cuerpo-alma. En Freud, la relación entre lo somático y lo psíquico se da a través de las pulsiones. Como se había dicho, éstas están en la frontera de lo somático y lo psíquico. Es necesario que la pulsión se ligue a una representación, que se convierte en su embajador, para ser presentada a la psique; para ésta nada tiene existencia si no es una representación. En la concepción de Castoriadis cuerpo y alma no son dos entidades separadas: «el alma depende del cuerpo —lesiones, alcohol, psicotrópicos— y no depende de él —resistencia o falta de resistencia al dolor y a la tortura, elección deliberada de la muerte—; el cuerpo depende del alma —movimientos voluntarios, enfermedades psicosomáticas— y no depende de ella —miles de células funcionan sin que el sujeto pueda hacer nada». A este propósito, el pensamiento de Castoriadis avanza una hipótesis original a partir de la noción de mónada psíquica: en un principio no habría una frontera definida que separe la mónada psíquica de lo somático. Es el proceso de constitución de la psique y la constitución del inconsciente lo que permite hablar de un estrato de lo psíquico humano y un estrato de lo somático:

«En el ser humano hay una especie de globalidad que es a la vez cuerpo-alma, en la que el cuerpo siempre es, en un sentido, psíquico, y la psique siempre es, en ciertos aspectos, somática». Eso es lo paradójico del ser humano: «es dos que son uno»; la desfuncionalización de la psique, la intensa investidura del placer de representación en detrimento del placer de órgano. «Todo sucede como si la psique quisiera continuar su vía sola, como si quisiera realmente salir del cuerpo». Por ello Castoriadis habla de una psique/soma, de una psique que es la dimensión «imperceptible» del cuerpo, que lo recubre en toda su extensión: «toda socialización es evidente y simultáneamente socialización del cuerpo, así como el cuerpo es apuntalamiento de la socialización misma». Entre psique y soma no hay relaciones de causalidad sino de dependencia. El uno no es posible sin el otro y ambos son independientes el uno del otro.

Lo mismo se podría decir con relación a la idea del determinismo en la psique. A primera vista el psicoanálisis pareciera que refuerza esta idea cuando postula la «causación» mediante la representación. Sin embargo, la «causación» psíquica no es categórica —tampoco probabilística—, ella sólo puede constatarse con posterioridad, lo que le niega toda posibilidad predictiva: «la representación no puede ser 'causa' porque no es rigurosamente determinable y porque lo es aún menos el flujo incesante de representaciones, afectos y deseos».

VI

Para entender adecuadamente el ser/ente total en la ontología de Castoriadis, es importante resaltar la idea de es-

tratificación que introduce a partir de «esa fragmentación propia de *lo que es*». El ser/ente total es la *naturaleza física*, el *En sí* y el *Para sí*. La naturaleza física, o primer estrato, opera con la lógica conjuntista identitaria que se encuentra en todos los estratos del ser/ente total. Este primer estrato —como todos los demás— se encuentra estratificado, permitiendo en cada uno de ellos desarrollos como de los que da cuenta la historia de la física y las matemáticas. Todos los estratos se apoyan en el primer estrato natural.

El «En-sí» se caracteriza por la *autorreferencia*, es decir, la capacidad de distinguir entre un *sí* y un *no sí* propio de los sistemas vivientes cognitivos. En este estrato no hay representación ni creación de un mundo propio; allí operan adecuadamente —mas no infaliblemente— las interacciones de exterioridades recíprocas, aquellas que diferencian un interior de un exterior.

El «Para-sí» significa ser fin de sí mismo, incluye la autoreferencia pero también la reflexividad, es decir, el poder tomarse a sí mismo no como objeto sino como actividad actuante a través de la imaginación. Construye un mundo que es siempre una presentación, una puesta en imagen, una puesta en relación. Donde hay Para-sí, hay representación, afecto e intención¹². El Para-sí construye una representación que evalúa positiva o negativamente para actuar. Para esto debe tener conocimiento en el sentido de poder repre-

12. Para diferenciar lo animal-funcional y lo significativo-humano Castoriadis establece una diferencia entre intención (animal) y deseo (humano). La intención está limitada por la funcionalidad y el deseo por la desfuncionalidad.

sentar. Lo «percibible» deja de lado una masa importante de lo no «percibido» en todos los órdenes: la selección no es sólo cuantitativa, también es necesariamente cualitativa. En este sentido, no se trata de una percepción de algo exterior, sino de la creación de un mundo propio.

En el Para-sí hay una multiplicidad de estratos:

1. *Lo viviente en general.*

2. *Lo psíquico.* Se asume un psiquismo animal y un nuevo estrato de la psique como pluralidad de instancias psíquicas en el ser humano.

3. *El individuo social.* Individuo socialmente construido o fabricado, o sea el producto de la transformación de lo psíquico por la sociedad.

4. *La sociedad creada cada vez.* Toda sociedad posee los atributos esenciales del Para-sí: finalidad de auto-conservación, autocentrismo, construcción de un mundo propio y sus tres determinaciones: representaciones, afectos y deseos.

5. *La autonomía individual y colectiva.* Incluye la creación de dos nuevas instancias del psiquismo: la reflexividad y la capacidad de acción deliberativa.

Ahora bien, las dimensiones del ser/ente total —Naturaleza Física, En-sí, Para-sí—, los estratos del Para-sí y las instancias del psiquismo humano no son capas que se superponen en una sumatoria temporal acumulativa. Cada etapa (en el sentido freudiano), hace parte del proceso de la estructuración de la psique donde cada una de ellas no es una simple fase de su desarrollo. Castoriadis profundi-

za este gran aporte de Freud: la especificidad del psiquismo humano yace en un sentido fuerte en su estratificación, en la forma como está estructurada la psique: *mónada psíquica, fase triádica, individuo social, sujeto autónomo*. Como se había anotado, «la psique se caracteriza por la multiplicidad de ‘instancias’ en conflicto, no en oposición, que justifican hablar de estratificación dado que algunas de estas instancias, o de estos procesos, están mucho más cerca de la ‘superficie’ que otras, y esta repartición entre ‘superficie’ y ‘profundidad’ se inscribe en la cosa misma». Estratificación no debe tomarse como significando una sedimentación ordenada y regular. Es por este modo indescriptible de coexistencia de los diferentes procesos psíquicos que Castoriadis plantea la lógica de los magmas. Esta lógica permite pensar en lo que es, en el ser/ente total, en la creación.

El sujeto no es simplemente real, no está dado, debe ser hecho y se hace mediante ciertas condiciones y circunstancias: es creación histórica. Entre lo viviente y lo psíquico hay similitudes sorprendentes y diferencias abismales que unen y separan estos dos estratos.

Es bueno insistir que si bien estos estratos se relacionan con el primer estrato natural (no podrían existir sin éste), la lógica con la que opera la creatividad no es la lógica conjuntista-identitaria. Para la creación de nuevas determinaciones del ser Castoriadis postula la lógica de los magmas. El flujo continuo e inmotivado de representaciones tanto de la psique singular (obra de la imaginación radical) como del colectivo humano (obra del imaginario radical instituyente) no opera con la causalidad determinista de la lógica conjuntista-identitaria. Las formas creadas aunque puedan ser imágenes en sentido ge-

neral, son representaciones, significaciones e instituciones (solidarias e inseparables) que constituyen la «realidad» de los sujetos humanos. «Realidad» creada de manera a-causal (no hay una causa que antecede la creación de una significación), pero condicionada.

VII

Para que el proceso de socialización pueda llevarse a cabo, es necesaria una sociedad constituida. Esta sociedad se ha instituido desde el colectivo anónimo que no es la simple sumatoria de psiquismos individuales sino la obra del imaginario radical instituyente. Lo que para el psiquismo singular es la imaginación radical, para la sociedad es el imaginario radical. En el psiquismo humano esta imaginación radical está en la base de la creación del individuo así como para la sociedad el imaginario radical está en la base de su constitución. Imaginación e imaginario radical, de manera inseparable, crean la sociedad y al individuo.

Por obra del imaginario radical, no sobra insistir, se crean las significaciones e instituciones imaginarias de la sociedad que le dan sentido y cohesión a la vida colectiva e individual. Imaginario no tiene la connotación debilitada de fantástico, ficticio, o epifenoménico; sino la de creación portadora de sentido. Es el sentido que estas significaciones imaginarias tienen para la psique lo que permite su socialización. Y es la emergencia (creación) de nuevas significaciones imaginarias sociales lo que permite hablar de historia. Si no hubiese emergencia de lo nuevo, la historia sólo sería repetición de lo idéntico y por lo tanto no habría

historia. Lo histórico-social es fundamentalmente esta emergencia de nuevas significaciones imaginarias sociales. Se puede hablar entonces de la creación de un nuevo estrato del ser/ente total llamado sociedad, obra del imaginario radical instituyente, creador de lo histórico-social, es decir, de las significaciones imaginarias. En resumen, psiquismo y sociedad son estratos del ser creados que pueden crear nuevas formas¹³: creaciones *ex-nihilo*, condicionadas pero no causadas.

Castoriadis resalta que en la creación, tanto de las sociedades como de los individuos, no sólo existen las prohibiciones sino también, y básicamente, el sentido positivo otorgado por las instituciones y las significaciones imaginarias sociales.

VIII

El individuo así creado (socializado) entra en la funcionalidad de las significaciones imaginarias e ingresa en una nueva clausura. Estas significaciones e instituciones no sólo le dan un orden y un sentido al mundo social creado sino también crean el pensamiento, la manera de pensar: «individuos 'cerrados', individuos que operan en la clausura de la significación, que piensan como se les ha enseñado a pensar, que evalúan como la sociedad evalúa y

13. Estos dos estratos del ser, es necesario recalcarlo, constituyen lo que para Castoriadis es la verdadera polaridad (psiquismo-sociedad) y no como siempre se ha creído, individuo-sociedad; pues el individuo mismo es una creación social.

le dan sentido a lo que la sociedad dice tiene sentido». En este contexto, clausura significa imposibilidad de cuestionar lo pensado. La reflexión tiende, sostiene Castoriadis, de manera irreversible a cerrarse sobre sí misma, pero la «verdad» de la filosofía es ruptura de lo clausurado. La reflexión aparece cuando el pensamiento se vuelve sobre sí mismo y se interroga no sólo sobre sus contenidos particulares sino sobre sus presupuestos y sus fundamentos cuestionando la institución y las representaciones socialmente instituidas. Es el esfuerzo por romper la clausura —provenga ésta de la historia personal o de la institución social-histórica—, la que permite la emergencia del pensamiento reflexivo.

Las instituciones mantienen la clausura. La sociedad debe producir individuos para su reproducción, donde juegan un papel importante las instituciones sociales nucleares, la religión, la familia. Si la sociedad no fabrica los individuos necesarios para su reproducción se destruiría como «esa» sociedad. Por esto, cancela la interrogación, tiene respuestas establecidas para todo. Sin embargo, aunque esta clausura opera para la mayoría de los individuos, no es absoluta, es posible (ha sido posible) la creación de individuos autónomos, y en esa medida, la creación de sociedades autónomas: la sociedad también crea individuos y sociedades que rompen el cerco de las significaciones establecidas.

Esto conduce al centro de la reflexión política de Castoriadis: la autonomía. Ella puede entenderse como otra etapa en la constitución social del individuo, en la cual éste sabe que él es el origen de la ley, por tanto puede crear normas para poner en cuestión las normas establecidas como eternas y las significaciones imaginarias

consustanciales a ellas. En otras palabras, crea una instancia reflexiva (la capacidad de acción deliberada) e inaugura una subjetividad donde se puede establecer una nueva relación con el inconsciente convirtiendo el placer de representación en el placer de pensar y en la libertad de hacer. El pensamiento y la creatividad en una sociedad autónoma, con sujetos autónomos, es la interrogación abierta que no busca resultados definitivos sino nuevas preguntas referidas a aspectos del objeto pensado. No es una interrogación sin puntos fijos o en el vacío, es una interrogación que no se deja contener por las respuestas y las certidumbres socialmente instituidas¹⁴.

IX

El paso a la etapa de sujetos y sociedades autónomos en interrogación interminable produce un cambio en la concepción de la ontología tradicional con relación al objeto del conocimiento. Se debe aceptar que para conocer algo del ser, éste debe tener algo cognoscible. Este «algo» quiere decir: el ser no puede ser el caos absoluto, no se podría conocer nada de él, ni puede ser cognoscible de manera exhaustiva, se agotaría el conocimiento en la primera interrogación.

Existen, es necesario reiterarlo, unas condiciones apoyadas en lo dado, en las que el fenómeno de la creación se

14. Individuos autónomos y sociedades autónomas son inseparables, no es posible concebir el uno sin el otro. Sin embargo se pueden crear sujetos autónomos en sociedades heterónomas pero en la evaluación de la sociedad en su conjunto, esto es irrelevante.

produce, mas no lo determinan. Todas las relaciones efectivas entre los fenómenos no son de causalidad. El pensamiento de Castoriadis, como tal, no es una disputa entre el determinismo y el indeterminismo. Es una nueva ontología que permite pensar el fenómeno de la creación y discute la idea de un determinismo universal homogéneo que convierte al ser en algo único y elemental. Cuando se habla de creación, se habla de creación de nuevas determinaciones condicionadas pero no causadas ni determinadas desde siempre. «Se trata de una *vis formandi* a-causal cuya sede es la imaginación radical en el ser humano singular y en el imaginario radical instituyente del colectivo anónimo que crea lo histórico-social». Éste es el verdadero sentido de la expresión creación *ex-nihilo*.

Las consecuencias de este pensamiento son inmensas. Una de las más importantes es la eliminación de la separación entre el sujeto del conocimiento y el objeto por conocer. La idea de una ontología referida sólo al ser (tarea sujeta de la filosofía) y una interrogación, explicación del mundo —los entes— (tarea de la ciencia), es insostenible en esta nueva ontología.

Es precisamente de la crisis del campo científico de donde surgen las preguntas (filosóficas) al constatar que el proyecto de construir una teoría de lo que es como construcción sistemática y exhaustiva de lo pensable, de una vez por todas o gradual y progresivamente desarrollada, sólo ha sido una ilusión. Como lo anota Castoriadis: «No hay un edificio armonioso cuyo plan de conjunto se descubriría a medida que se construye. Hay un «hacer teórico» que ha emergido en un momento de la historia; una actividad, una empresa humana, un proyecto social-histórico: este

proyecto de teoría trata de dar cuenta y razón de todo: del mundo de los objetos que nos rodean, de sus leyes, de nosotros mismos y de la actividad misma del pensar. Desde el momento en que el proyecto surgió y la pregunta fue planteada, no es posible escapar a éste o hacerlo de una manera distinta. A partir de dicha creación no se puede pensar en un observador absoluto por fuera del movimiento mismo del pensamiento. El pensamiento no se funda sobre él mismo ni es transparente a él mismo; incluye al sujeto pensante y la pregunta sobre éste¹⁵».

X

Lo histórico-social es la historia de la emergencia de nuevas formas, de la alteridad; la creación de nuevas determinaciones apoyadas en lo que es, sin nunca cerrar la posibilidad de la emergencia de otras determinaciones. Si se habla de creación, se habla de alteridad (lo radicalmente otro), se habla del tiempo. «El tiempo es creación o no es nada», afirma Castoriadis. La alteridad es una determinación fundamental del ser que implica tanto la creación como la destrucción de formas. La sociedad se crea —se instituye— a lo largo de dos dimensiones inseparables: la dimensión conjuntista-identitaria y la dimensión imaginaria o *poiética*. Así mismo, la sociedad se despliega en el tiempo y el espacio; pero la ontología tradicional, con la separación radical entre sujeto y objeto, ha reducido el tiempo a lo conjuntista-identitario (el tiempo calendario,

15. *Préface, op. cit.*

medible y cuantificable, o el tiempo como cuarta dimensión no diferenciada del espacio). Esta ontología desconoce al sujeto y desconoce que todo mundo es mundo para un sujeto. La reflexión de Castoriadis permite pensar el tiempo y distinguirlo del espacio (no sólo del espacio abstracto o matemático sino también del efectivo) sin caer en la separación entre sujeto y objeto.

Para comprender lo anterior es necesario establecer la distinción entre diferencia y alteridad. Dos cosas son diferentes cuando las transformaciones que producen el uno a partir del otro obedecen a leyes determinadas y éstas permiten su deducción. La alteridad, como emergencia de lo otro radical, no es deducible de lo que lo antecede a partir de leyes determinadas. Lo nuevo aquí es posición de una nueva forma, no es producto (deducida o causada) de otras formas: la alteridad siempre es alteridad de una cosa con relación a otra. La diferencia y la alteridad son inherentes al mundo como tal, no sólo al mundo del sujeto.

Como lo nuevo es otro, tiene un tiempo propio. En este sentido el ser es emergencia de la alteridad, es creación de sí mismo y creación del tiempo como tiempo de la alteridad: la alteridad y el tiempo son solidarios pero no son exteriores a lo que se crea cada vez; en cambio, la diferencia y el espacio abstracto (matemático), aunque también son solidarios, son exteriores a lo que cada vez es diferente. Cuando se habla del espacio y el tiempo imaginarios, no del espacio abstracto y del tiempo conjuntista-identitario, el que las sociedades cada vez construyen, ambos contienen una dimensión imaginaria o *poiética*. Por lo tanto no se puede identificar el espacio sólo con la diferencia, y al tiempo sólo con la alteración o la creación. Hay también espacio

imaginario, *poiético*, que se despliega con la emergencia de nuevas formas; como también hay tiempo identitario incorporado al tiempo imaginario.

¿Cuál sería la distinción entre tiempo y espacio? Cuando se habla de tiempo, se habla de emergencia de formas; pero las formas que emergen están condicionadas por las ya existentes, están en un espacio. Cuando una nueva forma se crea, se crea el antes y el después; es decir, el tiempo. La creación de esta forma implica el espacio: es en un espacio donde surge la forma; pero sin el tiempo (alteridad) las formas en el espacio permanecerían inmutables y nada cambiaría. En este sentido el tiempo implica el espacio y éste se vuelve condición de la creación. Pero las formas en el espacio, una vez creadas, no tienen necesidad del tiempo. La aparición de la temporalidad, de la creación, hace que el espacio sea y deje de ser lo que era. Por lo tanto, el espacio es un derivado del tiempo y no a la inversa como lo ha creído la ontología tradicional desde Platón. El espacio sin el tiempo (sin la creación) no es más que un almacén de cosas donde nada cambia y donde nada pasa. La distinción tiempo y espacio reside en que el espacio deriva su carácter del tiempo como creador de nuevas formas.

Hay más: para comprender la complejidad del ser que se despliega en una dimensión ensídica y *poiética* se requiere introducir la categoría de la multiplicidad. Ésta incluye la diferencia y la alteridad permitiendo pensar el ser/ente total como una unidad y no como caos o dispersión. Diferencia y alteridad son dos dimensiones del ser que se pueden reunir bajo la idea de multiplicidad. Sin la unidad, sostiene Castoriadis, la multiplicidad no sería multiplicidad sino infra-caos, disperso y desconectado en sí mismo. Ocurre

sencillamente que hay varios estratos del ser, sucede que el ser es y no es uno. ¿Qué significa esto? La multiplicidad existe en el ser como diferencia, el ser es uno no sólo lógica y nominalmente sino efectivamente. Pero por cuanto la multiplicidad existe en el ser como alteridad, la unidad del ser se halla esencialmente fragmentada.

Ser es uno en la diferencia. La multiplicidad de los entes producidos se puede agrupar en una unidad en la medida en que éstos han sido deducidos los unos a partir de los otros. La multiplicidad también se da en el ser como alteridad, y al crear una forma nueva esta unidad del ser se fragmenta, se auto-altera. Pero la unidad del ser se mantiene ya no porque lo nuevo sea consecuencia lógica de lo anterior o porque sea causada por el antes sino porque lo nuevo está condicionado por lo anterior de manera no simétrica y en este sentido es inseparable de lo que lo antecede: la creación es algo nuevo con relación a otro. Esta multiplicidad como alteridad es una multiplicidad indefinida de seres para sí que crean su propio modo de ser y su propio mundo y, por supuesto, su propio tiempo y espacio. Pero en tanto el ser/ente total se apoya en el primer estrato natural y en la lógica conjuntista-identitaria que hace parte de lo que es, la alteridad contiene la dimensión identitaria: en todo lo que se dice del mundo, nunca se puede separar rigurosa y absolutamente, a nivel último los componentes subjetivos y objetivos. Así, el ser/ente total se debe ver como una multiplicidad cuya unidad se despliega en la diferencia y la alteridad de manera distinta pero inseparable¹⁶.

16. Apartes del ensayo «Tiempo y creación» que se publica en este libro.

XI

Todo el tiempo se ha hablado de la creación (la alteridad, la emergencia de nuevas formas), lo histórico-social, el ser, el tiempo, la historia del pensamiento, la sociedad y la psique. Entre las creaciones de lo histórico-social, la que se refiere a las instituciones y las significaciones imaginarias ocupa gran parte de la obra de Castoriadis. Su pensamiento es inseparable de la praxis política. Desde la ruptura del cerco cognitivo sucedido en Atenas, que trajo consigo la creación de nuevas significaciones e instituciones imaginarias (la democracia, la filosofía, la política, la ciudad —el ciudadano—), pasando por los quince siglos (Edad Media) de opacamiento de éstas hasta su renacimiento en Europa occidental en los siglos XI y XII, con la creación o re-creación del proyecto de autonomía social e individual y la nueva significación crecimiento racional ilimitado (sobre la que se apoya el capitalismo), la reflexión política de Castoriadis es intensa y esclarecedora.

En la historia se ha creado el pensamiento que apunta hacia la verdad como movimiento continuo de la interrogación, no hacia una verdad última que dé cuenta de todo. Así mismo, se han creado las preguntas sobre la libertad, la igualdad, la justicia; también la pregunta política sobre las mejores instituciones que los seres humanos pueden construir. Todo esto es indisociable del pensamiento de la sociedad y de lo histórico-social. En este sentido, no es posible referirse a conceptos abstractos cuya fundamentación se encuentra por fuera del hacer, el pensar y el crear de las sociedades consideradas. No hay una esencia del valor, la igualdad, la libertad o la justicia que se debe

encontrar para fundamentarlas. Tampoco hay unas leyes de la historia de cumplimiento inexorable. En esto quedó apresado el marxismo y por ello no pudo descubrir la dimensión creadora y la emergencia de nuevas significaciones e instituciones —inmotivadas— de lo histórico-social.

El pensamiento de Castoriadis incluye la crítica marxista al mostrar cómo, pese a su radicalidad, no logra salirse de las significaciones imaginarias nucleares del capitalismo: lo económico como determinante en última instancia, la idea del desarrollo, de la ganancia ilimitada y la extensión sin límites del dominio técnico-racional. El esquema marxista de la historia se derrumbó y la evolución del capitalismo se ha alejado no sólo de sus predicciones sino de su conceptualización; con ella, no se puede entender prácticamente nada de lo que ha sucedido en la sociedad contemporánea. Sin embargo, esto no quiere decir que Marx no sea un gran pensador y como anota Castoriadis, él aprende a ver la sociedad como una totalidad, a la vez funcional y desgarrada. Pero no somete a examen crítico la identificación del movimiento efectivo que sería el actor de la transformación social y política. «¿Es necesario aprobar el movimiento 'real', incluso si éste conduce siempre a la tontería televisiva, por ejemplo?».

Hay una ruptura radical de Castoriadis con el pensamiento marxista. Cuando retoma la historia como el hacer efectivo de los seres humanos, lo hace en el sentido de la creación y no como el desarrollo de leyes inexorables. La historia no sigue etapas predeterminadas y no hay leyes que lleven del capitalismo hacia el socialismo. Hay un cuestionamiento a fondo de la concepción marxista sobre la historia y la sociedad a través de su ontología.

Esta ontología, permite ver los cambios, crisis y retrocesos en la sociedad, así como su cohesión, lo que ha posibilitado su ser, las significaciones y las instituciones imaginarias. Desde esta nueva forma de ver la sociedad, se puede dar cuenta de sus crisis y mostrar cómo ésta se debe caracterizar necesariamente, por la crisis en las significaciones imaginarias sociales constitutivas del capitalismo tardío, donde el sentido de la crisis se sustenta en la constatación del predominio de la significación imaginaria central (el crecimiento pseudo-racional ilimitado) sobre la otra significación re-creada con el surgimiento del capitalismo (el proyecto de autonomía social individual). La eliminación de esta polaridad fecunda conduce a lo que Castoriadis llama «la época del conformismo generalizado».

En sus últimos ensayos políticos («El ascenso de la insignificancia» y «La crisis del proceso identificatorio»), Castoriadis ya no habla de crisis sino de descomposición de la sociedad. Entender esta afirmación en todo el sentido de su pensamiento político, implica no perder de vista uno de sus argumentos centrales: «los seres humanos no pueden vivir sino en la sociedad, y es la sociedad la que ha hecho a los seres humanos»; son los seres humanos quienes crean con sus propias instituciones y leyes, la sociedad en que viven, y por eso, ellos mismos pueden cambiar o mantener de manera consciente esa sociedad.

Como esto es así, la sociedad produce un tipo de individuo capaz de hacerla funcionar, con sus aciertos y fracasos. Si se habla de descomposición en la sociedad, la sociedad de la tontería y la banalidad, no es sólo porque en la sociedad capitalista contemporánea exista un creciente deterioro

de sus significaciones imaginarias sociales —progreso, crecimiento, bienestar, enseñanza «racional»— o porque se tenga una gran dificultad para dotar de sentido nuestra vida individual y colectiva, sino también porque al funcionar acríticamente, se produce y reproduce este tipo de sociedad: se cae en una heteronomía radical, que oculta la posibilidad de autocreación, esto es, la creación de instituciones y significaciones propias. El individuo y la sociedad pueden romper el cerco cognitivo propio de la heteronomía —pensar que su sentido le es dado desde algo exterior— y abordar como posibilidad efectiva de la colectividad, la autonomía, esto es, la creación de individuos y sociedades donde sus instituciones no se den exclusivamente en la clausura de su sentido.

Para Castoriadis, las dos nociones de imaginario social instituyente e imaginación radical son centrales e inseparables, no sólo para reconstruir el pensamiento filosófico, sino también para llevar la reflexividad colectiva hasta un nivel que permita una actividad autónoma. Es necesario que los hombres «puedan investir con fuerza algo distinto a la posibilidad de comprar un nuevo televisor en color», que la pasión por «la democracia y la libertad, por los asuntos comunes» supere el deseo y la necesidad compulsiva de consumir, de conformismo y dominación. «El precio a pagar por la libertad, es la destrucción de lo económico como valor central y, de hecho, único»¹⁷.

17. *La quinzaine littéraire*. No. 711, marzo 1-15 de 1997. Reseña hecha por Louis Arénilla de *Les Carrefours du Labyrinthe V*, «Fait et a faire», Cornelius Castoriadis.

Autónomo, dirá una y otra vez Castoriadis, es un individuo o una sociedad que está en capacidad de darse sus propias leyes: «soy autónomo en una sociedad si tengo la posibilidad real, y no sólo formal, de participar, junto con todos los demás, en un plano de igualdad efectiva, en la formación de la ley, las decisiones acerca de ella, su aplicación al gobierno y a todas las acciones de nuestra existencia». Para hacer posible la autonomía, se requiere tomar conciencia de la posibilidad de crear una sociedad autónoma, una sociedad que se instituye a sí misma sabiendo que lo hace, una sociedad que crea sus instituciones en forma explícita y consciente, es decir, con conocimiento. Ésta es la enseñanza de este gran pensador, el ser-sociedad de la sociedad, son las instituciones y las significaciones imaginarias sociales que encarnan esas instituciones y las hacen existir en la efectividad social: «somos sociedad fragmento al mismo tiempo que una miniatura o, más bien, una especie de holograma del mundo social».

La actualidad de este pensamiento es manifiesta. Los individuos de la sociedad contemporánea son presa del imaginario que hace época. Se encuentran «privatizados», «globalizados», «embrutecidos» en busca de más dinero para tener más artefactos eléctricos, más televisores, más máquinas de tontería y banalidad. Todo parece indicar que fuera del consumismo massmediático no se tienen otros objetivos. Los viejos lugares de socialización han desaparecido y se ha caído en el vacío, en la obnubilación de la ofensiva neoliberal que ha llevado a una preocupante «involución» en la esfera política, y a una descomposición de los mecanismos de dirección de la sociedad, especie de lobby donde todo se compra y se vende, donde los intelectuales

tuales han sido relevados por los tecnócratas, los mercadotecnistas, los lectores de encuestas de opinión y los presentadores de televisión.

La búsqueda de la autonomía es urgente. Si la humanidad se hunde en la privatización material y psíquica abandonando el dominio público y dejándole a las burocracias empresariales y financieras el poder real y efectivo, es posible a partir de Castoriadis, pensar en la necesidad de crear un nuevo tipo de antropos. Un antropos que se oponga radicalmente al conformismo generalizado, a la producción de individuos y sociedades sin memoria ni proyectos, listos, mejor, ávidos, a responder a una máquina económica que cada vez destruye nuestra psique y la biosfera para seguir produciendo realidades llamadas mercancías.

En la propuesta teórica de Castoriadis, una sociedad democrática, es una sociedad donde la esfera público-pública es efectivamente pública y no un objeto de apropiación privada por los grupos particulares. Hoy en día lo esencial de los asuntos públicos, es siempre asunto privado de los diversos grupos y clanes que se reparten el poder efectivo.

Una sociedad democrática, puntualiza Castoriadis, debe separar y articular al mismo tiempo tres esferas de la actividad humana: el *oikos* —la esfera privada—, la casa, la familia; el *ágora* —la esfera privada-pública—, el mercado, el lugar de reunión, donde los individuos se encuentran libremente, discuten, establecen contrato entre ellos y donde formalmente el poder no puede ni debe intervenir; la *ecclesia* —la esfera pública-pública—, el lugar del poder, el dominio público. Sin embargo, ninguna sociedad es posible sin una instancia de poder.

Poder tiene el sentido de cohesión y organización que procede y se organiza en el *oikos*, el *ágora* y la *ecclesia* de manera inseparable.

La relación entre estas tres esferas no tiene nada de «natural» o evidente; ellas son siempre instituidas. En la reflexión de Castoriadis la política es la actividad lúcida y reflexiva que se interroga sobre las instituciones de la sociedad, y llegado el caso, apunta a transformarlas; actividad que persigue la transformación de las instituciones de la sociedad para hacerlas conforme a la norma de la autonomía de la sociedad, permitiendo la auto-institución y el auto-gobierno explícitos, reflexivos y deliberados de ésta. La institución como tal es lo que busca la política, para a través de ella discutir las grandes opciones que afectan a la sociedad en su conjunto.

Filosofía, política y democracia son necesarias para producir una «ciencia» general del hombre a través de las condiciones y las formas de creación humana. Si en la ciencia, la filosofía y la política tradicionales hay un ocultamiento de lo histórico-social, se debe acceder a una forma enteramente nueva para pensar el individuo y la sociedad. La era que está ante nuestros ojos debe establecer una nueva relación entre psiquismo y sociedad. Difícil aventura para ser realizada en un tiempo de predominio del racionalismo tecnológico. Castoriadis abre un nuevo espacio para desbrozar el camino: «Pensar no es salir de la caverna, ni reemplazar la incertidumbre de las sombras por los contornos nítidos de las cosas mismas, el destello de una vacilante llama por la luz del verdadero Sol. Es entrar en el laberinto, más exactamente hacer ser y aparecer un laberinto cuando se habría podido permanecer 'extendido entre las

flores, poniendo la cara al Sol¹⁸. Es perderse en galerías que sólo existen porque nosotros las ahondamos incansablemente, dar vueltas en círculo en el fondo de un callejón sin salida cuyo acceso se cerró detrás de nuestros pasos; hasta que esta rotación abra, inexplicablemente, fisuras practicables en la pared¹⁹».

FABIO GIRALDO - JOSÉ MALAVER
Septiembre 1997

18. Rilke, *Immer Wieder*, citado en C. Castoriadis, 1978, *Les Carrefours Du Labyrinthe*, Editions Du Seuil, París, p. 8.

19. *Préface*, *op. cit.*

Tiempo y creación*

Cuando reflexionamos sobre el tiempo —como, de hecho, cuando reflexionamos sobre cualquier cosa—, nos es imposible evitar una división insuperable:

Tiempo para nosotros; o para un sujeto o ser para sí, con diversos caracteres a la vez evidentes y enigmáticos (aunque sólo fuera su pulverización entre todos los sujetos efectivos y posibles).

Tiempo en el mundo o del mundo, como receptáculo y dimensión de todo lo que podría aparecer, y como orden y medida de esta aparición.

Llamémoslos, provisionalmente tiempo subjetivo y tiempo objetivo.

Surge entonces inmediatamente la cuestión del tiempo *como tal*, de un tercer término que hace posible hablar de

* Las ideas de este texto fueron expuestas por primera vez en una conferencia en el marco del coloquio *Temps et devenir*, en Cerisy-La Salle (junio de 1983). El texto reelaborado ha servido de base para mi conferencia introductoria al coloquio *Deconstruction of Time* efectuado en Stanford, en febrero de 1988. Lo he traducido al francés, con algunas modificaciones secundarias.

tiempo subjetivo y tiempo objetivo en tanto tiempo. El tiempo como tal aparecería así como *sobrepasando* no sólo los diversos tiempos subjetivos —el mío, el de ustedes, el tiempo de los aztecas y el tiempo de los occidentales, el tiempo de las ballenas y el tiempo de las abejas—, es decir, las variedades de tiempos privados o tiempos para un sujeto, pero también todos los tiempos particulares de cualquier naturaleza que sea, comprendido el tiempo objetivo y sus fragmentaciones posibles (una tal fragmentación existe en la relatividad general), y haciendo posible, por medio de innumerables articulaciones y encajamientos cruzados, su ajuste recíproco o al menos, su acomodación y «correspondencia».

Así, hablamos, podemos hablar y estamos obligados a hablar de tiempo en general, pero debemos siempre tener en cuenta que hay varias especies de tiempo; o varios sentidos de ese término, de la misma manera que Aristóteles decía del ser que es un *pollachôs legomenon*, un término utilizado de varias maneras diferentes. Esta mención de Aristóteles aquí no es accidental: me propongo sostener que el tiempo es inseparable del ser. No se trata de llegar a darle sentidos diferentes a un mismo término, tiempo, sino que *hay* diferentes categorías de tiempos. ¿Por qué son categorías del *tiempo*; es decir, qué tienen en común? O, para expresarlo de una forma más radical, ¿por qué *hay* unidad y unicidad del tiempo, si hay una? Éstas son las preguntas a las que sólo es posible dar una tentativa de respuesta muy compleja. La situación al respecto es idéntica a la que concierne al ser y, si pienso correctamente, por las mismas razones profundas.

He hablado de tiempo subjetivo y objetivo. ¿Por qué retomar y validar esa distinción anticuada y banal entre lo subjetivo y lo objetivo? Volveré más adelante sobre esta cuestión. Por el momento, afirmo que hay ser como sujeto, o que hay seres que son sujetos, es decir, son por sí mismos. Por ejemplo: nosotros. Pero un sujeto no es nada si no es la creación de un mundo para él en una clausura relativa. Ese mundo (receptáculos, elementos, relaciones, etc.) es lo que es *para* el sujeto, y no sería como tal y tal como es si no hubiera un sujeto y *ese* sujeto (y/o esa clase de sujetos, etc.). Esta creación es siempre creación de una multiplicidad. Esto sólo lo podemos encontrar ante nosotros y constatarlo; no podemos ni producirlo ni deducirlo. Esta multiplicidad se despliega siempre en dos modos: el modo de lo simplemente diferente, como diferencia, repetición, multiplicidad ensídica (conjuntista-identitaria); y el modo de lo otro, como alteridad, emergencia, multiplicidad creativa, imaginaria o *poiética* (ver nota al final de este texto).

Pero afirmo también que la subjetividad no agota el ser (a menos que se deje llevar a un delirio solipsista absoluto). Ante todo, ¿de qué sujeto se trata? Hay otros sujetos y modos de ser sujeto; y no hay ninguna posibilidad de que yo llegue a construir la organización y el funcionamiento existentes y eficaces por sí de un cocodrilo o de una colmena como producto de mi conciencia (trascendental). Tampoco puedo olvidar que el mundo de la colmena implica necesariamente el mundo de las plantas con flores; o —para detener aquí una serie ilimitada de inferencias— que el mundo de las plantas tiene relación con ciertas propiedades de la materia inorgánica o con las posibilidades ofrecidas por

ésta. Desde luego, lo que diré sobre todo esto está también co-determinado, co-organizado de manera decisiva para mí en tanto sujeto. Pero —y retomaré este argumento— que yo piense la organización que, en tanto sujeto pensante, yo impongo a lo que es, o la organización que los seres vivientes en general a la vez exhiben en sí mismos, e imponen a su mundo, queda siempre claro que ni la una ni la otra podrían existir si el mundo como tal, en sí, no fuera *organizable*. Los sujetos no pueden existir por fuera de un mundo ni en cualquier mundo concebible. El sentido del término objetivo es aquí la posibilidad ofrecida por lo que es a los sujetos (y ampliamente independiente de éstos) en tanto seres para sí, de existir en un mundo y organizar, de manera cada vez distinta, lo que es.

Dos consecuencias se desprenden de esto:

En primer lugar, en todo lo que decimos del mundo, no podemos jamás separar rigurosa y absolutamente, en último término, los componentes subjetivo y objetivo.

En segundo lugar, no podemos confinar los dos modos de ser de la diferencia y la alteridad al mundo de los sujetos; éstos son inherentes al mundo como tal. Hay multiplicidad ensídica: existen *los* árboles, en plural; una vaca produce terneros y no loros, etc. Y hay multiplicidad creadora, *poiética*: un jaguar es diferente a una estrella de neutrones, un compositor es otra cosa que un pájaro cantor.

Estas dos implicaciones —así como, la mayor parte del tiempo, las premisas que subyacen— han sido en su totalidad, subestimadas o ignoradas por la filosofía heredada. Y esto, en más de dos maneras, en lugar de una.

Primero, al nivel más abstracto, la filosofía heredada trabaja con una separación radical del sujeto y el objeto. El resultado de esto ha sido una vacilación entre una posición (*einstellung*) subjetiva y una posición objetiva. Esta situación no cambia, más bien alcanza un grado extremo cuando una de las dos posiciones absorbe totalmente la otra; como con el idealismo o el materialismo. A nivel gnoseológico, es lo que tiene lugar con el empirismo (inductivismo) y el apriorismo. Las dos visiones desconocen el hecho de que hay sujeto, como también desconocen que todo mundo es mundo para un sujeto. Al mismo tiempo que no podría haber sujeto y un mundo para ese sujeto sin un mundo que se preste a la existencia de sujetos y (otro aspecto de lo mismo) les permita conocer algo del mundo. Sea que consideremos la «fe» perceptiva (Husserl, Merleau-Ponty) más ingenua o el pensamiento filosófico o científico más sutil, nos encontramos siempre en el medio de un mundo subjetivo que no podría ser, ni ser lo que es simplemente por el hecho de que el sujeto es. Pero la misma cosa es verdad a nivel ontológico, cuando la determinación esencial del ser subjetivo, su auto-creación *en tanto* ser subjetivo le es rechazada; o bien, cuando se la rechazan al ser del mundo, considerado como conjunto de elementos sometidos a determinaciones perennes e idénticas a sí mismas.

Segundo, a un nivel más concreto pero no por ello menos fundamental, por la simple polarización o separación entre sujeto y objeto, la filosofía ha ignorado lo «social-histórico», tanto como dominio propio y modo de ser, así como el fundamento y el médium, *de jure* y *de facto*, de todo pensamiento. Se puede ver esto en la manera como la filosofía desde Platón hasta Heidegger ha estructurado su dominio. Lo ha hecho al plantear una dupla polar: el sujeto o

ego por un lado (psique, *animus*, conciencia trascendental, ego, *Dasein*, como el *je eigenes, je meines* = lo que cada vez me es propio, lo mío); y por el otro lado, el objeto o el mundo (cosmos, creación, naturaleza, trascendencia, *welt*, y/o ser). Lo que permanece oculto de esta manera — jamás tematizado, jamás comprendido en su peso y carácter filosófico propio, como condición, médium, fuente de formas y co-autor activo en todo proceso de pensamiento— es lo social-histórico que es siempre, *de facto* y *de jure* a la vez, el co-sujeto y el co-objeto del pensamiento. La encarnación efectiva, concreta del pensamiento es, desde luego, la subjetividad pensante y autorreflexiva; pero esta subjetividad es ella misma una creación social-histórica.

El doble resultado de este ocultamiento ha sido:

— Que la subjetividad de la que habla la filosofía heredada es siempre una construcción bastarda, que combina en proporciones variables los elementos de lo psíquico propiamente dicho, del entendimiento y la razón social-históricamente instituidos, y la actividad autoreflexiva del individuo social en una cierta etapa de la historia;

— Que el mundo (o el ser) considerado por esta filosofía es pensado independientemente de su construcción (es decir, creación) social-histórica con la consecuencia, entre otras, primero, que la cuestión *del* mundo como piso de las creaciones social-históricas diferentes es recubierta; y dos, que el carácter profundamente histórico del conocimiento —la existencia de una verdadera historia del conocimiento— o bien se vuelve imposible (Kant), o bien es ignorado, y reducido a un momento del «olvido del ser» (Heidegger), o bien es devaluado por las versiones puramente relativistas, «socio-

lógicas» u otras, que eliminan, en todos los casos, la cuestión de la historia de la verdad y la verdad como historia.

Mi propósito no es aquí el de tratar la situación heredada por sí misma. Me limitaré a discutirla brevemente tomando como ejemplo la cuestión del tiempo.

Como lo ha mostrado Paul Ricoeur (en *Temps et récit*, especialmente en el volumen tercero), la filosofía siempre ha tratado ya sea el tiempo subjetivo o fenomenológico (Agustín, Husserl, Heidegger —en lo esencial lo que éste ha escrito al respecto—) o el tiempo objetivo o cosmológico (Platón, Aristóteles, la «comprensión vulgar» del tiempo según Heidegger: Ricoeur sólo menciona a Platón de paso, y sitúa también a Kant en esta categoría, decisión que suscita preguntas que no puedo discutir aquí), el resultado ha sido que todo avance en la comprensión del uno no ha hecho sino multiplicar las dificultades en la comprensión del otro y en el esfuerzo de tender, de una manera u otra, un puente sobre el abismo que los separa.

Esta división puede ser fácilmente comprendida e interpretada sobre la base de lo que se dijo más arriba. La filosofía se ha concentrado:

— O bien sobre un tiempo reificado, identitario (ensídico), que supuestamente forma la columna vertebral de la experiencia física y como tal, debe ser esencialmente medible, y debe ser, considerado centralmente desde el punto de vista de la repetición de lo idéntico (periodicidad, etc.), ignorando así, entre otros numerosos enigmas, el dato primero de la emergencia de la alteridad.

— O bien sobre un tiempo vivido, tiempo de la experiencia del sujeto, que sólo puede, como tal, ser cada vez subjetivo

al extremo, en el sentido despreciativo del término subjetivo (*je meines, je eigenes*, dice Heidegger), lo que hace de la existencia tanto de un tiempo público como de un tiempo cósmico, ya sea una aporía intratable o un efecto de la decadencia del sujeto (del *Dasein*) en la cotidianidad y la inautenticidad, de su olvido del ser y del recubrimiento de éste por los entes que simplemente están «a la mano» (*vorhandenes*).

Sobre este punto se pueden ilustrar los efectos fatales del ocultamiento de lo social-histórico. Si lo social-histórico hubiera sido situado, como se debió hacer, en el punto de partida de la reflexión, una parte de las aporías del tiempo se habría disuelto, y la otra esclarecido de manera diferente. Así, se habría podido percibir inmediatamente a la vez la solidaridad y la diferencia entre tiempo identitario y tiempo imaginario; el apoyo necesario del primero sobre el primer estrato natural (es decir sobre el tiempo cósmico); la alteridad fundamental de los tiempos imaginarios instituidos por sociedades diferentes, opuesta a la relativa homogeneidad y conmensurabilidad de sus tiempos identitarios tomados como tales (en separación abstractiva). Se habría visto también que cada sociedad, en tanto ser para sí crea su tiempo imaginario propio, consustancial a su ser así (ser-sociedad, ser tal sociedad particular).

II

A fin de ilustrar las aporías engendradas por los abordajes objetivo (cosmológico) y subjetivo (fenomenológico), será útil una breve discusión de los enfoques de dos de sus representantes más eminentes.

Dejando de lado a Platón —en el *Timeo* (37d), el tiempo es claramente planteado como un orden identitario, objetivo, medible, de todo lo que pertenece al mundo— encontramos en Aristóteles la primera exposición sistemática y plena desde el punto de vista objetivo o cosmológico. La *sedes materiae* ampliamente conocida es el libro cuarto de la *Physique*, capítulos 10-14 (217b 29 - 244 a 17). Sin entrar en las complejidades y la extraordinaria riqueza, sutileza y solidez de la argumentación, nos limitamos a recoger la solución que Aristóteles ofrece, como de costumbre, bajo la forma canónica de una definición:

«El tiempo es el número [número nombrado, medida] del movimiento según el antes y el después» (219b 1-2; 220a 24-25). Recordemos que para Aristóteles el movimiento no es sólo el movimiento local, sino el cambio en general (sentido re-afirmado en varios lugares de *Physique IV*). El tiempo no es el cambio (movimiento), sino una de las determinaciones esenciales. Y es también una de las determinaciones esenciales del movimiento del ser medible.

Pongámonos de acuerdo en esto. No podemos evitar la pregunta: ¿qué es el «antes» y el «después»? La explicación dada en 219a 10-25, traiciona un deslizamiento habitualmente velado por los intérpretes y los comentaristas que intentan volver armónico a Aristóteles. A pesar de la repetida tesis física y metafísica (en la *Physique* y otros textos) según la cual el movimiento local sólo es una de las especies del cambio (*Métabolé Ph. IV*, 10, 218b 19-20), el cual comprende además la generación y la corrupción, la alteración y el acrecentamiento y el perecer (*Ph. VIII*, 7, 261a 27-36), es decir, el cambio según la esencia, la cualidad, la cantidad y el lugar; Aristóteles afirma aquí y en

otras partes (219a 11-25; cf. *Ph.* VIII, 7, 261a 26-27) que el movimiento local es «primero» (en el sentido de lo más importante), que el «antes» y el «después» están, primariamente (originariamente), en el *topos*; esto es, el lugar, la ubicación, el espacio. Tendríamos que considerar pues, que el «antes» y el «después» traducen un orden espacial —el «antes» y el «después» de un cuerpo en movimiento— que sigue el orden temporal (*Akolouthein*, 219a 19), puesto que el movimiento (definido localmente) y el tiempo se acompañan siempre el uno al otro (*ibid*). Pero todo orden espacial es, por necesidad, arbitrario. (Que para Aristóteles ese carácter arbitrario no sea absoluto, puesto que la Tierra tiene una posición privilegiada, o mejor única, es aquí irrelevante. No medimos los movimientos con relación al centro de la Tierra). Es por esto por lo que un elemento subjetivo se insinúa, inevitablemente, en la visión cosmológica de Aristóteles sobre el tiempo. Esto es manifiesto en las formulaciones de *Physique* IV, 11: «...tomamos conocimiento del tiempo cuando hemos definido el movimiento habiendo definido el antes y el después; y decimos que el tiempo ha transcurrido cuando percibimos el antes y el después en el movimiento». «Pues sólo es cuando comprendemos (*noésomen*) que los extremos son diferentes al medio y el alma pronuncia que los instantes presentes (*nun*) son dos, es entonces cuando decimos que esto es el tiempo...» (219a 22-25; 26-29). El antes y el después devienen así una noción primitiva, cuya comprensión debe recurrir a alguna imposición de orden por el alma (el observador). Volveré a esto más adelante.

Siete siglos más tarde —y dejando de lado a los estoicos y a Plotino—, encontramos en Agustín a la vez la primera formulación clara del abordaje subjetivo y el rechazo a la

concepción de un «filósofo» que, muy probablemente, Agustín cree ser la concepción de Aristóteles que, con una probabilidad igual, no leyó o, si lo leyó, no comprendió. Comienzo por el segundo punto. El tiempo, dice Agustín, no puede ser el movimiento; pues vemos que el mismo movimiento puede tener lugar con duraciones diferentes (*Confesiones*, XI, XXIII 23-40; XIVa 1-5). El argumento no tiene evidentemente nada que ver con la definición de Aristóteles. Aristóteles no escribió que el tiempo *fuera* el movimiento (sino explícitamente lo contrario); escribió que el tiempo era una de las determinaciones esenciales del movimiento, es decir, su *medida*. Si el «mismo movimiento» ha tenido lugar con duraciones diferentes, simplemente no es el mismo movimiento, puesto que su medida temporal es una determinación esencial. Ningún hombre en su sano juicio supondrá que Aristóteles ignoraba la diferencia entre regresar a casa caminando y regresar corriendo, o entre la tortuga y Aquiles. Pero, también, el argumento desafortunado de Agustín oculta la aporía central de su posición: ¿cómo sabe él que las dos «duraciones diferentes» de un mismo movimiento son diferentes, si no es comparándolas a un *tertium quid*, por ejemplo, a otro movimiento que se supone transcurre a ritmo constante durante el mismo «tiempo»? Aquí, el «mismo movimiento» sólo puede significar los mismos puntos espaciales extremos, por lo tanto el argumento no tiene sentido. Agustín continúa diciendo: *non est ergo tempus corporis motus* (XXIV, 29), pues el tiempo, no es el movimiento del (de un) cuerpo; por tanto, medimos el movimiento así como el reposo con *nostra dimensio*, nuestra medida. ¿Pero podríamos medir el reposo si todo estuviera en reposo? Un aristotélico resaltaría por supuesto que «medimos» el reposo como el tiempo durante el cual otro movimiento me-

dido se ha desplegado, es decir, refiriéndonos al movimiento y por comparación con éste mismo.

Pero si la dialéctica de Agustín es débil, su intuición central es fuerte. Podemos, dice, medir el tiempo porque hay una *distentio* (*distendo*: extender, desplegar) —una extensión o tensión o despliegue. *¿Distentio* de qué? *Distentio animi*— una extensión, una separación del espíritu. *In te anime meus tempora metior*: mido los tiempos en ti, espíritu mío (XI, XXVII, 26). Y mido esta *distentio* por cuanto —*aliquid in memoria mea metior quod infixum manet*— yo mido algo que permanece fijado en mi memoria (*ibid.*, 24-25).

Así, el tiempo está en correlación estricta con la capacidad o la posibilidad del espíritu de medir la afección (o impresión: *affectionem*) *quam res proetereuntes... faciunt... et manet, ipsa metior presentem*: es esta impresión misma producida por las cosas precedentes, que permanece, la que mido como presente (o porque ella está siempre, presente) (XVII, 4-6). El tiempo es de hecho la *distentio* a través de la cual vive el espíritu que permanece (en la memoria), que puede pues ser recordada, llamada a presentarse inalterada —inalterada al menos en tanto *distentio*—. (Por cuanto se trata de la medida, en sentido propio, allí se trata visiblemente de una posición insostenible; retornaré sobre este punto). Así el futuro, el todavía no (*non dum*) «se consume en el pasado», y el pasado, el ya-no-aquí, crece (*crescit*), pues el *animus* es capaz de tres actividades o posturas: *et expectet, et adtendit, et meminit*, él se mantiene en expectativa (espera), presta atención a (o cuida de, se preocupa por, ¡Heidegger!), rememora o recuerda (XVIII, 1-6). De suerte que (o en vista de esto) «sobre lo que se tiene expectativa pasa

(*transeat*) a través de aquello a lo que se le presta atención en lo que se recuerda». El *animus*, el espíritu, es en el tiempo y/o hace ser el tiempo por cuanto es una *distentio* que une esos tres «momentos»: la expectación, la atención, la memoria. Si es también capaz de medir el tiempo, es en función de esta extraña posibilidad de cuantificación suministrada por el incremento de recuerdos en la memoria.

Agustín puede entonces regresar (libro XII) a la pregunta que lo había lanzado por este traicionero camino, que permanece como el motor de su búsqueda sobre el tiempo. «¿Qué hacía Dios antes de la creación?»: pregunta estúpida y blasfema que encuentra su respuesta, en principio, mediante la distinción entre la eternidad como *nunc estans*, presente inmutable y tiempo, que sólo pertenece a lo creado. Pero si el tiempo está ligado al *animus* creado no sólo en cuanto a su medida o a su percepción, sino esencialmente, —como tienden a mostrarlo los desarrollos del libro XI— ; surgen de esto las dificultades intratables que conducirán a Agustín —en el libro XII de las *Confesiones*— a una contradicción flagrante, como se verá en un instante. Por lo pronto, debemos hacer notar la influencia decisiva de Agustín sobre las concepciones del tiempo en Kant, Husserl y Heidegger.

Discutimos a Agustín para ilustrar una posición fundamental y sus aporías. Agustín no dice, y no podría decir: hay tiempo solamente por cuanto hay *animus* y *distentio animus*. Dice como se ha visto, y debe decir: mido el tiempo por esta *distentio*. De ello resulta una imposibilidad que comparten todos los abordajes subjetivos del tiempo. ¿Cómo una *distentio animi* podría suministrar un tiempo

común, público, y una medida común del tiempo? ¿Cómo podría ella incluso suministrar una medida en el sentido propio del término (se debe suponer que Agustín sabe lo que significa *metior*, yo mido), del tiempo privado, subjetivo, personal mismo? Los referentes de Agustín son puramente subjetivos (incluso si se afirma que no son psicológicos): expectación, atención, memoria. Para llegar a un tiempo común y a una medida común del tiempo, todos los *animi* deberían estar dotados *a priori* no sólo de una capacidad abstracta de medir el tiempo, sino también, de la capacidad de medir el tiempo y estrictamente de la misma manera. Notemos de paso que en esta perspectiva, la existencia para todos los sujetos de un flujo de tiempo con la misma dirección debe ser tomada como un puro hecho que no puede ser sometido a elaboración o elucidación ulterior. La estructura de la subjetividad es tal que ésta vive prestando atención... expectante y rememorante (en Husserl: atención, retención, pretensión; en Heidegger: lo anticipado, la memoria, el presente), y con el mismo orden de los acontecimientos para todos. El contenido concreto de este orden para mí debe ser el mismo contenido concreto del orden para ustedes. Esto parece evidente a Agustín (como, de hecho, para casi todos los filósofos), de suerte que él ni siquiera menciona el problema. Pero también: la medida debe ser hecha con los mismos patrones, y conducir a los mismos resultados sin ningún referente externo. Así el *animus* —todos los *animi*, o el *animus* como tal— debe ser de tal manera que todas las operaciones de medida deban ser idénticas, de modo totalmente independiente de toda «cantidad» y «cualidad» de los recuerdos acumulados en cada caso particular. ¿Por qué entonces hacer la más mínima referencia a esos recuerdos?

Y ¿por qué dirigirse siempre al *animus* como *animus meus*, como lo hace Agustín (lo que se volverá el *je meine*, *je eigene* de Heidegger)? Pero, incluso en el caso de un único *animus* ¿qué podría asegurar la identidad de medidas sucesivas del mismo lapso de tiempo, o la comparabilidad, en cuanto a la medida, de lapsos de tiempos diferentes puesto que cada uno está con toda evidencia lleno de recuerdos diferentes?

Que se me permita aquí una digresión. ¿Moriremos después de haber nacido porque expectamos la muerte y rememoramos el nacimiento (*Tod et Geworfenheit* de Heidegger)? Proposición absurda en su conjunto, y falsa o poco rigurosa en su segunda parte. No recordamos nuestro nacimiento; estrictamente hablando, no sabemos propiamente, *eigentlich*, que hemos nacido. El *Dasein* no sabe de sí mismo y por sí mismo que ha venido al mundo; simplemente se lo han dicho, y ha visto a otros nacer. Tampoco, el *Dasein* sabe, *eigentlich*, que morirá; se lo han dicho, y ha visto a otros morir. Nada hay en mí, nada mío y propio, que me diga que he nacido y moriré —nada «psicológico» y nada «trascendental»—. Que haya nacido y moriré es un saber esencialmente *social*, que me es transmitido/ impuesto (que, por supuesto, el núcleo más íntimo de la psique simplemente ignora).

Regresemos a las aporías del abordaje subjetivo. En el marco teológico de Agustín, las dificultades podrían ser allanadas por construcción divina, (¿qué no podría serlo?). Esta vía está cerrada para un filósofo (para Husserl, para Heidegger, etc.). Pero, incluso para Agustín, el teólogo, la vía sigue estando llena de trampas, puesto que él apoya claramente el conjunto de su argumentación sobre nocio-

nes estrictamente subjetivas (memoria, etc.). Por consiguiente, las propiedades equivalentes *a priori* de los sujetos deben ser el objeto de un postulado *ad hoc*. La cuestión es importante porque, en un marco diferente, persiste, después de Kant, en Husserl y Heidegger, donde se vuelve intratable.

Es útil mostrarlo en el caso de Kant. Para Kant, el tiempo en tanto forma *a priori* de la intuición obliga por así decirlo, a todo lo que aparece, externo o interno, a entrar en una dimensión única de sucesión. La imposición de esta forma a todo lo que aparece (los fenómenos) requiere la mediación de un esquema trascendental, suministrado por la imaginación trascendental. Este esquema es la «línea». Asistimos aquí, visiblemente, a un desplazamiento de la problemática del tiempo hacia la problemática del espacio. Pero incluso este desplazamiento no es suficiente. Una propiedad fundamental del tiempo (de toda especie de tiempo) es la irreversibilidad, y no hay nada de irreversible en una línea: el orden total sobre el intervalo [abierto o cerrado] (x, y) es isomorfo al orden total sobre el intervalo (y, x) . Pero además, el tiempo debe ser medido. En el caso del espacio, se puede aceptar la idea de una medida sin soporte externo (como se hace por ejemplo en matemáticas): la intuición pura compara los segmentos, encuentra que son iguales o desiguales, y así sucesivamente. Pero esto presupone que los segmentos pueden ser superpuestos o vueltos congruentes (en la intuición pura). Pero los segmentos de la «línea del tiempo», por su misma naturaleza no son superponibles. ¿Cómo pueden ser entonces comparados de manera válida, y cómo el tiempo podría ser medido? Sin algo inherente a los fenómenos como tales, que el sujeto trascendental no puede suministrar, es

decir sin la existencia de la repetición efectiva de pares equivalentes de ocurrencias fenoménicas que se puedan racionalmente postular como separados por intervalos equivalentes, no puede haber medida del tiempo; tampoco experiencia física (*erfahrung*) en el sentido de Kant.

Importa resaltar que ni Aristóteles ni Agustín pueden mantener su posición hasta el final.

He recordado más arriba dos formulaciones de Aristóteles que ligan de manera ambigua, el tiempo y la actividad del alma (*Ph.* IV, 11, 219a 22-25, 26-29). Pero hay más. Si nada cambia en nuestro espíritu, o si el cambio escapa a nuestra atención, nos parece (*dokei*) que el tiempo no ha transcurrido. Pero si hay «un movimiento del alma», incluso si estamos en la oscuridad y nada afecta nuestro cuerpo, nos parece inmediatamente que el tiempo ha transcurrido (*Ph.* IV, 11, 218b 21-219, 2 y 219a 4-6). Así, el alma no puede percibir el tiempo a menos que haya un cambio *para ella*; pero también ella misma puede producir el cambio (el «movimiento») por el cual el tiempo le es dado. Y cuando, hacia el final de su investigación (*ibid.*..., 14, 233a 25-26), Aristóteles discute la aporía: ¿habría tiempo si no hubiera alma?, su respuesta suscita más dificultades de lo que los intérpretes quisieran admitir. Sin un sujeto que mide, dice al explicar la aporía, no puede haber número (y el tiempo, recordemos, es el número del movimiento). Por consiguiente, «si nada tiene en su naturaleza (*pephuken*) la posibilidad de medir, salvo el alma y el espíritu del alma, es imposible que el tiempo sea si el alma no es, excepto para lo que es el substrato del tiempo (*ho pote on*), de la misma manera que sería posible para el movimiento ser sin el alma». En un mundo sin alma habría movimiento, porque

la *phusis* es movimiento; por esto habría también el «substrato» del tiempo; pero no habría tiempo en sentido pleno —el sentido que da la propia definición de Aristóteles— ya que éste requiere «numerar» o «medir». Las dificultades de esta solución están ligadas a las dificultades más generales de la distinción aristotélica fundamental entre potencia y acto, que no puedo discutir aquí. Pero podemos concluir que, para Aristóteles: a) el alma misma puede producir un substrato para el tiempo mediante su movimiento propio (lo que no es sorprendente puesto que la psique es o bien *phusis* o bien está fuertemente ligada a ésta), y b) la actualización (pasaje de la potencia al acto) del tiempo como medida del movimiento, implica la actividad del alma.

Las cosas son más simples con Agustín que se contradice abierta e ingenuamente. Más adelante en las *Confesiones*, al retomar la discusión sobre la creación, afirma con decisión: «Tú (Dios), a partir de ésta casi nada (*paene nihilo*, la *informitas* inicial creada antes que todo el resto), tú has creado todas las cosas en las que este mundo mutable (*mutabilis*) subsiste y no subsiste, donde aparece la mutabilidad misma, donde el tiempo puede ser percibido (*sentiri*) y medido, pues los tiempos están hechos mediante las mutaciones de las cosas, cuando las apariencias (*species*) varían y cambian (*vertuntur*)» (LXII, VIII, 28-32; cf. *Ibid.* IX, 13-15). Pero ya había escrito con anterioridad: (LXI, XI, 4-10): «¿quién podría jamás decirme que, si todas las apariencias fueran suprimidas y anuladas, y sólo debiera permanecer la *informitas* a través de la cual todo varía y cambia de una forma en otra, esta *informitas* presentaría las vicisitudes del tiempo? Esto es absolutamente imposible, pues no hay tiempo sin la variedad de los movimien-

tos, y donde no hay forma, no hay variedad. » Aquí, el tiempo ha dejado de ser la simple *distentio animi*, la extensión de mi espíritu; es en lo que las formas *vertuntur*, cambian las unas en las otras, es producido por esta mutación de las formas y estrictamente dependiente de ella. En otros términos, Dios debe crear el tiempo a la vez que da forma a la *informitas* inicial que ha creado. (Es evidente que todo esto es una paráfrasis del *Timeo* de Platón, con los adornos del antiguo testamento). Y no se trata aquí de un *lapsus* de Agustín: él debe decir esto, puesto que la creación es una historia que se despliega en el tiempo (en un tiempo cósmico, desde el punto de vista de aquí abajo, *diesseits*) y donde la creación del alma tiene lugar *de último*.

III

El tiempo pertenece a todo sujeto; a todo ser para sí. Es una forma del auto-despliegue de todo ser para sí. El ser para sí (por ejemplo, todo ser viviente) es creación de un interior, es decir de un mundo propio, mundo organizado en y por un tiempo propio (*eigenzeit*). No se trata aquí ni de una deducción, ni de una explicación. Lo consideramos como un hecho que exige elucidación.

Este hecho es plenamente evidente para nosotros, como dato primario, en el caso de la psique humana; tanto inconsciente como consciente. Desde luego, debemos afrontar aquí el hecho de que, en un sentido profundo, el tiempo del inconsciente y el tiempo del consciente no son, con seguridad, «lo mismo»; aunque uno actúe sobre el otro. Pero esto exigiría una investigación separada; lo mismo

que, por ejemplo, el tiempo de la sesión psicoanalítica y el tiempo de la cura.

La psique, en su núcleo, es irreductible a la sociedad. La verdadera polaridad no es entre individuo y sociedad, sino entre psique y sociedad. El individuo es una fabricación social. Pero la psique no puede sobrevivir a menos que sufra el proceso de socialización que la sociedad le impone, o construye alrededor de ella, las capas sucesivas de lo que será, en su cara externa, el individuo. La socialización es la obra de la institución que es, evidentemente, cada vez mediatizada por los individuos ya socializados.

En y por el proceso de socialización, la psique absorbe o interioriza el tiempo instituido por la sociedad dada. Ésta conoce desde entonces un tiempo público; y debe continuar viviendo acomodándose con la difícil cohabitación de los diversos estratos de su tiempo propio —privado— y con el tiempo instituido —público—. Lo mismo es, desde luego, verdadero, para todo lo demás: ideas, objetos investidos, etc. La dificultad, o más bien el conflicto, se manifiesta no sólo en la oposición del horizonte finito, al interior del cual debe ser vivido el tiempo privado del individuo (la muerte), y el horizonte social indefinido del tiempo, sino también, de manera igualmente importante, en la diferencia entre el ritmo y la cualidad (los dos extremadamente variables) del tiempo privado y la constancia, la fijeza del tiempo público y la organización previa de las variaciones de su cualidad.

La sociedad (las sociedades como tales) es un tipo de ser para sí. Ella crea cada vez su mundo propio, el mundo de las significaciones imaginarias sociales incorporado en sus instituciones particulares. Este mundo —como es también

el caso de todos los mundos creados por los seres para sí— aparece como el despliegue de dos receptáculos, el espacio social y el tiempo social, plenos de objetos organizados según las relaciones, etc., e investidos de significación. ¿Por qué receptáculos y por qué dos receptáculos? ¿Hasta dónde estos receptáculos pueden ser separados de lo que reciben, y del sujeto para el que estos aparecen como receptáculos? Preguntas que, finalmente, se relacionan con la multiplicidad del ser de la que volveremos a hablar.

Desde el punto de vista descriptivo, encontramos siempre el tiempo (y el espacio) social (público) instituido, en dos vetas estrechamente entrelazadas.

Hay siempre, y siempre debe haber, tiempo identitario (ensídico), cuya columna vertebral es el tiempo calendario, que establece puntos de referencia y las duraciones comunes y públicas, que puede ser medido por lo general y se caracteriza esencialmente por la repetición, la recurrencia, la equivalencia.

Pero el tiempo social es siempre, y también debe ser siempre, y esto es lo más importante, tiempo imaginario. El tiempo jamás se instituye como medio puro y neutro, o receptáculo que permite la coordinación externa de las actividades. El tiempo está siempre dotado de significación. El tiempo imaginario es el tiempo significativo y el tiempo de la significación. Esto se manifiesta por la significancia de las escansiones impuestas al tiempo calendario (recurrencia de momentos privilegiados: fiestas, rituales, aniversarios, etc.), por la instauración de bornes o puntos límites esencialmente imaginarios para el tiempo tomado como un todo, y por la significancia imaginaria con la que el tiempo en su conjunto es investido por cada sociedad.

Existe el tiempo de retorno que perpetuamente recurre en los ancestros; el tiempo de los avatares intramundanos de las almas humanas; el tiempo de la Caída, la Prueba y la Salvación; o, como en las sociedades modernas, el tiempo del «progreso indefinido». El tiempo imaginario está constituido de manera no separable por las tres dermis (como a mí me gustaría llamarlas, prestándole este término a la embriología), cuya superposición, interpenetración y cruzamiento, tejen el conjunto de la sociedad: las representaciones, los afectos y las intenciones socialmente instituidas. El enlace del tiempo imaginario no sólo con la creación de una representación social del mundo propiamente dicha, sino con las intenciones fundamentales de una sociedad y sus afectos fundamentales (*stimmungen, moods*) es evidente, pero exigiría una larga elaboración. Tucídides (I, 78), al describir y oponer los humores y los comportamientos de los atenienses y los lacedemonios, muestra claramente su lazo íntimo con la manera como cada una de esas dos sociedades vivía el tiempo.

Esta creación por la sociedad de un tiempo (social) exige elucidación en y por ella misma. Pero se debe primero que todo subrayar otro aspecto. La sociedad se apoya y debe siempre apoyarse, en el primer estrato natural en lo que concierne a la dimensión identitaria (ensídica) de sus creaciones. (Esto es verdadero para todo ser para sí). Me atrevo a pensar que una verdadera toma en consideración de este hecho nos obliga a admitir las dos proposiciones cardinales y, a mis ojos evidentes, que he mencionado al principio de este texto y deberían poner fin a la eterna disputa filosófica entre subjetivismo y objetivismo, al situar sobre un terreno nuevo la pregunta a la cual estas concepciones intentan responder:

Las sociedades conocen (como el lobo y el puerco espín) por lo menos algo del mundo. De otra manera no podrían existir. Pero esto implica que, al menos en algunos de sus aspectos, el mundo es cognoscible, se presta a algún conocimiento (que éste sea empírico, relativo, etc., no tiene ninguna pertinencia para la presente discusión). Las sociedades construyen cada vez su mundo; pero esto conlleva a la existencia de algo que posee en sí mismo esta cualidad, independiente de toda construcción: la de ser construible (en parte, desde luego).

Pero, si nos situamos en un punto de vista último, no estamos en la medida de separar enteramente y desanudar con rigurosidad lo que en esas construcciones se origina en el sujeto constructor —en el caso particular, la sociedad— y lo que pertenece al mundo en sí, a lo que está ahí. Nuestro esfuerzo para lograr esta separación no es, desde luego, ni estéril ni está privado de sentido, todo lo contrario; pero está condenado a ser interminable.

Podemos mostrar esto de manera más precisa, en el caso de la institución social del tiempo.

La sociedad se crea —se instituye— a lo largo de dos dimensiones tejidas en conjunto: la dimensión conjuntista-identitaria (ensídica) y la dimensión propiamente imaginaria o *poiética*. Ella crea la lógica y la aritmética corrientes, ordinarias, y objetos dotados de propiedades estables y permanentes; ésta es la dimensión identitaria (ensídica) de la institución y de todas las significaciones que ésta encarna. Esto, la sociedad nunca habría podido hacerlo sin apoyarse en el primer estrato natural, es decir en la capa inmediatamente accesible al mundo, tal como es dada a los humanos por el hecho de su constitución animal. Para

decirlo brutalmente: la existencia de sociedades prueba que hay en el mundo en sí —por lo menos en el primer estrato natural— algo que corresponde a la aritmética y a la geometría. O bien: la causalidad es con seguridad una categoría *a priori*, que no puede ser inducida a partir de los fenómenos. Pero la causalidad no tendría utilidad si no estuviera, repetitivamente, confirmada por la posibilidad de su aplicación. Lo mismo vale para lo que se relaciona con el tiempo social identitario o calendario: éste es creado apoyándose en el tiempo cósmico, es decir, sobre la existencia, entre los datos del primer estrato natural, de recurrencias equivalentes (equivalentes de manera suficiente «en cuanto a necesidad/uso»). Estas equivalencias deben ser distinguidas y pueden serlo. Podemos ir hasta allá, pero no más lejos. Para que el tiempo ensídico social sea creado y organizado en detalle, es necesario que el primer estrato natural exhiba lo que puede ser construido como recurrencias equivalentes. De esto nada se deduce con respecto a la temporalidad, o la no temporalidad, de otras capas del mundo; ni en cuanto a la naturaleza de este estrato. Se debe decir lo mismo de las características fundamentales del tiempo usual, por ejemplo la irreversibilidad, la intransportabilidad, etc.: ellas se apoyan igualmente en aspectos de la dimensión ensídica del tiempo cósmico. Cualquiera que sean, por ejemplo, los enigmas del concepto de irreversibilidad en física, todos los caballos del rey y todos los hombres del rey nunca podrían recomponer un huevo quebrado.

Pero sobre estos puntales, se erige cada vez un tiempo social propio a cada sociedad y la dimensión imaginaria del tiempo social a menudo quiebra los caracteres ya mencionados, al convocarlos. Así, por ejemplo, no existe irrever-

sibilidad simple y absoluta para algunas, sino para la mayoría de las creencias y las religiones (que plantean un tiempo cíclico); ni, necesariamente, intransportabilidad de los segmentos del tiempo (o de los procesos ligados al tiempo) para muchas de ellas (chamanismo, magia, etc.). La pregunta que se refiere al tiempo y sus caracteres, que va más allá de los datos del primer estrato natural y más allá de las creencias de la tribu, sólo emerge con la creación de la filosofía y el pensamiento racional/científico.

El tiempo social imaginario sería el tema más importante a tratar; lo que no puedo hacer aquí. Suficiente con decir que es cada vez, consubstancial a los aspectos más decisivos de la institución global de la sociedad y sus significaciones imaginarias. Y, como sucede para todas las significaciones imaginarias sociales nucleares, su contenido es esencialmente independiente de todo apoyo sustantivo sobre el primer estrato natural: éste es pura creación de la sociedad considerada (compárese, por ejemplo el tiempo cristiano y el tiempo hindú o budista). Teniendo en cuenta las implicaciones más generales de este hecho, nuestra pregunta filosófica sobre el mundo puede ser formulada de la manera más aguda. Con relación al tiempo identitario, como también al conjunto del edificio de objetos y relaciones identitarias erigidas por la sociedad, preguntamos: ¿cómo debe ser el mundo para que este edificio pueda ser erigido? La única respuesta posible es: el mundo debe contener lo equivalente (misterioso, por otra parte) a una dimensión identitaria. Por ejemplo, las vacas y los toros engendran y sólo pueden engendrar, a nivel social funcional, terneras y terneros; sin tomar en consideración lo que toros y vacas puedan significar en la religión o las representaciones de la tribu; así mismo los astros retornan periódicamente.

dicamente, sean dioses, luminarias creadas por un dios, o masas de hidrógeno y helio.

Con relación al tiempo imaginario, como a todo el edificio de significaciones imaginarias erigido por cada sociedad, preguntamos: ¿cómo debe ser el mundo, en sí mismo, para que esta variedad sorprendente e ilimitada de edificios imaginarios, pueda ser erigida? La única respuesta posible es: el mundo debe ser tolerante e indiferente con respecto a todas estas creaciones. Debe poder situarlas a todas, y no impedir, favorecer o imponer cualquiera de ellas en comparación con las otras. En resumen: el mundo debe estar privado de sentido. Es sólo porque no hay una significación intrínseca del mundo que los humanos pueden y deben, dotarlo de esta extraordinaria variedad de significaciones fuertemente heterogéneas. Es porque no hay ninguna voz que truene detrás de las nubes, como tampoco un lenguaje del ser, que la historia ha sido posible. (Desde luego las religiones, en especial las religiones reveladas, afirman lo contrario. Por desgracia hay demasiadas). Y hoy, la prevalencia de la significación imaginaria occidental, de la expansión ilimitada del pseudo-dominio pseudo-racional se ha hecho posible por la ubicuidad de la dimensión identitaria del mundo (sobre la cual se apoyan sus realizaciones prácticas) que como tal, está privada de sentido.

IV

El tiempo identitario social —es decir, el tiempo social simplemente— presupone el tiempo identitario en el primer estrato natural, o una dimensión identitaria del tiempo (como de todo lo demás) de lo que es en general. Es de esta

dimensión identitaria del mundo que la física se ocupa, al menos en el inicio. Debo limitarme a algunas breves observaciones sobre un tema inmenso, inmensamente difícil e inextricablemente ligado a puntos de la tecnicidad matemática y física.

No hay duda de que el espectro de la espacialización obsiona al conjunto de la física desde, al menos, la época de Lagrange («la física es una geometría a cuatro dimensiones»). Einstein mismo creía firmemente que el tiempo es una ilusión subjetiva (cualquiera que sea el sentido de esta expresión). En física matemática, el tiempo aparece esencialmente como la cuarta dimensión de una variedad cuatri-dimensional. No es fácil ver *por qué* es distinto de las otras tres dimensiones, ni *lo* que lo distingue de ellas.

Habitualmente, se hace entrar en juego la irreversibilidad del tiempo (más exactamente, de los procesos temporales), para definir el carácter propio del tiempo: los movimientos en el espacio son reversibles, los procesos en el tiempo no lo son. Pero esto es insatisfactorio en varios aspectos. Primero, de ninguna manera es seguro que todos los movimientos en el espacio sean reversibles. Allí donde, por ejemplo, existe un gradiente gravitacional muy potente (como en la vecindad de un agujero negro), los movimientos espaciales sólo pueden desarrollarse en ciertas direcciones privilegiadas (abstracción hecha de los efectos cuánticos). Y si consideramos el universo en su conjunto, de acuerdo con las concepciones cosmológicas dominantes que explican el desplazamiento hacia el rojo observado en la luz de las galaxias lejanas, existen direcciones en el espacio que no pueden ser recorridas reversiblemente: ningún cúmulo de galaxias podría moverse «ha-

cia el interior» durante una fase de expansión del universo, ni «hacia el exterior» durante una fase de contracción. Segundo, como lo indica ya este último ejemplo, la irreversibilidad deviene un enigma a escala cosmológica. No puedo resistir la tentación de ilustrar esto de una manera un poco divertida citando un *scoop* periodístico (*New York Times*, 21 de enero de 1987):

«De todos los fenómenos que afectan la condición humana, ninguno ha dejado a los científicos más perplejos que la marcha del tiempo hacia adelante, su ligazón con la tendencia aparentemente infatigable hacia el desorden, conocida bajo el nombre de entropía, y con la expansión del universo.

»Algunos de los más célebres teóricos del mundo han emitido la idea de que, si la expansión en curso se invierte, y el universo comienza a contraerse, la flecha del tiempo cambiará de dirección. La gente —si existiera— viviría de la tumba hacia la cuna y se recordaría de lo que debe suceder mañana. Algunos teóricos han sugerido que los que vivieran en un universo tal no tendrían conciencia del hecho de que el tiempo transcurriría al revés, pues su percepción del tiempo estaría ella misma invertida. Pero vivirían en un universo cuyo futuro, en todos sus detalles, sería predeterminado. Los científicos han sugerido también que nuestro universo posee tal vez un universo gemelo, hecho de antimateria, donde el tiempo transcurre a la inversa.

»Stephen W. Hawking, de la Universidad de Cambridge en Inglaterra, un partidario eminente de la visión según la cual el tiempo transcurriría al revés en un universo en contracción, ha recientemente anunciado que ha cambia-

do de opinión. Sus investigaciones recientes lo han llevado a concluir que el tiempo continuaría marchando hacia adelante, incluso si el universo comenzara a contraerse, dijo ante una conferencia de astrofísicos en Chicago».

Con todo el respeto debido a la extraordinaria inteligencia de Stephen Hawking, hay algo de consuelo para el filósofo ver a los físicos más eminentes apresados en las redes del tiempo; y es necesario agregar, exhibiendo un cierto grado de ingenuidad. Se debe también deplorar la desaparición de los estudios clásicos. Con seguridad, hace setenta años, Hermann Weyl o Werner Heisenberg no hubieran perdido la ocasión de mencionar que este «desarrollo a la inversa» del tiempo es el tema central del célebre mito del *Político* de Platón.

Tercero, como es bien conocido, las tentativas de deducir la irreversibilidad a partir de los primeros principios de la física (o incluso de volverla compatible con éstos), comenzadas con Boltzmann hace más de un siglo, siguen permaneciendo insatisfactorias.

Cuarto, y lo más importante, la irreversibilidad física es, *localmente*, un hecho indiscutible. Pero es un hecho parcial que no agota, y de lejos, los datos. Más precisamente, la irreversibilidad física es interpretada como entropía creciente, es decir, como desorden y desorganización crecientes (lo que, dicho sea de paso, implica la paradoja de que, si la tendencia hacia el incremento de la entropía debiera prevalecer completamente y el universo devenir, como debería serlo en este caso, un gas de fotones, el tiempo dejaría de tener todo sentido físico). Pero la entropía no es todo: las especies vivientes emergen, los bebés nacen y crecen, los pintores componen obras maestras. Todo

esto no «viola» la segunda ley de la termodinámica; simplemente se sitúa más allá de su alcance. Las formas no son solamente destruidas, también son creadas, y no se puede lograr una comprensión del tiempo, ni, creo, elucidar su «flecha» y la irreversibilidad sin tener en cuenta estos dos hechos: la creación y la destrucción de las formas.

He hablado del espectro de la espacialización que obsesiona a la física. De hecho, la pregunta es más profunda. La espacialización del tiempo en física no es más que una consecuencia del hecho de que la física, la física matemática, trata todo, comprendido el espacio mismo, dentro del marco conjuntista-identitario (ensídico). Esto es el resultado de su dependencia de la matemática (al menos, de la matemática tal y como ha sido hasta ahora), que es la interminable elaboración de las posibilidades de lo ensídico. Señalemos de paso que éste fue también el error de Bergson, que criticaba la concepción del tiempo de los físicos como espacializada e identificaba el espacio con lo cuantificable. Esto sólo es cierto para el «espacio» abstracto; es decir, matemático, ensídico. En la medida en que la física trata el tiempo como una simple cuarta dimensión de un espacio geométrico cuatri-dimensional, esto permanece como verdadero. Pero nada asegura que el espacio efectivo (el espacio que vivimos así como el espacio del mundo en sí) sea reducible al espacio abstracto, matemático (y por lo tanto susceptible de una pura y simple cuantificación). No es éste el lugar para elaborar esta cuestión. Es por esto que en las páginas que siguen inmediatamente mis referencias al espacio como distinto del tiempo, deben ser comprendidas como aplicadas al espacio abstracto, matemático.

No podemos alcanzar el núcleo de la pregunta del tiempo —subjetivo, objetivo o sobresaliente— a menos de comenzar con la idea de la emergencia de la alteridad (*alloiosis*), en tanto creación/destrucción de formas, considerada como una determinación fundamental del ser como tal, es decir, en sí.

Esto nos obliga a establecer una distinción estricta entre diferencia y alteridad. 34 difiere de 43, un círculo y una elipse son diferentes. *La Ilíada* y *El Castillo* no son diferentes; son otros. Una banda de babuinos y una sociedad humana, son otros. La sociedad humana, por ejemplo, sólo existe como emergencia de una nueva forma (*eidós*) y encarna dicha forma. Diremos que dos objetos son diferentes si existe un conjunto de transformaciones determinadas («leyes») que permiten la deducción o producción de uno a partir de otro. Si un tal conjunto de transformaciones determinadas no existe, los objetos son otros. La emergencia de lo otro es la única manera de dar un sentido a la idea de novedad, de lo nuevo como tal. Lo nuevo no es lo imprevisible, lo impredecible, ni lo indeterminado. Una cosa puede ser impredecible (la cifra que va a salir en la ruleta) y ser siempre la repetición trivial de una forma; o bien ser indeterminada, y aún ser la simple repetición de una forma dada, por ejemplo, fenómenos cuánticos. Algo es nuevo cuando es posición de una forma que no es ni producible ni deducible a partir de otras formas. Algo es nuevo significa, pues: algo es la posición de nuevas determinaciones, de nuevas leyes. Este es el sentido de la forma; del *eidós*.

Como tal, el nuevo *eidós*, la nueva forma, es creada *ex nihilo*. En tanto forma, en tanto *eidós*, no es producible o

deducible a partir de lo que «allí estaba». Esto no significa que es creación *in nihilo* o *cum nihilo*. Así, los humanos crean el mundo del sentido y la significación, o de la institución, desde ciertas condiciones —que son seres vivientes, que no hay un dios constante y corporalmente presente que les diga el sentido del mundo y de sus vidas, etc.—. Pero no hay modo de derivar de estas condiciones bien sea ese nivel del ser —lo social-histórico— o sus contenidos cada vez particulares. La *polis* griega es creada en ciertas condiciones y «con» ciertos medios, en un entorno definido por seres humanos definidos, después de un formidable pasado incorporado, entre otros, en la mitología y el lenguaje griegos, y así sucesivamente *ad infinitum*. Pero ella no es causada ni está determinada por estos elementos. Lo que existe, o una parte de esto, condiciona la nueva forma; no la causa ni la determina.

El hecho de la creación como tal no tiene nada que ver con la disputa a propósito del determinismo. Contradice sólo la idea paradójica y francamente absurda, de un determinismo universal homogéneo, que reduciría los niveles o los estratos del ser (y las leyes que les corresponden) a un nivel único, último y elemental. Esto implicaría, entre otras cosas, la interesante conclusión teológica-metafísica de que sería rigurosamente necesario para el universo llegar a un conocimiento de sí (mediante la teoría física). La creación implica solamente que las determinaciones que se aplican a lo que es nunca están cerradas de tal manera que prohíban la emergencia de otras determinaciones.

Esto nos permite proponer una caracterización del tiempo que lo distinga del espacio (y del espacio-tiempo) abs-

tracto o matemático. En el pensamiento podemos hacer abstracción de lo que es diferente y pensar la pura diferencia como tal. Esto es posible; y el resultado de esta operación abstractiva es el espacio puro, abstracto. En este espacio, todo punto difiere de todo otro punto sin poseer ninguna característica intrínseca, sólo mediante algo que le es exterior, a saber su posición «en» el espacio. Dos cubos estrictamente idénticos son diferentes si y sólo si ocupan lugares diferentes en el espacio. El espacio abstracto es ese milagro, esta posibilidad fantástica de la diferencia de lo idéntico. Los puntos, los segmentos iguales, las figuras o los sólidos, pueden ser distinguidos sin poseer ninguna diferencia «propia»; por el hecho de ser diferente su localización, su posición en el espacio.

La diferencia es infinitamente productiva; por ejemplo, ella sostiene y hace posible la totalidad de la matemática. En matemática, procedemos atribuyendo características a conjuntos de elementos «indiferentes», luego volviendo éstas mismas características «indiferentes» a otro nivel, y así sucesivamente. Digo productiva: producción aquí significa la construcción a partir de elementos dados y según leyes dadas. Podemos pensar una multiplicidad infinita de elementos «idénticos» a lo largo de una dimensión o de un número cualquiera de dimensiones; y tenemos un receptáculo «del género espacio». Podemos llenar este receptáculo por objetos producidos como diferentes; es decir, reducibles los unos a los otros, y todos a algunos objetos elementales, de acuerdo con reglas y leyes determinadas: tenemos así un universo pseudo-físico, inmóvil. Podemos agregarle una dimensión suplementaria, llamarla tiempo, y dotarla de algunas propiedades particulares que la distinguen de las

otras dimensiones de esta multiplicidad pseudo-física. Tales propiedades pueden ser por ejemplo:

a) Las producciones son irreversibles; es decir, la inversión de la estructura de orden total impuesta a la dimensión «tiempo» es imposible o está privada de sentido;

b) Existen propiedades distinguidas (elementos y construcciones) que permanecen invariables a lo largo de esta dimensión, es decir, propiedades que son conservadas a lo largo de ese tiempo «espacial» (por ejemplo, la cantidad de «materia-energía» y ahora, algunas otras cantidades más exóticas de la física cuántica);

c) Ciertos «subconjuntos» y «producciones», llamados procesos no son transportables a lo largo de esta dimensión.

Tenemos entonces una multiplicidad cuatri-(on) dimensional, construida a partir de lo idéntico y lo diferente (es decir, de lo idéntico repetido), que podemos reflexionar y elaborar haciendo abstracción de todos sus contenidos concretos. (Las cosas devienen más complicadas con la relatividad general, en donde la medida del «tiempo» depende de la estructura «espacio-temporal» total del universo, la cual depende a su turno del «contenido» del universo en materia-energía. Pero aquí penetramos en los enigmas cosmológicos a los que ya se ha hecho alusión).

Pero en el caso de la alteridad no podemos hacer abstracción de lo que, cada vez, es otro; no podemos pensar la pura alteridad como tal. La alteridad aparece de hecho también en el espacio, pero no es espacio puro, abstracto, de alteridad. La alteridad es siempre alteridad de alguna cosa con relación a otra (*ti* y *allo ti* —*etwas anderes*, no

etwas verschiedenes—). Experimentamos la alteridad en el momento en que nos enamoramos (o descubrimos que estamos enamorados), como en todo cambio repentino de humor, o en la emergencia de otra idea, o leyendo *El castillo* después de *Madame Bovary*, o al mirar las fotos del Partenón y de la catedral de Reims, o incluso al mirar una roca y descubrir de repente un gusano moverse sobre ella.

Así, no tenemos en ese caso un receptáculo que podría o no podría ser llenado por elementos indiferentes. La dimensión a lo largo de la cual aparece la alteridad es, cada vez, consubstancial y coemergente con lo que emerge como otro en relación con algo. La alteridad es inseparable de esto, es inseparable de las formas o los acontecimientos que hacen ser la alteridad, y hacen de ella, cada vez, una alteridad otra. Las diferencias en las posiciones de Marte y Venus con relación a la Tierra son comparables (y por lo tanto mensurables en el espacio-tiempo identitario). La alteridad que separa *Gaspard de la nuit* de los *Cuartetos Rasumovsky* y éstos últimos del *Arte de la fuga* no es comparable, y la distancia cronológica entre estas obras (medida en tiempo identitario, calendario) sólo nos ofrece puntos de referencia externos. La alteridad es irreductible, indeducible e improductible.

En tanto la forma que emerge en cada caso es otra, ella trae consigo —es consubstancial— su tiempo propio. Hay otro tiempo para cada categoría o clase de alteridad. Y siempre surge la pregunta de un tiempo propio de cada instancia o realización de la forma nueva; incluso si ésta es única. El tiempo de la célula no es por cierto el tiempo del organismo en su conjunto; pero también el tiempo de *La educación sentimental* no es el mismo que el tiempo de

Endgame. El encajamiento, la interconexión, y el engraje mutuo de esos tiempos es un tema inmenso que no puede ser abordado aquí. Como emergencia de la alteridad —de lo que no puede ser producido o deducido de lo que allí está— el ser es creación; creación de sí mismo, y creación del tiempo como tiempo de la alteridad y el ser. Y la creación implica la destrucción; aunque sólo fuera porque una forma otra altera la forma total de lo que allí está.

La diferencia y el espacio abstracto son solidarios; pero son exteriores a lo que cada vez, es diferente: por ejemplo, dos puntos. Así, podemos pensar el espacio abstracto, haciendo abstracción precisamente de todo contenido particular: la matemática. La alteridad y el tiempo son solidarios pero la alteridad y el tiempo no son exteriores a lo que es, cada vez, otro. No podemos pensar la pura alteridad como tal. Un espacio vacío es a la vez un concepto matemático legítimo y una posibilidad de nuestra intuición («pura»). Un tiempo vacío no es nada; o no es más que una dimensión «espacial» adicional que, si la consideramos como tal no podemos tener una intuición de ella y, simplemente, no podemos pensar. Agregaría que, independientemente de toda posibilidad o imposibilidad de nuestra intuición, un tiempo vacío no puede ser.

El tiempo, es el ser por cuanto el ser es alteridad, creación y destrucción. El espacio abstracto es el ser por cuanto el ser es determinación, identidad y diferencia.

Una larga digresión en este punto es indispensable. He hablado del espacio abstracto y advertido contra la identificación errónea (Bergson) del espacio abstracto con el espacio simplemente. Lo que Bergson llama espacio no es más que el espacio matemático (y de la física matemática)

y lo que de él dice concierne en realidad a la dimensión conjuntista identitaria del espacio. Pero una tal dimensión ensídica es inherente a todo lo que es, incluso al tiempo, y es ésta la que permite a las sociedades construir un tiempo público identitario (calendario). El tiempo público usual, como el espacio público usual, son construidos por la sociedad y dotados de características ensídicas definidas (homogeneidad, repetición, diferencia de lo idéntico, etc.), que se apoya visiblemente sobre las características ensídicas de lo que es; más allá de las cuales es con seguridad una multiplicidad más vasta de la que, para comenzar, no conocemos nada. Pero también, el espacio abstracto está lejos de agotar lo que tenemos que pensar como espacio. Nada nos autoriza a tratar el espacio como identitario de parte a parte. No hablo soólamante del hecho de que el espacio efectivo nunca es puramente ensídico para un sujeto (animal, humano, sociedad, etc.), y jamás reducible a lo homogéneo, a la repetición, etc., que está más bien siempre cualitativamente organizado y articulado para y por el sujeto (es a lo que se refiere el *in-der-welt-sein*, el *ser-en-el-mundo* de Heidegger). Hablo sobretodo del despliegue del ser como despliegue de una multiplicidad heterogénea de alteridades coexistentes. La consideración del tiempo mismo como tal nos lleva a esta idea, puesto que debemos admitir la coexistencia (y el encajamiento, entrecruzamiento recíproco, etc.) de una multiplicidad de tiempos propios. Debemos pues pensar que el espacio no sólo comporta una dimensión ensídica sino, también una dimensión imaginaria o *poiética*. En cuanto implica el despliegue «simultáneo» de formas que son otras, permite un «corte instantáneo» de lo que es como otro, y hay «multiplicidad sincrónica» de formas otras. El espacio efectivo, en el sentido pleno del término, va más

allá del espacio abstracto y más allá de la simple organización ensídica.

En consecuencia sería erróneo identificar simplemente el espacio (el espacio pleno, efectivo en tanto es distinto del espacio abstracto) con la identidad y la diferencia, la repetición, la determinidad; en síntesis, con lo ensídico, y el tiempo solamente con la alteración, la creación-destrucción. (Esto no está suficientemente elucidado en el capítulo IV de *l'Institution imaginaire*, pág. 259-295.). Hay espacio *poiético*, espacio que se despliega con y por la emergencia de formas. Como hay tiempo identitario, tiempo ensídico incorporado en el tiempo *poiético* o imaginario. Y es el límite de ese tiempo identitario el que tratamos vanamente de alcanzar cuando intentamos pensar la diferencia entre el estado E y el estado E' de un puro gas de fotones. Incluso en ese caso habría sin duda una diferencia, que sería descriptible por y para un observador ultrafino y ultra poderoso; cuya aparición, sin embargo, destruiría inmediatamente el estado del universo como puro gas de fotones; y por otro lado, por sus observaciones y actos subjetivos, sería la única fuente de sentido para un antes y un después ligados a los estados del gas.

¿Existe entonces la posibilidad de una distinción esencial entre tiempo y espacio, más allá de la evidencia vivida de esta diferencia, más allá de la reducción objetivista del tiempo al espacio abstracto, y más allá de que el positivismo eluda la pregunta? Pienso que esta posibilidad existe y resulta de su relación distinta con la alteridad y la alteración.

Digo: la emergencia de las formas es el carácter último del tiempo; el antes y el después son dados por la escanciación de

la creación y la destrucción. Sobre esta vía podemos, en un sentido, elucidar la irreversibilidad. A lo largo de la dimensión indiferente, ensídica del tiempo; más allá de la repetición mensurable pero reversible de lo idéntico como sucesivo, de formas que emergen o son destruidas (ique no se encuentran termodinámicamente desorganizadas!). La dirección según la cual se acrecienta la desorganización de lo ensídico (entropía) y la emergencia y destrucción de las formas *en tanto* formas nos da una flecha del tiempo. (Las formas como tales no son destruidas por la entropía creciente. El enunciado «el Imperio Romano se hundió en función de la segunda ley de la termodinámica» no tiene sentido). ¿Podríamos invertir esta flecha? Si nos limitamos a la dimensión identitaria o ensídica, esta inversión es posible, a pesar de que es prodigiosamente improbable. Pero si tomamos en cuenta las formas, la idea de una inversión pierde su sentido. Existe una probabilidad finita (aunque en la práctica próxima a cero) para la que la gota de tinta que se diluye en un vaso de agua se condense de nuevo espontáneamente en el sitio donde cayó al principio. Pero no tiene ningún sentido la idea de que Proust podría haber escrito *En busca del tiempo perdido* antes de *Jean Santeuil*; o que Atenas habría podido comenzar con Demóstenes y continuar, pasando por Pericles, para ir hacia Solón y más allá.

Esto no se debe al hecho de que el después haya sido *causado* por el antes. En los casos más importantes, no podemos hablar de causación y a nivel elemental la acción de la causalidad es reversible (es ésta la raíz de las dificultades de la «deducción» termodinámica de la irreversibilidad). Esto se debe a que el antes (el antes pertinente cada vez) condiciona el después de una manera no simétrica. (La distin-

ción trivial, pero fundamental, entre causas y condiciones, o entre condiciones simplemente necesarias y condiciones necesarias y suficientes es sorprendentemente a menudo olvidada en este tipo de discusiones). Las formas en tanto formas no son causadas por cualquier cosa, sino que emergen dadas ciertas condiciones (de hecho innumerables). Las condiciones permiten la emergencia de la forma, pero la relación inversa no tiene sentido. Así, la inversión de la flecha del tiempo es extremadamente improbable desde el punto de vista abstracto, ensídico; y simplemente absurdo cuando se considera la emergencia de las formas. No somos sólo nosotros los que no podemos concebir la *polis* griega sin la mitología griega; la *polis* misma era imposible sin esta mitología (que la precedió desde mucho antes). Pero la mitología no causó la *polis*; ésta no era la condición necesaria y suficiente (incluso si se la completa con otras condiciones); y no podemos derivar la una de la otra, en uno u otro sentido.

¿Cuál es pues la distinción entre tiempo y espacio? Ya he dicho que la irreversibilidad habitual (termodinámica) no es suficiente para establecerla. Hablamos del tiempo caracterizado por la emergencia de formas, emergencia condicionada cada vez por las formas que están allí (o por algunas de ellas). Pero podemos también decir, y esto es evidente, que la emergencia de una forma nueva está condicionada por las formas que la rodean (o algunas de ellas). Todo aquí está condicionado por el afuera.

Pienso, sin embargo, que la distinción puede ser hecha.

La perspectiva del tiempo es, en efecto, completa. Ella contiene la del espacio y la implica. En el tiempo emergen o son creadas formas; pero una forma es una multiplicidad

organizada de tal manera que su emergencia conduce al ser a una coexistencia simultánea (los constituyentes de la forma). La recíproca no es verdadera. La perspectiva del espacio es esencialmente deficiente. Considerado como tal, el ser de una forma no se refiere, ni está ligado a una sucesión cualquiera, a un pasado/presente/porvenir; como tampoco tiene necesidad de tiempo para aparecer como tal. (La forma *como tal* implica el espacio, la multiplicidad simultánea. Ella no implica el tiempo, la multiplicidad sucesiva; es su *emergencia* la que requiere el tiempo y escande el tiempo). Podemos destacar aquí que, en una reversión extraña, típica del pensamiento heredado, este hecho ha sido considerado, desde Platón, como «fundante» del carácter «derivado» del tiempo.

Podemos expresar esta idea aún de otra manera.

Si nuevas formas no emergieran, no podríamos decir que el espacio ha dejado de ser; ni incluso que hubiera devenido espacio abstracto, ensídico. Podemos concebir un espacio heterogéneo, pleno de formas inmutables, donde cada una es otra de todas las otras, donde no pasa nada. (Un mundo platónico de las ideas podría suministrar un modelo a este respecto). Si un viajero debiera explorar ese espacio, y encontrar sucesivamente, otras formas, nuevas para él, se trataría siempre de *sus* propios descubrimientos; nunca pasaría nada, excepto su (imposible) viaje y los cambios en *sus* estados subjetivos, escansiones de ese tiempo subjetivo sin relación con el mundo que visita. Es éste, más o menos, el viaje del alma platónica en el mundo supra-celeste.

Pero podemos decir que, sin la emergencia de la alteridad, sin la creación/destrucción de formas, no habría tiempo

(excepto en el sentido puramente ensídico e imposible, indicado más arriba). Si llevamos esta idea a su límite, podemos decir que no habría nada, ya que ninguna forma habría emergido jamás.

En ese sentido, el tiempo está esencialmente ligado a la emergencia de la alteridad. El tiempo es esta emergencia como tal; mientras que el espacio es «sólamente» su comitente (acompañante) necesario. El tiempo es creación y destrucción; el tiempo es ser en sus determinaciones sustantivas.

V

Para ayudarnos en la elucidación de la cuestión del tiempo, hemos planteado dos categorías fundamentales: diferencia y alteridad. Podemos ahora juntar las dos bajo la idea de multiplicidad. La multiplicidad implica formalmente la unidad: sin la unidad, la multiplicidad no sería multiplicidad, sino infra-caos, dispersión y discontinuidad en sí misma. La unidad, por otro lado, no implica la multiplicidad. Simplemente ocurre que hay varios. Simplemente se encuentra que el ser es, y no es sólo uno. Esto lo podemos ver y aceptar, no elucidarlo más allá.

¿Qué significa que el ser es y no es sólo uno? Por cuanto la multiplicidad en el ser existe como diferencia, el ser es uno no sólo lógicamente y nominalmente (como título abstracto para todo lo que es), sino también efectivamente. La multiplicidad como diferencia significa que la pluralidad de los entes particulares se agrupa en uno por las leyes que producen, deducen, etc., los entes, los unos a partir de los

otros. Para hablar breve y brutalmente, las cualidades son reducidas a cantidades, y las cantidades diferentes dan lugar a cualidades (reducibles) diferentes. Es esto a la vez Hegel y el programa reduccionista que domina en las ciencias positivas.

Pero, por cuanto la multiplicidad existe en el ser como alteridad, la unidad del ser se encuentra esencialmente fragmentada. Esto porque, a pesar de todos los discursos recientes sobre la diferencia ontológica, ser y modo de ser, no son separables; y porque los modos de ser emergen, alterando por esto el ser mismo y manifestando el ser como auto-alteración. Desde luego, la emergencia como tal es distinta de lo que, cada vez, emerge; de la misma manera que la presencia es distinta de lo que es presente, y el ser es distinto de los entes. Pero si se permanece en este punto la distinción deviene lógica y escolástica. En tanto auto-alteración, el ser implica también la alteridad de los modos de emergencia, de suerte que hablar de la emergencia como tal, haciendo abstracción del modo como emerge—que a su vez es inseparable de lo que emerge—permanecería vacío. Tal ha sido el discurso de Heidegger sobre el ser o sobre la presencia. La presencia como tal—el hecho de la presencia—es con seguridad, distinta de lo que es presente; pero los modos de presencia son otros, y no se puede pensar la presencia como tal haciendo abstracción de los modos de la presencia. No sólo no podemos situar bajo el mismo título, excepto de manera lógica y vacía como diría Aristóteles, *El clavecín bien temperado* y la nebulosa de Andrómeda; tampoco podemos pensar el ser como auto-alteración e incesante por-ser sin considerar los modos de esta auto-alteración y los modos de ser que hacen surgir.

¿El ser es en tanto alteridad? Seguramente; si ese no fuera el caso, no habría un ser-sujeto (una multiplicidad indefinida de seres-sujeto y una multiplicidad indefinida de modos de ser-sujeto), que crea cada vez su propio modo de ser y su propio mundo (y tiempo) y, por ejemplo, que piensan al ser y hablan de él. Sin la alteridad no habría ninguna pregunta por el ser. No sólo no habría nadie para provocar la pregunta sino que, si ésta fuera planteada por así decir, en el vacío, la respuesta sería simple: el ser sería un conjunto o un conjunto de conjuntos, y en ese caso ser y modo de ser coinciden como coinciden también la posibilidad y la efectividad. Matemáticamente, lo que es posible es, simplemente; y algo no es si y solamente si esto es imposible. Los elementos de un conjunto son si y solamente si puede definirse, de manera consistente, el conjunto del que son elementos.

La multiplicidad del ser es un *datum* primario, irreductible. Es dada. Pero también es dado que esta multiplicidad existe por una parte como diferencia, y por otra parte como alteridad. Por cuanto la diferencia es una dimensión del ser, hay una identidad, persistencia, repetición. En tanto la alteridad es una dimensión del ser, hay creación y destrucción de formas. Y de hecho, aún aquí la alteridad implica la diferencia. Una forma no puede ser considerada como ser a menos que sea idéntica a ella misma (en el sentido más extenso del término idéntico) y persista y se repita por un tiempo; es decir, en y por una dimensión identitaria a lo largo de la cual difiere de sí misma simplemente por el hecho de que se encuentra situada en un tiempo (identitario) diferente. Y esto sólo es un aspecto del hecho de que no puede haber ser de la forma sin un mínimo de determinidad. Esto quiere decir que toda for-

ma comporta necesariamente una dimensión ensídica y por lo tanto, participa necesariamente del universo ensídico.

Si tales son los caracteres del ser, encontramos que son los mismos que los que debemos atribuirle al tiempo: el despliegue de la alteridad, que va a la par con una dimensión de identidad/diferencia (repetición). En el espacio abstracto (ensídico), sólo encontramos esta última. Encontramos las dos —diferencia y alteridad— en el espacio efectivo; pero por las razones ya mencionadas, el espacio efectivo presupone el tiempo. La plenitud del ser está dada —es decir, simplemente: es— sólo y por la emergencia de la alteridad que es solidaria del tiempo.

Constatando este auto-despliegue en y por el tiempo, es decir la emergencia de la alteridad, podemos comprender que la unidad y la unicidad del ser están verdaderamente fragmentadas y estratificadas. Esto se vuelve particularmente manifiesto con la emergencia del ser para sí (que comienza ya con el ser viviente) que entraña la creación (objetivamente hablando) de otros modos de ser y (subjetivamente hablando) de otros mundos, cerrados sobre sí mismos, que comportan, en cada caso, su tiempo propio. El ser para sí se despliega también, en tanto ser, en el espacio y el tiempo. Pero el ser para sí crea un tiempo, un espacio y un ser para sí y de esta manera fragmenta el ser, el espacio y el tiempo. Y no podemos considerar como única, originaria o auténtica una temporalidad particular, como la «temporalidad originaria del ser-para-la-muerte» del *Dasein* de Heidegger (que es, con toda evidencia, una temporalidad típicamente subjetiva, exactamente como «el ser-en-el-mundo» es un modo de ser de un ser en una

Lebenswelt que ha sido creado social-históricamente sin que el *Dasein* o Heidegger mismo lo hayan jamás notado), pues sabemos, y no podemos pretender no saberlo, que hay tiempo del ser vivo y tiempo cósmico y no hay nada de derivado o inauténtico en lo que les concierne.

Es de esta manera que la pregunta surge para nosotros y en sí misma, sobre la unidad y la unicidad del ser y del tiempo por encima y más allá de su fragmentación y estratificación indefinida e inolvidable. En tanto se trata solamente de la dimensión ensídica, podríamos hablar de una unidad del ser. Pero esta unidad sólo es, es claro, parcial y sobre todo, inesencial. (Podemos distinguir los elementos numerables tanto en una sonata de Beethoven como en una estrella. ¿Y esto qué importancia tiene?). Así, la pregunta sobrepasadora del tiempo sobrepasador y del ser sobrepasador debe permanecer como una pregunta en el momento, y probablemente todo el tiempo.

CERISY-LA-SALLE, junio de 1983
Stanford, febrero de 1988
París, septiembre de 1988.

Nota

Para facilitar la lectura, he eliminado las notas de pie de página; en algunos casos, las referencias están incluidas en el texto. Me limito aquí a algunas indicaciones que podrían ayudar al lector interesado en el tema.

He desarrollado las ideas de lo conjuntista-identitario (para ser breves, escribo ensídico) y lo imaginario sobre todo en *La institución imaginaria de la sociedad*. Para la presen-

te discusión, presentan un interés particular los capítulos IV (Institución filosófica e institución social del tiempo, Tiempo identitario opuesto a tiempo imaginario, Lo social-histórico como creación de una temporalidad propia), V (Institución social de la lógica conjuntista-identitaria) y VII (Significaciones imaginarias sociales). A la lógica ensídica he opuesto lo que llamo la lógica de los magmas; la idea ha sido primero formulada en *Ciencia moderna e interrogación filosófica* (1971-1973), retomado en *Les Carrefours du Labyrinthe* (1978, pp. 203-211). Esta idea ha sido desarrollada en *La institución imaginaria...* pp. 457-463 y, de manera mucho más detallada, en *La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía* (1981), retomado en *Domaines de l'homme -Les Carrefours du Labyrinthe II*, París, Editions du Seuil, 1986, pp. 385-418.

Sobre la inseparabilidad última de lo subjetivo y lo objetivo, ver *Lo imaginario: la creación en el dominio histórico social* (1981) y, de manera mucho más detallada, *Alcance ontológico de la historia de la ciencia*, los dos retomados en *Domaines de l'homme*, op. cit.

Sobre la subjetividad reflexionante ver la primera parte (*Psyché*) de *Los Carrefours...*, el capítulo sexto de la *Institución imaginaria...*, y, *El estado del sujeto hoy* (1986).

Sobre la socialización de la psique y la fabricación social del individuo, ver *La institución imaginaria...*, capítulo sexto.

Sobre la teoría del tiempo de Aristóteles, el libro del muy lamentado Victor Goldschmidt, *Temps physique et Temps tragique chez Aristote*, París, Vrin, 1982, es fundamental. No comparto siempre sus puntos de vista, especialmente

en la medida en que sus interpretaciones tienden a hacer desaparecer todos los enigmas del texto de Aristóteles.

He citado en el texto, la importante obra de Paul Ricoeur *Temps et Récit*, 3 vol. (París, Ed., du Seuil, 1983, 1984 y 1985). Mis diferencias evidentes y centrales con Paul Ricoeur me incitan cada vez más a expresar mi admiración ante la riqueza y solidez de su análisis crítico de las principales concepciones filosóficas heredadas con relación al tiempo.

El reciente libro del gran físico Stephen Hawking, *Breve historia del tiempo*, es tristemente decepcionante, y no es sorprendente que sea desde hace noventa semanas de los más importantes de la lista americana de *best-sellers*. Él yuxtapone a un resumen elemental y simple de la historia de la pregunta en física un arrebatado especulativo final salvaje y totalmente privado de rigor.

En compensación, se debe señalar entre las numerosas publicaciones recientes, el libro de Roger Penrose, *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, 1989, en especial el cap. 7, *Cosmology and the arrow of time* (p. 303-347), donde se encontrará el estado de la pregunta en lo que respecta a las teorías físicas y cosmológicas.

El pequeño libro de P.C.W. Davies, *The Cosmic Blue-print*, Unwin Paperbacks, 1987, es útil para convencer a los que tienen necesidad de que, en la ciencia contemporánea, se autorice la continuación del chantaje positivista que permite a los filósofos (no positivistas) continuar su letargo dogmático.

Las traducciones de Aristóteles y de Agustín son mías.

Complejidad, magmas, historia

El ejemplo de la ciudad medieval

Perplejidades de la complejidad

Las discusiones actuales sobre la complejidad producen, a menudo, perplejidad. Así, cuando se encuentran las definiciones de la complejidad (o las «explicaciones» de su procedencia) hacen referencia a un «gran número de procesos elementales» que dan lugar a fenómenos complejos. Pero el «gran número» como tal no es suficiente de hecho para hacernos salir de los marcos de la lógica conjuntista-identitaria, la cual, por el contrario, encuentra allí un terreno bastante fértil. Ni el conjunto de los enteros naturales N , infinito enumerable, ni el conjunto de los números reales R , infinito no enumerable, ni el conjunto de las aplicaciones de R en R , $F(R, R)$, de cardinalidad aún superior, ni el conjunto verdaderamente monstruoso de las aplicaciones de los espacios vectoriales sobre R de dimensión infinita en ellas mismas, $F(R^N, R^N)$, crean, para los matemáticos, problemas de principio. Otra cosa es si las «cuestiones de fundamento», que Hilbert esperaba «exiliar del mundo de una vez por todas», permanecen siempre abiertas; o si el trabajo (Gödel-Paul Cohen) sobre la hipótesis de lo continuo de Cantor ha mostrado que los sistemas de axiomas usuales de la teoría de los conjuntos

(en la base de toda la matemática) están incompletos, que abren por ese lado, en derecho, la vía a una infinidad de tales sistemas «no euclidianos», es decir no cantorianos; o si, finalmente, las más venerables paradojas de lo continuo (Zenón) están, a pesar de la creencia común, aún con nosotros; con muchos otros. Todo esto, y muchas otras cosas en las matemáticas, puede y debe suscitar aún (o más que nunca) nuestra *thaumazein*, nuestro asombro/admiración/terror, y por ese lado reconducirnos a una reflexión filosófica más indispensable que nunca, pero no introduce una problemática de la «complejidad». Nada cambia, evidentemente, si se habla de «interacciones» más que de «elementos». Rigurosamente hablando, la distinción misma entre «elementos» e «interacciones» está vacía de sentido¹, las interacciones sólo son elementos de los conjuntos de tipo superior, de los espacios funcionales y de los matemáticos que juegan desde la mañana hasta la tarde con espacios funcionales de dimensión infinita.

Ahora bien, toda colección de objetos *efectivos* tiene necesariamente un cardinal *finito*, y eso es independiente de la «realidad última», finita o infinita, del universo. Pues la parte del universo accesible a la observación será siempre finita, y finitas serán también todas las interacciones observables o *incluso concebibles sobre un universo observable*. Esas interacciones sólo serán, en efecto, una combinatoria entre los conjuntos de partes de conjuntos *finitos*. No es *porque* el sistema nervioso central contenga

1. Igualmente están vacías de sentido las distinciones, en su acepción usual, entre sustancia y proceso, concepto y función, que hay que retomar críticamente a otro nivel por una reflexión filosófica que tiene en cuenta a la vez a Heráclito, la matemática y la física contemporáneas.

10⁹ neuronas o más —y las conexiones posibles entre esas neuronas correspondan a números que sería inútil tratar de escribir—, que él es diferente a un grupo de bolas de billar. Dicho sea de paso, es también la razón por la cual las teorías, mal nombradas, del «caos» no aportan, filosóficamente, nada nuevo; ellas son *intrínsecamente* deterministas; como lo muestra el hecho de que los procesos denominados, absurdamente, «caóticos», pueden ser calculados por, y exhibidos sobre la pantalla de esta máquina determinista, que es un computador.

Las dificultades, en todos los casos, no son de principio, sino de hecho.

Se intenta también definir la complejidad por el entrecruzamiento de niveles jerárquicos. Pero este entrecruzamiento no crea ningún problema inusual cuando los niveles son de idéntica «naturaleza». Las interacciones gravitacionales de algunas moléculas, de un planeta, de un conglomerado de estrellas y de una galaxia son infinitamente complicadas; ellas no son «complejas»: las moléculas actúan sobre la galaxia, que a su vez actúa sobre las moléculas. Para que una cuestión nueva surja, se necesitaría con toda evidencia que esos niveles sean *irreductibles*, es decir, esencialmente *otros* entre ellos. Pero ¿de dónde vienen esos niveles otros? Formulemos la pregunta de manera que sea suficientemente irritante para nuestros contemporáneos: ¿lo Mismo puede producir lo Otro?

A menudo se responde a esta pregunta con una palabra: la emergencia. La combinación de elementos de un nivel

dado podría, bajo ciertas condiciones, hacer aparecer un nivel emergente; y éste no parece afectarse demasiado con la cuestión de las interacciones entre ese nivel emergente y los niveles «anteriores» (o «inferiores»).

Sin embargo, las aporías surgen muy pronto.

Si la lógica que preside a esta emergencia es la lógica conjuntista-identitaria (para la brevedad, *ensídica*), no se comprende ni cómo ni por qué habría emergencia; a saber alguna cosa *nueva*. (Por lógica *ensídica*, entiendo la lógica que sólo conoce como relaciones la pertenencia, la inclusión, la implicación entre proposiciones y la lógica de los predicados del primer orden).

Tomemos un ejemplo simple y abusivo. Consideremos el conjunto de tres elementos (*e, n, s*) y las permutaciones con repetición de esos elementos cuatro a cuatro. Hay 81, y en tanto palabras francesas, no existe alguna que tenga sentido, excepto una: *sentido* (*sens*), precisamente. El ejemplo es abusivo puesto que descuida los niveles intermedios; pero sería fácil, aunque largo, volverlo riguroso. Lo que quiero ilustrar aquí es que *sentido* (*sens*), en el *sentido* (*sens*) pleno, como *palabra* (significante, significado y referente a la vez), hace ser (pertenece a) otro nivel *ontológico*.

En segundo lugar, supongamos que un segundo nivel emerge. ¿Por qué habría *interacción*, como también modos nuevos de (inter)acción? Si *A* es un conjunto, U_C un operador (o una familia de operadores) que operan sobre *A*, y *B* el conjunto «resultado» de estas operaciones, $B = U_C(A)$, por lo tanto U_C (y *A*) «actúan» sobre *B*, y nunca a la inversa. Debería entonces haber acción única desde lo «bajo» hacia lo «alto», y nunca desde lo «alto» hacia lo

«bajo». Es ésta, se sabe, la esencia del reduccionismo. Pero, evidentemente, hay acción de lo «alto» hacia lo «bajo»: ustedes me injurian y yo les respondo, una idea me surge y la escribo.

Lo «alto», el nivel «emergente», la nueva forma (*eidos*) es base, origen y causa o condición de procesos que no son de ninguna manera descriptibles en términos de niveles anteriores; o cuya descripción en esos términos no tiene ningún sentido o interés (por ejemplo, la descripción de una guerra o una revolución en términos de circulación de cargas eléctricas a lo largo de las neuronas de los participantes, en términos de metabolismos biológicos o en términos de interacciones cuánticas). En ese sentido, la nueva forma es, a su vez, *substancia*, pues es origen de procesos. La vida, por ejemplo, es *substancia*, y la disputa entre vitalismo y antivitalismo es una falsa oposición: desde luego no hay, «fluido» vital físicamente constatable, ni efectos físico-químicos de la vida que escaparían a las leyes de la física y la química. Pero hay procesos e interacciones que sólo existen, y tienen sentido, en y por la vida (por ejemplo, homeostasis o reproducción). Así mismo, la psique es *substancia* y lo social-histórico también.

Hablar de emergencia sólo sirve para ocultar el dato ontológico fundamental: que hay *creación* en el ser, o más exactamente, que el ser es creación *vis formandi*: no creación de «materia-energía», sino creación de formas. De esta creación hay cada vez condiciones necesarias, pero no suficientes. La creación, en cuanto a la forma, al *eidos*, es *ex nihilo*; pero ella no es ni *in nihilo*, ni *cum nihilo*.

¿Por qué adoptar ese término cargado históricamente? Por una parte, para terminar con los subterfugios y los sofismas

que conciernen a la pregunta de lo *nuevo*: o bien hay creación, o bien la historia del ser (así como la de la humanidad) es interminable repetición (o eterno retorno).

Por otra parte, para iluminar el carácter «intrínsecamente circular» de la aparición de la nueva forma, y por consiguiente la imposibilidad de «producirla» o «deducirla» de elementos ya dados; ya que los «elementos» presuponen la forma, y ésta presupone los «elementos». El ejemplo, ahora clásico, del «círculo» ADN-proteínas ilustra este hecho: el «programa» de la célula presupone los productos de su operación, que sólo son tal como son porque hay un «programa»². Así de clara es la situación en la creación social-histórica. En el siglo VIII, probablemente, aparece en Grecia una nueva forma social-histórica: la *polis*. Pero la *polis* —ciudad— es imposible sin los *politai* —los ciudadanos—, los cuales sin embargo, sólo pueden ser fabricados en y por la *polis*; ellos son inconcebibles por fuera de ella. La misma cosa —aunque en un sentido mucho más complejo— sucede en Occidente, alrededor del año 1000, con la creación de las nuevas ciudades (o el cambio de carácter de las que ya existían): el burgo libre es inconcebible sin los protoburgueses, que son inconcebibles por fuera del burgo.

La idea de creación se opone por cierto al postulado de un determinismo *integral* y *exhaustivo*. Ella no significa de ninguna manera —todo lo contrario— que no haya

2. Paso aquí sobre la utilización abusiva de este término desde hace treinta años, así como sobre las preguntas resaltadas desde hace algún tiempo en cuanto a la validez absoluta del «dogma central» de la biología molecular.

determinismos locales, o sectoriales. En un sentido más general, el determinismo local está implicado por la idea de creación; ya que esta creación no es creación de no importa qué, sino cada vez, creación de una forma, de un *eidos* determinado, que debe persistir en la existencia como tal, lo que requiere una relación determinada (pero cada vez, a su propio modo) entre los «estados» sucesivos de esta forma, y también, puesto que cada forma es una multiplicidad con relaciones determinadas (cada vez, a su propio modo), entre sus componentes. Dicho de otra manera, la relación determinada, forma eminente de lo ensídico, es, como lo ensídico mismo, por todas partes densa en el ser.

Puede parecer irritante o divertido, tener que discutir aún con los científicos «positivistas» de hoy el postulado de un determinismo integral, en el momento en que esos mismos científicos, o sus hermanos, afirman gravemente que el universo entero surgió de una «fluctuación cuántica del vacío». Pero aún es útil hacer notar un punto. En sus trabajos recientes, relativos a la auto-organización de los autómatas elementales, Henri Atlan retoma, con argumentos nuevos y muy pertinentes, la tesis de la sub-determinación de las teorías por los «hechos», es decir, por las observaciones disponibles (Duhem-Quine). Pero lo que esta tesis —y los argumentos de Henri Atlan— muestra también es *igualmente*, y por las mismas razones, la sub-determinación de los «hechos» (de los «estados reales») por las «estructuras» subyacentes; en otros términos, la sub-determinación de los «fenómenos reales» por el *hupokeimenon*, el substrato (o *un* substrato: por definición, nadie sabe cuántos hay, salvo en el caso de los artefactos y al interior del campo limitado que se considera en esos casos). Ahora

bien, esto contradice evidentemente el determinismo integral, no sólo sobre el plano epistemológico, sino sobre el plano ontológico. En efecto, el argumento de la sub-determinación de las teorías por los hechos observados remite a esto: cada teoría supone una estructura subyacente a los hechos observados, y trata de restituir esta estructura. Pero se puede mostrar, por razonamientos simples y sobre modelos simples, que el número de estados observables es mucho más pequeño que el número de estructuras que pueden haberlos producido (dicho de otra manera, toda una clase de estructuras subyacentes corresponde al mismo estado observable). Sin embargo, en las relaciones término a término que postula el determinismo integral, sólo puede ser *una sola* estructura la que, «en realidad», ha producido el hecho observado; digamos, la estructura S_i . ¿Por qué es la estructura S_i , y no la estructura S_j ? Si se introducen los parámetros ocultos (o «provisionalmente desconocidos») que determinan esta selección de la estructura eficiente, no se hace más que evadir la cuestión en un grado, aumentando al mismo tiempo la magnitud del orden de lo descartado entre lo observado y el substrato (cuyas características devienen entonces más numerosas). Así, la relación término a término (un término puede evidentemente ser un conjunto, tan complicado como se quiera, de términos) que postula el determinismo es rota en las cosas mismas, y no sólo en nuestro conocimiento de ellas.

Heterogeneidad y creación

Intenté decir, hasta aquí, por qué algunas de las tentativas corrientes de precisar el sentido de la «complejidad»

no me parecen satisfactorias. Debo ahora enunciar lo que me parece ser la razón de este estado de cosas. Ella se encuentra, pienso, en aquello que los fenómenos (u objetos) considerados como «complejos» son como tales en la medida en que resaltan una característica más profunda y más general de todo objeto, y del ser en general: su carácter *magmático*. Diremos que un objeto es magmático cuando no es exhaustiva y sistemáticamente *ensidizable*; dicho de otra manera, reducible a elementos y a relaciones que resaltan exclusivamente y de forma homogénea la lógica ensídica (conjuntista-identitaria).

Es fácil convencerse de que ese carácter pertenece a todo objeto efectivo (sea que se trate de una galaxia, de una ciudad o de un sueño) con dos excepciones aparentemente cercanas: los artefactos considerados bajo su único aspecto instrumental y no ontológico (un motor de carro); y las ramas de las matemáticas *separadas* de sus axiomas, reglas deductivas, etc. (Si los axiomas fueran ensidizables, serían deducibles, es decir, dejarían de ser axiomas; si las reglas deductivas fueran deducibles, habría regresión al infinito, etc.).

¿Por qué esto es así? ¿Por qué el ser no se agota en lo ensídico? ¿Por qué hay siempre una dimensión *poiética* imaginaria en el sentido fuerte del término? ¿Por qué no se puede calcular en cuánto *La Pasión según san Mateo* es superior a *La Traviata*? Este no es el lugar para discutir esta cuestión; que, por otra parte, no es susceptible de respuesta, sino sólo de elucidación. Pero una primera consideración puede guiarnos en esta elucidación.

En otras oportunidades he dicho que incluso las matemáticas sólo son ensídicas si se las separa de sus axiomas,

reglas deductivas, etc. Consideremos las matemáticas en su conjunto (comprendidos sus axiomas, etc.). Ellas comportan una pluralidad de ramas (N. Bourbaki distingue, por ejemplo, estructuras algebraicas, estructuras topológicas y estructuras de orden), que son en un sentido heterogéneas (se puede ir más lejos en el álgebra sin tener necesidad de topología); lo que no quiere decir que ellas no sean «combinables». Pero también, al interior de cada una de esas ramas, sólo se puede progresar planteando nuevos axiomas, por definición no deducibles de aquellos que los «preceden». ¿De dónde vienen esos axiomas? Dejando aquí de lado cuestiones más profundas (en especial la existencia «en sí» de un dominio matemático que recrearíamos por fragmentos), podemos decir que esos axiomas son, bajo ciertas restricciones (consistencia, independencia, eventualmente totalidad), *libremente establecidos* por los matemáticos (al menos es así que las cosas suceden en la historia de la matemática); resumiendo: la historia de la matemática es la historia de la imaginación creadora de los matemáticos. Y es esa historia la que aparece como la causa inmediata de la heterogeneidad de los axiomas matemáticos.

Ahora bien, cuando intentamos reflexionar un objeto efectivo, uno de los aspectos, y de los más importantes, de su irreductibilidad a un análisis ensídico, es la *heterogeneidad de los axiomas* a los cuales un análisis tal conduce. Y esto remite a una *creación histórica*, y en particular a una diferencia temporal del surgimiento, o de la constitución, de las capas del objeto. Es porque hay historia en el sentido fuerte, temporalidad en el seno de la cual consecución y ruptura coexisten, donde hay creación en el sentido fuerte de algo nuevo que no «digiere», ni puede ser integralmente

«digerido» por lo que ya estaba allí, que el objeto efectivo es magmático. Es porque los axiomas heterogéneos, los principios de alteridad coexisten en «lo mismo», que la reducción ensídica pierde sus derechos.

La historia es temporalidad, y la temporalidad verdadera es surgimiento de otros principios; de otra manera, la temporalidad sería simple diferencia, a saber espacialidad provista de una dimensión suplementaria.

Los objetos efectivos son magmáticos, porque son históricos. El ser es magmático, porque es creación y temporalidad. ¿Estaría en el inicio? No hay inicio. El ser es tiempo (y no está «en el horizonte» del tiempo).

Herencia, heterogeneidad y creación en la historia europea

Un primer ejemplo lo suministran los organismos vivientes evolucionados. Es más que probable que, tal como los conocemos en el hombre, los sistemas inmunitario, endocrino y nervioso, se remonten a tiempos diferentes de la evolución biológica de los pluricelulares. Desde luego, en el momento, coexisten, y están múltiplemente intrincados entre ellos. Esta coexistencia conduce a lo que parece ser una jerarquía entreverada: pero ese acoplamiento —fuente de verdadera complejidad— es *también*, en el hombre, en todo caso, fuente de desorden. Así, un acontecimiento psíquico (que en principio, por lo menos, tiene origen en el sistema nervioso central) puede descomponer el sistema endocrino (o inmunitario), y a la inversa. Es lo que muestra también, sea dicho entre paréntesis, que

el psiquismo puede ser «causa»; en otros términos, su «substancialidad».

Un segundo ejemplo es suministrado por el psiquismo como tal. Hay, con la aparición de los humanos, creación de una neo-formación biológicamente monstruosa: la imaginación radical del individuo singular, esencialmente desfuncionalizada, que perturba totalmente su «base» simplemente biológica, cohabitando difícilmente con ella, y está en el centro de toda la historia del ser humano singular. Pero, si este ser debe sobrevivir, esta imaginación debe ser acoplada, mal que bien, con lo que la socialización le impone: la «lógica», la «realidad», etc., sin que esta socialización llegue nunca a reabsorber integralmente el núcleo de la imaginación radical de la psique singular. A lo largo de la historia del individuo (y en un psicoanálisis), encontramos constantemente el carácter magmático de este existente. Así coexisten, mal que bien acoplados, y producen un comportamiento «normal» o «patológico», la mónada psíquica originaria y los estratos envolventes que le ha impuesto su socialización; o las dimensiones oral, anal y genital; o líbido y pulsión destructiva, siempre inextricablemente intrincadas.

Pero sin duda en ninguna otra parte podemos constatar de manera tan impresionante el carácter magmático de los objetos efectivos como en el dominio social-histórico. Tomé mis ejemplos de las sociedades *fuertemente* históricas, a la vez porque, en ese caso, nuestra ignorancia es menor y porque el fenómeno aparece allí más claramente. (No es un azar si el «estructuralismo, tentativa ilegítima de reducir a relaciones ensídicas triviales lo social, se ocupa casi exclusivamente de las sociedades salvajes; que, a

partir del hecho de nuestra ignorancia de su historia, y de su historicidad a ritmo ultra-lento, le ofrecen, a primera vista, una cierta plausibilidad).

Consideremos el mundo «europeo» moderno. El «análisis» de la institución imaginaria de ese mundo revela fácilmente muchos de los principios de origen histórico diverso y esencialmente heterogéneo, que allí sobreviven y están, mal que bien, «conectados» entre ellos. Es prácticamente imposible y en todo caso innecesario ordenarlos «cronológica» o «lógicamente». Este mundo nace con la caída del Imperio Romano y el establecimiento de los reinos germánicos «bárbaros». Los pueblos germánicos aportan sus «principios» propios³, en particular las significaciones imaginarias sociales de la «corporación» y el vínculo entre «derecho subjetivo» y «obligación». Pero estos principios llegan a introducirse en un mundo a la vez romanizado y cristianizado. Evidentemente, ni Roma ni el cristianismo son «simples». En el cristianismo, se puede distinguir al menos cuatro fuentes: la fuente hebrea, la creación propia de «Jesús» y Pablo, la filosofía griega de la decadencia (Platón, Aristóteles, el estoicismo, el neoplatonismo), que tiene ella misma sus raíces en la gran época de creación griega, y las instituciones romanas, administración y derecho, sobre las

3. Aporte sobre el cual insistía, como se sabe, Otto von Gierke en su obra monumental *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, cuatro volúmenes publicados de 1868 a 1913 - fuente central de inspiración y materiales para *The King's Two Bodies* de Ernst Kantorowicz. Una parte del III volumen de la obra de Gierke, *Die publicistischen Lehren des Mittelalters*, traducida al inglés por el gran historiador del derecho F. W. Maitland y publicada en 1900, apareció igualmente en francés en 1914, con la extensa introducción de Maitland, en una traducción de Jean de Pange (*Les Théories Politiques du Moyen Age*, París, Sirey).

cuales la Iglesia calcará muy pronto su propia organización administrativa y jurídica y su imaginario imperial (papado, sea que haya tenido o no pretensiones al poder temporal). Es bastante claro, pienso, que estos cuatro principios (y la multiplicidad de principios subyacentes a los cuales remiten) son totalmente heterogéneos entre ellos; lo que dará felizmente empleo a los teólogos durante dieciocho siglos. «Roma», desde luego, no es simple tampoco; cuando el cristianismo surgió en el imperio, éste tenía detrás suyo una historia multiseccular de la *Urbs*, en la cual están las creaciones propias del pueblo romano, y una herencia griega ya densamente reinterpretada y de hecho «romanizada»⁴. Finalmente, cuando el mundo europeo se ponga verdaderamente en movimiento —a partir, para fijar las ideas, del siglo XI, aunque ya el siglo X y probablemente en ciertos casos el IX, presentan elementos nuevos con respecto a la verdadera Edad Media—, creará a su vez nuevos principios, que durante mucho tiempo serán presentados como, y recubiertos por, «re-interpretaciones»

4. Estas creaciones propias del pueblo romano incluyen, con seguridad, en primer lugar el derecho, público y privado, cuya «resurrección» a partir del siglo XI jugará un rol decisivo en la formación de la Europa moderna. Pero ese derecho comprende a la vez la idea de que la ley se impone a todos y, producto del Imperio, la *lex regia*, por medio de la cual el «pueblo romano» (y su senado) transmite irrevocablemente sus poderes al emperador, que será abundante y contradictoriamente utilizada durante toda la Edad Media, puesto que implica a la vez que la fuente de los poderes es el «pueblo romano» y esos poderes son inalienablemente detentados por el emperador (o el rey), que se convierte así en, según la expresión misma de los *Pandectes*, *lex animata*: la ley es *quod placuit Caesari (o regi)*. Se puede dudar de que el imaginario político moderno (y el derecho constitucional contemporáneo tal como es efectivamente practicado) haya verdaderamente salido de esta contradicción.

continuas del «dogma» cristiano, del derecho romano (que preceden y durante mucho tiempo y probablemente aún hoy en día, tienen mucho más peso que la herencia griega, en todo caso en el plano político), finalmente, de la cultura helénica⁵.

Entre las creaciones del mundo europeo, es de gran importancia sin duda la creación de la ciudad «medieval», que no es por cierto una «novedad históricamente absoluta» desde el punto de vista exterior, sino que, a la vez por sus modos de institución y por las significaciones imaginarias que lleva, constituye una forma histórica nueva.

Antes de referirme a esto, algunas palabras sobre el resultado provisional de esta historia europea.

A medida que se separa de su herencia propiamente medieval —a la vez por sus creaciones propias y por medio de las «re-interpretaciones» continuas de su herencia que son función de éstas—, el mundo europeo hace surgir dos significaciones imaginarias sociales y finalmente se organiza bajo la forma como lo conocemos hoy en día, en función de dos principios, que *parecen* salir de la misma raíz —la puesta en cuestión de las instituciones establecidas, dicho de otra manera su carácter revolucionario— que, sociológicamente hablando, salen en efecto de la misma raíz, la proto-burguesía, pero que son no sólo heterogéneos sino profundamente antinómicos, y por lo tanto se contaminarán recíprocamente a todo lo largo de esta historia.

5. Es necesario resaltar aun que la misma «herencia» —exceptuada la componente germánica— conducirá a otra cosa en el Oriente ortodoxo, de Bizancio hasta Rusia incluida.

Por un lado resurge en Europa occidental el proyecto de autonomía social e individual que nació en la Grecia antigua, y esto muy temprano; dejando incluso de lado las innumerables revueltas de la «plebe» que jalonan la historia de las ciudades nuevas, así como los movimientos de campesinos (en los que se podría ver sólo simples «luchas contra la explotación» y para evitar una discusión al respecto), los movimientos comunales y las aspiraciones de la proto-burguesía al auto-gobierno expresan un imaginario social políticamente radicalmente nuevo con relación a los del imperio, la realeza o el régimen feudal: la exigencia de que una colectividad se gobierne a sí misma, designe sus magistrados, y decida las reglas que rijan su vida. (A este respecto, la «procedencia» de los componentes sociales de esta burguesía, y sobre todo los elementos feudales, sobre los cuales insiste Yves Barel, tiene poca importancia; lo esencial es que estos elementos no sigan comportándose como feudales, ni en cuanto al poder ni en cuanto a sus actividades). Al mismo tiempo, una diferencia esencial con relación al imaginario democrático griego antiguo, aparece: casi al tiempo que nacen, las nuevas ciudades evolucionan hacia formas oligárquicas (el poder del «patriciado», como lo llama Yves Barel), en todo caso hacia formas de delegación irrevocable del poder, o «representación»; y nunca, a mi saber (una vez más, dejando de lado las sublevaciones de la «plebe» y, por ejemplo, los Ciompi en Florencia hacia finales del siglo XIV), hacia formas de *democracia directa*. Para encontrar tales formas, es necesario descender hasta la constitución del Parlamento en la Inglaterra del siglo XVII; o hacia las revoluciones americana y francesa o el movimiento obrero. El hecho de que esto suceda en ciudades de algunos millares, máximo dos o tres decenas de millares

de habitantes, muestra lo falaz del argumento según el cual la democracia directa sería imposible en el mundo moderno, y habría sido posible en el mundo griego, *a causa* de las dimensiones de las colectividades. Desde el principio, el mundo occidental funda sus estructuras políticas sobre la representación; y será necesario esperar siglos para que, en el curso de episodios siempre muy breves, formas de democracia directa sean creadas. En otros términos, sea que se deplora o se felicite, la representación política es una significación imaginaria social que es *creación* del mundo europeo. Desde luego ella encuentra su origen en la existencia de magistrados políticos no revocables, que como tal es conocida en el mundo antiguo (Esparta, Roma...), reproducida en y por las ciudades medievales, ligada casi inmediatamente en numerosos casos con una idea de representación en el sentido estricto —representación/embaajada/delegación *cerca de...*—, y evidentemente *cerca* a otro poder establecido de entrada como eminente o superior, el del rey (Parlamento inglés, Estados generales en Francia...), para terminar como «representación» absoluta y en lo absoluto desde las revoluciones americana y francesa; «representación del pueblo» *cerca de nadie* que, desde ese momento, tiende a devenir «representación próxima a ella misma», es decir, de nuevo, poder de hecho autonomizado y prácticamente incontrolable de los «representantes», tal como los conocemos hoy en las «democracias» occidentales.

Por otro lado, una significación imaginaria social radicalmente nueva es creada en Europa occidental: la de la expansión ilimitada del dominio racional. A pesar de Marx y Weber, su historia está por hacerse. Clara y visiblemente encarnada en las primeras formas del «capitalismo»,

programáticamente expresada en las filosofías racionalistas del siglo XVII (Descartes, Leibniz...), encuentra sus raíces sin duda no simplemente en el afán adquisitivo de ciertos elementos de la proto-burguesía (un tal afán ha existido también en otra parte), sino en el hecho de que este afán se dirige muy rápidamente hacia la *transformación de las condiciones mismas de su satisfacción*, tanto técnicas en el sentido amplio (navegación, comercio, banco...) como sociales (organización de los productores inmediatos, expansión de las relaciones económicas entre ciudades...). Al cabo de algunos siglos, esto producirá el capitalismo industrial propiamente dicho, luego la invasión de la «racionalización» en todos los dominios de la actividad social, y finalmente la carrera loca de la tecno-ciencia autonomizada que conocemos hoy.

Estas dos significaciones imaginarias nucleares —proyecto de autonomía, proyecto de dominio racional universal— se contaminarán recíprocamente a partir, al menos, de las luces y las revoluciones de finales del siglo XVIII. (Su confluencia es ya manifiesta tanto en la obra instituyente de la Revolución Francesa, por ejemplo, como en muchos aspectos de la obra de los socialistas «utópicos» y, evidentemente, en Marx mismo). Y es imposible comprender la sociedad capitalista occidental de los dos últimos siglos sin reconocer allí la coexistencia y el trabajo paralelo a la vez y entrecruzado de estos dos principios heterogéneos y, en rigor, incompatibles: la expansión ilimitada del «dominio racional», no puede más que suprimir la autonomía, la cual, a su turno, en tanto que autolimitación, no podría coexistir con una expansión ilimitada de lo que sea, así se trate de una pretendida «racionalidad».

Están ahí los componentes nucleares y originales del magma de significaciones imaginarias sociales que ha constituido el mundo moderno; con la agregación, desde luego, de otras significaciones más o menos heredadas del pasado, en especial las del Estado-nación y la religión. No es inútil anotar que, en la evolución del mundo capitalista occidental desde hace algunos decenios, el proyecto de autonomía social e individual parece retroceder constantemente, mientras que la expansión del (pseudo) dominio (pseudo)racional deviene el factor dominante. No es éste el lugar para examinar la cuestión sobre la estabilidad a largo e incluso a término medio de la situación que resulta de ello. No es inútil tampoco constatar que el imaginario totalitario, bajo su forma comunista/rusa, representaba un magma cuyos principales componentes se pueden señalar: el principio emancipatorio, que sufre allí una monstruosa inversión; el principio capitalista-«racionalista», llevado al límite en el que deviene delirante; el principio religioso bajo su forma ortodoxa/teocrática, el dogma religioso que es reemplazado por la «ideología», pero el modo de adhesión sigue siendo el mismo. Esto no significa, por cierto que, el totalitarismo comunista/ruso consistía en una simple «adición» o «combinación» de estos principios; las modificaciones (que van hasta la inversión total: la libertad, es la esclavitud, etc.) que les ha impuesto y han operado la fusión, el «estilo» y el «espíritu» (*sit venia verbo*) único y reconocible entre miles que ha hecho ser, son suficientes para mostrar allí una creación histórica; creación monstruosa desde luego (como muchas otras), pero creación de todas maneras.

La ciudad medieval

Las reflexiones sumariamente expuestas más arriba resumen desarrollos de numerosos textos que he publicado desde 1964⁶.

Al parecer Yves Barel cuando escribió *La ville médiévale* (publicado en 1977) no conocía estos textos. No sé en qué medida su conocimiento le habría ayudado a separarse más rápidamente de los residuos marxistas y de la lucha anacrónica con éstos, visible en varios aspectos de *La ville médiévale*. En todo caso, cuando nos encontramos por primera vez en junio de 1981 (en el coloquio de Cerisy sobre la «auto-organización»), se manifestaron inmediatamente la simpatía recíproca de las personas y la proximidad de las problemáticas⁷.

Parentesco y convergencia que yo podría notar aquí brevemente a propósito de *La ville médiévale* los puntos que,

6. «Marxisme et théorie révolutionnaire», *Socialismo o barbarie*, Nos. 36-40 (Abril de 1964 a junio de 1965), retomado luego como primera parte de *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit. (Ver también la segunda parte de ese libro, *passim*); «Introducción general» a *La Société bureaucratique*, París, 10/18, t. I, 1973; reedición en Christian Bourgois, 1980; los textos retomados después en *Les Carrefours du Labyrinthe*, op. cit., y publicadas primero en *L'inconscient* (1968), *L'Arc* (1971), *Encyclopédia Universal*, ts. XV y XVII (1973), *Textures* (1975) y *Topique* (1977).
7. Proximidad que se encontrará a propósito de la ciudad griega. He consagrado a este tema mis seminarios en la Escuela de Altos Estudios Sociales a partir de 1982 (ver los *Anuarios* de la EHESS con los protocolos de enseñanza: «La polis griega y la creación de la democracia» (retomado ahora en *Domaines de l'homme*, op. cit.) ha sido publicado en inglés en 1983 y en francés en *Le Débat* (enero 1986). Yves Barel cita ese texto en *La quête du sens*, París, Le Seuil, 1987, libro consagrado al nacimiento de la democracia en la ciudad griega.

terminología puesta aparte, me parecen los más significativos.

En las interrogaciones, primero que todo: el trabajo desarrollado en este libro, la abundante riqueza dispuesta por las dos preguntas mayores: ¿qué es lo que mantiene una sociedad unida, qué es lo que de hecho es una sociedad; y cómo y por qué hay emergencia de lo nuevo en la historia?⁸.

La respuesta que a esto aporta Yves Barel en el caso que examina me parecen verdaderas en lo esencial. El surgimiento de la ciudad medieval, es reconocido como «discontinuidad mayor» (pp. 74 y 165 siguientes), donde se discierne la «emergencia de elementos nuevos» (p. 169). Esta discontinuidad se teje con una «continuidad» (l.c.i. pp. 505 y 574). Ya que ésta contiene (necesariamente, se podría agregar) elementos heredados a partir de los cuales se puede (no siempre) regresar al origen. Estos diferentes elementos no tienen entre ellos relaciones simples: ni desde el punto de vista de la «causalidad», ya que, aquí, la «causalidad» es «circular» (p. 76; expresión «en el límite de la contradicción verbal» escribió con razón, p. 164; el huevo y la gallina p. 165) y esta circularidad es al mismo tiempo una «génesis» (p. 77); ni desde el punto de vista de la significación, ya que hay «indecidibilidad» (*passim*. Agregaría, indecidibilidad desde el punto de vista ensídico y la razón de esto es el carácter magmático de las significaciones). Existe el «coengendramiento» (pp. 304 y 322).

Dicho de otra manera —y esto no es una banalidad—, la temporalidad es aquí histórica en el sentido propio y fuer-

8. *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 237.

te, la creación ha tenido lugar con anterioridad y por los medios, que ésta ofrece también. Esto no le impide ser creación, en tanto forma y en tanto esta forma; es lo que Yves Barel llama (con una palabra que a mí me parece impropia en ese campo, pero que para él es central) «sistema» (pp. 143 y siguientes). La irreductibilidad de esta forma, la vacuidad de todo «análisis» que creería poder separar, descomponer, presentarnos sobre un plato los átomos cuya composición habría «producido» la ciudad medieval son ilustradas por un pasaje (p. 187, nota) del prefacio de los traductores ingleses del texto de Max Weber sobre la ciudad: «Se puede encontrar todo o no importa qué en los textos [relativos a la] ciudad, excepto el principio informe que crea la ciudad misma [...]. Todo está allí, excepto este esencial único y definido [*the one precise essential*] que da vida a todo. Cuando todo ha sido dicho y hecho, la pregunta permanece: ¿qué es la ciudad?».

¿Por qué el análisis fracasa? Porque la ciudad medieval es una forma social-histórica que se puede comprender a partir (también) de sí misma; no «explicar» a partir de otra cosa. Ella es creación —inteligible, difícilmente, como resultado continuo, y no es producible o deducible desde algo que la antecede—. Es establecimiento de una significación imaginaria social nueva —la «ciudad medieval», como la llamamos, que no es ni Babilonia, ni Tebas, ni Tyr, ni Sidón, ni Atenas ni Roma— y de un magma de significaciones que va con ésta. Esto se ve también en la «causalidad circular» —que prefiero llamar, por mi parte, el círculo de la creación, ver *supra*— que confiere un contenido diferente a los elementos que estaban allí con anterioridad, otro contenido mediante el cual pueden ser «elementos» de lo que sólo existe gracias a ellos y gracias a que ellos

existen. Una «nueva lógica», como esa que Yves Barel detecta a justo título en el «patriciado», sólo puede ser «lógica» en y por una *nueva forma total*; de otra manera es absurdidad pura y simple (cambien las «lógicas» de Wall Street por las de la corte de Darius, y dénme los resultados de esto). En un punto, encuentro que Barel permanece más acá de su propia intuición: cuando parece decir que en la ciudad el dinero está en la base del poder (sin duda rezagos marxistas) y no ve que un nuevo tipo de poder se instituye al crearse precisamente una nueva «base», el dinero, el cual de entrada toma un carácter totalmente distinto del que podía poseer en el siglo IX, por ejemplo.

En tanto forma social-histórica, la ciudad está evidentemente obligada a una conservación mínima, es decir a su reproducción (p. 49) que es autorreproducción (p. 145 y siguientes). Esta reproducción —estamos, una vez más, en lo social-histórico— nunca es reproducción de lo idéntico. No hay «inmortalidad de la estructura» (p. 51). «Regulaciones» y «*feed-back*» (p. 171) reproducen la ciudad al alterarla. Los dispositivos de esta autoreproducción (que es «producción de lo inesperado», p. 49), que comprende sobre todo las «lógicas» y las «estrategias» de los actores, individuales o colectivos, tienen siempre un «carácter doble y ambiguo» (p. 75); toda superación de una indeterminación es establecimiento de otra indeterminación (pp. 71-72).

Esta autorreproducción (pp. 70-71) es de hecho autoproducción; y es claro que se trata de una autocreación: «El sistema se crea porque existe, y existe porque se crea» (p. 77). El término «producción», aquí y en otra parte (aun hoy) sólo sirve para enmascarar una densa cuestión ontológica bajo un vocabulario (de procedencia marxista, pero de hecho de origen kantiano y desarrollo heideggeriano) falazmente

transparente: se producen los carros en la fábricas, ¿dónde está el misterio?

¿Hay alguna cosa detrás de esta autocreación? Lo que dice Yves Barel de las actividades «no intencionales», «no conscientes» (pp. 56-59 y otras) de la «cuasi-intencionalidad» (pp. 102 y otras), lo llevan muy cerca de la idea del imaginario radical instituyente, del colectivo anónimo como fuente última de la creación social-histórica. El habla de un «imaginario urbano» (p. 182). No va más lejos. Sería innecesario preguntarse por qué, pero algunos obstáculos en esta dirección son discernibles: residuos marxistas y althusserianos, la utilización que sirve para todo del término «simbólico» (en toda la «anti-conclusión», (pp. 583-592), el cual, fuera de su sentido estricto, remite a todo y a cualquier cosa, y finalmente a una idea tradicional de la imaginación (él cita, p. 584, a Gilbert Durand, que ve en la imaginación «una potencia dinámica que deforma las copias suministradas por la percepción» —como si la percepción pudiera suministrar «copias», como si el primer trabajo de la imaginación radical de la psique no fuera precisamente hacer ser un mundo de formas—, ligadas o no a una X «exterior»).

Esto no es lo que importa. Con *La ville médiévale*, Yves Barel ha elaborado un trabajo pionero, un modelo de investigación social-histórico que afronta, muy cerca al «material empírico», algunas de las preguntas más difíciles y más decisivas como éstas sean: el ser-así y el ser-de esta manera de las formas social-históricas, su «génesis» y su «desagregación» —su creación y su destrucción—, haciendo explotar los cuadros conceptuales heredados y avanzando audazmente —pero no temerariamente— sobre un terre-

no que no es solamente aquél del sociólogo o historiador, sino del filósofo de la sociedad y la historia. Que un libro tan importante haya permanecido, en su tiempo, sin gran eco, que esté desde hace mucho tiempo fuera del comercio, dice mucho sobre el triste estado de la Francia intelectual de los últimos quince años, absorbida en su danza imbécil alrededor de los antiguos estructuralistas y de los nuevos no-filósofos.

Traducción del francés, JOSÉ MALAVER
Tomado de: *Les Carrefours du Labyrinthe V*
«Fait et à faire»,
Edición Du Seuil, 1997, París.

Imaginación, imaginario, reflexión

Imaginación radical, imaginario social instituyente: significaciones centrales para la reflexión, a partir de las cuales el conjunto de la filosofía puede y debe ser reconstruido. Es sorprendente que la imaginación radical del ser humano singular, de la psique o el alma, descubierta y discutida por primera vez hace 23 siglos por Aristóteles, no haya nunca adquirido el lugar central que le pertenece en la

* Las ideas de este texto han, por una parte, formado el objeto de una conferencia en el coloquio «L'Inconscient et la science» organizado por la Universidad de París X (Nanterre) y realizado en la Unesco, el 5 y 6 de marzo de 1988, con la notable participación de René Thom, Henri Atlan y André Green. Esta conferencia fue publicada en *L'Inconscient et la science*, Roger Dorey (éd.), París, Dunod, 1991, y en una traducción de David A. Curtis, en *American imago*, vol. 49, No. 1, también en *Psychoanalysis in context*, Anthony Elliott y Stephen Frosh (éd.), Londres y Nueva York, Routledge, 1995. Por otra parte, estas ideas han sido expuestas en el marco del coloquio «Razón e imaginación en la cultura moderna», organizado por la revista *Thesis Eleven*, realizado en agosto de 1991 en Melbourne. Los actos de este coloquio han sido publicados en *Rethinking imagination. Culture and Creativity*, Gillian Robinson y Jhon Rundell, (éd.), Londres y Nueva York, Routledge, 1994; mi conferencia «Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary» se encuentra allí en las pp. 136-154. Aquí tomé en conjunto estos dos textos para eliminar ciertos recubrimientos, y aproveché esto para insertar algunos nuevos desarrollos.

filosofía de la subjetividad. Aún más, que el imaginario social, imaginario radical instituyente, haya sido totalmente ignorado a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, sociológico y político, y así permanezca¹. Las razones de este ocultamiento están profundamente enraizadas nada menos que en la heteronomía de las sociedades humanas cuyo pensamiento heredado no ha logrado, en este campo, separarse. He tocado este último punto en varios ensayos desde 1975² y lo retomaré brevemente más adelante.

Antes de ir más lejos, un corto comentario sobre los términos imaginación, imaginario y radical, no es inútil.

El retorno del término imaginación se impone a causa de las dos connotaciones de la palabra: la conexión con la *imagen* en el sentido más general (no sólo simplemente «visual») del término, es decir, con la *forma* (*Bild*, *Einbildung*, etc.); y su conexión con la idea de invención, o mejor y hablando propiamente, de *creación*.

Utilizo el término radical, primero para oponerlo a lo que he llamado la imaginación «segunda», la única de la que se habla habitualmente, imaginación simplemente repro-

1. Esta constatación es aún más clara desde que prolifera, hace una quincena de años, la utilización indiscriminada del término imaginario como sustantivo, en contextos que a lo mejor remiten a lo imaginario instituido segundo, y lo más frecuente es que pertenezcan típicamente a no importa qué característica de la época que atravesamos. Es particularmente el caso de ciertos «centros universitarios» que sólo invocan en su nombre lo imaginario para permitirle a sus promotores la propuesta de carreras vulgarmente «reales».

2. En *L'Institution imaginaire de la société* (1975), en particular pp. 240-244, 269-285, 293-296, 372-397, 443-453.

ductiva y/o combinatoria, y enseguida, para subrayar la idea de que esta imaginación viene *antes* de la distinción de lo «real» y lo «imaginario» o «ficticio». Para decirlo brutalmente: es porque hay imaginación radical e imaginario instituyente que hay para nosotros «realidad» y tal realidad.

Las dos consideraciones se aplican al imaginario radical social instituyente. Es radical porque crea *ex nihilo* (no *in nihilo*, ni *cum nihilo*). No crea «imágenes» en el sentido habitual (aunque crea también: objetos totémicos, banderas, escudos, etc.), sino que crea formas, que pueden ser imágenes en sentido general (así, hablamos de la «imagen acústica» de una palabra), pero, centralmente, son significaciones e instituciones, las dos siempre solidarias. El término imaginario es aquí un sustantivo, y se refiere claramente a una substancia; no es un adjetivo que denota una cualidad³.

Así, para hablar brevemente, se trata en los dos casos de una *vis formandi a-causale*. A-causale no significa «incondicionada» o «absoluta», absoluta, separada, desligada, irrelativa. Todas las relaciones efectivas no son causales. La sede de esta *vis formandi* en el ser humano singular es la imaginación radical, es decir la dimensión determinante de su alma. La sede de esta *vis* en tanto imaginario social instituyente es el colectivo anónimo y más generalmente, el campo social-histórico.

Las páginas que siguen se refieren en su mayor parte a la imaginación radical del sujeto singular. Como he tratado

3. Como en Sartre o G. Durand.

largamente el imaginario social instituyente en *La institución imaginaria de la sociedad*, sólo le consagro aquí un espacio limitado, referido esencialmente a las dimensiones obligadas de la institución y las presiones que pesan en su creación.

La imaginación del sujeto - filosofía

La historia de la imaginación de la psique está por hacer. No es aquí el lugar de emprenderla. Ésta comienza realmente con Aristóteles, con el *Tratado del alma*, con el descubrimiento de dos imaginaciones y sus vacilaciones⁴. Ésta se continua en los estoicos y Damascius, conoce un largo desarrollo en Gran Bretaña de Hobbes a Coleridge. Culmina con el redescubrimiento de la imaginación por Kant en la primera edición de *Crítica de la razón pura* y la disminución drástica de su rol en la segunda edición, su considerable restauración por Fichte, su reducción, increíble, a una variante de la memoria por un Hegel maduro, el redescubrimiento del descubrimiento kantiano y su abandono subsecuente por Heidegger en el *Kant Buch* de 1927, el silencio total del mismo Heidegger sobre el tema en su obra que prosigue, las dudas de Merleau Ponty en *Le visible et l'invisible* en lo que concierne al estatuto de lo «real» y lo «imaginario»⁵; sin hablar de Freud —al que me referiré largamente más abajo—, que logra la proeza de hablar

4. Ver mi texto *La découverte de l'imagination, Livre No. 3*, 1978, retomado en *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe II*, pp. 327-363.

5. Ver mi texto «Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique», pp. 157 sgts., en *Fait et à faire, Le carrefours du labyrinthe V*, Edición Du Seuil, febrero de 1997.

a través de toda su obra de lo que es de hecho la imaginación sin pronunciar una sola vez el nombre de ésta.

Aristóteles

Comenzamos por la vía filosófica y, a todo señor todo honor, por Aristóteles. No se ha resaltado, por lo que yo sé que la *phantasia* de Aristóteles se refiere, en el *Tratado del alma*, a dos ideas completamente diferentes. La mayor parte de su discusión corresponde a lo que es necesario llamar la imaginación *segunda* (secundaria), imaginación imitativa, reproductiva o combinatoria, y ha suministrado lo esencial de lo que desde entonces, pasa por imaginación. Pero, en la mitad del libro tres del *Tratado*, Aristóteles introduce de pronto y sin advertir, una *phantasia* completamente diferente, sin la cual no puede haber pensamiento y probablemente precede a todo pensamiento. Es lo que he llamado imaginación *primera*; ésta corresponde, más o menos, a mi imaginación radical. Pero esta aparición permanece sin continuidad y sin elaboración. Al mismo tiempo es característico que Aristóteles no establezca ninguna relación entre *phantasia* y *poiésis*. La *poiésis* es para él *techné* y la *techné* «imita» la naturaleza incluso en el caso más noble, el de la *techné poiétiké*⁶.

Motivos del ocultamiento

¿Cómo comprender esta vacilación, y este retroceso del filósofo ante una apertura tan importante? Es porque todo

6. Ver mi texto «Technique» (1973), retomado en *Les Carrefours du labyrinthe, op. cit.*, pp. 221-248.

se oponía en el pensamiento filosófico en proceso de constituirse, a un reconocimiento del rol de la imaginación. Primero y sobre todo como lo he mostrado en otra parte⁷, la filosofía ha permanecido en lo esencial bajo la influencia del privilegio ontológico acordado por la institución social a la *cosa*, incluso cuando esta cosa es «inmaterial». Enseguida, porque el pensamiento es pensado desde el principio como una búsqueda de la verdad (*aléthéia*) que se opone a la simple opinión (*doxa*), considerada y establecida ésta desde Parménides como fuente del error. La verdad ha sido desde el principio relacionada al *logos* o al *nous* - a la *ratio*, Razón, *verstand* o *vernunft*. Correlativamente, la *doxa* ha sido relacionada a las impresiones de los sentidos, a los productos de la imaginación, o a los *dos*; ésta fue rápidamente abandonada a los «sofistas», más tarde a los escépticos. Se buscaba la verdad que concierne al mundo y al ser, y esta búsqueda debía ser asunto del *logos* y el *nous*. Éste parecía excluir que ella debe cualquier cosa que sea a la *phantasia* —término derivado directamente de *phainomai*—, yo aparezco, yo parezco. Pero ¿cómo y por qué un mundo y el ser llegan a ser para un sujeto humano? Desde luego, éstos le aparecen; *phainontai*. Pero ¿cómo discernir entre todo lo que aparece, *phainetai*, lo que es simplemente *phainetai* y lo que verdaderamente es, el *ontos on*?

Este discernimiento es o debería ser la obra del *logos*. *Logos* es lo que se dice y lo que es dicho; pero es también lo que permite decir, tanto al ser humano singular como a la comunidad de seres parlantes, y *legein*, en griego significa tanto el bien decir como elegir; el elegir presupone el discernir. En Aristóteles, *logos* es un término múltiplemente

7. Ver los textos citados en la nota No. 2.

polisémico; pero en su célebre frase *anthropôs esti zôom logon echon*, lo humano es un viviente que posee el *logos*, *logos* se refiere centralmente al lenguaje. La traducción *animal rationale* se debe a Séneca en el primer siglo de nuestra era. Pero, ¿cómo los humanos llegan a estar dotados de lenguaje? ¿de dónde viene el lenguaje? Se sabe que la discusión que concierne al carácter natural (*phusei*) o convencional-instituido (*nomô*) del lenguaje es intensa en Grecia al menos desde el siglo V. Los argumentos de Demócrito que se refieren al carácter convencional/instituido del lenguaje no han sido superados desde entonces, y no podrían serlo. *El Cratilo* de Platón permanece sin conclusión, pero con toda evidencia apunta a ridiculizar la idea de un carácter «natural» de las palabras. Aristóteles definió la palabra como *phoné sémantiké kata synthêkên*, una «voz» (o sonido) que significa según una convención, pero no lleva su reflexión más lejos. Sin embargo esta apertura permanecerá sin continuidad. Los griegos habían descubierto la distinción entre *physis* y *nomos*, entre la naturaleza y la institución y, más aún, la habían puesto en práctica al cambiar explícitamente sus instituciones. Pero sus filósofos, los más importantes aparte de Demócrito, se abstuvieron de elaborarla, y es claro, en el caso de Platón por lo menos, que temían abrir la vía a lo «arbitrario» y a la libertad. Así, el origen social —la creación social— del lenguaje y de todas las instituciones, clara a los ojos tanto de Heródoto como de los autores de los escritos hipocráticos, y demostrada en la práctica de las ciudades, en particular las democráticas, permanece sin consecuencias para la filosofía.

Dos consideraciones permiten elucidar esta extraña abstención y su validez sobrepasa de lejos el período griego.

ia
e-
rt
n
r-
la
a-
i-

a
)
a
r-
e
r-
a
o
r
-
-
s
j
-

Cuando la tradición y/o la religión cesaron de suministrar una fuente indiscutible y una formulación categórica de la ley y la significación del mundo, la filosofía vino a ocupar su lugar. Esta operación exigía el establecimiento de un *fundamentum inconcussum*, fundamento inquebrantable que debía ser la Razón. Y, seguida de las categorías ontológicas que muy pronto han emergido, esta razón podía residir en las Cosas, las Ideas o los Sujetos —es decir, en los Individuos Substanciales, las cosas capaces de ideas, *res cogitans*— pero ciertamente no en un colectivo social anónimo, que sólo podía ser visto como una simple colección de tales individuos, comprometidos en un comercio a causa de sus necesidades, su miedo o sus «cálculos racionales».

Así, desde el principio, ya en Parménides, la filosofía afirma el axioma *ex nihilo nihil*, constitutivo de la lógica conjuntista-identitaria. Pero la imaginación radical del sujeto humano singular y el imaginario social instituyente *crean*, y *crean ex nihilo*. Y lo que éstos crean debe ser un no-ser, o mejor ficciones e ilusiones. Desde luego, esto es una no-solución, puesto que las ficciones y las ilusiones *son* (y, por ejemplo, pueden tener consecuencias «reales» colosales). Esta dificultad fue recubierta, cuando lo fue, por la idea de «grados del ser» —o «intensidad de existencia»—, ligadas de inmediato con el criterio de la *duración*, de tal suerte que la permanencia, la eternidad y finalmente la a-temporalidad devinieron características fundamentales del ser verdadero, identificado a la *inmutabilidad* —descalificando así todo lo que pertenece al flujo heraclítico— y a la *universalidad* —opuesta a todo lo que necesariamente debe ser para todos y a lo que simplemente le sucede a cualquiera—. Es claro también, desde

que la filosofía devino teología, que la creación sólo podía ser pensada como privilegio divino, por definición, inaccesible a un «ser finito»; esto se ve aún con claridad en Kant y sus argumentos contra la posibilidad de una «intuición intelectual». *Mutatis mutandis*, todo esto permanece verdadero hoy, a pesar de las condenas de la «metafísica» y la «ontoteología», y las habladurías comerciales sobre la imaginación y la creatividad transformadas en *slogans* publicitarios.

Kant

Regresemos a las consideraciones históricas y abramos a Kant. En la *Crítica de la razón pura* (Sección 24, B 151), se encuentra una definición en buena y debida forma: «la imaginación es el poder [*vermögen*] de representar un objeto en la intuición incluso sin su presencia»⁸. Se puede notar que Parménides decía ya lo mismo, si no más: «considero como los [seres] ausentes están presentes a/por/para el *nous*»⁹. Curiosamente, Sócrates en Platón, va mucho más lejos, cuando afirma que la imaginación es el poder de representar(se) lo que *no es*. Kant prosigue: «como todas nuestras intuiciones son sensibles, la imaginación pertenece a la sensibilidad». Como intentaré mostrarlo más abajo, es lo inverso lo que es verdadero: la sensibilidad pertenece a la imaginación. La imaginación de la cual habla aquí Kant es la imaginación *segunda*.

8. Barni traduce: «... facultades de representarse en la intuición un objeto en su ausencia misma».

9. Diels - Kranz, FR. 4.

Se sabe que Kant irá mucho más allá de lo que esta definición implica: la concepción de la «imaginación trascendental», los párrafos que conciernen al esquematismo e incluso la substancia de los capítulos sobre el espacio y el tiempo, van mucho más lejos que esta definición de psicología escolar. Volveré sobre ello. Esto es citado aquí para que se le pueda yuxtaponer la definición verdadera: la imaginación es el poder (la capacidad, la facultad) de hacer aparecer representaciones, que proceden o no de una excitación externa. En otros términos: la imaginación es el poder de hacer lo que, *realiter*, no es. *Realiter* aquí quiere decir: según la realidad de la ciencia física.

(I) Consideremos, primero que todo, el caso de una incitación (o «excitación») externa. Fichte, que en la primera versión de su *Wissenschaftslehre* le da a la imaginación un peso mucho más grande que Kant, habla de choque (*Anstoss*). En esto, tiene razón. Pero Kant, al hablar de los sentidos, opone la «receptividad de las impresiones» a la «espontaneidad de los conceptos». La imaginación, con toda evidencia, debería estar del lado de la espontaneidad, pero, curiosamente, ella es dejada por fuera de esta oposición. Y, si ella es vista como perteneciente a la «sensibilidad», debería ser pasiva; idea a la que es difícil encontrarle sentido. Pero ¿qué es, de hecho, esta «receptividad de las impresiones»? ¿Qué es entonces la *Sinnlichkeit* - la sensibilidad o sensorialidad?

De hecho, no hay ninguna «receptividad» o «pasividad» de las «impresiones». Para comenzar, no hay «impresiones». Las «impresiones» son un artefacto filosófico o psicológico. Hay, en algunos casos, *percepciones*, a saber, representaciones correlativas a los objetos «externos» y más o me-

nos «independientes». (En algunos casos solamente: para toda la filosofía heredada hay un privilegio exorbitante de la percepción, aún más exacerbada en Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty¹⁰). Estas percepciones contienen sin duda un componente «sensorial». Pero este componente es él mismo una creación de la imaginación. Los «sentidos» hacen emerger a partir de una X cualquier cosa que «físicamente» o «realmente» no existe; si se entiende por «realidad», la «realidad» de la física: éstos hacen emerger los colores, sonidos, olores, etc. En la naturaleza «física» no hay colores, sonidos u olores: hay sólo ondas electromagnéticas, vibraciones del aire, especies de moléculas, etc. El *quale* sensible, las famosas «cualidades secundarias» son una pura *creación* de la sensibilidad, es decir de la imaginación en su manifestación más elemental, que da una forma, y una forma específica a cualquier cosa que, «en sí», no tiene ninguna relación con *esta* forma.

Existen, evidentemente, las «dos mesas» de Eddington¹¹. *Esta* mesa, la que toco, veo, sobre la cual me apoyo, contiene una pluralidad indefinida de «elementos» creados por la imaginación singular y el imaginario social. La otra «mesa» —que, en realidad de ninguna manera es una «mesa» sino un vacío salpicado a distancias planetarias por protones, electrones y/o vibraciones electromagnéticas— es una construcción científica *tal como la ciencia la fabrica hoy!* (Y esto no la hace menos imaginaria, en el sentido en que yo entiendo el término).

10. Ver *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., capítulo VI, pp. 443-451; ver también «Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique», Passim.

11. Célebre ejemplo dado por Eddington en *La nature du monde physique*, 1927.

Digresión sobre la fenomenología

Como la validez o la pertinencia de esta distinción ha sido de nuevo cuestionada recientemente, del lado de los fenomenólogos que invocan la actitud de «primera persona¹²», una digresión parece útil.

No hay evidentemente distinción, *en el objeto*, entre cualidades «primarias» y cualidades «secundarias»; entre el número, la figura, el tamaño en la medida en que éstos se opondrían al color, al sonido, al olor, al gusto, al tacto. Desde luego, las primeras características de lo «categorial» y lo «lógico», se presentan como formas universales, mientras que la característica de las segundas es su concreción cada vez singular. Pero todas estas «cualidades» son creaciones del cuerpo viviente, del cuerpo *animado*; en los humanos, de la psique incorporada, creaciones más o menos permanentes o transitorias, más o menos genéricas o singulares. Estas creaciones son a menudo *condicionadas* por una X «externa»; *no* «causadas» por ésta. Las ondas luminosas no están coloreadas, y no causan el color *en tanto* color. Estas inducen, *bajo ciertas condiciones*, la creación por el sujeto de una «imagen», la cual, en la mayoría de los casos —y por así decir, por definición, en todos los casos de los cuales *podemos hablar*—, es *participación* genérica y social.

Esto no significa (lo que es la falacia «idealista» o «cartesiana») que estas imágenes sean imágenes «confusas» «en el espíritu». Éstas no son «confusas» ni «más o

menos confusas», y no están «en el espíritu». Éstas son justo lo que son: imágenes, no en el sentido de «íconos» o «imitaciones» sino *vorstellungen*, representaciones o, mejor *presentaciones*: presentaciones de alguna cosa de la que nada puede ser dicho, salvo mediante otra presentación, a propósito de la cual el discurso estará eternamente abierto, pero que con seguridad no es ni «idéntico» ni «isomorfo» a éstas. (El análisis familiar a los neurofisiólogos de la «constancia del color» lo muestra claramente). Son maneras originales de «reaccionar», y esto sólo en *ciertos* casos: un compositor al que le «viene» una idea musical, no «reacciona» a alguna cosa, en todo caso *no* a *este* nivel y seguramente no a alguna cosa externa. Ésta «reacción» no es «una idea en el espíritu»: ella es un estado total del sujeto («cuerpo» y «alma»).

Pero esto no significa por lo demás (la falacia fenomenológica) que la actitud «en primera persona» o «intencional» me de «las cosas tal y como ellas son». Esta es la extraña ilusión realista de la fenomenología que coexiste paradójicamente con consecuencias fatalmente solipsistas: ¿cómo puedo saber que algo existe para la otra persona o a decir verdad, que la otra persona existe simplemente, si estoy confinado en mi «actitud en primera persona»? Desde el punto de vista estrictamente fenomenológico, no tengo *ningún acceso* a la experiencia de las «otras personas»; éstas y sus «experiencias» sólo existen en tanto *fenómenos para mí*. La simple *designación* del problema en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl (o en la *Fenomenología de la percepción*, de Merleau-Ponty) no es suficiente para exorcizarla.

La «actitud en primera persona» es groseramente contradictoria, incluso si la dejamos del lado de la «otra persona». Ésta me dice por ejemplo, que para mover un objeto,

12. Ver, por ejemplo, Charles Taylor, *Sources of the self*, Cambridge, U.P. 1989, pp. 162 y siguientes. Richard Rorty también ha atacado esta distinción, desde otro punto de vista.

o moverme yo mismo, necesito *fuerza*. Pero si estoy en un automóvil y el conductor frena brutalmente soy proyectado a través del parabrisas sin desplegar ninguna fuerza. Esto también es una «experiencia en primera persona». El «privilegio» o la «autenticidad» de la «actitud en primera persona» aparecen, filosóficamente, muy bizarros, si éstos conducen, como deben conducir, a contradicciones o incoherencias en la «experiencia» misma que pretenden esclarecer. La proclamación de Husserl, «la Tierra, en tanto arca primordial, no se mueve» me obliga, por ejemplo, a eliminar como absurdos o ilusorios fenómenos de una inmediatez que se impone con fuerza (por ejemplo, *El péndulo* de Foucault o el paralaje anual de las estrellas fijas).

La fenomenología no se salva por lo demás de la huida del último Husserl hacia el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*). Para no tener dudas de esto, la «actitud en primera persona» presenta las cosas tal como ellas aparecen en el mundo de la vida. Pero esto significa sólo que las presenta tal como ellas fueron formadas por la imaginación biológica genérica (de la especie) y por el imaginario social que comparto con mis *socii* humanos. Pero la filosofía comienza cuando tratamos de *romper la clausura* de ese mundo de la vida tanto en su dimensión biológica como en su dimensión social-histórica. Evidentemente, no podemos jamás romperla hasta el punto de ser capaces de estar por fuera de toda clausura, de acceder a una «visión por fuera de todo». Aunque la rompemos, es vano pretender que no sabemos que sólo existe el «rojo» para, en y por un cuerpo animado; o, mientras estamos en la clausura, ninguna ninfa habita las fuentes y ningún dios los ríos, ninfas y dioses que formaban una parte esencial del mundo de la vida de los antiguos griegos.

El rojo, o el objeto rojo, no es una «idea confusa en mi espíritu», tampoco son una realidad «más allá» (Sartre). Mi creación del mundo y nuestra creación del mundo implican *también* la creación de un «exterior» *donde* el objeto, el color, etc., son presentados como diferentes de mí y distantes de mí —yo que estoy siempre e irrevocablemente *aquí*—, así como éstas implican *también* la creación de un doble horizonte temporal («hacia atrás» y «hacia adelante»), en medio del cual siempre soy el *ahora* en perpetuo movimiento.

Desde luego, todo esto presupone que de una manera u otra «yo sé» de primera mano a qué se asemeja ver el rojo; pero también que sé de primera mano a qué se asemeja vivir en una sociedad donde las cosas más importantes son las significaciones imaginarias sociales; por ejemplo las ninfas o los billetes de banco. Es cierto que nada y nadie puede hacer que nosotros «... dejemos de vivir “en” o “por” la experiencia, que la tratemos a ésta misma como un objeto o, lo que equivale a lo mismo, como una experiencia que habría podido ser la de otro.»¹³ También es verdad, para continuar citando a Taylor, que no puedo «experimentar mi dolor de muelas como una simple idea en mi espíritu causada por las caries del diente que envían señales a lo largo de los nervios hacia el cerebro». Pero no estoy tampoco obligado a aceptar esta «experiencia» e ignorar otras vías de acceso al hecho fenoménico del dolor de muelas, como las que me llevan, por ejemplo, a tomar una aspirina o a acudir a mi dentista.

13. Taylor sobre Descartes, *op. cit.*, p. 162.

Detrás de la actitud fenomenológica o «en primera persona», hay la tentativa de presentar «mi propia» experiencia como la única auténtica o en todo caso, como privilegiada; la única que da acceso a «la cosa misma», *die Sache selbst*. Pero en realidad esta experiencia no es solamente «la mía», ésta participa de una genericidad biológica y social; de otra manera, no podríamos nunca hablar de ella tan torpemente como se quisiera; ésta no es una «experiencia», sino una creación imaginaria; ella no da acceso a la «cosa misma», sino que reencuentra simplemente una X, y esto sólo en ciertos casos, y sólo en parte. Ella no tiene privilegio filosófico absoluto. No es más que un punto de partida eternamente recurrente y (provisionalmente) terminal. *Home is where we start from*, escribió T. S. Eliot, es desde nosotros que comenzamos. Nuestra experiencia «personal» es nuestra casa personal, pero esta casa no sería una casa sino una caverna solitaria, si no estuviera en un pueblo o en una ciudad. Pues es la colectividad la que nos enseña cómo construir casas y cómo vivir en ellas. No podemos vivir sin una casa, pero tampoco podemos permanecer herméticamente encerrados en «nuestra» casa. Si dejamos de lado, como el último Husserl y el primer Heidegger, la actitud estrictamente fenomenológica, es decir egológica (el *je meiniges, je eigenes* de *Être et Temps*) para «el mundo de la vida», sólo se cambia el punto de vista egocéntrico por uno etnocéntrico o socio-céntrico: solipsismo a una escala mayor. Pues saber, como debemos saberlo, que nuestra *Lebenswelt*, nuestro mundo de la vida, sólo es un tal mundo en medio de un número indefinido de otros, es reconocer que hay una multiplicidad de «experiencias» colectivas en «primera persona», entre las cuales no existe ninguna que sea, a primera vista, privilegiada; y, para una segunda mirada, la única «privilegiada» —

filosófica pero también políticamente— es la que se vuelve capaz de *reconocer* y *aceptar* esta misma multiplicidad de los mundos humanos, y rompe por esto en la medida de lo posible la clausura de su propio mundo.

Retorno a Kant

(I) Como ya dije, no tenemos nunca relación con las «impresiones». Tenemos relación con las percepciones, es decir con una clase de representaciones (*Vorstellungen*). Y es imposible componer una representación perceptiva (o una representación cualquiera) por la simple yuxtaposición de «datos sensoriales» (*sense data*). Una representación, tan vaga o bizarra como ésta sea, posee una unidad *sui generis* y una organización formidable; nunca es una simple multiplicidad amorfa, una pura *Mannigfaltigkeit*. Hay pues una cantidad extraordinaria de trabajo «lógico» contenido en la representación, que pone en juego algunas de las categorías de Kant, algunos de sus mal llamados y mal situados *Reflexionsbegriffen*, conceptos puros de la reflexión, y algunos otros esquemas notablemente topológicos (por ejemplo, vecindad/separación, continuidad/discreción) de los cuales no podemos hablar aquí.

Estas consideraciones son verdaderas para todo ser viviente —todo ser para sí—pero, en el caso general, las funciones «lógicas» son más simples y en todo caso no son adulteradas por las otras funciones de la imaginación, como en los humanos. Las categorías son intrínsecas a la percepción e inmanentes a ésta. Un perro persigue un conejo, y generalmente lo caza. Esto no tiene validez trascendental, puesto que la unidad del conejo cazado no ha sido es-

tablecida con la ayuda de la mediación de esquemas trascendentales a partir de la unidad de la percepción trascendental del perro. Pero esta caza es esencial para la continuación de la vida del perro. Kant está de hecho encadenado a una concepción cartesiana de los «animales máquinas». Es cierto que la tercera *crítica* esboza otra vía, pero sólo «reflexivamente» y sólo como parte de una metafísica pesadamente teleológica. De paso ensayemos, definir mi estatuto en términos kantianos: desde el punto de vista constitutivo (determinante), soy una máquina (somática y psíquica); desde el punto de vista reflexivo, soy un ser mecánicamente ininteligible pero teleológicamente comprensible; desde el punto de vista trascendental, simplemente no soy, yo valgo (*Ich gelte*); desde el punto de vista ético yo debo ser lo que de hecho (desde el punto de vista determinista) no podría nunca ser: un agente que actúa «por fuera» de todo motivo psicológico. En estas condiciones decir que he sido hecho, como todos los humanos, de «madera torcida», es ciertamente el eufemismo milenario.

Para retornar a nuestro argumento principal: la imaginación radical (como fuente del *quale* perceptivo y formas lógicas) es lo que hace posible para todo ser (comprendidos los humanos) crear para sí un mundo propio (*eigenwelt*), «en» el cual se sitúa también él mismo. Eso que es la X, finalmente indescriptible «en el exterior» deviene algo definido y específico para un ser particular, mediante el funcionamiento de su imaginación sensorial y lógica, la cual «filtra», «forma» y «organiza» los «choques» exteriores. Es claro que ningún ser para sí podría «organizar» algo a partir del mundo, si este mundo no fuera intrínsecamente organizable; lo que quiere decir que este mundo no puede ser simplemente «caótico». Es ésta la di-

mensión propiamente ontológica de la cuestión, que no puedo discutir aquí¹⁴.

(II) Pero no tenemos sólo relación con las representaciones provocadas por «choques» externos. En una independencia relativa (y, a menudo, absoluta) de estos choques, tenemos un «interior». Aquí, dejamos la compañía de los animales, etc.; no porque éstos no tengan «interior», sino porque de éste no podemos decir nada con sentido. («¿A qué puede corresponder el ser de un murciélago?», «¿en qué piensa un perro que le ladra a la Luna?»). Este «interior» es flujo perpetuo y verdaderamente heracliteano de representaciones, afectos e intenciones, en verdad indisociables. (Sobre esta indisociación, ni Kant ni Fichte, ni ningún representante de la filosofía heredada ha dicho gran cosa. A lo sumo, el sujeto será relegado a la «psicología empírica». Pero es evidente que las preguntas que ésta resalta son de una importancia cardinal para la ontología del para sí). No me puedo extender aquí sobre este aspecto. Es suficiente decir que, en ese flujo, las representaciones (los afectos, y las intenciones o deseos) surgen en principio de manera «absolutamente espontánea», y más aún: nuestros afectos y nuestras intenciones (deseos) son creaciones de esta *visformandi* a-causal por el hecho de ser, su modo de ser y su ser así. Y en cuanto podemos ver, este flujo de representaciones, afectos y deseos, es singular para cada ser humano singular. Se puede decir que nuestra

14. Esto lo he discutido largamente en varios textos. Ver «Portée ontologique de l'histoire de la science», en *Domaines de l'homme*, op. cit., pp. 419-455; y, en «Fait et à faire», op. cit. pp. 14-17.

imaginación sensorial y sus componentes lógicos son, para todos, «idénticos» (esencialmente similares sería un mejor término). Pero, en la medida en que sus productos son co-creados, en un grado decisivo por el «interior», incluso esta imaginación sensorial es, al fin de cuentas, singular (*de gustibus et coloribus...*).

Si en su primer aspecto (el aspecto perceptivo que concierne al «exterior»), la imaginación radical crea para el ser humano singular un «mundo propio» genérico, un mundo suficientemente compartido con los otros miembros de la especie humana, en su segundo aspecto, el aspecto propiamente psíquico, ésta crea un mundo propio singular. Es difícil no exagerar la importancia de este hecho. Es este «interior» el que hace posible y condiciona, primero que todo, un distanciamiento relativo al mundo considerado como simplemente «dado», y, en segundo lugar, una *Einstellung*, una posición y disposición activa y actuante con relación a ese mundo. Representación, afecto e intención son al mismo tiempo principios de formación del mundo propio —incluso *materialiter spectati*— y principios de distanciamiento con relación a ese mundo y de acción sobre él.

(III) Algunas palabras sobre el tema de la «imaginación trascendental» de Kant. Sin que se pretenda minimizar la importancia del descubrimiento kantiano, se deben indicar los límites de éste. Primero, la imaginación de Kant está sometida, de un extremo al otro, a los requisitos del «conocimiento verdadero». En segundo lugar, —y precisamente por esta razón—, ésta es eternamente «la misma». Si la imaginación trascendental comienza a *imaginar* cualquier cosa, el mundo de Kant se hundiría al mismo tiem-

po. Por esta misma razón, Kant no puede o no quiere ver la función creadora de la imaginación en el dominio cognitivo (científico o filosófico). De este hecho, la existencia de una *historia* de la ciencia debe permanecer en el marco kantiano como una simple acumulación de *inducciones* y, como éste no es visiblemente el caso, la historia se convierte en un enigma¹⁵.

Dos anotaciones adicionales se imponen aquí. El punto más fuerte —y el más verdadero— de la concepción kantiana de la imaginación es evidentemente la idea del esquematismo como mediación entre las categorías y los «datos sensoriales». Al introducirlo, Kant escribe: «hay una potencia oculta en las profundidades del alma humana...» que es fuente de los esquemas trascendentales. Pero uno se pregunta ¿qué vienen a hacer aquí el «alma humana» y sus «profundidades»? El alma humana, para Kant, reemplaza la «psicología empírica», donde la causalidad reina soberana. Ésta no tiene nada que ver con la dimensión «trascendental» que supuestamente asegura la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*.

La imaginación aparece también en *La crítica de la facultad de juzgar*, pero ésta sólo es allí mencionada, no utilizada. El origen de la obra de arte es atribuido a una potencia creadora, pero esta potencia no se relaciona con la imaginación y ésta no es llamada creadora (Kant habla de *schaffen*, no de *schöpfen*; esta última palabra sólo aparece una vez, y en un contexto indiferente). Esta potencia es el genio, pero el genio trabaja como natura (*als Natur*). Nosotros *gozamos*, en la obra de arte del «libre juego de la

15. Ver «Portée ontologique de l'histoire de la science» *op.cit.*

imaginación en conformidad con las leyes del entendimiento», pero el *valor* de la obra de arte consiste en que ésta presenta en la intuición las ideas de la razón. Por mi parte, confieso ser incapaz de ver las Ideas de la razón presentadas en *Antígona*, *El rey Lear*, o en *El Castillo*.

(IV) Regreso al rol cognitivo de la imaginación. Kant, se sabe, distingue y opone la «receptividad de las impresiones» y la «espontaneidad de los conceptos {puros}». De hecho, más allá, una vez más, de la simple excitabilidad, la espontaneidad —espontaneidad imaginante— está ya desde el principio. Es responsable de la *forma* de las impresiones y su *puesta en relación*; es, en otros términos, responsable de la *representación primera*. En la constitución de ésta —que Kant llamaría, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, la «síntesis de la aprehensión en la intuición»— podemos reconocer el trabajo de la imaginación radical del sujeto, que contiene ya en él mismo los gérmenes de la lógica, ya que toda formación implica puestas en relación múltiples según reglas.

No nos vamos a detener en la segunda síntesis distinguida por Kant, la «síntesis de la reproducción en la imaginación» que es de hecho la memoria. Pero algunas observaciones son necesarias sobre la tercera síntesis, la «síntesis del reconocimiento en el concepto». Kant escribe¹⁶ que «si no tenemos la conciencia de que lo que pensamos es precisamente la misma cosa que lo que habíamos pensado un momento antes, toda reproducción en la serie de las re-

16. Traducción de Barni, París, GF-Flammarion, 1987, p. 645.

presentaciones sería vana»¹⁷. ¿Cómo aseguramos esta conciencia? Kant introduce aquí el concepto. Pero el concepto, en el sentido propio, no es necesario. Un perro no tiene, probablemente, lo que llamamos el concepto de un conejo, pero él sabe muy bien que es el mismo conejo el que persigue a lo largo de una trayectoria (la cual es por lo demás la solución de una ecuación diferencial, la de la curva de persecución, que minimiza a cada instante el espacio que falta por recorrer con relación a la presa en movimiento: inmanencia de la lógica matemática en el comportamiento animal). Esta mismidad de la representación a través de los actos sucesivos del sujeto se debe apoyar sobre algo que sólo puede ser la «imagen» o la representación como *genérica*, a saber la capacidad del sujeto cualquiera que sea, hombre o animal, de ver en esta representación cambiante en el seno del flujo heracliteano de lo dado lo mismo, de no tener en cuenta los elementos secundarios (por ejemplo las simples diferencias de tiempo y espacio) y conservar lo esencial *en cuanto a necesidad y uso* como la misma imagen.

Pero el concepto no es suficiente. La *conciencia* de la mismidad debe igualmente apoyarse —y aquí entramos en el dominio humano— sobre algo que está *allí para la imagen* o la representación, algo para alguna otra cosa, el *quid pro quo*. Esto, en la psique, puede ser variable, puede ser a veces estable, por ejemplo, fijación sobre una imagen como representante de tal o cual cosa que la supera. Pero

17. Las tres síntesis fueron eliminadas en la segunda edición de la *Crítica*, visiblemente porque éstas le dan un rol central a la imaginación. Cf. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, traducción al francés, Alphonse de Waelhens y Walter Biemel, París, Gallimard, 1953, pp. 217-243.

para nosotros como seres humanos diurnos y hablantes es el signo; la palabra. ¿Cómo, sin las «palabras» yo podría estar seguro de la *mismidad* del concepto? Esto nos conduce inmediatamente a la institución social del lenguaje.

La *apercepción* de la mismidad apoyada en la simple genericidad de la imagen es el grado elemental del psiquismo que se debe postular como existente en el animal. La *conciencia* de la mismidad que se apoya en el signo o la palabra es lo propio de la psique humana. Ella presupone un giro decisivo en la historia de la imaginación: la capacidad de ver una cosa en otra cosa que no tiene *ninguna relación* con lo que ella «representa». Pero presupone también otra cosa que ni la psique como tal, ni ningún sujeto transcendental son capaces de producir: el lenguaje como creación del imaginario social-histórico. Notemos finalmente que las palabras (más generalmente las expresiones del lenguaje) que soportan el pensamiento no corresponden generalmente, en la realidad social-histórica efectiva, a lo que un filósofo llamaría conceptos. Sus significados son, incluso, en tanto «conceptos empíricos», vagos y aproximativos y, sobre todo, están decisivamente codeterminados por las significaciones imaginarias instituidas en las sociedades de las cuales se trata cada vez.

(V) Ya mencioné la organización «lógica» inmanente a la representación más simple, sea ésta perceptiva o no. Que esto sea así no debería sorprendernos. Todo lo que es debe contener una dimensión conjuntista identitaria («lógica», en el sentido más extenso posible); de otra manera, éste sería absolutamente indeterminado e inexistente (por lo menos para nosotros). Esto está confirmado *a posteriori* por

el establecimiento de las categorías lógicas sobre todo lo que es (por ejemplo, «la eficacia no racional de las matemáticas», para citar a Wigner). De esto no resulta de ninguna manera, es claro, que «lo que es» está determinado exhaustivamente por o es reducible a la «lógica» (incluso cuando tomamos en consideración la «realidad física»).

Este es el lado «objetivo» («en sí») de la cuestión. El lado «subjetivo», «para sí», emerge con la vida. Los seres vivientes no existirían si no hubiesen desarrollado como constitutivo del mundo propio que se crean, un aparato lógico (por rudimentario que éste sea), para acomodarse de una manera u otra, con la dimensión conjuntista identitaria intrínseca al mundo. Las categorías están visiblemente incorporadas en el comportamiento de los perros, ellas no son impuestas a este comportamiento por el observador científico.

Por más que podamos hablar de esto, estas categorías no son «conscientes» en los animales (aunque los animales presentan indudablemente una *self-awareness*, una toma en cuenta de sí del mundo¹⁸), y mucho menos reflexivas. Para que esas características aparezcan, se requieren otras dos condiciones que sólo se encuentran en el dominio humano. La primera tiene relación con la imaginación radical de la psique humana y su desarrollo «patológico» se traduce por su desfuncionalización. Me he referido en otros textos sobre este aspecto¹⁹, así que seré muy breve. La

18. Será necesario algún día forjar o inventar un término francés que corresponda al inglés *awareness*, por lo menos en una de sus significaciones. Un perro tiene conocimiento (*aware*) de su medio y su posición en él, él «está al corriente», y «lo toma en cuenta»; sería abusivo decir que él es consciente de esto.

19. Ver «L'état du sujet aujourd'hui» (1986), retomado en *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, pp. 189-225.

desfuncionalización hace posible, primero, la separación de la representación y el objeto de la «necesidad» biológica, es decir el investimiento de los objetos no tiene pertinencia biológica (dioses, reyes, patrias, etc.), y, la segunda, la posibilidad de (en su totalidad privada de pertinencia biológica) que las actividades de la psique devengan en sí mismas «objetos psíquicos», condición de la reflexión, además de que la psique devenga capaz de manejar el *quid pro quo* lábil, condición de la simbolización.

La segunda condición, igualmente importante, es la creación por el imaginario social radical de instituciones, y evidentemente, primero que todo del lenguaje. Ni la vida ni la psique como tales pueden producir las instituciones y el lenguaje. El entendimiento y la razón son socialmente instituidos, aunque esa institución se apoye sobre las posibilidades y las tendencias intrínsecas de la psique humana.

Es necesario señalar aquí un último punto. La distinción (kantiana) entre categorías, esquemas «trascendentales» y representaciones «empíricas» no puede evidentemente ser tomada como una distinción *in re* (y esto no fue establecido como tal por Kant). Pero se puede ser más preciso. Toda representación (hago aquí abstracción de los afectos y las intenciones) contiene los *qualia* y una organización de estos *qualia*. Esta organización, a su turno, comprende figuras y rasgos genéricos y esquemas categoriales. En otros términos, la genericidad y la categorialidad son intrínsecas a la representación e inmanentes a ésta. Estas figuras, rasgos, etc., sólo devienen categorías y esquemas cuando son *nombradas* y *reflexionadas*. Y esto —es decir el pensamiento abstracto como tal— es una creación his-

tórica relativamente reciente, no es un rasgo biológico de la especie humana, aunque todos los miembros de esta especie pueden participar de esto una vez que el pensamiento se da. Pero, es necesario repetirlo, el pensamiento abstracto mismo debe apoyarse siempre en una figura o imagen cualquiera, así sea, mínimamente, la imagen de las palabras que los sostienen.

La imaginación del sujeto - Freud

Me voy a referir ahora a la segunda vía hacia la imaginación, la vía psicoanalítica.

(I) El aporte de Freud a la cuestión de la imaginación es profundamente antinómico. Imaginación se dice en Alemán *Einbildung*, término muy honorable después de Kant, que como lo hemos visto, hace de éste un concepto central de la *Crítica*. Llama la atención, que si uno se remite al *Gesamtregister* de las *Gesammelte Werke*, el índice general de las obras completas de Freud en alemán, el término *Einbildung* sólo aparece dos veces²⁰, y en contextos prácticamente desdeñables, que conciernen a las «imaginaciones» del neurótico. (*Imagination* no aparece en el índice de la *Standard Edition*), por el contrario, lo que abarca más de cuatro páginas y media del *Gesamtregister* son los términos *phantasie*, *phantasieren* que aparecen muy temprano (las cartas a Fliess están llenas de estos términos).

Desde el principio, estos términos tienen una acepción muy estrecha. La fantasía (*phantasme*) —*Phantasie*— y el fan-

20. G.W., V, pp. 296-298; XI, pp. 381-383.

tasear (*phantasmer*) —*Phantasieren*—, dice Freud en una carta a Fliess²¹ «son derivados de cosas oídas pero comprendidas en seguida» y, agrega, lo que es maravilloso, «todo su material, es, por supuesto, auténtico». No hay nada en la *Phantasie*, en el *phantasma*, que el sujeto no haya percibido previamente; el *phantasma* es reproducción. *Phantasie* y *phantasma* tienen un fin defensivo²² y son «combinaciones inconscientes... de cosas vividas y oídas». Más tarde, se encuentra la idea de que las *Phantasien* son «fragmentos desprendidos de los procesos del pensamiento» (*Abspaltungen der Denkprozessen*)²³.

Todo pasa como si estos «*phantasmes*» sólo fueran el producto de una actividad *recombinatoria*; es decir, de ninguna manera originaria o creadora. Y, cuando Freud se confronta con el problema de los «*phantasmes* originarios», privados de fuente real «actual» (en la vida), él les buscará una mítica fuente «real» en la filogénesis. Lo que aquí tenemos es la vieja concepción de la imaginación en la psicología, como pura combinatoria de elementos suministrados a la psique desde otra parte, es decir por el aparato perceptivo o, como dice Freud en *El proyecto de una psicología científica* (1895), por el sistema de las neuronas Y.

Lo que llamamos imaginación se encuentra así de hecho privado de estatuto psíquico, reducido a una actividad deri-

21. Carta No. 61, mayo 2 de 1987, S.E., I, p. 247

22. Correspondencia L, S. E., 1, p. 248.

23. Correspondencia L, *ibid.*, p. 248; Correspondencia M, mayo 25 de 1897, *ibid.*, p. 252; cf. también Correspondencia N, *ibid.*, pp. 225 y 258. La última expresión es la de las «Formulaciones sobre los dos principios del funcionamiento psíquico» (1911; G.W., VIII, p. 234; S.E., XII, p. 222). V. también infra, p. 225.

vada y secundaria. Hay aquí una enorme paradoja, ya que se podría decir que, de otro lado, la totalidad de la obra de Freud sólo se refiere a la imaginación. El patriarca del movimiento que se expresa, entre otras, por la revista *Imago* (fundada en 1912 por Hanns Sachs y Otto Rank), el hombre cuya obra sería incomprensible si no se viera en la imaginación un poder central, constitutivo, de la psique, no quiere saber nada de ésta. Habría aquí motivos para sorprenderse; pero este desconocimiento, este velamiento están lejos de estar sin precedentes. Se sabe que es la repetición de un gesto desde hace más de dos milenios consumado la primera vez por Aristóteles y reproducido por Kant.

De hecho, se podría escribir un libro sobre esta antinomia en el pensamiento de Freud y sobre la historia de la batalla que allí se libra entre, por un lado, esos términos que le parecen indubitables al principio y son problematizados progresivamente; esta especie de trinidad o trinomio: realidad, placer, lógica, en donde el aparato psíquico opera más o menos lógicamente ante una realidad que le es dada, para evitar el displacer —ésta es la primera formulación del principio de placer en el *Proyecto* de 1895— o para maximizar el placer y, por otro lado, la imaginación, es decir las elaboraciones, probablemente las creaciones *phantasmáticas* y *phantásticas* del aparato psíquico.

El balance de esta batalla no se puede condensar en una frase, pero uno de sus resultados es cierto. Freud que, desde el comienzo hasta el final de su trabajo sólo habla de *hecho* de la imaginación, de sus obras y sus efectos, se niega con obstinación a *tematizar* este elemento de la psique. El motivo de este encubrimiento me parece evidente. To-

mar en cuenta la imaginación le parece a Freud incompatible con el «Proyecto de una psicología científica» o, más tarde con un psicoanálisis «científico», al igual que para Aristóteles probablemente, o para Kant con seguridad, la imaginación debía finalmente ser puesta en su lugar, un lugar subordinado al de la *razón*. Y los argumentos últimos de Freud contra el cientifismo (fiscalista o conductista), en materia de psicología, por verdaderos que éstos sean, recibirían la plena aprobación de un filósofo racionalista. Una tal psicología no sería capaz de explicar, la propiedad de ser consciente o no²⁴, «este hecho sin paralelo, que desafía toda explicación o descripción; el hecho de la conciencia». Los sarcasmos justificados llueven sobre el conductismo americano, «que considera como posible construir una psicología desconociendo este hecho fundamental»²⁵. Se puede notar de paso que, si el psicoanálisis concede y debe conceder su lugar al «hecho fundamental» de la conciencia, éste está lejos de poder «explicarlo»²⁶. Tampoco, incluso, está en la posibilidad de *elucidarlo*, mientras ignore el hecho de que la conciencia presupone la imaginación.

(II) A pesar de las apariencias, hay para Freud una lógica estricta del inconsciente. Las apariencias en cuestión son,

24. *Le Moi et le Ça*, S.E., 19, pp. 18, 234.

25. Abreviado (1939), S.E., 23, p.157.

26. Desde el principio, Freud cree que incluso es posible «construir» o «producir» el lenguaje. Pero un abismo separa lo que él describe y el lenguaje verdadero, y más evidente aún la conciencia y la reflexión teórica. Sobre el «Nacimiento de la cognición», etc., ver el *Proyecto de 1895*, S.E. 1, pp. 327-335.

entre otras, los célebres enunciados sobre el inconsciente que ignora el tiempo e ignora la contradicción («El inconsciente» 1915), o sobre «El trabajo del sueño que no piensa...» (*La interpretación de los sueños*, 1900).²⁷

Consideremos este último punto. Se trata del famoso pasaje de *La interpretación de los sueños* que rechaza la participación del pensamiento en el trabajo del sueño. Recordemos que Freud habla todo el tiempo de procesos de pensamientos inconscientes (*unbewusste Denkprozesse, ubw. Denkvorgänge, ubw, Denkakte*, etc.). Pero, a propósito del trabajo del sueño, que transforma los pensamientos del sueño en contenido (manifiesto) del sueño, escribe que «ese trabajo no piensa, no calcula y de una manera general, no juzga, sino que se limita a transformar»²⁸. Este trabajo consiste para Freud y, yo creo, en verdad, en los desplazamientos y condensaciones, y el resultado de tales desplazamientos y condensaciones afectan las intensidades psíquicas de partes de los pensamientos del sueño y las figuraciones de éstos; este trabajo está siempre sometido a la exigencia de la figurabilidad y produce esta figurabilidad. De la misma manera, en «El inconsciente» (1915), Freud insiste sobre el hecho de que los procesos primarios están esencialmente caracterizados por el desplazamiento y la condensación. En efecto, el trabajo del sueño no piensa si por pensamiento entendemos o bien un pensamiento flexible a las abstracciones (los «conceptos»), o bien un pensa-

27. «No existe ninguna negación, ninguna duda, ningún grado de certidumbre [en lo inconsciente]», «la relación temporal está ligada al trabajo del sistema consciente», «El inconsciente», G.W., X, p. 286; *La interpretación de los sueños*, G.W., II/III, p. 521; S.E., 5, p. 107.

28. G.W., II-III, pp. 521; S.E., 5, p. 107.

miento sometido de parte a parte a las leyes de la lógica habitual. El trabajo del sueño, para lo esencial, imagina, figura, presentifica, bajo los constreñimientos conocidos y con los medios de los que dispone.

¿Podemos por lo tanto decir, con Freud, que el trabajo del sueño «no piensa, no calcula, no juzga, sino que se limita a transformar»? La frase es ambigua. En algunos aspectos, el trabajo del sueño no piensa, no calcula y no juzga; pero en otros aspectos, piensa, calcula y juzga. Pues no se puede transformar sin pensar, calcular y juzgar. El trabajo del sueño es, en verdad, como también se verá más adelante, el de la representación que figura una pulsión, indeterminable; pero no transforma no importa qué, en no importa qué otra cosa. De la misma manera, la inversión de las intensidades psíquicas, que es para Freud lo esencial del desplazamiento, lleva, visible en esta misma caracterización, *inversión de intensidades*, la huella y el resultado de un cálculo. Hay entonces, desde luego, en el trabajo del sueño la puesta en imágenes, dimensión central del sueño —*das Wesentliche am Traum*—, como lo dice muy justamente Freud; es decir, el trabajo creador de la imaginación, la presentación y presentificación como visible y audible llegado el caso, de lo que en sí mismo no es ni visible ni audible (la última X, aún aquí, la pulsión). Pero en este trabajo como en todo trabajo de la imaginación, encontramos aún presente un cierto elemento lógico, conjuntista-identitario, tanto en la organización y la fabricación de cada imagen en y por ella misma, como en la ordenación, la composición y la consecución del grupo de imágenes que forman el sueño. Con toda evidencia, sin el apoyo derivado de esos elementos lógicos, el trabajo de interpretación del sueño no podría ni siquiera comenzar.

Tampoco se podría, aún bajo el peso de la más fuerte inspiración, escribir o incluso improvisar la música sin calcular, como tampoco desplazar y condensar sin ciertas operaciones lógicas elementales, no conscientes y no explicitadas por supuesto, sin lo que Hobbes consideraba el atributo esencial de la razón, es decir el cálculo, la computación, el *reckoning*.

En su raíz, la imaginación es capacidad de poner una imagen, a partir simplemente de un choque e incluso —es aquí que nos distanciamos de Fichte, y es lo más importante— a partir de *nada*; pues después de todo, el choque concierne a nuestras relaciones con «algo» de lo *ya dado*, «externo» o «interno», mientras que hay un movimiento autónomo de la imaginación. Pero esta capacidad, no es simplemente posición de una imagen; se necesitaría verdaderamente no reflexionar para decir esto. Una imagen debe *mantener unido*, reúne elementos «determinados», elementos presentables; y esos elementos se encuentran siempre derivados de una cierta organización y en un cierto orden; de otra manera no habría imagen, sino simplemente caos.

Es esta lógica, que supone presidir las operaciones del inconsciente en ellas mismas, la que la teoría psicoanalítica, en lo abstracto, y la interpretación en la cura, en lo concreto, tratan de restituir. Es suficiente acordarse del formidable despliegue de razonamientos y de silogística (incluso de aritmética) presente cada vez —sabia mujer eficaz— cuando se trata de la interpretación de los sueños, lapsus, actos fallidos, etc.

Este hecho no tiene nada de sorprendente, si se considera no sólo el punto de partida y el horizonte («cientí-

ficos») de Freud, sino también, como se verá, las necesidades profundas inherentes a la cosa misma. Recordemos el *Proyecto de una psicología científica* del cual siempre he pensado (y estudios recientes lo han mostrado con precisión) que, aunque desaprobado por Freud, hasta el final suministró la osatura invisible de su obra y, en un sentido, con derecho. Ahora bien, ontológicamente, el modelo del *Proyecto* reduce todo el mundo psíquico a la ecuación:

- Psique = (1) red infraestructural (neuronas)
 + (2) energía
 + (3) «huellas» (representaciones almacenadas o actuales)
 + (4) leyes físico-lógicas que regulan la circulación, etc., de estas huellas y sus «cargas» de energía.

Es claro que los elementos (1), (2) y (4) no podrían escapar al imperio de la lógica. El estatuto del elemento (3) («huellas») será discutido más adelante.

Este trinomio, realidad/placer/lógica, forma lo que se puede llamar los indubitables del *Proyecto* de 1895. El modelo presentado en ese *Proyecto* funciona con una realidad «externa» e «interna» (redes de neuronas, «cargas»), cualidades, sobre todo de placer/displacer, y un principio: el evitamiento del displacer «interno» por *descarga* que presupone tácitamente para su funcionamiento un *si/no*; el nudo, pues, de una lógica, la discriminación de dos términos mutuamente excluyentes, la afirmación del uno, es la negación del otro. Esta lógica permanecerá para Freud, presente en los procesos psí-

quicos. Es evidente para los procesos conscientes, para el yo; pero es necesario decir también, sin discutirlo más en detalle, que, contrariamente a algunas formulaciones insuficientemente interpretadas del texto sobre el inconsciente de 1915, hay una cierta lógica de los procesos inconscientes a condición de no entender por ello la lógica diurna.

[Se requiere una breve explicación sobre el contenido del término lógica tal como lo utilizo aquí. Entiendo por éste simplemente la lógica corriente, que llamo también la lógica conjuntista-identitaria, abreviando ensídica, porque es la que, una vez purificada, preside la constitución de la teoría de conjuntos, en todo caso la teoría llamada ingenua de los conjuntos, que está en la base de la matemática moderna. Esos términos no deben asustar: se trata de todo lo que se puede construir y edificar a partir de los principios de identidad, contradicción, tercero o enésimo excluso (n finito) y de la organización de un dato cualquiera en elementos, clases, relaciones y propiedades unívocamente definidas. Las paradojas a las cuales puede conducir esta lógica cuando se introducen allí los conjuntos infinitos de una parte, la autorreferencia de la otra, no puede retenernos aquí].

En esta situación, la introducción de las «instancias psíquicas» que actúan cada una por su cuenta y en conflicto entre ellas, no modifica nada. Ella tiende incluso a borrar las «contradicciones» del inconsciente, que devienen simple conflicto y oposición de instancias de las que cada una busca «sus» fines *pero* obedece a la misma «lógica». Si la psique nos provee de productos *α*-lógicos, que observamos casi siempre como mezclas, productos de composición, *com-*

promisos, como lo dice en *El inconsciente*²⁹, el sueño nos da de esto el ejemplo más sorprendente. En el límite e idealmente, las múltiples «contradicciones» entre los atributos de un elemento del sueño o entre las significaciones de una imagen o un relato oníricos, parecen disolverse por la imputación término a término de cada átomo de sentido a las instancias conflictuales que han obligatoriamente cooperado en la producción del sueño y han concluido en su texto su extraño compromiso. No sería entonces el inconsciente el contradictorio, es el sujeto o la psique *in toto*, la que sería simplemente el lugar donde batallan deseos y prohibiciones incompatibles entre ellos. Importa señalar de paso que esta reducción, trivialización incluso, forma obligatoriamente la mayor parte del trabajo de interpretación (y corre el riesgo de ser agotado por un analista torpe).

(III) Evidentemente, Freud no habría sido Freud si hubiera permanecido allí. Lo que le posibilita ir más allá es procurado por la invasión en sus esquemas —y ya en el *Proyecto*—, de un elemento, la imaginación radical de la psique o la psique como imaginación radical al que Freud resistirá siempre y nunca explicará. Me voy a limitar a indicar aquí, sin orden lógico o cronológico, algunas de las brechas mediante las cuales la imaginación se precipita en el trinomio realidad/placer/lógica y lo hace explotar. De todas maneras, un orden lógico de exposición sería imposible de realizar ya que los elementos que voy a tratar su-

29. G.W.X., p. 185. *Contradicción entre sistemas psíquicos (consciente e inconsciente)*: *ibid.*, p. 293.

cesivamente están estrechamente imbricados los unos en los otros.

Comencemos por el sueño: grupo de representaciones, cuya interpretación pasa por las asociaciones entre representaciones. El camino asociativo es *elucidable*; pero no es *determinable*. Este hecho se traduce por la ausencia de correspondencia término a término (biunívoca) entre los «significantes» del sueño (las representaciones del contenido manifiesto) y su «significado» (las representaciones latentes y los deseos que ellas realizan). Dejo de lado, como secundario, el problema de los «símbolos» *stricto sensu*. De esto resulta una correspondencia multívoca (en verdad, indeterminada) entre «significante» y «significado», uno de cuyos aspectos Freud esclarece: la sobre-determinación de lo que representa algo que está allí por otra cosa, pero deja en la sombra lo que es necesario llamar la sub-determinación del símbolo e incluso la sobre-simbolización y la sub-simbolización que siempre hay en un sueño. Un significante está allí para varios significados (sobre-determinación); pero también ese significante no es el único posible para estos significados (sub-determinación); un significado puede estar indicado por varios significantes (sobre-simbolización) o sólo puede estar indicado «en parte» (sub-simbolización)³⁰.

Está claro que la *Rücksicht an Darstellbarkeit*, la toma en cuenta e incluso la exigencia de la figurabilidad, constitutiva del sueño, no solamente no clausura las preguntas así resaltadas, sino que constituye su condición. (La situación

30 Ver mi texto «Epilégomènes à une théorie de l'âme...» (1968), *Les Carrefours du labyrinthe*, *op. cit.*, pp. 46-48.

es en efecto análoga a la de la delegación de la pulsión por representación, la *Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*, que reencontraremos más adelante). Lo infigurable debe devenir figurable y figurado. ¿Cómo? Por el trabajo creador — e indeterminable en la medida en que es creador — de la imaginación como instauradora del simbolismo, del *quid pro quo*.

Este carácter creador puede permanecer enmascarado mientras estamos en el interior del círculo de las representaciones y lo representable. (Hago notar, una vez más, que el término representación *Vorstellung*, es absolutamente cardinal en Freud; no hay por así decir página escrita por Freud donde no se lo encuentre, lo que pone en su justo lugar a los psico-heideggerianos franceses que han pasado el último cuarto de siglo burlándose de esto). Estas representaciones como tales, si tenemos en cuenta el punto de vista tradicional que Freud mismo parece adoptar la mayor parte del tiempo, serían reducibles a la simple combinación de elementos suministrados ya por el aparato perceptivo, por medio de los procesos trópicos — metáfora, metonimia, antinomia, etc. — y el «simbolismo» en el sentido estrecho. El trabajo psíquico, y en particular el del sueño, aparece así reducible a una combinatoria — probablemente indeterminada en sus resultados, pero no en sus componentes — de elementos representativos *ya dados*, que desemboca en otras representaciones más complejas y en esas historias bizarras que el sueño cuenta. Pero dos preguntas surgen inmediatamente y se imponen de manera ineluctable a Freud: ¿en razón de qué esta combinatoria? y ¿a partir de qué — de cuáles componentes primeros o últimos — el edificio es construido?

Se conoce la respuesta a la primera pregunta: ella conduce al anhelo (o deseo) realizado por el sueño, anhelo o de-

seo sexual. Pero los humanos no serían humanos si soñarían interminablemente con una satisfacción sexual en un coito canónico (de hecho, ellos prácticamente nunca sueñan con ello). Aparecen entonces, la jungla de la fantasmaticación y los monstruos que la pueblan, ellos mismos manipulados por otros monstruos aún más monstruosos y totalmente invisibles, las *Ur-phantasien*, los fantasmas originarios, que Freud intentará, a partir de algunas vértebras dispersas, reconstituir su «realidad» prehistórica y filogenética. Pero en verdad, lo que aquí está en juego es la capacidad originaria de la psique de establecer y organizar imágenes y escenas que son para ella fuente de placer, independientemente de toda «realidad» y toda representación canónica que corresponda a un placer de órgano.

La segunda pregunta conduce a enigmas aún más abruptos. Si incluso admitimos que todo el trabajo psíquico pueda ser reducido a una insípida combinatoria de algunos elementos, siempre los mismos, ¿de dónde provienen estos elementos y cómo se han constituido? Freud aborda esta pregunta en dos niveles.

La primera supera ampliamente el terreno del psicoanálisis; es por esto sin duda, que después de algunas importantes observaciones interrogativas en el *Proyecto* de 1895, Freud la abandona en seguida. Este nivel, capital en todos los sentidos, concierne a la capacidad de la psique humana, que comparte sin ninguna duda con todo lo viviente, por lo menos con el psiquismo animal, de crear imágenes y ponerlas en relación a partir de «estímulos» que no tienen ninguna relación cualitativa con estas imágenes. En el *Proyecto*, esta capacidad aparece bajo la forma de un misterio: el aparato psíquico transforma lo que, para la

ciencia, son simples cantidades, «masas» y «movimientos», dice Freud —y la ciencia a la cual se refiere sólo conoce masas y movimientos—, en *cualidades*; a esto se agrega el misterio de otra cualidad, de una cualidad de esas cualidades, la conciencia (y el «yo») para la cual postulará una clase específica de neuronas, las neuronas W.

Hay esta creación. Que aparece también, bajo una forma aparentemente menor, pero más allá de esto, es de hecho capital, en esta función esencial del sueño, cual es, la toma en consideración de la figurabilidad. Esta expresión a primera vista inocente y anodina va infinitamente más lejos que el sueño. Es la obligación, y el trabajo, permanentes de la psique de *dar figurabilidad a lo que, en sí mismo no tiene figura para la psique*; sea que se trate de «masas de materia y energía» externas del Proyecto, o de pulsiones «internas». Y esto nos conduce a 1915.

En efecto, Freud descubre la cuestión del origen de los elementos de las *Vorstellungen* en un segundo nivel, mucho más específico al psicoanálisis, nivel inesperado pero bastante enigmático y fecundo. Los escritos metapsicológicos de 1915 —sobre todo *Las pulsiones y su destino* pero también *La represión* y *Lo inconsciente*— retoman lo que en 1895 era el problema de la relación de la cantidad (física) con la cualidad (psíquica) y lo transforman en el problema de la relación entre lo somático y lo psíquico. Un término medio es introducido, las pulsiones, que «son la frontera entre lo somático y lo psíquico»; que aunque provengan, si se puede decir, de las profundidades de la organización y el funcionamiento somático, ellas deben actuar sobre el psiquismo, aunque no posean la *cualidad* (¡precisamente!) de lo psíquico. Las pulsiones deben pues,

con el fin de adquirir una especie de existencia para la psique, volverse *presentes* en ésta, serle *presentadas* —es decir, representadas, encontrar un representante, un delegado, un embajador, un portavoz— *ein Vertreter*, como se dice en alemán. Pero para la psique no tiene existencia nada que no sea una representación, *Vorstellung*. Lo que es al comienzo una *presión* de origen somático, pero que es también lo suficientemente «psicoide» para poder, si se puede decir, golpear a la puerta de la psique, debe ser transformada en algo representable por y para la psique. Es necesario que encuentre una representación, una *Vorstellung*, para estar representada —*vertritt*— en la psique: lo que Freud llama la *Repräsentanz*, se podría decir la embajada, que también se hubiera podido llamar *Vertretung*.

Es esta situación la que expresa el término, claro, de la *Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*, de la delegación de la pulsión (en o ante la psique) por medio de una representación. Las formulaciones y las explicaciones de Freud de la *Vorstellung* como representante de la pulsión, sobre «el núcleo del inconsciente» formado por las *Triebrepräsen-tanzen*, las representaciones de las pulsiones, sobre la presentación de la pulsión mediante una representación³¹, son tan claras que resultan misteriosas las razones de las querellas y la interminable confusión que ha rodeado la traducción de este término en el mundo psicoanalítico francés. *Repräsentanz*, formado a partir de *Repräsentant*, *repräsentieren*, pertenece a los términos «francoides» frecuen-

31. *L'inconscient*, G.W., X, pp. 275 y siguientes, y 285; *Le refoulement*, G.W., X, p. 250.

tes en alemán y sobre todo, en vienés: delegación, misión que representa a un gobierno, a un cuerpo constituido, etc. La *s* en *Vorstellungsrepräsentanz* marca un cuasi-genitivo que puede desempeñar una gran variedad de funciones («genitivo» subjetivo, objetivo, posesivo, de atribución o instrumento: cf. *Verpflichtungsschein*, *Verrechnungskurs*, *Zurechnungsfähig*, etc.). La pulsión no es psíquica; ella debe enviar a la psique embajadores que, para ser comprendidos, deben hablar un lenguaje reconocible y «compresible» por lo psíquico; deben, pues, presentarse como representaciones³².

Una aporía evidente surge desde entonces ¿por qué sólo para el ser humano se plantea esta cuestión de la delegación de la pulsión por representación? ¿por qué no hay en los humanos —como es necesario presumirlo en los animales— un representante canónico que traduciría siempre de la misma manera la pulsión en términos «psíquicos»? ¿por qué esta representación canónica experimenta todos los imprevistos que se le conocen, de tal suerte que no diría que no importa cuál, pero en todo caso, un número indefinido de representaciones puede ser el *lugarteniente*, el que hace las veces de la pulsión para la psique; desde el cuerpo femenino como tal hasta el zapato puntado del fetichista?

Se puede igualmente abordar la cuestión a partir del texto sobre *Los dos principios del funcionamiento psíquico* (1911). En los funcionamientos que no tienen relación con

la realidad, la representación se forma bajo la égida del principio del placer. ¿Por qué ciertas representaciones procuran placer? y de nuevo ¿de dónde vienen éstas? y ¿por qué por ejemplo, no reproducen interminablemente escenas de satisfacción «biológica canónica» (como se infiere ahora que éstas lo hacen en los sueños de los animales)? Estas cuestiones preocuparon a Freud durante toda su vida y él regresa a ellas de manera regular; empieza por pensar que existe siempre un origen «real» de la representación placentera (o traumática: porque para lo que nos importa, el problema es el mismo); la alucinación, escribe, es una repetición de percepciones agradables³³. Rápidamente se verá obligado a abandonar la tesis del origen real del traumatismo, la famosa *neurótica*. Pero aún en *El hombre de los lobos* (1908) se verá su larga y encarnizada lucha por desenterrar una supuesta escena primitiva «real», a la cual renunciará finalmente en una nota de pie de página afirmando que después de todo, esta «realidad» no tiene tanta importancia. Para terminar, intentará hacer derivar los fantasmas, en la medida en que no pueden resultar de las experiencias vividas «realmente» por el sujeto, de ciertas fantasías originarias filogenéticamente constituidas. De esto ya he hablado brevemente.

Se ve así cómo a Freud le preocupa la cuestión de la imaginación a todo lo largo de su obra, incluso si no la nombra ni la reconoce como tal. A las indicaciones ya dadas a este respecto, se podrían agregar muchas otras. Por ejemplo, todo lo que contiene la idea de la «omnipotencia mágica

32. Debo dejar aquí de lado la importante cuestión, compleja y difícil del apuntalamiento. *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., pp. 239-393.

33. S.E., 1, 319; *Carta a Fliess*, No. 69, septiembre 21 de 1897, S.E., 1, pp. 259-261.

del pensamiento» y, más en general, el conjunto de los procesos descritos en *Los dos principios del funcionamiento psíquico*. «La omnipotencia mágica del pensamiento» es, de hecho una omnipotencia *real* desde el punto de vista de la realidad que sólo importa en este contexto, la realidad psíquica.

En verdad, las frases sobre la actividad del fantasear de «Formulación sobre los dos principios...», mencionado en la nota 23 *supra*, dicen implícitamente todo lo que he dicho aquí sobre la imaginación. «Con la instauración del principio de realidad, una especie de actividad del pensamiento se separa, que permanece libre con relación al principio de realidad y sometida al solo principio del placer. Es el *fantasear* (*phantasmer*), que comienza ya con el juego de los niños y más tarde, continua como *sueños diurnos*, que han abandonado el apoyo sobre los objetos reales». Si esta actividad permanece libre con relación al principio de realidad, esto quiere decir que ella ya lo estaba desde antes. Y, ya que esta «separación» sólo ha tenido lugar con la instauración del principio de realidad, la implicación es evidentemente que el funcionamiento inicial de la psique era pura fantasmaticización que satisfacía únicamente el principio de placer, es decir, imaginación libre.

Prácticamente equivalente es la aserción de Freud de que no existe, en el inconsciente, diferencia entre una percepción efectiva y una representación fuertemente investida de afecto; es decir, no hay índices de realidad en el inconsciente. *Lo «real», en y para el inconsciente es puramente imaginario*. Es de esto que se desprende esta consecuencia capital, que para los humanos el placer de representación domina sobre el placer de órgano, y esta otra conse-

cuencia, que representación y placer están desfuncionalizados en este caso.

Por ejemplo, también, lo que está implicado por la *dene-gación* donde, contrario a lo que sucede en la represión o en otros mecanismos de defensa, es la *misma* instancia psíquica la que pone algo (objeto o atributo poco importa) a la vez como existente y como no existente; lo cual, por cierto, franquea los límites de toda función representativa de una realidad. En fin, tengamos en cuenta por ejemplo la segunda tópica, el caos que reina en el Ello y la necesidad de que todo esto devenga, de una manera u otra, representable.

Sólo es en este contexto que otro hecho decisivo deviene comprensible: los esquemas y los procesos proyectivos preceden y dominan los esquemas y los procesos introyectivos. Esto no debería crear o producir ninguna sorpresa para el filósofo no empirista. Allí redescubrimos la esencia misma de todo ser para sí: la creación del mundo propio precede necesariamente a toda «lección» que los acontecimientos de ese mundo podrían suministrar. Esta prevalencia de la proyección —ya manifiesta, por ejemplo, en la transferencia sobre la madre de la determinación de omnipotencia— no debe impedirnos constatar, en el caso de los seres humanos, la importancia y la fuerza particulares de los procesos y los esquemas *introyectivos*. Éstos no son difíciles de comprender. La psique humana no puede vivir por fuera de un mundo de sentido, y, cuando, en el curso de su socialización, su propio sentido monádico es dislocado, como debe serlo, la catástrofe que de ello resulta debe ser reparada por la interiorización del sentido suministrado por las personas que han sido investidas en su me-

dio. Esto a veces se confunde con una pretendida disposición intrínseca (*Anlage*) de la psique hacia la socialización; de hecho, se interpreta así el resultado después de ocurrido el proceso de socialización, el cual sólo ha sido posible por la necesidad vital de sentido que manifiesta la psique y por el hecho de que la sociedad misma no es otra cosa que la institución de sentidos bajo la forma de significaciones imaginarias sociales.

Todo esto sólo deviene comprensible y coherente a partir de esta idea, corroborada por lo demás por multitud de otras consideraciones: en oposición al carácter funcional de la imaginación animal, la imaginación humana es desfuncionalizada, liberada de la servidumbre del funcionamiento biológico y sus finalidades, con la capacidad de crear formas y contenidos que no corresponden a ninguna necesidad, simplemente apoyada en la dimensión animal de lo humano. Regresaremos sobre esto más adelante.

Este dato primero de la imaginación es modelado y domeñado, nunca completamente, por su socialización. La socialización es el proceso mediante el cual la psique es forzada a abandonar (nunca completamente) su sentido original monádico por el sentido partícipe suministrado por la sociedad y subordinar sus creaciones y sus propias producciones a las exigencias de la vida social. La mediación esencial en esta operación es la introyección. La introyección va siempre mucho más lejos que la *mimésis* animal, pues ésta siempre es reinteriorización de lo que ha sido introyectado, y esta reinteriorización sólo puede tener lugar sobre la base de esquemas propios ya disponibles.

(IV) Nuestro tema no es la psique humana como tal. Pero estas consideraciones permanecerían incompletas sin algunas indicaciones sobre lo que se encuentra más allá o más acá del inconsciente freudiano. Todo nos obliga a postular, «más acá» o «debajo» de éste, una mónada psíquica, inicialmente cerrada sobre sí misma y tratando, hasta el final, de encerrar en ella todo lo que se le «presenta». Una de las últimas frases escritas por Freud es *Ich bin die Brust* (yo soy el seno)³⁴. Pero hay más que eso.

Paradójica, inevitablemente y a pesar de sus intenciones, Freud permanece como dualista. Alma y cuerpo, psique y soma son para él esencialmente distintos; a pesar de su trabajo sobre los síntomas histéricos, etc. Por lo demás, no se trata de eliminar o «resolver» los enigmas inmemoriales de la «relación del alma y cuerpo». Recordemos sólo las antonomias fantásticas a las cuales nos confrontan los datos más elementales. La psique es fuertemente dependiente del soma: sin tener necesidad de darle un balazo en la cabeza, es suficiente con hacerlo beber algunos vasos de alcohol de más para probarlo. El soma es fuertemente dependiente de la psique: sin mencionar los síntomas histéricos o psicósomáticos, recuerdo que decidí escribir este texto, porque mis manos teclean sobre esta máquina. El soma es fuertemente independiente de la psique: yo no tengo ningún control sobre los innumerables procesos orgánicos que se desarrollan continuamente en mi cuerpo y que pueden estar, en este momento incluso, preparando mi muerte. La psique es fuertemente independiente del soma: incluso bajo las torturas más horri-

34. Ver el cap. VI de *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit.

bles, hay personas que no denuncian a la policía a sus camaradas. Esta relación supremamente extraña exige de nosotros nuevos modos de pensamiento. Éstos deberían ciertamente tomar su punto de partida en un lugar distinto a las tentativas de reducción de una de las dos entidades a la otra, o a las proclamaciones de su separación irreversible e irreparable.

Doy algunas indicaciones en esta dirección. Debemos postular, «detrás» del inconsciente freudiano o «debajo» de éste (o del Ello) un no-consciente que es el cuerpo viviente en tanto cuerpo humano animado, en continuidad con la psique. No hay frontera entre este cuerpo viviente y animado y la mónada psíquica originaria. La mónada no es ni rechazada ni rechazable; ella es *indecible*. Y aún más, nosotros no «rechazamos» la vida del cuerpo. La «sentimos» vagamente, sin saber por qué y cómo —las pulsaciones del corazón, los movimientos de los intestinos, y probablemente, hace ya mucho tiempo, nuestros movimientos en el líquido amniótico. Hay una presencia del cuerpo viviente así mismo, inextricablemente mezclada con lo que nosotros consideramos habitualmente como los «movimientos del alma» propiamente dichos. Y hay la homogeneidad substantiva, flagrante, evidente e incomprensible, entre la psique y el soma de la persona singular. Es por esto por lo que Aristóteles rechazó la metempsicosis de los pitagóricos, al indicar que no se puede concebir la misma alma en otro cuerpo. La fisiología humana es ya psicoide: los desórdenes auto-inmunitarios, donde los «mecanismos de defensa» del cuerpo se vuelven contra sí mismoS, pueden difícilmente ser comprendidos como el resultado de una influencia «externa» del alma sobre el cuerpo. Es tam-

bién bajo este ángulo que debemos considerar la idea de una imaginación sensorial y, más generalmente, corporal.

Retornemos a lo viviente

Lo que es —el ser/ente total— está regulado intrínsecamente, en sí, en *uno* de sus estratos, el primer estrato natural, por la lógica conjuntista-identitaria, ensídica; y él lo es sin duda también, en forma de lagunas y fragmentariamente, en todos sus estratos.

Esta lógica domina también, con toda evidencia, ese constituyente esencial del primer estrato natural que es lo *viviente* en general, por lo tanto también, al ser humano en tanto simple viviente. La célula, la planta, el perro funcionan, desde el principio y sobre todo, según una inmensa red de sí/no, atracción/repulsión, aceptación/rechazo, y según una categorización interminable de «datos» seguidos de lo que llamaríamos atributos exclusivos los unos y los otros. La biología molecular, como la neurofisiología contemporáneas, son una puesta en obra de esta lógica, que ellas redescubren, o introducen, o como se quiera, en sus objetos. En esta medida, es posible calificar el simple viviente como, en buena parte, una especie de autómata conjuntista-identitario. Expresión que se debe tomar con cuidado: la imagen aparece como demasiado simple cuando se piensa en las funciones verdaderamente complejas de lo viviente, por ejemplo, el entreveramiento que la investigación contemporánea descubre en la frontera entre el sistema nervioso central, el sistema endocrino y el sistema inmunitario. La idea de lo viviente como autómata conjuntista-identitario debe ser tomada como una *idea de*

trabajo, que sirve para organizar lo que, en nuestro conocimiento de lo viviente, depende de la lógica ensídica, y para distinguir y poner de manifiesto lo que se le opone o la supera. Recuerdo también que autómeta, en el origen, no significa «máquina». Autómata, *autos-matos*, es lo que se mueve por *sí-mismo*; todo lo contrario de lo que las lenguas y pueblos modernos han llegado a considerar como autómetas.

No obstante, incluso visto así, lo viviente es también un *ser-propio* (*soi*), como los inmunólogos saben. Éste es también y sobre todo un *para sí*, lo que los buenos filósofos sabían desde siempre. Como tal, debe poseer —sin lo cual no existiría como viviente— las tres determinaciones esenciales de la intención, el afecto y la representación. Intención mínima, evidentemente, la de la conservación/reproducción, con las consecuencias que ésta entraña. El afecto es, como mínimo, el placer/displacer («señal» de atracción/repulsión), pero para nuestro propósito presente lo que importa es la representación.

Representación para el viviente no quiere decir, y no puede querer decir, fotografía o calco de un «mundo exterior». Se trata —recordemos lo que se dijo antes sobre las «cualidades», los sonidos y los colores, etc.— de *presentación* por y para lo viviente, mediante la cual crea su propio mundo a partir de lo que para él no son más que simples *choques*, para retomar el término de Fichte.

La moda es en la actualidad el lenguaje de la «información». Se nos dice que lo viviente recoge informaciones en la naturaleza y las trata de diversas maneras. Este lenguaje deber ser inexorablemente condenado. Nunca se han visto informaciones que florezcan en los campos en pri-

mavera o en otoño. Lo viviente *crea* la información *para él*. La información sólo es para un *ser propio*; que puede transformar, o no, la X del choque exterior en información. Las ondas de radio no ofrecen ninguna información a los vivientes terrestres, y el teorema de Weierstrass-Stone no le da ninguna información a mi panadero, que me miraría con extrañeza si, al entrar en su panadería, le anunciara que el espacio de los polinomios es por todas partes denso en el espacio de las funciones continuas. Este mismo teorema no ofrecería ninguna información a René Thom, que preguntaría: *¿What else is new?* Las condiciones bajo las cuales un enunciado constituye una información para alguien dependen en lo esencial de lo que ese alguien *ya es*. Toda «información» en el sentido habitual presupone una fuerte estructuración subjetiva y depende de ésta en cuanto a su ser-información. Pero, originariamente, esta estructura subjetiva debe primero *dar forma a* —*in-formar*— la X del choque y volverla presente para ella misma. El ser-propio debe poner esta X como forma, hacerla ser como forma, esto quiere decir: hacer de ella una *imagen*, en el sentido más amplio del término. Dicho en otros términos, no hay nunca imagen sin *puesta en relación*. No existe imagen «atómica». En la *Gestalt* más elemental, un punto luminoso sobre un fondo oscuro, contiene ya una infinidad de relaciones: implica la red interminable de relaciones que llamamos «un objeto en un espacio». Ahora bien, esta sensibilidad no puede operar sin organizar, es decir, sin una lógica elemental, una categorialidad. La imaginación primera, originaria, radical, poder de presentación es, por ello mismo, poder de organización. La formación *ab ovo* de una «imagen» es, *ipso facto*, posición de «elementos» y puesta en relación de esos «elementos».

las dos se hacen de entrada, «en el mismo momento» y el uno por el otro.

Lo viviente posee, pues, una imaginación «elemental» que contiene una lógica «elemental». Mediante esta imaginación y esta lógica, crea, cada vez, su mundo. Y la propiedad característica de ese mundo es que existe, cada vez, en la *clausura*. Nada puede entrar allí —salvo para destruirlo— excepto lo que según las formas y las leyes de la estructura «subjetiva» del *ser propio* cada vez considerado, y para ser transformado según esas formas y esas leyes. Pero en el caso del simple viviente, esta imaginación y esta lógica son, de un lado, fijas y, de otro lado, sometidas a la funcionalidad. Y es ésta la línea de clivage.

La imaginación humana

Debemos postular que con la aparición del ser humano se da una ruptura en la evolución psíquica del mundo animal. Los fundamentos biológicos de esta ruptura no pueden retenernos aquí; sin duda, ella se relaciona con el super-desarrollo del sistema nervioso central, pero sobre todo con una organización diferente de este sistema. Lo esencial es que en el mundo psíquico humano, mediante un desarrollo monstruoso de la imaginación, esta neoformación psíquica, deviene *a-funcional*. El hombre es un animal radicalmente inepto para la vida. «De allí», no como «causa» sino como condición de lo que es, la creación de la sociedad.

Esta *a-funcionalidad* se manifiesta en la insuficiencia y, propiamente hablando, en la *ruptura* de las «regulaciones instintivas» —cualquiera que sea el sentido que se le dé a

este término— que dominan el comportamiento animal. Se funda sobre dos características del psiquismo humano:

a) La autonomización de la imaginación, que ya no está funcionalmente sometida. Hay un flujo representativo ilimitado, ingobernable, espontaneidad representativa sin fin asignable, desligazón entre «imagen» y «choque = X» o, en la consecución de imágenes, desligazón entre el flujo representativo y lo que sería un «representante canónico» de satisfacción biológica.

b) La dominación, en el hombre, del placer representativo sobre el placer de órgano. La desligazón de la sexualidad con relación a la reproducción es una de las consecuencias más manifiestas; a la vez de las más banales y de las más pesadas consecuencias, como lo sabemos por el psicoanálisis. (Los casos de masturbación o de homosexualidad ocasional en ciertos mamíferos superiores son excepcionales y, en todo caso, nunca cuestionan las funciones reproductivas de la sexualidad^a).

Hay pues un estallido del psiquismo animal en el hombre bajo la presión del aumento desmesurado de la imaginación, que deja subsistir, por cierto, elementos importantes de la organización psico-biológica animal, por ejemplo, elementos centrales de la «imaginación sensorial» (no salimos, en general de una cierta canonicidad biológica de la formación de imágenes elementales del «mundo exterior» comunes a toda la especie y, en un sentido impreciso, comunes también sin duda, con las de los mamíferos superiores), pero también numerosos vestigios de la lógica

a. Ver nota 9, *supra*.

ensídica que regula el psiquismo como psiquismo animal. Estos elementos serían totalmente insuficientes para hacer sobrevivir a este extraño bípedo. Pero servirán de soporte a la fabricación por la sociedad del individuo social, es decir, de los humanos tal y como los conocemos. Esta fabricación presupone, en efecto, que la imaginación sensorial persiste más o menos idéntica a través de los especímenes singulares de la especie humana, también que la imposición de la lógica social, de la lógica ensídica, cada vez recreada por la sociedad y reinstituida por ésta, encuentran puntos de apoyo en el psiquismo de los humanos singulares. Pero también, y sobre todo, la fabricación social de los individuos a partir de esta materia primera que es la psique del recién nacido, presupone ya en éste la dominación del placer de representación sobre el placer de órgano. Sin esto, no habría sublimación posible, en consecuencia tampoco habría vida social. El hombre es un ser de lenguaje, se dice desde la antigüedad; pero hablar presupone que el placer de hablar, de comunicar y pensar, (lo que no se podría hacer sin palabras) ha devenido mucho más fuerte que el de succionar un seno o un pulgar. En el acto de la palabra tenemos ya lo esencial de la sublimación, es decir, el remplazo de un placer de órgano por un placer que sólo tiene relación con la representación.

A través de esta fabricación social del individuo, la institución somete la imaginación singular del sujeto y sólo la deja, por regla general, manifestarse en y por el sueño, la fantasmaticación, la transgresión, la enfermedad. En particular, todo sucede como si la institución lograra cortar la comunicación entre la imaginación radical del sujeto y su «pensamiento». Cualquier cosa que él pueda imaginar (a sabiendas o no), el sujeto sólo *pensará* y hará lo que está

socialmente obligado a pensar y a hacer. Esta es la vertiente social-histórica del mismo proceso que, psicoanalíticamente hablando, es el proceso de la represión.

La sociedad, a su turno, se instituye en la casi totalidad de su historia en la clausura. Clausura de su lógica, clausura de sus significaciones imaginarias. Ella fabrica a los individuos imponiéndoles las dos; fabrica pues, primero y sobre todo —y exclusivamente en la aplastante mayoría de las sociedades—, individuos cerrados, que piensan como se les ha enseñado a pensar, evalúan de la misma manera, dotan de sentido a lo que la sociedad les enseñó que tiene sentido, y para quienes estas maneras de pensar, evaluar, normar, significar, son *por construcción psíquica* incuestionables.

El imaginario social instituyente

La idea del imaginario social instituyente parece difícil de aceptar, y es comprensible. La misma situación se presenta cada vez que se debe hablar de una «potencialidad», «facultad», «potencia». Pues sólo conocemos las manifestaciones, los efectos, los productos; y no eso que son las manifestaciones. De allí las críticas dirigidas a las concepciones de las «facultades del alma»; pero, si dejamos a un lado el vocabulario, no se ve lo que se gana al hablar de «funciones».

Lo mismo sucede evidentemente con la imaginación. No se la puede tomar de la mano ni ponerla bajo el microscopio. No obstante todo el mundo acepta que se hable de ella. ¿Por qué? ¿Porque se podría indicar de ella un sustrato? Y a este sustrato, ¿se le podría poner bajo un

microscopio? No, pero cada uno tiene la ilusión de comprender, porque cree saber que hay un «alma» y piensa que «conoce» sus actividades.

Decimos que la imaginación es una «función» de esta alma {e incluso del «cerebro», en este caso esto no es relevante}. ¿En qué consiste esta función? Entre otras, lo hemos visto, en transformar «masas y energías» en cualidades; más generalmente, en hacer surgir un flujo de representaciones y, en el seno de éste, saltar las zanjás, las rupturas, las discontinuidades, las incoherencias y pasar del medio día a las 14 horas. Nosotros reagrupamos estas determinaciones del flujo representativo (más generalmente, del flujo subjetivo, consciente o no consciente) en una potencia, una *dunamis*, habría dicho Aristóteles³⁵, un poder —hacer-ser— respaldado siempre en una reserva, una provisión, un *plus* posible. La familiaridad inmediata con este flujo suspende la sorpresa en cuanto a su existencia misma y a su extraña capacidad de crear las discontinuidades al mismo tiempo que las ignora saltándolas.

De la misma manera, es comprensible que sea precisamente este último aspecto, el salto, lo inesperado, lo discontinuo, por donde se amoneda la potencia creadora de la imaginación, que permanece inasible tanto para Aristóteles como para Kant (también para Fichte, Heidegger o

35. Por ejemplo en *De Anima*, III 9, 424 a 26. *Dunamis* significa primero la potencia o sentido de la capacidad de hacer. Es Aristóteles el que doblará esta significación de la idea de posibilidad, al crear la oposición *dunamei*, en potencia y *ergô*, en acto, potencial o virtualmente y efectiva o actualmente.

Merleau Ponty) y es exactamente el mismo aspecto —los saltos, las rupturas, las discontinuidades— el que durante milenios, los hombres han imputado a la intervención de un espíritu o un dios, lo que es aún visiblemente la disposición del hombre homérico, que determina la reflexión de Platón sobre la poesía cuando la atribuye a un «furor divino».

Muy diferente es el grado de dificultad que corresponde al imaginario social instituyente. Se alzan los hombros ante la idea de un campo de creación social-histórica. Pero se pondrá semblante de aceptar —sea porque sí o porque no se comprende nada de esto— la «explicación» de los físicos de la luz como propagación de una vibración electromagnética en el vacío, vibración de nada que vibra, propagación de ninguna cosa en la no-cosa. La idea de que existirían «sitios» de creación en todo colectivo humano, más exactamente que todo colectivo humano sería un tal sitio, que estaría sumergido en un campo de creación que lo engloba, incluyendo los contactos y las interacciones entre los campos particulares, pero no reducible a éstos; esta idea no sólo parece inaceptable sino también absurda.

En este rechazo irreflexivo juegan sobre todo dos factores: de un lado, la limitación de la ontología heredada a tres tipos de seres: la cosa, la persona, la idea. Desde entonces se vuelven ciegos ante la imposibilidad de reducir lo social-histórico a una colección o combinación de estos tres tipos de seres. De otra parte, la idea de creación. Esta —que sin embargo hace parte de la experiencia de cada uno: es suficiente con que se preste atención al flujo de sus representaciones— parece increíble. Y, en efecto, ison mucho más creíbles las explicaciones de la historia

universal por la economía, que busca el bienestar, el nacimiento de la democracia griega por la geografía del país, la música de Wagner por el estado de la sociedad burguesa hacia 1850! Como he hablado extensamente de estas absurdidades en otra parte, no retomaré aquí su refutación³⁶.

Ya he consagrado un libro y varios textos a la cuestión del imaginario social instituyente³⁷. Recuerdo, para comenzar, que el tomar en cuenta lo social-histórico es ineliminable, tanto para la filosofía como para el psicoanálisis.

Sobre la vía filosófica, la discusión puede ser breve. Comienzo por un aspecto en apariencia específico, el del lenguaje. La filosofía y el pensamiento en general no pueden existir sin el lenguaje o, al menos, sin lazos fuertes con el lenguaje. Pero toda producción primordial, individual o «contractual», del lenguaje es una absurdidad histórica y también lógica. El lenguaje no puede ser más que la creación espontánea de un colectivo humano. Lo mismo vale para todas las instituciones primordiales, sin las cuales no hay vida social, tampoco seres humanos.

Pero hay mucho más que el hecho de que el pensamiento presupone el lenguaje y que el lenguaje es imposible fuera de la sociedad. El pensamiento es esencialmente histórico, cada manifestación del pensamiento es un momento en un encadenamiento histórico y es también, aunque no exclusivamente, la expresión. De la misma manera, el pen-

samiento es esencialmente social, cada una de sus manifestaciones son un momento del medio social; de este medio él procede, pero a su vez él actúa sobre el medio, y lo expresa, sin ser reductible a ese hecho.

Lo que nos obliga, pues, a tomar en cuenta lo social-histórico, es que constituye la condición esencial de la existencia del pensamiento y la reflexión. Esta condición no es de ninguna manera «exterior», no pertenece a la infinidad de las condiciones necesarias sino suficientes que subyacen en la existencia de la humanidad. Es una condición «intrínseca», una condición que hace parte activa de la existencia de lo que ella condiciona. Es para el pensamiento del mismo orden, que la existencia de la psique singular. Pero la psique no es suficiente para que haya pensamiento y reflexión; sino que la psique hace parte del pensamiento y la reflexión; mientras que la gravitación, por ejemplo, condiciona de mil y una maneras la existencia humana, pero no hace parte de ella. En otros términos, lo que acabo de llamar condición intrínseca pertenece a lo que es también *expresado* por lo condicionado.

La búsqueda del origen de la reflexión en y por lo social-histórico es pues, exigible a la filosofía, de la misma manera que la búsqueda del origen del pensamiento en el ser humano singular.

En cuanto al psicoanálisis, el individuo con que éste se encuentra es siempre un individuo socializado (al igual, evidentemente, que el individuo que lo practica). Nosotros no encontramos jamás individuos psicósomáticos singulares en estado «puro»; sólo encontramos individuos socializados. El núcleo psíquico sólo se manifiesta raramente, incluso indirectamente. En él mismo, forma el

36. Ver, por ejemplo, la primera parte de *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*

37. *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.* (1975).

límite perpetuamente inalcanzable del trabajo psicoanalítico. Yo, Super-yo, Ideal del Yo sólo son pensables, como productos (aún más, co-productos) del proceso de socialización. Los individuos socializados son fragmentos que caminan y hablan en una sociedad dada; y son fragmentos *totales*; es decir ellos encarnan, en parte efectivamente, en parte potencialmente, el nudo esencial de las instituciones y las significaciones de su sociedad. No hay oposición entre el individuo y la sociedad; el individuo es una creación social, a la vez en tanto tal y en su forma social-histórica cada vez dada. La verdadera polaridad es la polaridad sociedad/psique (la psique-soma en el sentido indicado con anterioridad). Sociedad y psique son a la vez irreductibles la una a la otra, y realmente inseparables. La sociedad como tal no puede producir las almas, la idea está privada de sentido; y un conjunto de almas no produciría una sociedad, sino una pesadilla de Jérôme Bosch. Un conjunto de *individuos*, por el contrario, puede producir una sociedad (por ejemplo, los peregrinos de *Mayflower*), pues esos individuos están *ya socializados* (de otra manera no existirían, incluso biológicamente).

La socialización no es una simple adición de elementos exteriores a un núcleo psíquico que dejarían inalterado; sus efectos están inextricablemente tejidos a la psique tal como ésta existe en la realidad efectiva. Eso vuelve incomprendible, la ignorancia por los psicoanalistas contemporáneos, de la dimensión social de la existencia humana.

La cuestión de la sociedad —e indisociablemente de la historia— es evidentemente inmensa, y no intentaré resumir aquí lo que he expuesto largamente en otra

parte³⁸. Me limito a algunos puntos, que son directamente pertinentes para el tema aquí discutido, lo imaginario social instituyente, y relativos también a las presiones a las cuales es sometida la institución imaginaria de la sociedad, que no he tenido hasta ahora la ocasión de tratar.

(I) La sociedad es creación, y creación de sí misma: autocreación. Es la emergencia de una nueva forma ontológica —un nuevo *eidos*— y de un nuevo nivel y modo de ser. Es una cuasi-totalidad mantenida unida por las instituciones (lenguaje, normas, familia, herramientas, modos de producción, etc.) y por las significaciones que esas instituciones encarnan (tótems, tabúes, dioses, Dios, *polis*, mercancía, riqueza, patria, etc.). Las dos —instituciones y significaciones— representan creaciones ontológicas. En ninguna otra parte nos encontramos instituciones cuyo modo de relación mantienen unidos los componentes de una totalidad; y no podemos «explicar» —producir causalmente o deducir racionalmente— ni la forma institución como tal, ni el hecho de la institución, ni las instituciones primarias específicas a cada sociedad. En ninguna parte encontramos algo que esté por fuera de la significación, es decir del modo de ser de una idealidad

38. *Ibid.* (1964/65-1975); «L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique» (1981). «Institution de la société et religion» (1982), retomado en *Domaines de l'homme, op. cit.*; «Individu, société, rationalité, histoire» (1988), «Pouvoir, politique, autonomie» (1988), retomado en *Le Monde de morcelé, op. cit.*; «Anthropologie, philosophie, politique» (1989), «Freud, la société, l'histoire» (1996), retomado en *Les Carrefours du labyrinthe, IV: La Montée de l'insignifiance*, Paris, Le Seuil, 1996.

efectiva y «actuante», de un imperceptible inmanente; como tampoco podemos «explicar» la emergencia de las significaciones primarias (el Dios hebreo, la *polis* griega, etc.).

Hablo de autocreación, no de auto-organización. En el caso de la sociedad, no nos encontramos delante de un ensamblaje de elementos preexistentes, cuya combinación habría podido producir cualidades nuevas o adicionales al todo; los cuasi (o pseudo) «elementos» de una sociedad son creados por la sociedad misma. Para que Atenas exista, se necesitan los atenienses y no los «humanos» en general; pero los atenienses no son creados más que en y por Atenas. Así, la sociedad es siempre auto-institución, pero, para la casi totalidad de la historia humana, el hecho de esta auto-institución ha sido ocultado por la institución misma de la sociedad.

La sociedad como tal es autocreación; y cada sociedad particular es una creación específica, la emergencia de otro *eidos* en el seno del *eidos* genérico sociedad.

(II) La sociedad es siempre histórica en el sentido extenso, pero propio, del término: ella atraviesa siempre un proceso de auto-alteración, ella misma es un proceso de auto-alteración. Este proceso puede ser, y casi siempre ha sido, suficientemente lento para ser perceptible. Se sabe que, en nuestra pequeña provincia social-histórica, ha sido, durante los últimos 4.000 años, demasiado rápido y violento. La cuestión de la identidad diacrónica de una sociedad, la cuestión de saber cuándo una sociedad deja de ser «la misma» y se vuelve «otra» es una cuestión histórica

concreta a la cual la lógica habitual no puede dar respuesta (¿la Roma de la primera República, de Marius y Sylla, de los Antonios, etc., es «la misma Roma»?).

(III) Puesto que ellas no son ni producibles causalmente, ni deducibles racionalmente, las instituciones y las significaciones imaginarias sociales de cada sociedad son creaciones libres e inmotivadas del colectivo anónimo que les concierne. Son creaciones *ex nihilo*, pero no *in nihilo*, ni *cum nihilo*. Esto quiere decir que ellas son creaciones *bajo presión*. Menciono los más importantes de estos constreñimientos:

a) Existen presiones «externas»; todas éstas impuestas, en especial, por el primer estrato natural (en forma evidente, el estrato de lo viviente y lo que le es asequible), comprendido en ello la constitución biológica del ser humano. Esas fuerzas son esencialmente triviales (lo que no quiere decir que no tengan importancia); la sociedad está, cada vez, condicionada por su hábitat natural, por ejemplo, pero ella no es «causada» por éste. En la medida en que el primer estrato natural contiene, en un grado decisivo, una dimensión conjuntista-identitaria —dos piedras y dos piedras hacen cuatro piedras, un toro y una vaca engendrarán siempre vacas y terneros, y nunca pollos, etc.— la institución social debe recrear esta dimensión en su «representación» del mundo y de sí misma, es decir en su mundo propio, su *Eigenwelt*. Dicho de otra manera, la institución de la sociedad reconstituye, recrea, obligatoriamente y siempre, una lógica que corresponde lo suficiente a esta lógica ensídica —lo que le permite sobrevivir en tanto sociedad—, bajo la égida de las significaciones

imaginarias sociales cada vez instituidas; que así mismo le posibilita crear un mundo dotado de *sentido* (cada vez diferente). Esta lógica ensídica «social» —como las significaciones imaginarias cada vez instituidas— es *impuesta* a la psique a través del largo y penoso proceso de la fabricación del individuo social³⁹. La dimensión ensídica está evidentemente presente también en el lenguaje; ella corresponde al lenguaje en tanto *código*, es decir en tanto instrumento cuasi unívoco del hacer, del contar y del razonar elementales. El aspecto código del lenguaje (un gato es un gato) se opone a, pero está también inextricablemente reunido con, su aspecto *poiético* portador de las significaciones imaginarias propiamente dichas (Dios es una persona en tres, etc.). A estas presiones «externas» corresponde la *funcionalidad* de las instituciones, en particular de aquellas que conciernen a la producción de la vida material y la reproducción sexual.

b) Existen presiones «internas», que proceden de la «materia primera» a partir de la cual la sociedad se crea ella misma, es decir la psique. La psique debe ser socializada, y, para esto, debe abandonar más o menos su mundo propio, sus objetos de investimento, lo que hace sentido para ella, e invertir objetos, orientaciones, acciones, roles, etc., socialmente creados y valorizados. Debe abandonar su tiempo propio e insertarse en un tiempo público y un mundo público («natural» al igual que «humano»). Cuando consideramos la variedad increíble de sociedades que conocemos (que sin duda sólo son, una ínfima parte de las sociedades que podrían y pudieron ser), somos casi conducidos

a pensar que la sociedad puede hacer de la psique lo que ella quiere: volverla polígama, poliándrica, monógama, fetichista, pagana, monoteísta, pacífica, belicosa, etc. Si miramos más de cerca, constatamos que esto es en efecto verdadero, si se establece que se cumpla una condición: que la institución suministre a la psique *sentido*; sentido por su vida, y sentido por su muerte. Esto es realizado por las significaciones imaginarias sociales, casi siempre religiosas, que tejen en conjunto el sentido de la vida y de la muerte del individuo, el sentido de la existencia y las maneras de hacer de la sociedad considerada, y el sentido del mundo como totalidad.

c) Hay presiones «históricas». No podemos sondear el origen de las sociedades, pero ninguna sociedad de la que podamos hablar emerge *in vacuo*. Hay siempre, así sea en piezas o pedazos, un pasado y una tradición. Pero la relación con ese pasado hace parte ella misma, en sus modalidades y en su contenido, de la institución de la sociedad. Es así como las sociedades arcaicas o tradicionales tratan de producir y repetir el pasado casi literalmente. En otros casos, la «recepción» del pasado y la tradición es, al menos en parte, fuertemente consciente; pero esa «recepción» es, en efecto, recreación (la moda hoy la llamaría «re-interpretación»). La tragedia ateniense «recibe» la mitología griega, y la recrea. La historia del cristianismo no es otra cosa que la historia de las «re-interpretaciones» continuadas de los mismos textos sagrados, con, cada vez, resultados violentamente diferentes. Los griegos clásicos son el objeto de una «re-interpretación» incesante en Occidente desde por lo menos el siglo XIII. Esta recreación, es evidentemente, siempre realizada según las significaciones imaginarias del *presente*; pero evidentemente también lo

39. Ver, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., cap. VI.

que es «re-interpretado» es material dado y no indeterminado. Es por lo tanto instructivo comparar lo que hacen de la misma herencia griega los bizantinos, los árabes y los europeos occidentales. Los bizantinos se contentan con conservar los manuscritos, agregándoles escolios aquí y allá. Los Arabes sólo han utilizado los textos científicos y filosóficos, ignoran el resto, al igual que los escritos políticos y la poesía. (Ver la bella novela de Borges sobre Averroès y la *Poética* de Aristóteles). Ahora los europeos occidentales han luchado contra los restos de esta herencia desde hace ocho siglos, y no parece que hayan conseguido el objetivo.

d) Finalmente, hay presiones «intrínsecas», las más interesantes de todas. Sólo puedo evocar dos:

1. Las instituciones y las significaciones imaginarias sociales deben ser *coherentes*. La coherencia debe ser estimada desde un punto de vista inmanente, es decir con relación a los caracteres y a los «florecimientos» principales de la sociedad considerada, teniendo en cuenta el comportamiento conforme de los individuos socializados, etc. La construcción de pirámides al lado de campesinos muriendo de hambre es coherente cuando ésta es relacionada al conjunto de la organización social y las significaciones imaginarias sociales del Egipto faraónico o de la Mesoamérica maya.

La coherencia no excluye de ninguna manera las divisiones, las oposiciones y las luchas internas. Las sociedades esclavistas o feudales son claramente del todo coherentes. Las cosas cambian con las sociedades capitalistas, en particular las de la madurez, pero en este caso hay innovación histórica que nos conduce a otra discusión. La cohe-

rencia no es, generalmente, puesta en peligro por las «contradicciones» entre la dimensión estrictamente imaginaria y la dimensión conjuntista-identitaria de la institución, pues, por regla general, la primera se apoya en la segunda. Así, la aritmética y el comercio no han sido entorpecidos en las sociedades cristianas por la ecuación fundamental, —mucho más importante que la aritmética—, $1 = 3$ implícita en el dogma de la Santísima Trinidad.

A esto corresponde también la implicación imaginaria recíproca de las «partes» de la institución y las significaciones imaginarias sociales. Se trata no sólo de sus dependencias recíprocas pseudo-«funcionales», sino sobre todo de la unidad y el parentesco sustantivo y enigmático entre los artefactos, los regímenes políticos, las obras de arte y, con seguridad, los tipos humanos que pertenecen a la misma sociedad y al mismo período histórico. No es inútil recordar que toda idea de explicación «causal» o «lógica» de esta unidad está privada de sentido.

2. De otra parte, las instituciones y las significaciones imaginarias sociales deben ser *completas*. Esto es así clara y absolutamente en las sociedades *heterónomas*, determinadas por la *clausura de la significación*. El término «clausura» debe ser tomado aquí en su sentido estricto, matemático. Los matemáticos dicen que un cuerpo algebraico es *cerrado* si para toda ecuación escrita con los elementos del cuerpo las soluciones son también los elementos del cuerpo. Toda interrogación que tiene un sentido al interior de un campo cerrado conduce de nuevo por su respuesta a ese campo. De la misma manera, en toda sociedad cerrada, toda «pregunta» que puede ser formulada en el lenguaje de la sociedad, debe poder encontrar una res-

puesta al interior del magma de significaciones imaginarias sociales de esta sociedad. Esto conlleva en particular a que las preguntas que conciernen a la *validez* de las instituciones y significaciones sociales no pueden simplemente ser planteadas. La exclusión de estas preguntas le asegura el establecimiento de una fuente *transcendente*, extra-social de las instituciones y las significaciones, esto es, de una religión.

(IV) Algunos comentarios adicionales relativos al término *significaciones* imaginarias sociales ayudarán a evitar los malentendidos. Escogí el término «significaciones» puesto que me parece el más adecuado para convocar lo que propongo. Pero éste no debe en absoluto ser tomado en un sentido «mentalista». Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, en realidad ellas *son* ese mundo; y forman la psique de los individuos. Crean así una «representación» del mundo, que comprende a la sociedad misma y su lugar en ese mundo; pero esto no es solamente un *constructum* intelectual; él va a la par con la creación de un *florecimiento* de la sociedad considerada (una intención global, por así decir) y un humor o *Stimmung* específico; un afecto o una nebulosa de afectos que impregnan la totalidad de la vida social. Por ejemplo, la *fe* cristiana es una creación histórica pura, totalmente específica, que comporta «fines» particulares (ser amado por Dios, salvado por él, etc.) y sobre todo *afectos* particulares y extraños, que habrían sido totalmente incomprensibles (y aberrantes; *môria*, dice, específicamente, San Pablo) para todo griego o romano clásicos (y también para todo chino o japonés). Y esto es comprensible, si se recuerda que la sociedad es un ser para sí.

Sublimación, pensamiento, reflexión

La sublimación —noción muy poco elaborada por Freud, que decía: «habría que regresar sobre ella»— es el proceso mediante el cual la psique es forzada a reemplazar sus objetos propios o privados de investimento, comprendida en ella su propia imagen para ella misma, por objetos que son y valen en y por su institución social, y hacer de ellos para la psique misma, «causas», «medios» o «soportes» de placer.

Encontramos aquí esta conversión masiva que caracteriza la emergencia de la humanidad, es decir, la sustitución del placer de representación por el placer de órgano y la aparición —mediante las obras del imaginario social— de la institución, y por tanto, la creación de *objetos*, hablando propiamente, *invisibles* (en tanto sociales, los objetos son invisibles; se ve una legumbre o un automóvil; nunca se ve la mercancía legumbre o automóvil; la mercancía es una significación imaginaria social), o mejor, *imperceptibles*. Y nos encontramos con un hecho primordial: la imaginación singular, desligada de la pulsión, deviene capaz de ofrecer a la psique los objetos públicos como objetos de investimento.

El término pensamiento es utilizado, lo sabemos, por Freud para designar a la vez los grupos de representaciones (o incluso la representación misma) y los procesos de su ligamiento: así él habla de «pensamientos del sueño». Por mi parte prefiero hablar de representaciones y su ligamiento, sea ésta cuasi-obligatoria o cuasi-aleatoria. Es preferible reservar el término pensamiento, según el uso, a las actividades más o menos conscientes.

Es claro que el pensamiento, en el sentido simple del funcionamiento consciente —en cuyo caso, para Freud se trata de una función del Yo—, se efectúa primero en una doble *clausura*. Como todos los funcionamientos del Yo en el sentido psicoanalítico, éste también está subordinado a los «intereses del Yo», sometido a las tracciones contrarias del principio del placer y el principio de realidad. En otros términos, este pensamiento está al servicio de las pulsiones bajo la presión (no siempre respetada) de la toma en consideración de la realidad. Esto ya circunscribe severamente su círculo de actividad. Pero esta realidad, para el individuo socializado, es esencialmente la realidad social (aprender que el fuego quema no es gran cosa). La toma en consideración de la realidad social traduce una necesidad de la existencia de sí como sí propio en ese medio esencialmente no biológico que es la sociedad. Pero sería del todo superficial entender por esto únicamente las «prohibiciones» y las órdenes positivas que el individuo al socializarse aprende a respetar. Se trata de condiciones esenciales del pensamiento del individuo, cuyos marcos, categorías y contenidos en sus grandes líneas son impuestas a él por su fabricación social. El pensamiento se desarrolla por lo tanto bajo el signo de la repetición, repetición que no se puede, en general, calificar de «patológica»: para convencerse de ello, basta con pensar en las sociedades arcaicas o simplemente tradicionales (ie incluso en la nuestra!). Esta repetición «social» se detalla y se especifica como repetición «individual». Pero ésta, por así decir, no tiene significación psicoanalítica.

Se requiere una explicación suplementaria del término *clausura*. *Clausura*, lo hemos visto, quiere decir que lo que se piensa no puede ser puesto esencialmente en cuestión.

Ahora bien, a partir del momento en que hay lenguaje, en toda sociedad humana, existe la posibilidad de cuestionar. Pero lo que caracteriza la inmensa mayoría de las sociedades es que estos cuestionamientos permanecen siempre limitados, no pueden superar ni siquiera alcanzar, señalar aquello que constituye para la sociedad, para la tribu, lo que llamaríamos metafóricamente los axiomas de la institución, sus reglas de inferencia y sus criterios deductivos. Es inconcebible que, en un lenguaje cualquiera, no se pueda preguntar: ¿es X o Y el que hizo esto?, y ¿había un león ayer en las afueras de la aldea? El otro responde sí o no y puede mentir o equivocarse. Pero todo esto está cerrado. Nadie puede preguntar: ¿es verdad o no que la Tierra reposa sobre una gran tortuga? Esto debe permanecer incuestionable. Nadie, en una sociedad arcaica, puede poner en cuestión las órdenes de los ancestros. Nadie, en una sociedad cristiana, puede contestar los contenidos o el origen revelado de las Escrituras, y en una sociedad islámica, el carácter sagrado del Corán. Éstos son los axiomas últimos que no pueden ser cuestionados ni son cuestionables.

No somos más inteligentes que nuestros antepasados y aún menos que los hombres primitivos. Somos incluso mucho menos inteligentes que ellos, pues no veo ningún científico de hoy en día capaz de inventar el tejido, por ejemplo, o calcular la longitud del año si no la conociera. Pero esta inteligencia, este pensamiento, se mueve en la *clausura* instituida; y —de otra forma no habría existido historia— de una manera extremadamente lenta, en millones de años, algo de la creatividad, ya sea de la psique singular o de lo colectivo, se desliza bajo forma de cambio al ritmo del trabajo de los guijarros, después como revolución en el neolítico, y luego el resto...

Tomado así, el pensamiento es pues, estrictamente funcional a dos niveles: el nivel de la satisfacción, mal que bien, de las pulsiones del individuo; lo que significa esencialmente el nivel del equilibrio logrado, en términos freudianos, entre la realidad que nunca es otra cosa que la realidad social, como dice Freud en *Tótem y Tabú* (1912), y las pulsiones del individuo; y, por otro lado, el equilibrio, o mejor, la convergencia entre la multitud indefinida de las acciones y la metas de los individuos y el funcionamiento del edificio social global. Este equilibrio ha sido alcanzado de mil y una maneras, por la monogamia, la poligamia, la familia patriarcal, el sistema patrilineal o matrilineal, con Yahvé, los dioses egipcios, los dioses griegos, los sacrificios humanos de los aztecas, la adoración de Jesucristo y la consecución ilimitada del beneficio, etc. Relativo a este equilibrio existe siempre la posibilidad de la transgresión, pero ésta es, en lo esencial, codificada. Existe la transgresión explícita de las normas sociales, previstas y sancionadas (si la imposición de sanciones se debilita o deviene aleatoria, las normas cesan de ser normas en el sentido sociológico). Hay enfermedad, pero es interesante constatar que ésta es considerada casi por todas partes como *signo* de otra cosa, codificada y tratada de manera correspondiente (chamanes, brujos, etc.). Existe con seguridad el sueño, igualmente sometido a interpretación codificada y esto es más o menos todo.

Es necesario abrir aquí un paréntesis sobre la «pulsión de saber», o pulsión «epistemofílica» (*Wisstrieb*) de Freud. Como ya lo he tratado largamente en otra parte⁴⁰, me li-

40. Ver «Pasión y conocimiento». *Les Carrefours du Labyrinthe V*. «Fait et a Faire», Edición Du Seuil, 1997., París

mito a lo que tiene directamente relación con la discusión presente. Esta «pulsión» extrañamente llamada (por lo menos a la luz de la determinación ulterior hecha por Freud de la pulsión como «frontera entre lo somático y lo psíquico») es en verdad la forma de la búsqueda del sentido por el ser humano singular después de la ruptura de su estado originario «autista» o monádico. No nos ocuparemos aquí de los «objetos» sobre los que ella se dirige de manera privilegiada, («¿de dónde vienen los niños?» = ¿cuál es mi origen, qué soy?), ni de las construcciones imaginarias (fantasmáticas) por las cuales ella encuentra satisfacción desde el principio (teorías sexuales infantiles). Lo importante es que ésta *Wisstrieb se satura* casi siempre por la absorción de la teoría sexual social y la teoría cósmica social. (El remanente en el inconsciente de los fantasmas ligados a las teorías sexuales infantiles no nos concierne aquí). La búsqueda del sentido está en general colmada por el sentido ofrecido/impuesto por la sociedad: las significaciones imaginarias sociales. Esta saturación va a la par con la suspensión de la interrogación: para toda pregunta, existen respuestas canónicas o «funcionarios» sociales (magos, sacerdotes, mandarines, teóricos, secretarios generales, científicos) que las poseen. La perspectiva psicoanalítica en sí misma, y por sí sola, es totalmente incapaz de dar cuenta del hecho de que exista una *Wisstrieb* que se detiene y una *Wisstrieb* que no se detiene; o la diferencia entre la sublimación de los escitas y la sublimación griega. *Edipo* y su búsqueda no está solamente en la cultura griega, también está en todas las culturas.

Pensamiento no quiere decir reflexión. La reflexión aparece cuando el pensamiento se vuelve sobre sí mismo y se interroga no sólo sobre sus contenidos particulares sino

también sobre sus presupuestos y fundamentos. Pero después de todo lo que acabamos de decir, estos presupuestos y estos fundamentos no le pertenecen, le han sido suministrados por la institución social, por ejemplo, entre otras, por el lenguaje. La verdadera reflexión es pues, *ipso facto*, puesta en cuestión de la institución dada de la sociedad, cuestionamiento de las representaciones socialmente instituidas, de lo que Bacon llamaba los *idola tribus*, expresión a la cual es necesario atribuirle un sentido mucho más extenso que el que él le dio. Es ésta puesta en cuestión de las representaciones de la tribu, la que aparece cuando, por ejemplo, Tales y los otros comenzaron a decir: lo que los griegos recuentan son bellas historias, pero lo que es *verdadero* es...; o cuando Heráclito acusa a los poetas (mitólogos) de no saber lo que dicen. Es lo que expresaba también Freud cuando al llegar a los Estados Unidos, decía: ellos no saben que les traemos la peste. La peste psicoanalítica es el cuestionamiento de todas las representaciones instituidas que conciernen a la maravillosa inocencia del niño, la vida sexual del hombre, su altruismo y su bondad, su pertenencia bien definida y pura a uno u otro sexo, etc. Las representaciones que se refieren a la sexualidad son evidentemente una piedra angular del edificio de la institución social.

La aparición de la reflexión sólo puede tener lugar con una conmoción y una transformación fundamental de todo el campo social-histórico, ya que ella implica esta emergencia simultánea y recíprocamente condicionada de una sociedad donde no hay más verdad sagrada (revelada), e individuos para los cuales se ha vuelto psíquicamente posible poner en cuestión tanto los fundamentos del orden social (aunque llegado el caso puedan volver a aprobarlo)

como los de su propio pensamiento, *es decir de su propia identidad*. Por la misma razón es claro que la reflexión presupone y materializa la ruptura del pensamiento con la funcionalidad.

La reflexión implica, del lado del sujeto, mucho más que lo que Kant llama «apercepción trascendental», es decir «la conciencia pura, originaria, inmutable» de la unidad de la conciencia, la «conciencia de una unidad necesaria [...] que liga todos los fenómenos según conceptos, es decir según reglas»⁴¹. La reflexión implica el trabajo de la imaginación radical del sujeto.

En efecto, para que haya reflexión, es necesario ante todo algo que sólo la imaginación radical puede proporcionar: hay que poder representarse no como objeto, sino como *actividad representativa*, como un objeto no-objeto. Se trata de ver doble y de verse doble, y actuar como actividad actuante. La reflexión es la transformación del pensamiento en objeto de él mismo, el contrapunto que subyace al pensamiento del objeto por un retorno del pensamiento sobre él mismo. Es necesario además que el sujeto pueda desprenderse de las certidumbres de la conciencia. Esto implica la capacidad de suspender los últimos axiomas, los criterios y reglas que fundan el pensamiento como actividad simplemente consciente, con el supuesto de que otros (axiomas, criterios y reglas), no seguros aún, tal vez aún no conocidos, podrían remplazarlos. Se trata pues de verse y ponerse como ese ser puramente imaginario en todos los sentidos del término: una actividad que teniendo to-

41. *Critique de la raison pure*, primera edición, traducción de Barni, p. 648.

dos los contenidos posibles, no tiene algún contenido determinado y cierto. En el momento de la verdadera interrogación reflexiva, ya he puesto en cuestión lo que era admitido hasta entonces, por los otros y por mí mismo, y esto concierne no a los objetos triviales sino a los asuntos esenciales para mi pensamiento. Entreveo —o no— otras posibilidades y, durante esta fase, tiendo a hacer una actividad pura suspendida entre el rechazo, de algo que soy llevado a rechazar desde entonces, y la espera, la posibilidad de otra cosa que no es de ninguna manera segura. Tiendo a ser pura actividad abierta como interrogación; o, mejor, es necesario que yo me ponga como tal. Desde luego, es siempre también mi «yo» (*moi*) el que pongo como sujeto de esta actividad; *me* pongo como *sujeto en tanto soy* esta actividad de interrogación y por eso mismo me pongo también como «conciencia de una unidad necesaria»; pero a este nivel, esta unidad no es la de una ligazón «de todos los fenómenos..., según conceptos» o reglas; es la unidad de la *intención* de una ligazón a *hacer ser*, ligazones y reglas que *están por ser descubiertas* al cabo de un proceso que pone en suspenso las reglas mismas de su desenvolvimiento. Desde luego, nunca todos los contenidos y todas las reglas pueden ser simultáneamente puestos en cuestión; pero todos pueden ser puestos a su turno como provisionalmente suspendidos.

Todos estos elementos constituyen las condiciones intrínsecas, en el sentido definido antes de la reflexión o pensamiento reflexivo. Todos éstos son realizaciones de la imaginación radical del sujeto singular y/o del imaginario social instituyente. Queda por recordar el rol fundamental de la imaginación que constituye su aporte al *contenido* de la reflexión y la teoría. Este aporte consiste en la crea-

ción de *figuras* (o *modelos*) de lo pensable. Todo el trabajo teórico, toda la reflexión filosófica, toda la historia de la ciencia muestran que hay una imaginación creadora fuente de figuras-modelos, que de ninguna manera podrían ser considerados como empíricamente inferidos sino que son por el contrario, condiciones de la organización de la empiria o, más en general, del pensamiento. Es imposible hacerle justicia en algunas páginas a este inmenso tema, que exigiría —y exige, sin duda— la retoma de toda la historia de la filosofía y toda la historia de la ciencia en esta óptica; se trata de la creación de nuevos esquemas imaginarios que sostienen cada vez lo pensable⁴². Es necesario que me limite a algunas anotaciones breves.

La historia de la filosofía no es la historia de un «desarrollo racional» inmanente o forzado por la evolución de saberes positivos, tampoco historia de los humores y los caprichos de los filósofos, es historia de la creación de nuevos esquemas imaginarios (no de «conceptos») que intentan volver pensable, es decir, de elucidar la totalidad de la experiencia humana (comprendida en ella el desarrollo de los saberes), bajo la exigencia de coherencia interna y reencuentro con el contenido y las formas de esta experiencia. *Mutatis mutandis*, esto es igualmente verdadero para la historia de las ciencias, con la adición de consideraciones específicas en cuanto al objeto, a la manera de proceder y al resultado al que se dirige: explicación para

42. De esto he suministrado algunos ejemplos indicativos en otra parte. Ver por ejemplo el prefacio a *Les Carrefours du labyrinthe*, *op. cit.*, pp. 17 y siguientes «portée ontologique de l'histoire de la science», *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, pp. 451-452; *Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique*, *op. cit.*, p. 157.

las ciencias de la naturaleza, comprensión para las ciencias sociales e históricas.

Nos son útiles algunos ejemplos concretos. El rol de la imaginación creadora se ve de la manera más precisa y más brillante en el desarrollo de la matemática. La imaginación matemática (que Kant quería confinar a la intuición «ordinaria» del espacio y el tiempo) es una acumulación increíble de entidades no intuibles: espacios a n dimensiones o de dimensión infinita o fraccionaria, sin hablar de otras creaciones aún más «irrepresentables» y no obstante, imaginarias. El nexos con las «palabras», es decir con los símbolos matemáticos, es aquí evidente e irrecusable, pero no son las combinaciones de «palabras» las que crean el pensamiento matemático, el cual debe por el contrario construir paso a paso los simbolismos que lo contienen.

En física igualmente, cada vez que hay un avance importante, hay posición de tales figuras, figuraciones de una idea o modelos vagamente intuibles, de una teoría en vías de ser explicitada como tal. Porque es bella, citaré solamente la historia del descubrimiento de la fórmula del benceno por Kékulé el gran químico orgánico del siglo pasado. Kékulé tiene un sueño en el cual están representadas seis serpientes en círculo, cada una mordiendo la cola de su precedente. A la mañana siguiente encuentra lo que buscaba en vano desde algún tiempo: la fórmula estereoquímica hexagonal de la molécula del benceno.

Terminaré con dos ejemplos tomados del trabajo del mismo Freud. Releamos el *Proyecto* de 1.895; ¿qué es este *Proyecto*, sino un *constructum* imaginario de Freud que vuelve pensable lo psíquico? Existen los diagramas, pero

no hay sólo diagramas; hay circulación de «cargas», barreras, la proximidad o la distancia de las neuronas, etc. Freud se fabrica una imagen mental, una figura, un modelo; y se la fabrica porque reflexiona, pero es también a partir de esta imagen que reflexiona y no lo podría hacer sin ella⁴³. Un segundo ejemplo es dado por una frase célebre en *Análisis terminable e interminable*. Al final de su desarrollo, exclama: aquí, probablemente sería necesario llamar en nuestra ayuda a «la bruja metapsicología», y afirma «sin especular —iba casi a decir *phantasmar*— no se puede dar aquí algún paso adelante». Frase que, como lo ha resalta-do Serge Viderman, los primeros traductores franceses suprimieron; sin duda por pudor filial⁴⁴. Se puede pasar que la metapsicología, vieja bruja que cocina Dios sabe que filtros, sea llamada en ayuda; pero agregar que en la fuente de la teorización se encuentra una *phantasmaticización*, es decir la imaginación, la loca de la casa, arruinaría para siempre la respetabilidad teórica del psicoanálisis. Hay que, en efecto, *phantasmar* algo sobre el aparato psíquico — como sobre todo lo demás— para poder pensar algo acerca de éste.

Esto no quiere decir que esta *phantasmaticización*, es decir, la actividad de la imaginación, esté sustraída al control. No es éste el lugar para entrar en una discusión con Popper y los popperianos. Anotemos simplemente que no habría nada a «falsear» si algo no hubiese sido ya *establecido*—Popper y los popperianos permanecen extrañamente

43. Esta imagen es de tal manera potente que se puede, por lo demás, reencontrar sus elementos esenciales en el famoso artículo de McCulloch y Pitts cincuenta años más tarde.

44. G.W., XVI, p. 69. Cf. Serge Viderman, *La construction de l'espace analytique*, París, Denoël, 1.970, pp. 323-324.

mudos sobre el *origen de lo que ha sido establecido*— como también, sobre el origen de lo que después de la «falsación», vendrá a reemplazarla. No habría habido simplemente ciencia si se estuviera cada vez limitado a «falsear» una de las teorías existentes; y la historia de la ciencia muestra que no son las «falsaciones» sino la creación de una nueva teoría la que cada vez permite «validar» las «falsaciones» existentes, que hasta entonces permanecían como simples aporías, enigmas o dificultades (así pasó con la aparición de la teoría de la relatividad como con la aparición de la teoría de los quanta). Notemos igualmente que lo que podemos imaginar y, a partir de allí teorizar sobre el aparato psíquico, por ejemplo no es, desde luego, «refutable», *falsable* en el sentido de Popper, puesto que esto está lejos de abolir la distinción entre lo verdadero y lo falso. Se pueden decir infinidad de bestialidades sobre el aparato psíquico (o sobre la sociedad ateniense o sobre el nacimiento del capitalismo) y se puede mostrar que son bestialidades. Las construcciones teóricas que salen indemnes son, por cierto limitadas y muy raras; y algo distingue sin ninguna duda y distinguiría aún para el popperiano más obtuso, a alguien que como Freud, por ejemplo, produce un modelo plausible del aparato psíquico de otro que dijera: todo esto pasa porque una mermelada de grosellas circula a lo largo de las neuronas. Existen tonterías demostrables como tales, su número es infinito; y existen muy pocas ideas que *prima facie* se puedan sostener y sean capaces de soportar una aproximación crítica.

Más generalmente, una nueva teoría importante—Newton, Einstein, Darwin, Freud mismo, para no hablar de los filósofos— no sólo nunca es una simple «inducción», como tampoco el simple producto «por sustracción» de la

«falsación» de teorías existentes con anterioridad a ella. Ella es, *bajo la presión de los datos* (es a esto a lo que conduce, de hecho, tanto la empiria como la falsación), la posición de una nueva figura/modelo imaginaria de inteligibilidad.

La reflexión es entonces definible como el esfuerzo por *romper la clausura* en la que estamos cada vez necesariamente tomados como sujetos, clausura que viene de nuestra historia personal o de la institución social-histórica que nos ha formado, a saber, humanizado. En ese esfuerzo, la imaginación juega un rol central, puesto que la puesta en cuestión de las «verdades establecidas» no es ni puede ser nunca un cuestionamiento en el vacío, sino que está siempre acompañado con la posición de nuevas formas/figuras de lo pensable, creadas por la imaginación radical y sujetas al control de la reflexión, todo ello bajo la égida de un nuevo «objeto» de investimento psíquico, objeto no-objeto, objeto invisible, la verdad. Verdad, no como adecuación del pensamiento y la cosa, sino como el movimiento mismo que tiende a abrir las brechas en la clausura donde el pensamiento tiende siempre a encerrarse de nuevo.

Notemos de paso que esta reflexión no solamente es lo que hace posible el psicoanálisis, puesto que el psicoanálisis es finalmente un retorno del sujeto sobre sí mismo y sobre las condiciones de su funcionamiento, sino también puede servir como un elemento de la definición del fin del análisis (en los dos sentidos de la palabra fin). Superar la repetición, es permitir al sujeto salir del marco que le fijó de una vez por todas su organización adquirida, y abrirlo a una verdadera historia en la que él podrá ser el co-autor. No de otra manera sucede con el propio analista. Su tra-

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 hegel-marxismo; 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, *sinnwidrig*, 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 Averroës de Borges en «*La Búsqueda de Averroës*»).

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 indeterminidad 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 immanente 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 perversos). 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 trein-

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 *phronésis*, 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 perversa 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). «Convencerlos 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, soy 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