

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA
SUJETO Y VERDAD
EN EL MUNDO HISTÓRICO SOCIAL



Traducción de
SANDRA GARZONIO

Revisión del griego
CÉSAR GUELERMAN

CORNELIUS CASTORIADIS

**SUJETO Y VERDAD
EN EL MUNDO HISTÓRICO-SOCIAL**

Seminarios 1986-1987
LA CREACIÓN HUMANA I

Texto establecido, presentado y anotado
por Enrique Escobar y Pascal Vernay



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA ESTADOS
UNIDOS DE AMÉRICA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 2002
Primera edición en español, 2004

Título original: *Sujet et vérité dans le monde social-historique*
ISBN de la edición original: 2-02-055161-6

© 2002, Éditions du Seuil
D.R. © 2004, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D.F.

ISBN: 950-557-607-2

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

ÍNDICE

Advertencia	<u>7</u>
I. 26 de noviembre de 1986	<u>15</u>
El tiempo: creación y destrucción.	<u>15</u>
Institución y destitución en el mundo contemporáneo.	<u>16</u>
Lo histórico-social: crítica de las concepciones funcionalistas y estructuralistas.....	<u>17</u>
Disfuncionalización y predominio de la imaginación en la psique humana.	<u>20</u>
La institución humana de la sociedad. Que no puede ser más que autoinstitución.	<u>20</u>
La sociedad no puede existir sin una dimensión funcional, pero toda sociedad somete esta funcionalidad a otra cosa.	<u>23</u>
Las significaciones sociales que cohesionan una sociedad son significaciones imaginarias.	<u>26</u>
No hay verdadera "explicación" causal de la sucesión y de la alteración de las sociedades.....	<u>27</u>
Inteligibilidad y comprensión en historia.	<u>30</u>
La comprensión de las significaciones imaginarias sociales de una so- ciedad del pasado es una recreación poética, hasta cierto punto controlable.	<u>33</u>
<i>Preguntas: Ciencia, imaginario y organización ensídica.</i>	<u>35</u>
II. 7 de enero de 1987	<u>37</u>
Es preciso postular la existencia de un nivel de ser: lo histórico-social, como campo de creación de formas.	<u>37</u>
Las sociedades no se reducen a su dimensión funcional y a su dimensión racional.	<u>38</u>
La especificidad de una sociedad es la del núcleo central de sus significaciones imaginarias.	<u>39</u>
Continuidades y discontinuidades en historia.	<u>40</u>
Vuelta a la comprensión en historia: lo verdadero y lo significativo.	<u>41</u>
La heteronomía social, ocultación de la autoinstitución de la sociedad. ..	<u>42</u>
La filosofía y la democracia como ruptura en la sucesión de las sociedades heterónomas.	<u>43</u>
La interrogación filosófica es autorreflexiva.	<u>44</u>
Necesidad del tope: el ejemplo de Aristóteles.	<u>45</u>
Rupturas y discontinuidades en filosofía.	<u>46</u>
El tope de la interrogación en las sociedades heterónomas.	<u>50</u>
Lenguaje y psique hacen que siempre haya potencialidad de un cuestionamiento de la institución de la sociedad.	<u>51</u>

III 14 de enero de 1987. Véase anexo 2.

IV.21 de enero de 1987.	
La autoinstitución de la sociedad y la cuestión del sentido.	<u>53</u>
La sociedad, conjunto concreto de individuos socializados, de instituciones y de significaciones, es un para-sí.	<u>54</u>
Categorías de entes para los cuales la noción de para-sí es pertinente: lo viviente, lo psíquico, el individuo social, la sociedad.	<u>55</u>
También lo es para otros dos niveles que pertenecen al orden del deber ser: el sujeto humano propiamente dicho, la sociedad en el proyecto de autonomía.	<u>56</u>
Autofinalidad de lo viviente y existencia de un mundo propio.	<u>57</u>
Todo conocimiento es selectivo.	<u>59</u>
La selectividad como idea central para caracterizar el mundo propio.	<u>61</u>
No hay información como tal en la naturaleza.	<u>63</u>
Lo viviente construye un dispositivo para el cual hay información.	<u>64</u>
Para el sujeto, toda puesta en escena o puesta en imagen es una puesta en sentido.	<u>65</u>
El ejemplo de la receptividad de las impresiones en Kant.	<u>68</u>
El ser-así de la impresión sensorial.	<u>69</u>
Sobre la "espontaneidad" de los conceptos.	<u>71</u>
La conveniencia o encuentro entre las formas de organización del mundo que se crea para sí lo viviente y este mundo mismo.	<u>72</u>
Adaptación y neodarwinismo.	<u>73</u>
El problema de la conveniencia se plantea de manera totalmente diferente en el caso de lo histórico-social.	<u>74</u>
V.28 de enero de 1987.	
Imaginario y finalidad.	<u>75</u>
La espontaneidad imaginante.	<u>76</u>
Ejemplo del ser-coloreado.	<u>76</u>
La existencia misma de lo viviente o del sujeto cognoscente también dice algo del mundo: hace falta que el mundo sea tal que un sujeto pueda vivir en él.	<u>77</u>
y que pueda conocer.	<u>78</u>
Mundo propio de lo viviente y clausura.	<u>78</u>
Clausura y universalidad.	<u>81</u>
Otro nivel de para sí: lo psíquico.	<u>81</u>
Especificidad del psiquismo humano.	<u>82</u>
Dos rasgos del psiquismo humano: disfuncionalización y preeminencia del placer representativo.	<u>83</u>
Autonomización de la imaginación y flujo representativo / afectivo / intencional.	<u>84</u>
Lógica ensídica e instancias psíquicas.	<u>87</u>
Multiplicidad y estratificación de las instancias psíquicas...	<u>89</u>
Estratificación, animalidad, aprendizaje.	<u>89</u>
El psiquismo como magma.	<u>91</u>
<i>Preguntas:</i> Sobre el lenguaje y la definición del psiquismo.	<u>92</u>
El papel del olvido.	<u>93</u>

La singularidad psíquica.	94
Conveniencia y realidad.	95
VI. 4 de febrero de 1987.	97
La subjetividad humana.	97
Las instancias en las dos tópicas freudianas.	98
Consciente freudiano y sujeto.	99
La actividad calculadora y razonante no es propia del consciente.	100
Autorreferencia y subjetividad.	101
Subjetividad y reflexividad en sentido pleno.	102
Sistemas ensídicos y sistemas reflexivos.	104
Las condiciones efectivas de la reflexividad.	106
La voluntad o capacidad de actividad deliberada como aspecto de la subjetividad humana.	107
Espontaneidad y deliberación, p. 108. Imaginación y voluntad.	109
Los presupuestos metapsicológi-cos de la reflexividad y de la actividad deliberada.	109
El juicio en Kant y en Husserl.	110
El sujeto efectivo está apresado siempre en una red de determinaciones, y sin embargo es capaz de una mira de verdad.	113
VII 11 de febrero de 1987.	
Los presupuestos metapsicológicos de la reflexividad y de la voluntad en una relación con el contenido.	116
La capacidad de sublimar.	116
Energía psíquica libre y capacidad de mutación de la energía. Sublimación y actividad fantaseadora.	120
Digresión sobre la causación en la actividad psíquica.	122
Descalificación y recalificación de la energía psíquica.	126
Labilidad y relativa fluidez de las investiduras.	127
<i>Preguntas:</i> El papel de la represión.	128
Religión e interpretación.	129
VIII 25 de febrero de 1987.	
Dos presupuestos de la reflexividad y de la voluntad: la labilidad de las investiduras psíquicas y la capacidad de cuestionar los objetos investidos.	131
Se refieren a la institución social tanto como al sujeto.	132
Los lacanianos, la Ley y las leyes.	132
La investidura rígida es la inclinación "natural" de la psique.	134
Narcisismo y mortalidad.	135
La sociedad debe hacer que los sujetos acepten su mortalidad.	137
Primera respuesta: la promesa religiosa de inmortalidad.	138
Segunda respuesta: la ilusión lúcida del <i>kleósy</i> del <i>küdos</i>	138
Una sociedad autónoma no podrá ser realizada más que por humanos capaces de afrontar su mortalidad.	139
Las soluciones de Platón y de Kant no son satisfactorias.	140
La muerte, precio de la libertad.	141
Deuda y solidaridad.	142
Vuelta a la autonomía del ser humano.	143

Los trayectos y la paradoja del hábito de la libertad.	145
Aristóteles y la definición de la virtud como <i>héxis</i>	145
<i>Preguntas</i> : Carácter paradójico de la noción de "energía psíquica". ...	147
Afecto e investidura.	149
Reflexividad y creación.	150
 <i>IX 4 de marzo de 1987 (incompleto)</i>	
Las posiciones con respecto a las interrogaciones últimas dependen de una elección.	151
Influencia recíproca de los estados físicos y psíquicos (la "cuestión de la unión del alma y del cuerpo").	152
La concepción fisicalista o epifenomenista.	153
Changeux y <i>El hombre neuronal</i>	153
El paralelismo riguroso.	155
 <i>X. 11 de marzo de 1987</i>	
De nuevo sobre la cuestión de la unión del alma y del cuerpo.	157
Crítica de la concepción totalizante de Merleau-Ponty.	158
La naturaleza del flujo representativo.	157
La triple contribución del ser humano singular en la obra del imaginario instituyente.	160
Dos constataciones antinómicas: hay singularidad absoluta de todo acto psíquico, pero hay que postular una dimensión de idealidad.	161
La creación histórica de un tipo de sujeto que a la vez inviste la verdad y posee la capacidad de elegir.	163
Otra vez: Aristóteles, la virtud y el <i>phrónimos</i>	165
La condición histórico-social de la emergencia de la sujetividad reflexionante.	166
La dimensión de idealidad y la identidad son instituciones histórico-sociales.	167
Se apoyan en el componente ensídico del primer estrato natural.	168
Buscamos en lo efectivo las condiciones histórico-sociales para que haya mira de lo verdadero.	169
Que es preciso tomar en cuenta tanto la efectividad como la exigencia de validez.	170
Condiciones del surgimiento de una interrogación y superación de este condicionamiento.	
Condiciones, significación y valor.	172
Dar cuenta y razón: la idea de responsabilidad.	173
<i>Preguntas</i> : "Condiciones" y creación.	174
Validez y conveniencia.	176
 <i>XI. 18 de marzo de 1987</i>	179
El individuo como unidad de atribución y de imputación.	179
El ejemplo del derecho romano: ritualismo y responsabilidad jurídica.	181
La responsabilidad del individuo en el derecho moderno.	182
La "paradoja" de la libertad efectiva.	184
Digresión sobre Rousseau y "el hombre nacido libre".	185
Individuo, contrato y voluntad general.	188

Complementos para el examen de los niveles del para-sí: el individuo social.	189
La subjetividad como virtualidad.	190
La unidad del ser humano: sus diferentes tipos.	192
El mundo humano como superación de la exterioridad recíproca de las subjetividades.	194
Esta superación está mediatizada por la significación como dimensión imperceptible.	194
Proyección e introyección permiten comprender la superación de la exterioridad recíproca.	196
Autonomía, clausura y sublimación.	197
<i>Preguntas: De nuevo sobre lo psíquico y lo somático.</i>	198
XII 25 de marzo de 1987	201
Complementos a la teoría de la subjetividad.	209
Cómo se define una sociedad particular: la cuestión de la frontera.	203
La sociedad como para sí: mónada y clausura.	204
La frontera primordial es la frontera del sentido.	206
Sentido propio y otro sentido.	207
Las formas del Otro para la sociedad.	208
El Otro en la antigua Grecia.	211
Sociedad y exclusión de la alte-ridad externa.	213
Lo que se cuestiona en el racismo.	216
<i>Preguntas: Sentido y crisis del sentido en las sociedades occidentales.</i> 218	
XIII 1 de abril de 1987	
La especificidad del racismo.	222
El Otro puesto como inferior sin voluntad de eliminación: la invención de la explotación.	223
Racismo y odio de sí.	226
La superación del odio del otro.	228
Superficialidad e ineficacia de los discursos recientes sobre los derechos humanos.	229
Derechos humanos y diversidad de culturas.	231
No hay división interna de la sociedad que sea necesaria para su institución.	232
El "otro" y la sociedad autónoma.	234
<i>Preguntas: Presupuestos y explicación.</i>	236
Racismo e Ilustración.	237
Sobre la esclavitud en Grecia.	239
XIV 29 de abril de 1987	
<i>la verdad de la efectividad histórico-social.</i>	243
Lenguaje y <i>adae-quatio</i>	244
La cuestión de la verdad sólo surge a partir del momento en que la interrogación se refiere tanto al uso canónico de los términos y a las reglas de su combinación como a los criterios últimos que gobiernan a unos y otros.	246
La exigencia de la validez permanente y universal.	248
Los requisitos de efectividad: cómo debe ser una sociedad	

para que la cuestión de la verdad pueda emerger en ella, cómo debe ser el mundo para que pueda existir una sociedad en la cual emerja la cuestión de la verdad.	249
La cuestión de la filosofía: ¿qué es el ser para que una psique, por un lado, una sociedad y una historia, por el otro, sean efectivamente reales?.....	250
Sobre el <i>Dasein</i> de Heidegger.	252
<i>El "fin de la filosofía"</i>	255
La crítica de la modernidad en Heidegger.	255
Hablar del fin de la filosofía es hablar del fin de la democracia (como proyecto) y de la política (como actividad lúcida que apunta a la institución de la sociedad).	268
XV.6 de mayo de 1987	
Evocación: creación y destrucción ontológicas y problemática del para sí.	271
<i>Pensamiento y verdad</i>	275
El pensamiento es un mixto en donde la parte de actividad deliberada es esencial.	276
Conveniencia, lenguaje y adecuación.	277
La relación entre el pensamiento, lo que éste apunta y las normas que se da.	281
<i>Si-tuación contemporánea</i>	282
Que la cuestión del fin del proyecto de libertad y de verdad se plantea efectivamente.	283
Las interpretaciones posibles de esta situación.	286
En qué sentido podemos hablar de crisis.	288
XVI 13 de mayo de 1987	
<i>Retorno a la idea de verdad</i>	291
Si para el pensamiento hay otro o exterior del pensamiento.	293
<i>La cuestión de la verdad como tal</i>	295
Que la verdad es siempre pensada a partir de una estructura Triádica.	295
En cuanto hay para sí, hay instauración de formas propias y limitación del objeto en tanto objeto.	299
Experiencia y fenómeno.	300
El <i>movimiento</i> de la verdad.	305
<i>Orígenes, sentido y mira del proyecto filosófico</i>	307
Las tres grandes oposiciones de los griegos: ser/aparecer, verdad/opinión, naturaleza/convención.	309
<i>Caos y kósmos</i>	311
<i>La torsión platónica (1)</i>	313
XVII.20 de mayo de 1987	
Cómo reflexionar la obra de los grandes pensadores del pasado.	321
Filosofar es entrar en un agora sin límites temporales.	325
<i>La torsión platónica (2)</i>	328
Platón y la institución del discurso filosófico.	329
La condena platónica de la ciudad democrática domina lo esencial de la historia del pensamiento filosófico occidental.	332

La tendencia inmanente hacia la ontología unitaria.	333
La unión del principio del conocimiento y del valor supremo en Platón.	336
Teodicea y unidad.	339
Tiempo cíclico, tiempo lineal y tiempo de decadencia.	341
Cristianismo e igualdad.	343
<i>Pregunta:</i> Unificación y exigencia de coherencia.	346
XVIII.27 de mayo de 1987	
<i>El interludio medieval.</i>	349
Tiempo, individuo y rechazo de la novedad en la primera Edad Media.	350
Dante, acabamiento y comienzo.	351
El papel de Tomás de Aquino y la recepción de Aristóteles.	352
Fe cristiana y <i>pístis</i> griega.	356
Que la fe cristiana es creación de un nuevo afecto.	358
Marsilio de Padua y la sobredeterminación y la subdeterminación de las ideas en la historia.	359
<i>Vuelta a la torsión de la historia de la filosofía con Platón.</i>	361
De nuevo sobre la oposición <i>phúsis/nómos</i>	362
<i>Las cuestiones del sistema hegeliano.</i>	364
Una empresa de supresión de lo exterior del pensamiento.	366
La cuestión de la unidad del proyecto filosófico.	374
<i>Preguntas:</i> Hegel y el devenir.	378
Individuo y alma personal en la Edad Media.	379
Antropomorfismo y <i>nomos</i>	380
XIX.3 de junio de 1987	381
<i>Hegel y la clausura.</i>	381
Un sistema que quiere absorber la totalidad de lo existente y de lo concebible.	382
El tiempo en Hegel.	384
Las tentativas para salir de la jaula hegeliana y su destino.	387
En Hegel, la sustancia del todo es homogénea a la sustancia del pensamiento del todo.	390
El sistema hegeliano es una extraordinaria unión de lo ensídico y de lo imaginario.	390
Después de 1831: la pusilanimidad de los intérpretes.	392
La realidad histórica, lo que es y lo que ha sido, no tiene ningún privilegio, ni positivo ni negativo.	396
Condiciones y contenido de la creación.	397
Merleau-Ponty, Koestler y las elecciones históricas.	398
<i>Preguntas:</i> Sobre Marx, <i>la praxis</i> y el mundo natural.	403
XX.10 de junio de 1987	407
Sujeto finito y Saber absoluto.	407
Diferentes versiones del tema de la finitud del sujeto.	408
El fantasma del intelecto arquetipo.	410
Conocimiento del mundo y demiurgo platónico.	411
Kant y el papel de la imaginación.	413
Imaginación radical, manifestado y manifestable.	416

Recapitulación: imaginación y conocimiento.	417
La imaginación radical no es receptiva o pasiva en relación con lo que se manifiesta.	418
Importancia de la aparente tautología: lo que se deja fenomenalizar es en sí fenomenaliza-ble.	419

Anexos

1.-Informe de enseñanza de Cornelius Castoriadis en el <i>Annuaire 1987</i> de la EHESS	425
2.-Seminario-discusión del 14 de enero de 1987	427
3.-Notas complementarias.....	437
Posfacio.....	465

ADVERTENCIA

*El año 1986-1987**

*Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*¹ retoma la enseñanza de Cornelius Castoriadis en la Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales) en 1986-1987. Si hemos elegido inaugurar la publicación del conjunto de sus seminarios con este año, en primer lugar es porque Castoriadis mismo se había ocupado de su transcripción. Disponemos, en efecto, de más de 600 páginas dactilografiadas, a veces anotadas a pluma, entre las cuales las últimas 300 (es decir, los seminarios XIV a XX) presentan un carácter continuo y relativamente acabado muy evidente, con una paginación única, subtítulos; seminarios tratados como capítulos de un libro bosquejado, con remisiones a dichos capítulos. En las demás transcripciones, en cambio, el estilo de exposición suele ser más elíptico, incluso casi esquemático en el seminario XIII, e intentamos entonces dar cuerpo al texto de partida y garantizar cierta homogeneidad de presentación con el conjunto ayudándonos con grabaciones, cuando éstas se encontraban disponibles² —lo que no ocurrió con el seminario IX, que lamentablemente queda incompleto—. Además, se agregó el seminario III, que Castoriadis había consagrado íntegramente a los movimientos sociales de diciembre de 1986, y que no había transcripto, pero fue ubicado en los anexos.

Pero el año 1986-1987 es igualmente interesante por otra razón. A muy grandes rasgos, los seminarios de Castoriadis en la EHESS pueden reagruparse

* El año 1986-1987 comprende un año lectivo, comenzado en noviembre y terminado en junio del año siguiente. [N. de la T.]

¹ El título fue elegido por los editores del texto.

² Un antiguo estudiante de Castoriadis, Daniel Helle, ya fallecido, nos comunicó sus propias transcripciones de cuatro seminarios, que nos permitieron comprender mejor algunos pasajes oscuros. Queremos recordarlo aquí.

en cuatro rúbricas. Los dos primeros años, de noviembre de 1980 a junio de 1982, que no dieron lugar a una enseñanza magistral verdadera sino más bien a discusiones sobre el tema de la autoorganización, no son explotables en el marco de esta publicación. Castoriadis mismo nunca se ocupó de transcribir las pocas grabaciones con las que contamos. Su verdadero trabajo comienza en 1982: durante cuatro años, va a dedicarse a la antigua Grecia, no como historiador ni como erudito sino como *investigador* filósofo, en búsqueda de las raíces de un proyecto de autonomía para hoy. Una pequeña parte de este trabajo fue publicada en 1999, con el título de *Sobre El Político de Platón*.^{*} Los seis años siguientes, de 1987 a 1992, Castoriadis va a tomar nuevamente sus "ideas madres", para confrontarlas con aquellos que él llamaba los "cuatro grandes": Platón, Aristóteles, Kant y Hegel. Después de los años dedicados al nacimiento de la interrogación filosófica en la antigua Grecia, antes de dedicarse a reexaminar el conjunto de sus concepciones, y en particular a hacer una reevaluación crítica del pensamiento freudiano que iba a ocupar sus últimos años de enseñanza, de 1992 a 1995, este año 1986-1987 es para él un año bisagra.

El lugar de los seminarios

A pesar de que toda periodización cuenta con una parte de arbitrariedad y que otros "recortes" en función de la aparición, de la desaparición de tal tema, o de ciertos cambios de perspectiva, sean igualmente legítimos, pueden distinguirse muy esquemáticamente cuatro grandes etapas en la historia intelectual de Castoriadis: la primera, la de *Socialisme ou Barbarie*, hasta 1967, estuvo casi exclusivamente dedicada —al menos en lo que se refiere a la parte publicada de su obra— al análisis político y económico. La mejor presentación

^{*} Trad. esp.: Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003. A lo largo de los seminarios, las remisiones bibliográficas a las obras de Castoriadis se refieren específicamente a las ediciones en francés, ya que citan números de páginas y capítulos de esas ediciones. Por lo tanto, si bien muchos de los libros de Castoriadis han sido traducidos al español, hemos decidido conservar la remisión a la obra original. Sin embargo, en todos los casos en que la obra haya sido traducida y publicada en español, el libro se cita, en el cuerpo del texto, por su nombre en español. Respecto de las obras citadas de otros autores, en el caso de que se conozcan ediciones en nuestra lengua, se mantiene la cita original y se cita entre corchetes la edición en español. [N. del E.]

de esta etapa se encontrará en la introducción (1972) del primer volumen de *La sociedad burocrática*. Más adelante volveremos sobre este periodo. Los años 1967-1980 fueron los de *La institución imaginaria de la sociedad* (1975), como también del primer volumen de *Las encrucijadas del laberinto* (1978), que aportaba complementos importantes a la primera obra sobre puntos esenciales: psique, lenguaje, naturaleza de la actividad científica. El admirable prefacio de esta última obra mostraba bien la amplitud de la tarea que Castoriadis asignaba a la reflexión filosófica, lo que más tarde llamó una "interrogación sin fin": "Hay un hacer teórico, que no emerge más que en un momento dado de la historia. Una actividad, una empresa humana, un *proyecto* histórico-social: el proyecto de teoría. Dar cuenta y razón —*lógon didónai*— de todo: del mundo, de los objetos que nos rodean, de sus 'leyes', de nosotros mismos, de esta actividad misma". No podríamos presentar aquí, ni siquiera someramente, un libro como *La institución imaginaria de la sociedad*. Lo que aportaba de esencialmente nuevo (su concepción del imaginario radical y de la sociedad instituyente) ha sido perfectamente resumido -en la medida en que esto es posible— en sus últimas páginas ("Imaginario radical, sociedad instituyente, sociedad instituida").

El período 1980-1990 fueron los años de elaboración no sólo de *La creación humana*, que menciona por primera vez en el prefacio (1985) de *Los dominios del hombre*, sino también de otra gran obra inacabada, *El elemento imaginario* (anunciada en 1974 en el prefacio de *La institución imaginaria de la sociedad*, y prevista también en 1989, en la advertencia de *El mundo fragmentado*). Hemos visto que *La creación humana* debía nutrirse con seminarios de este decenio. Pero el trabajo de los seminarios nutrió también a muchos textos publicados en esa época o, por el contrario, se nutrió de éstos. En *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, hemos intentado dar una idea de este vaivén mediante notas. Fueron éstos años de consolidación de los resultados adquiridos, pero también de profundización de la reflexión sobre la ciencia ("Alcance ontológico de la historia de la ciencia", 1985), sobre lo viviente (su participación en los debates sobre la "autoorganización" durante este decenio, y especialmente en el coloquio de Cerisy) y sobre la psique ("El estado del sujeto hoy", 1986). Su presencia cada vez mayor en encuentros, conferencias y seminarios, las numerosas traducciones, su intervención en los grandes debates políticos del momento (*Ante la guerra*, 1981), contribuyeron a que la importancia de su trabajo fuera más ampliamente reconocida en el plano

internacional. Dos fechas en particular hemos de señalar aquí, las de los coloquios de Stanford "Disorder and order" (1981) y "The Construction of Time" (1988). La mejor visión de conjunto del trabajo de este período es sin duda *"Imaginación, imaginario, reflexión"* (1988-1991), publicado en el volumen de *Hecho y por hacer* (1997). Pero encontraremos también otros hitos y elementos importantes que sin duda habrían sido integrados en las dos grandes obras inacabadas, en ciertos textos de *Los dominios del hombre* y de *El mundo fragmentado*. Así *"La polis griega y la creación de la democracia"* (1979-1985), *"El imaginario: la creación en el campo histórico-social"* (1981), *"Institución de la sociedad y religión"* (1982), *"Tiempo y creación"* (1983-1988), *"Individuo, sociedad, racionalidad, historia"* (1988) o *"Antropología, filosofía, política"* (1989).

En el "balance y programa" que es *"Hecho y por hacer"* (1989), reproducido en el volumen que lleva el mismo nombre, y en respuesta a algunas de las observaciones críticas formuladas en un volumen colectivo consagrado a su obra (*Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Ginebra, Droz, 1989 [Autonomía y autotransformación de la sociedad. La filosofía militante de Cornelius Castoriadis]), Castoriadis aprovechó para tratar, según dice, "de echar luz sobre [su] recorrido y sus principales resultados, esbozando al mismo tiempo nuevas interrogaciones". Y a esta doble tarea dedicaría sus dos últimos años: encontraremos indicaciones, fragmentarias desgraciadamente, en algunos textos de *Hecho y por hacer* (1997): *"Pasión y conocimiento"* (1991), *"De la mónada a la autonomía"* (1991), *"La construcción del mundo en la psicosis"* (1992), *"Psicoanálisis y filosofía"* (1993-1996). Y, claro está, en el contenido de los últimos seminarios.

El proyecto inicial

El 2 de enero de 1989, Castoriadis presentaba a las Editions du Seuil el "proyecto de publicación" siguiente:

La creación humana [...], anunciada en el prefacio de *Los dominios del hombre* [...] será el resultado de todo mi trabajo desde la publicación de *La institución imaginaria de la sociedad* (1975). Una gran parte de este trabajo ha sido expuesta (y si-

que siéndolo) en mis seminarios en la École des Hautes Études en Sciences Sociales desde 1980. La mayoría de estos seminarios están grabados, y casi la mitad de estas grabaciones están transcritas.

Con el fin de estimar la medida de dicho proyecto, he aquí el índice provisorio de los 18 volúmenes que Castoriadis tenía en perspectiva en ese entonces:

I parte: *El caos y la humanidad*. 1. Filosofía y libertad; 2. El Ser como caos y como forma; 3. Tiempo y creación; 4. La autocreación de la humanidad; 5. Para sí, psique, subjetividad; 6. Lo histórico-social. II parte: *La creación política*. 7. En los orígenes de la democracia; 8. De la caída de la *polis* a las ciudades europeas; 9. Europa; 10. Marxismo, totalitarismo, y la crisis de la sociedad moderna; 11. El proyecto de una sociedad autónoma. III parte: *El proyecto de teoría*. 12. La reflexión filosófica; 13. El trabajo científico; 14. La elucidación del mundo humano. IV parte: *Dar forma al caos*. 15. La institución; 16. El lenguaje; 17. El hacer: *téchne, praxis*, política y ética; 18. Lo Bello.

Tal era entonces la amplitud del proyecto. Ocupado por otras urgencias editoriales, Castoriadis no abandonó sin embargo esta gran obra en construcción que es *La creación humana*: la enriqueció con seis años de enseñanza, esto es un centenar de seminarios, cuyas notas preparatorias, sus grabaciones, sus transcripciones -tanto las suyas como las de sus estudiantes- son hoy la materia prima de nuestra empresa. Va de suyo que *La creación humana*, inaugurada con el presente libro, no será en modo alguno la obra que Castoriadis habría querido publicar. Entre las transcripciones de seminarios, incluso revisadas por él, y la reanudación, la reescritura, el "tejido de conjunto", como le gustaba decir, de los materiales a su disposición, hay un hueco imposible de llenar. Además, *La creación humana* publicada por Castoriadis no se habría parecido forzosamente al "proyecto" inicial: la extrema densidad de su modo de expresión, los cambios múltiples previos a la puesta en limpio que solía hacer, llevan a pensar que todos los temas enumerados habrían sido tratados, en efecto, pero en un número de volúmenes considerablemente más reducido.

Hay, además, una cuestión de principio que no quisiéramos eludir aquí, que Éric Weil supo formular hace unos años con perfecta claridad: "Sólo puede ser criterio de autoridad un texto que el autor mismo ha fijado, después de madura reflexión y después de haber elegido sus palabras de otro modo que como lo haría el mejor orador si hablara libremente" (*Hegel et l'État*, París, Vrin, 1950, p. 8, n. 1 [trad. esp.: *Hegel y el Estado*, Buenos Aires, Leviatán,

1996]). Ciertamente, Castoriadis no habría dudado en aprobar esta frase, y quienes lo conocieron recuerdan haberle escuchado pronunciar muchas veces frases semejantes. ¿Había que sacar consecuencias demasiado rigurosas y abstenerse de publicar toda transcripción, todo manuscrito? Creemos que el lector, al llegar al final de la obra, convendrá en que si por exceso de escrúpulos hubiésemos renunciado a esta publicación, la pérdida hubiese sido considerable: presentación sintética y continuación de temas que no se encontrarán más que en forma de fragmentos en otras publicaciones, esfuerzo pedagógico constante, desarrollos innegablemente nuevos (toda la parte sobre Hegel, por ejemplo), y que son a todas luces un buen, incluso un muy buen Castoriadis... Que baste, pues, recordar de una vez por todas en este primer volumen que, a pesar de todos los cuidados dispensados a la edición, estos textos a los que el autor no pudo dar una forma acabada tienen un estatus particular, y que, en caso de desacuerdo sobre tal o cual punto con respecto a los textos publicados en vida del autor, son éstos, claro está, los que constituyen criterio de autoridad.

No obstante, hemos conservado el título de conjunto, en primer lugar por respeto hacia el enorme material que nos ha dejado y por el trabajo que ya había realizado. Acaso también porque el tema de la creación, como constitutiva del Ser mismo, nos parece ser "la originalidad y el denominador común del aporte político, psicoanalítico y filosófico de Cornelius Castoriadis a la reflexión contemporánea" (Fabio Ciaramelli). En cuanto a la distribución de los volúmenes, será simplemente cronológica, cada año de enseñanza representará, en principio, un tomo de *La creación humana*.

El establecimiento del texto

Teniendo en cuenta la naturaleza del texto de partida, nos pareció inútil señalar ya sea los arrepentimientos y tachaduras del autor, ya sea la restitución de algunas palabras que faltan (artículos, etc.) o la corrección de lapsus, faltas diversas y distracciones de escritura que hubiesen sido eliminados por Castoriadis si hubiese tenido la posibilidad de revisar el manuscrito. En algunos lugares, no obstante, cuando la introducción de ciertas palabras o miembros de oración pareció indispensable para la comprensión del texto y que suponía una interpretación u opciones de lectura de *los editores*, estas intervenciones fueron colocadas entre ángulos, o *corchetes "quebrados"*: <>.

Elegimos remitir a notas a pie de página y entre *corchetes rectos* [] la mayoría de los añadidos, hesitaciones, interrogaciones *de Castoriadis*, cuyo mantenimiento en el cuerpo del texto hubiese entorpecido la lectura. Algunas de estas anotaciones son contemporáneas a la transcripción, otras posteriores (entre 1991 y 1994 para el conjunto, sin que sea posible fecharlas con más precisión); algunas están manuscritas, otras escritas a máquina, pero no juzgamos necesario diferenciar su presentación. Están señaladas con llamadas en números arábigos. Los añadidos del autor en el cuerpo del texto figuran también entre corchetes rectos.

Además de estos añadidos, todas las referencias de Castoriadis se retoman en notas a pie de página, entre corchetes rectos, con llamadas en números arábigos. Cuando son demasiado alusivas o cuando se impone una puesta al día, los editores señalaron sus intervenciones y añadidos con corchetes quebrados. Los mismos corchetes quebrados enmarcan las notas propias de los editores, también con llamadas en números arábigos, que se mantuvieron a pie de página cuando eran breves, y cuando las referencias que aportaban permitían apreciar a primera vista las "ramificaciones" eventuales del texto principal.

Sin embargo, hemos agrupado al final del volumen cierto número de "Notas complementarias" cuya longitud, sin duda, no siempre es proporcional a la importancia de los puntos a los cuales se refieren en la exposición del autor. No obstante las juzgamos indispensables, ya sea porque fueron explícitamente solicitadas por Castoriadis en su transcripción (por anotaciones como "dar ref.", "¿refi?", "¿citas?"), ya sea porque permiten aclarar ciertas alusiones que, sin ellas, quizás hubiesen permanecido oscuras. También se encontrarán en estas notas remisiones "temáticas" a textos de Castoriadis que anuncian o retoman algunos desarrollos. Las llamadas de todas estas notas complementarias se indican con números arábigos entre paréntesis.

Los Anexos contienen, en primer lugar, el informe de enseñanza redactado por el mismo Castoriadis para el *Annuaire* de la EHESS. Este resumen nos pareció mejor ubicarlo, más que como introducción, como conclusión y recordatorio del conjunto de los temas tratados. Aquí hemos agregado, por deseo de exhaustividad, el Seminario III, que es una discusión sobre los movimientos sociales de diciembre de 1986, y que Castoriadis no había juzgado oportuno transcribir él mismo. Además, algunas observaciones sobre el problema de la recepción de la obra de Castoriadis en Francia fueron reagrupadas en el "Posfacio".

Se prefirió un índice analítico a un índice general, que forzosamente hubiese puesto en el mismo nivel lo accesorio y lo esencial. Si nos esforzamos en retomar aquí las formulaciones del autor, va de suyo que somos enteramente responsables de las imprecisiones o inexactitudes que hubiesen podido deslizarse.

Agradecemos a Vincent Descombes, Olivier Fressard, Alice Pechriggl y Pierre Vidal-Naquet, que releieron todo este trabajo y cuyas observaciones nos permitieron enriquecer las referencias y evitar muchos errores, como también a Chantal Bégaud, Daniel Ferrand, Myrto Gondicas y Kostas Spantidakis, que también brindaron observaciones útiles sobre ciertas partes del texto.

E. E. y R V.

I
Seminarario del 26 de noviembre de 1986

1 El tiempo: creación y destrucción.

Tiempo y creación significa también tiempo y destrucción. El pensamiento tradicional ha negado siempre la creación. ⁽¹⁾ pero, simétricamente, estaba obligado a afirmar la imposibilidad de la destrucción (nada se crea, nada se pierde, todo se transforma). Pero, también, esquizofrenia: la destrucción ha sido presentada como yendo de suyo. El pensamiento tradicional piensa a la vez el sí y el no. En sus partes "serias", filosofía, ciencia, etc., no hay destrucción verdadera sino solamente "descomposición" de las entidades compuestas; y en el nivel de la reflexión "ordinaria", afirma que todo pasa, todo se agota, todo se rompe, que el tiempo que transcurre destruye. En dos ocasiones, Aristóteles debe volver sobre este tema. Primero dice que con razón la opinión común¹ afirma que el tiempo es destructor: *ho chrónos hápas ekstatikós*, ek-stático; esto retomará Heidegger, como sabemos, pero en un sentido alterado: *ex-sistere*,² salir de sí, cesar de estar ahí en donde se está, pero "ahí en donde se está" en el sentido filosófico del término, cesar de ocupar el lugar ontológico que se ocupa, cesar de tener las determinaciones que se tenían. Y luego Aristóteles se rectifica, se corrige, recordando que no es el tiempo como tal que destruye, sino que "sucede" —*sumbaínei, accidere, it so happens*— que el paso del tiempo acompaña siempre a la destrucción.³

¹ <Física IV, 221 a-b: tenemos el hábito de decir que el tiempo consume, que todo envejece por el tiempo [...]. Pues por sí mismo el tiempo es más bien responsable de corrupción".>

²<Cf. Heidegger, *Être et Temps* (1927), trad. fr.: F. Vezin, París, Gallimard, 1986, pp. 389-391, 395-435 [trad. esp.: *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1991]; "Lettre sur l'humanisme", *Questions III*, París, Gallimard, 1996, p. 95 [trad. esp.: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000]; y *Nietzsche*, París, Gallimard, 1971, t. II, p. 331 [trad. esp.: *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000]: "*Ex-sistere speculo* significa en Cicerón: salir de la caverna".>

³<Idem 222b: "Pero todo cambio por naturaleza hace salir (de un estado) (*phúsei eks-*

La cuestión de la destrucción nos trae a la memoria una de las más bellas y célebres definiciones de la vida de los tiempos modernos: la que da Bichat en sus *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte* (1799): "La vida es el conjunto de funciones que resisten a la muerte". Muy hermoso. Pero, ¿qué es la muerte? La muerte es el conjunto de funciones que ocasiona el fin de la vida. Pero la muerte también es la destrucción de las funciones que resisten a la muerte. Bellas tautologías. ¿Qué más podemos decir?

2. Institución y destitución en el mundo contemporáneo.

Hablamos aquí sobre todo de la sociedad y de la historia. Importa tener una percepción directa de lo que se habla. No asistimos actualmente a una fase de creación histórica, de fuerte institución. En el mejor de los casos, es una fase de repetición; en el peor -y mucho más probablemente- es un período de destrucción histórica, de destitución. Introducimos este término dándole un sentido técnico. Destituir es echar a alguien de un puesto; en inglés *destitution* tiene también el sentido de degradación, *a destitute person*. Quitamos estas connotaciones moralizantes o valorizantes para dar un sentido estricto. Entendemos por destitución el movimiento del imaginario social que se retira de las instituciones y de las significaciones imaginarias sociales existentes, al menos en parte, y las desinvieste, las destituye, quitándoles lo esencial de su validez efectiva o de su legitimidad, sin por ello proceder a la creación de otras instituciones que tomarían su lugar o de otras significaciones imaginarias sociales. Lo importante no es mi juicio sobre el tema sino la imposibilidad de acceder a estas nociones, a estos pares: creación / destrucción, institución/destitución, a partir del material más cercano y más rico que podamos tener: la experiencia del mundo contemporáneo.

Antes, hay presupuestos que debemos explicitar. Después de las nociones generales volveremos ampliamente sobre el tema del sujeto humano, y nos interrogaremos otra vez sobre el derecho de discutir estos temas, es decir, sobre la legitimidad de la filosofía. Finalmente deberemos volver sobre la sociedad contemporánea bajo el ángulo de la temporalidad creadora y destructora.

tatikón); y todo es engendrado y se corrompe con el tiempo. [...] Y ante todo tenemos el hábito de atribuir esta corrupción al tiempo; sin embargo el tiempo ni siquiera cumple esta [corrupción], pero sucede que por accidente (*sumbaínei*) este cambio se produce en el tiempo". >

⁴<Reedición de la primera parte, con otros textos, París, Flammarion, col. "G.F.", 1994.>

Algunas indicaciones bibliográficas

Con respecto a mis propios textos, lean en particular mis introducciones a *La sociedad burocrática* y a *La experiencia del movimiento obrero*; también "El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno" y "Transformación social y creación cultural". Y por supuesto, *La institución imaginaria de la sociedad*, como también los dos volúmenes de las *Encrucijadas*.

Pero también: Hannah Arendt, *La condición humana*; Adorno, *Dialéctica negativa*; Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*; Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo*. De Freud, sobre todo, *La interpretación de los sueños*, *Tótem y tabú*, "Las pulsiones y sus destinos", "Más allá del principio de placer", "Psicología de las masas y análisis del yo", "El yo y el ello", *El porvenir de una ilusión*, y *El malestar en la cultura*. Y también, claro: Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, y Arnold Toynbee, *Estudio de la historia*.⁽²⁾

3. *Recuerdo de algunos resultados*

¿Cómo considerar lo histórico-social? Se trata de un campo que durante mucho tiempo estuvo atestado con toda una serie de concepciones conocidas, que pueden agruparse bajo el nombre de funcionalismo -como el marxismo, o el darwinismo social— o, más recientemente, con las concepciones estructuralistas.⁽³⁾ Una concepción funcionalista supone que todas las instituciones sociales y todos los actos de los individuos que componen una sociedad están para realizar cierta función; y la palabra debe tornarse en sentido estricto: función del sistema circulatorio en un organismo, etcétera. Todas las instituciones de una sociedad realizarían cierta función y todos los individuos estarían adiestrados para cumplirla. Todas estas funciones deben estar coordinadas en vistas de algo; estamos obligados, pues, a establecer una finalidad suprema a cuyo servicio han sido establecidas, tienen lugar, se desarrollan, todas estas funciones. A esta función última podemos determinarla de diferentes maneras: producción y reproducción de la vida material, reproducción de la especie o selección y supervivencia del tipo de sociedad más apto para sobrevivir, tautología darwiniana de donde resulta, según Hayek, que el "orden del mercado" -el capitalismo-, tras haber logrado eliminar mal que bien a los otros tipos de organización social, representaría su forma más apta. ¿La mejor? No vamos a discutirlo.

So pretexto de científicidad estamos obligados a admitir una finalidad última, que está suspendida en el aire y no explica nada de lo que pasa en la sociedad. Por ejemplo, en el marxismo, si todo es funcional en la vida social, incluso contradictoriamente, porque todo lo que pasa allí está determinado por esta función central que es la producción y reproducción de la vida material, nos preguntamos por qué la sociedad no permaneció en el estado de los primeros guijarros que permitían defenderse, practicar la recolección e incluso cierto tipo de caza, etcétera. Estamos obligados a reemplazar entonces esta producción y reproducción de la vida material por otra finalidad: producción y reproducción de la vida material "siempre más elevada", como diría el secretario general del PC. ¿Pero por qué "siempre más elevada"? ¿De dónde proviene esto? Además de que este "siempre más elevado" contiene muchísimos signos de interrogación, cuando vemos cuáles eran las intenciones del mismo Marx, sobre todo en los manuscritos de juventud, es claro que no se trata de producir y reproducir siempre mejor la vida material sino de establecer una dominación ilimitada sobre la naturaleza. Está dicho con todas las letras en los *Manuscritos de 1844*, en la Tesis IV sobre Feuerbach o en el pasaje sobre la mitología de la *Introducción a una crítica de la economía política*' (1857), la cual, según él (la idea no es nueva pero su formulación es una de las más claras), es una compensación de las impotencias "reales" del hombre: toda mitología forma, arregla y doma en la imaginación las fuerzas de la naturaleza porque no pueden domarse en la realidad; no desaparecerá, entonces, mientras este dominio no se establezca en la realidad. Enorme frase, quizá "verdadera", además, pero que va en sentido contrario de todo lo que Marx dice por otro lado, puesto que de ello resulta que la mitología no desaparecerá *jamás*. Nunca veremos a la humanidad decidir y realizar la inversión del sentido de rotación de la galaxia. O la abolición de la irreversibilidad del tiempo. Precisamente esto marca el marxismo mismo con una dimensión mitológica insuperable. Y vemos la mitología que lo inspira: cuando se lleva esta idea hasta sus límites últimos y uno se pregunta por qué tiene que haber esta reproducción siempre más elevada, esta expansión continua de las fuerzas productivas, vemos aparecer el imaginario, capitalista: el control

⁵ <Karl Marx, *CEuvres I*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, pp. 265-266. Y el comentario de este pasaje en *L'Institution imaginaire de la société*, París, Editions du Seuil, 1975, pp. 184-187; reed. "Points Essais", 1999, pp. 198-201 [trad. esp.: *La institución imaginaria de la sociedad*, 2 vols., Barcelona, Tusquets, 1983-1989].>

y la dominación de la naturaleza, la expansión ilimitada del "dominio racional", etcetera. Y observaciones análogas podrían formularse acerca de todas las variedades del funcionalismo.

En el estructuralismo, debemos recordarlo, quiso eliminarse la historia; en Francia, hace veinte años, la gente creía responderle a uno diciendo: pero lo que usted dice son consideraciones diacrónicas —sobrentendido: son "inferiores", no tienen interés, no se refieren a la "estructura", etcétera-. Lo hemos visto en psicoanálisis, esto tomó la forma de Lacan y sus discípulos denostando toda teoría de los "estadios" del desarrollo psíquico. En esta teoría del desarrollo del ser humano, no hay "estadios" sino sólo estructuras, de las cuales no se sabe si y cómo se "suceden" e incluso lo que esto podría querer decir. Lévi-Strauss: cada sociedad tira los dados constitutivos de la "estructura universal", "elige" así sus elementos básicos y organiza así su cultura. ¿Qué sucederá partir del momento en que hay cambio histórico? No se sabe. No es casualidad que el terreno privilegiado del estructuralismo hayan sido las sociedades arcaicas, en donde la dimensión diacrónica fuerte de creación, de autocreación, de autoalteración ha sido, en diversos grados, ultralenta, y de todas maneras, precisamente, perdida para nosotros.

En todo caso, para que el estructuralismo pueda tomarse en serio, debemos suponer que en cada sociedad, en todas partes en donde hay seres humanos, existe un "alfabeto" elemental -idéntico en todas partes- de elementos incambiables, increados (puesto que increables en el futuro, inalterables: futuro "retrospectivo"), como puede suponerse que descubre la fonología para todos los fonemas posibles de todas las lenguas, letras de las que se componen palabras, de las que se componen frases, de las que se componen significaciones. Estas letras son el arriba y el abajo, la derecha y la izquierda, el adelante y el atrás, el hombre y la mujer, lo caliente y lo frío, lo indígena y lo extranjero, el amigo y el enemigo... El préstamo hecho a la fonología es evidente y reconocido. Es la idea de que para que haya distinción debe haber oposición; aunque las oposiciones fonemáticas (o los rasgos distintivos de Jakobson) tienen un carácter "fisiológico", mientras que aquí se toma una mezcla lógica: se mezclan los contrarios y los contradictorios, las oposiciones exclusivas y las opo-

⁶ <Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire* (1952). Retomado en *Anthropologie structurale deux*, París, Plon, 1973; reed. "Agora", 1996, pp. 377-422 [trad. esp.: *Antropología estructural II*, México, Siglo XXI, 1979].>

siciones polares, los extremos de los espectros continuos,⁷ se identifican las oposiciones: frío/caliente con masculino/femenino, etcétera (¡se repite a los pitagóricos!). De lo que un "primitivo" puede *poner*, en efecto, oponiéndose (y que proviene de una creación humana del mundo), quieren hacerse elementos eternos de la sociedad, y esto, siguiendo reglas pseudomatemáticas. Matemática ultraelemental: la teoría de los conjuntos en su forma más pobre, lo que implica tratar a la sociedad como un pequeño conjunto finito en sentido matemático, tratar entonces los fenómenos sociales como simples apariencias, epifenómenos, determinados por estructuras profundas, de hecho, pequeños grupos dotados de algunas operaciones elementales. [La física contemporánea intenta algo análogo con los fenómenos naturales, pero (a) es física; (b) la matemática es de otra naturaleza; y (c) sobre todo, intenta mostrar cómo y porqué, a partir de lo "elemental" (por el momento: quarks, gluones, etc., o supercuerdas, etc.), pasamos a los —o: pueden producirse los — diferentes estratos de lo real aparente. ¡No hay nada análogo en las ciencias humanas, ni siquiera en lingüística!]

No puede ser así porque el mundo humano se caracteriza de entrada por algo que crea un abismo con la naturalidad y la animalidad -cualesquiera que sean, además, las relaciones que mantiene con éstas-; es decir, la aparición en los humanos de lo imaginario tanto a nivel del ser humano singular (imaginación) como a nivel social (imaginario social o imaginario instituyeme).

4. Algunas observaciones al respecto

El ser humano singular visto en su profundidad como ser psíquico —en la perspectiva freudiana, digamos para abreviar, poco importan aquí los cambios que haya que hacerle— es inepto para la vida. Animal monstruoso, construido al principio a partir de una mónada psíquica cerrada sobre sí misma, viviendo en su propio mundo fantasmal y satisfaciéndose en él. Lo vemos en las psicosis infantiles, en la anorexia del lactante. El lactante, ante la ausencia del pecho, fantasea con que el pecho está. Más aún, como lo había visto Freud (1939: "Soy el pecho"):⁸ "Soy el pecho" cuando el pecho está, satisfac-

⁷ [Cf. F Gilí, "Opposer pour penser", <Libre, N° 5, 1979>, y *L'Institution...*, ob. cit., <pp. 192-195, reed. pp. 206-210>.]

⁸ <Résultats, idées, problèmes, II, París, PUF, p. 287.>

torio, gratificante, mundo sin fallas y pleno de sentido que se instaura en ese circuito. Pero si el pecho "llega a faltar", hay una primera reacción, en todo caso una reacción típica, esencial, llena de significación: el lactante alucina el pecho, incluso sin el soporte de la succión del pulgar. Luego, en el caso general, se impone la biología: el lactante grita hasta que el pecho llena de nuevo el agujero de ser, y en ese momento la mónada psíquica vuelve a cerrarse. Satisfacción en la representación, con apuntalamiento material, que puede continuar una vez obtenida la satisfacción. Pero la prueba de la importancia de la imaginación es la existencia de lactantes anoréxicos, que incluso pueden morir, encerrándose tan bien en el mundo de satisfacción alucinatoria en el que están, que la presencia *real* del pecho aparece como una perturbación, y no quieren salir de ahí.

El predominio de la imaginación condiciona la no funcionalidad del aparato psíquico humano. En el animal, puede decirse que lo que hay como embrión de aparato psíquico tiene una función: la conservación del individuo y de la especie. Todas las relaciones con el mundo exterior, con los otros animales, etc., más que mediadas, están fundadas en la imaginación como *potencia de presentación*, y en esta medida este organismo también está organizado lógicamente, encarna una lógica muy importante, aunque esta lógica no es explícita ni reflexiva [sin embargo, cf. Portmann].⁽⁴⁾ En el humano, esta lógica está rota, es utilizada por él de manera casi siempre contradictoria, pues, como decía Freud, no sólo el inconsciente ignora la contradicción —en un sueño se observan casi siempre anhelos contradictorios, más o menos cumplidos simultáneamente—, sino que también (algo que Freud no señalaba) en la vida diurna y despierta todo el mundo tiene constantemente anhelos incompatibles y contradictorios, a saber, vive constantemente según el principio "que tu mano izquierda ignore lo que hace tu mano derecha".

Disfuncionalización de la psique humana, predominio de la imaginación. Si la historia del ser humano se hubiese detenido ahí, en este crecimiento monstruoso y desreglado de la imaginación singular, la humanidad habría desaparecido muy rápidamente por su ineptitud para la vida. Además, nada impide suponer que muchos *phyla* (o líneas genéticas) de homínidos llegados a este punto desaparecieron o fueron eliminados. Los humanos, o más bien los humanoides disfuncionalizados, habrían tomado constantemente sus deseos por realidades, se habrían creído siempre todopoderosos, se habrían exterminado recíprocamente sin ningún límite, ni regla, etcétera. Quítate de mi camino, sin límites.

5.- La institución humana de la sociedad. Que no puede ser más que autoinstitución.

Pero interviene otro factor: la institución de la sociedad. ¿Cuándo? ¿Dónde? No se sabe. Hoy observamos el papel prácticamente ilimitado de la sociedad en el desarrollo del ser humano singular. Está ahí desde el principio, incluso antes del nacimiento, si hay efectos de la vida psíquica de la madre (incluso muy indirectos o modificados) sobre la vida intrauterina. En todo caso, está ahí desde el primer momento de la vida del recién nacido. Está la madre o la persona que ocupa ese lugar, y ella es el representante de la sociedad ante el recién nacido, y no sólo de esta sociedad sino de la totalidad de las sociedades que han existido desde la hominización. Toda vez que engendramos un niño y comenzamos a criarlo, le "damos" -sin que lo pensemos, sin que podamos siquiera pensarlo y darnos cuenta de todo lo que está contenido ahí— todo el proceso de la hominización y de la socialización. La madre toca al niño de cierta manera, que no es instintiva (cf. las enormes diferencias de los cuidados maternos entre sociedades), le da de mamar y lo alza de manera diferente, le habla una lengua muy diferente según la sociedad dada. El más simple de los manuales de lingüística nos muestra cuántas cosas que parecen ir de suyo en la organización de la lengua humana, y del mundo que ésta porta, justamente, no van de suyo. Por ejemplo, los dos o tres géneros de las lenguas indoeuropeas; en el grupo swahili hay seis "géneros", pero no hay ni masculino ni femenino. Algunas lenguas no tienen verbo *ser*, otras no tienen pronombres personales, y no son defectuosas por eso, son tan adecuadas como las lenguas indoeuropeas, semíticas, etcétera, a las que estamos habituados. Cuando la madre habla a su hijo no le transmite entonces la humanidad en general, le transmite a la vez rasgos genéricos (muy difíciles de localizar, además) y la sociedad !Kung o nambikwara o iraní o francesa, etcétera. Rasgos genéricos: se habla, no se mata a los otros, o no a cualquier otro, no se toma cualquier mujer, etcétera. Algunas reglas muy generales. Luego, reglas específicas: cómo se come, cómo uno se casa, cómo se muere. O bien: ¿qué se hace con los muertos? Se los quema. ¡Qué horror! No se los quema, se los entierra. ¡Qué horror, se los entierra!... ¿Quizá se los comen?

Hay pues esta alteridad de las sociedades instituidas, y el hecho genérico de la institución humana de la sociedad en general, que posee mínimamente un lenguaje, reglas de reproducción, reglas de lo prohibido y de lo permitido, de lo lícito y de lo ilícito, de las maneras de producir y reproducir la vida material. Y cada vez esta institución de la sociedad es otra, no sólo es otra en el espacio, sino que se altera en el tiempo. No está dada de una vez por to-

das: autoalteración de la sociedad que es la historia y su historia, su temporalidad creadora propia y destructora.

No creemos en Dios, o mejor, para conformar a todo el mundo, pensamos —deístas o cartesianos— que Dios "no interviene" en los asuntos del mundo. *Por lo tanto*, la sociedad se crea a sí misma. A partir del momento en que hay un colectivo humano, o bien este colectivo se autoinstituye, o bien desaparece. Evidentemente, es lo más difícil de aceptar por el pensamiento tradicional. Si hablamos de colectivos "que no desaparecieron de entrada" siempre *ya* se han autoinstituido. No hay "contrato social" ni de derecho ni de hecho. No podemos de ninguna manera derivar el lenguaje de una "cooperación" de individuos. Historia absurda: gente sin lenguaje se encuentra y luego de una larga discusión adopta las reglas del lenguaje que va a establecer. Tampoco podemos derivarlo del psiquismo humano como tal. El psiquismo tiene la posibilidad del lenguaje pero no conduce al lenguaje, y por cierto, no a tal lenguaje particular; y los humanos siempre hablan un lenguaje particular. Experiencia evidente: un niño tomado en el momento de su nacimiento y criado por franceses, chinos, rusos, hablará la lengua correspondiente, que será para él *la* lengua. Está entonces la posibilidad de absorber cualquier lengua, detrás de la cual aparece un asunto enigmático: en qué medida hay algunas formas que serían verdaderos universales que se encontrarían en todas partes y estarían simplemente elaborados de otra manera en las diferentes lenguas (Chomsky, etcétera). No discutiremos aquí de esto. De todas maneras, el lenguaje real, concreto, no puede ser rigurosamente separado de las "estructuras profundas", como quisiera Chomsky, puesto que hay inmensa evolución y alteración de los contenidos semánticos, y éstos no son absolutamente separables de las "reglas sintácticas". Y de todos modos, el individuo no puede producir el lenguaje, ni solo ni en conjunto, puesto que los individuos son seres que ya han sido socializados. De la misma manera, la institución de la sociedad no puede ser producida por los individuos: cuando hablamos de individuo, hablamos de alguien que ya está socialmente fabricado: el recién nacido y su madre, el huevo y la gallina, etcétera.

6.- La sociedad no puede existir sin una dimensión funcional, pero toda sociedad somete esta funcionalidad a otra cosa.

Ya sea de manera genética o, como se dice, epigenética, vemos caracteres indirectamente inscriptos en la estructura biológica, que no cambian (al menos no en la misma escala de tiempo). Parfraseando a Aristóteles,⁹ una gallina empolla a sus polluelos de la misma manera en París y en Pekín, pero no

⁹ <Ética nicomáquea, V, 7, 1134 b.>

se vota de la misma manera en ambos países. Oposición, pues, entre la permanencia relativa de lo biológico y la alteridad de las instituciones humanas. La madre viene de la madre, pero sabemos, al mismo tiempo, que no siempre hubo sociedad humana y que las sociedades se modifican. Estamos obligados, pues, a postular una facultad creadora del campo histórico-social, a saber, colectividades humanas anónimas, que hacen ser instituciones que les permiten existir como colectividades. Y mucho más: cuando miramos de cerca las instituciones de las diversas sociedades, vemos que hay una parte de estas sociedades que es funcional.¹⁰ Pues es necesario que una parte de las instituciones sea funcional, por ejemplo, que garantice la producción de la vida material; e inmediatamente pueden producirse una infinidad de teoremas rigurosos de "sociología" que digan, por ejemplo: no podrá haber jamás una religión que obligue a sus fieles a ayunar completamente durante n días ($n > 60$). El teorema no es *apriori*, puesto que la duración de la resistencia de un ser humano a la inanición total es un hecho empírico. Pero como 60 es un número natural que puede ser reemplazado por cualquier otro número natural mayor que 60, y el teorema sigue siendo verdadero, hay una infinidad de teoremas... De la misma manera: no puede haber sociedad que no sólo "prohiba" las relaciones heterosexuales (la transgresión de lo prohibido siempre es posible), sino que además adiestre eficazmente a sus miembros para que tengan una profunda aversión por las relaciones heterosexuales. Dicha sociedad, evidentemente, ya no sería observable al cabo de una generación. Son trivialidades, es cierto, pero gran parte de la sociología existente está hecha de estas trivialidades. Es claro que la sociedad no puede existir sin una dimensión funcional, pero también es evidente que toda sociedad somete esta funcionalidad a otra cosa. Estas otras cosas a las que la funcionalidad está sometida difieren según las sociedades, pero algunos ejemplos macizos ilustrarán lo que quiero decir.

Tomemos el ejemplo de la sociedad faraónica. ¿Cuántas jornadas de trabajo fueron necesarias para construir la pirámide de Keops? No sé si el cálculo ha sido hecho.⁽⁵⁾ Pero teniendo en cuenta las condiciones técnicas de la época (transporte de bloques de piedra a tanta distancia a través de un desierto de arena, edificación, tesoros que se encontraban enterrados, etc.) llegaríamos con cierta certeza a la conclusión de que este trabajo era del orden de la magnitud del PBI anual del Egipto faraónico. Y Notre-Dame de París: ¿cuán-

¹⁰ [Cf. *L'Institution* ob. cit, capítulo III.]

tos salarios de un pequeño artesano representa? ¿Y todas las iglesias parisinas construidas en la misma época? ¿Alguna vez se ve a la gente comer por comer? ¿Hay sociedades sin diferenciación cualitativa de alimentos? Hay alimentos para las fiestas, como hay ropa de fiesta, y luego otros, cotidianos. ¿Se conocen sociedades que no consagren una enorme parte de sus recursos a lo que curiosamente llamamos defensa, a saber, la mayoría de las veces, el ataque a otras sociedades? ¿Dónde está la funcionalidad en todo eso? En el imaginario hay una "funcionalidad": mediante su conservación en esta pirámide el faraón podrá sobrevivir en la otra vida y tener en ella un lugar digno de él, etcétera. ¿Pero qué diríamos nosotros con respecto a ello? El examen de cada sociedad, incluida la nuestra, mostrará que todas ellas someten el conjunto de las instituciones funcionales a finalidades ya no "funcionales" (¿qué podrían ser éstas, además?) sino imaginarias, y que dependen de las significaciones sociales del conjunto considerado, y especialmente de las significaciones sociales nucleares, que son las más importantes. Así, en una sociedad creyente, "religiosa", las significaciones nucleares son las significaciones religiosas. Pirámides, catedrales, templos hindúes o budistas, mezquitas: se ve este enorme gasto de fuerzas productivas consagradas a finalidades que el "marxista" se vería obligado a calificar de imaginarias, para las cuales debe encontrar una finalidad no imaginaria generalmente grotesca, por ejemplo, dado que la religión es el opio del pueblo, se necesitan iglesias para que las clases explotadas permanezcan embrutecidas, etcétera. Tanto más grotesca cuanto que muy a menudo estas clases explotadas lo son, sobre todo o tanto, para que pueda haber una "adoración de Dios" de este tipo, y sobre todo porque uno se pregunta cuál es la lógica que hace que la "intensidad" de la adoración de Dios o la verdad de la fe se midan en la altura de las torres de una catedral gótica o de la cúpula de Santa Sofía... Está escrito: "En donde quiera que esté, vosotros estáis conmigo", o que una simple gruta puede ser una iglesia. Sin embargo, se necesitan iglesias magníficas, tiaras de piedras preciosas para el papa, etcétera. ¿Cuál es la relación? Vemos aquí el aspecto puramente imaginario de esta significación, y también -por razones muy profundas sobre las que volveremos a menudo- que la sociedad tiene cohesión en función de estas significaciones sociales y por lo general está dispuesta a vivir y a morir por ellas. En una primera aproximación, y la historia lo muestra, los cristianos están dispuestos a morir por la religión cristiana o por lo que toman como tal, y por sus infinitas variantes; el siglo XVI es un siglo de matanzas de franceses por franceses en nombre del cristianismo, etcétera. Luego, cristianos contra musulmanes y vi-

ceversa; en la India hay disturbios constantemente que oponen a hindúes contra musulmanes. Aquello por lo que una sociedad está dispuesta a vivir y a morir, la mayoría de las veces no es material ni "real"; son significaciones decididamente religiosas, o lo que tomó su lugar en el Occidente moderno: el imaginario nacional, la significación imaginaria social "nación".

7.- Las significaciones sociales que cohesionan una sociedad son significaciones imaginarias.

El imaginario social en tanto instituyente establece significaciones imaginarias sociales: Dios, los dioses, los ancestros, etcétera. Estas significaciones imaginarias sociales están encarnadas en, e instrumentadas por, instituciones: la religión, por cierto, pero no solamente. Instituciones de poder, económicas, familiares, el lenguaje mismo. Pero también, todas estas instituciones tienen una dimensión "lógica", organizada lógicamente, ensídica.¹¹ Lógica que procede por constitución de elementos, agrupamiento de estos elementos en conjuntos, y de conjuntos en conjuntos más grandes, y así sucesivamente; partición de los conjuntos dados; imputación rigurosa de atributos a cada elemento, de propiedades, o negación rigurosa de tal propiedad para tales elementos; de la misma manera, para las partes de un conjunto, definición recíproca de los conjuntos (clases) y de los atributos; reino del tercero excluido —tal objeto forma o no forma parte de tal clase, categóricamente, con fronteras rigurosamente trazadas— y separación; imputación unívoca de propiedades. Por medio de toda esta jerarquía hay una silogística: por el hecho de que algo pertenece al conjunto que posee la propiedad P, él mismo tiene necesariamente dicha propiedad; todo esto debe estar constantemente ahí en todas las instituciones, y es ésta su dimensión ensídica. Y está constantemente también en el lenguaje. Cuando hablo, cualquiera sea el objeto de mi discurso y la manera como lo desarrollo, para que tenga sentido es preciso que lo que digo posea una dimensión ensídica. Incluso para expresar el absurdo debo pasar por ahí, sólo puedo expresarlo pasando por ahí.

Hay que señalar esto, pues por lo general la gente piensa que en el lenguaje tenemos expresiones unívocas, sin ambigüedad, que las ambigüedades son raras, o simplemente locales, o que sólo existen en la poesía, etcétera. Pero no es verdad. El lenguaje está constantemente recorrido por ambigüedades; la polisemia es constitutiva de todas las palabras y de todos los términos. "Después de esta clase vamos a *tomar una copa*": la expresión *tomar una copa* es totalmente metafórica, no quiere decir que uno va a ir a un bar a robar copas;

¹¹ <"Ensídica", "ensidisible": neologismos introducidos por Castoriadis para designar la dimensión conjuntista-identitaria de lo real.>

además jamás se bebe una copa. En el lenguaje corriente, sin embargo, es preciso que la frase sea tal que, teniendo en cuenta el contexto, por las necesidades del contexto y de la comprensión social, el interlocutor pueda extraer un sentido unívoco de lo que yo le digo. Pero esta dimensión ensídica del lenguaje no es la única. El lenguaje es al mismo tiempo polisémico, por lo tanto, portador también de la dimensión imaginaria en el sentido fuerte del término: puede decir cosas que, desde el punto de vista ensídico, no tienen sentido y que tienen un sentido muy importante desde el punto de vista de la sociedad. Por ejemplo, los antiguos griegos sabían perfectamente que para que una mujer tenga un hijo, en general es preciso que se acueste con un hombre; es lo que se llama en inglés *the facts of life*. Hace falta recordarlo, ya que hay sociedades arcaicas que desconocen el papel exacto del hombre en la reproducción. Pero hay cierto número de casos en los que una mujer es fecundada por algo que no es un hombre, ni siquiera directamente un ser masculino; por ejemplo, Dánae es fecundada por Zeus, pero éste se transforma primero en lluvia de oro. Y la sociedad no se perturba por ello: sigue existiendo, sabiendo que en la vida ordinaria las vacas engendran terneros y terneras, pero que, en circunstancias excepcionales que determinan, por ejemplo, las creencias religiosas, esto sucede de manera diferente; las propiedades ordinarias de las cosas, de los animales, etcétera, dejan de valer. Y esto no se refiere sólo a las sociedades arcaicas. En las sociedades que se consideran como las más civilizadas, la gente vivía y vive aún en la creencia simultánea de que $1 \neq 3$ y $1 = 3$. Ningún comerciante aceptaría que un franco es igual a tres francos con el pretexto de que en el caso de la Santísima Trinidad uno es igual a tres, cosa que reconoce sin embargo todos los domingos en la iglesia. Anselmo de Canterbury contra los nominalistas: esa gente que no comprende que aparte de los hombres particulares puede haber una esencia específica del hombre, ¿cómo podría comprender el misterio de la Trinidad? Pero Anselmo no debía confundir uno y tres cuando controlaba las cuentas de su obispado. La Santísima Trinidad pertenece al dominio imaginario fuerte, lo que no impide que, para la misma sociedad, el dominio ensídico exista y valga, sin lo cual la Santísima Trinidad no sería precisamente un misterio. Encontramos la misma situación en todos los niveles: técnico, jurídico, político, etcétera.

8.- No hay verdadera "explicación" causal de la sucesión y de la alteración de las sociedades

Cada sociedad se instituye, entonces, a su manera. Luego está la dimensión diacrónica, la historia en el sentido fuerte del término, la sucesión de las sociedades. A veces es una creación de cuyos antecedentes no conocemos nada.

Cuando los europeos desembarcan en las islas de Hawai encuentran sociedades que funcionan, que tienen tradiciones y se refieren a su propio pasado, en gran parte de manera mítica, pero no tienen una "historia" en el sentido corriente del término -historia registrada e historia marcada por cambios esenciales-. En otros casos (China, India, etcétera) nos encontramos con una historia que se remora lejos en el tiempo, en donde se suceden instituciones de la sociedad muy diferentes a lo largo de los siglos.

Esta sucesión, esta alteración no puede, por las razones que ya hemos dado, "explicarse" causalmente. O tenemos una idea muy pobre de lo que es una verdadera "explicación" causal. Pues dicha explicación da leyes, conjuntos de condiciones necesarias y suficientes para que tal fenómeno se produzca, o que el fenómeno B sucede al fenómeno A; y si ponemos de nuevo A, tendremos de nuevo necesariamente B, al cabo de un tiempo que generalmente, además, la misma ley anticipa. Estas leyes causales, que deben respetarse, existen en otros dominios. Pero en el caso de la historia no es sólo - como suele decirse- que no están las condiciones que permiten una verificación de la ley causal, es decir, que nunca podemos reproducir las condiciones de aparición de un fenómeno A para constatar que, efectivamente, el fenómeno B va a reaparecer. Por cierto, no puedo retomar una Arabia del siglo VI d.C. tal como fue efectivamente, y luego quitar a Mahoma. En algunas narraciones de ciencia ficción, *Guardianes del tiempo*, de Poul Anderson, por ejemplo, sólo la intervención de un viajero en el tiempo permite evitar que el pequeño Ciro sea asesinado, hecho que habría impedido la constitución del imperio persa; otros viajeros temporales cambian el resultado de tal batalla, de manera que en lugar de Roma es Cartago quien gana la segunda guerra púnica, y los siglos siguientes son completamente diferentes de lo que conocemos, etcétera.¹² No podemos hacer esto. Por lo tanto, no puedo verificar la pretendida ley causal. No puedo verificar si sin Mahoma habría habido islam, etcétera. Pero hay algo mucho más importante, precisamente porque las conexiones en el mundo social no son ensídicas de manera exhaustiva, y es que no tengo en el objeto mismo las condiciones que me permitirían establecer un encadenamiento causal. Para poder establecer dicho encadenamiento tendría que poder decir: hay, de manera totalmente defini-

¹² <Poul Anderson, *The Guardians of the Time*, Nueva York, Ballantine, 1960 [trad. esp.: *Guardianes del tiempo*, Barcelona, Edhasa, Nebulae 1, 1964; en particular "El gran rey" y "El otro universo".>

da, la clase de los objetos A, la clase de los objetos B; ellas poseen fronteras muy rigurosas en lo que respecta a esta ley y a estas experiencias, no hay nada a horcajadas, nada desborda, y están las condiciones a, b, c..., a su vez rigurosamente definidas y que podemos ubicar en un lugar espacio-temporal bien definido, y en ese momento aparece B. Pero en el caso de la sociedad S nunca puedo hacer eso. Pues no puedo descomponer la sociedad en una jerarquía de conjuntos diciendo: he aquí todo lo que importa y he aquí elementos de esta jerarquía de conjuntos definidos de manera ensídica.

¿Cómo procedería para definir, en estas condiciones, los papeles respectivos de Brahma, Shiva y Vishnú en la religión hinduista? Se metamorfosean, cambian de papel, pasan de uno a otro, están en guerra y son solidarios al mismo tiempo, etcétera. ¿Y qué es la adoración de los dioses? ¿A partir de qué momento tal acto es considerado como suficiente para la adoración de los dioses? Veo que, según los casos, estos actos se definen de manera completamente diferente. Finalmente, debería poder insertar a los seres humanos singulares, en lo que pasa como eslabones determinables y determinados en cuanto a sus motivaciones y a sus actividades. Debería poder enunciar algo como esto: si hay en el Líbano rehenes estadounidenses, tomados por palestinos, de los cuales se supone que están en contacto con iraníes, entonces los contras en Nicaragua recibirán dinero procedente de ventas de armas de la CÍA a Irán. Para establecer tal conexión habría que pasar por la locura o la estupidez de algunas decenas de personas. En todo caso, por algo que no responde a la imputación de motivos racionales, ni siquiera de motivos patológicos regulados. Deberíamos tener un enunciado del tipo: "Toda vez que un estadounidense es tomado como rehén, Reagan da dinero a los contras", lo cual es absurdo. ¡Y ésta es la gente que un día podrá desatar una guerra nuclear! Después de todo, si el señor Chirac da una entrevista al *Washington Times* creyendo que se la da al *Washington Post*,⁽⁶⁾ ¿por qué un día no apretaría el botón nuclear creyendo apretar la descarga de agua del inodoro?

Una inserción determinista es imposible tanto porque los elementos mismos no se prestan a un tratamiento ensídico cuanto porque los relevos, los relevos humanos, no obedecen a determinismos rigurosos: contienen un enorme componente de indeterminación. Son lo suficientemente previsibles como para que yo pueda caminar por la calle sabiendo que no me van a matar, pero no lo son cuando pasamos a asuntos menos triviales, y son éstos los que nos importan en el desarrollo de la historia.

9.- Inteligibilidad y comprensión en historia.

Esto no significa que el marco relativo a una explicación de este tipo es totalmente inútil. Pero hay una dialéctica de este tipo de explicación que hay que tener en cuenta. Se dirá, por ejemplo, que la explicación de lo que se llama el "milagro griego" —el nacimiento de la democracia y de la filosofía— es la geografía del país. Ahora bien, la geografía del país no ha cambiado pero en lugar de Pericles tenemos a Papandreu; en lugar de filosofía, tenemos... O la explicación es la existencia de la esclavitud, pero la esclavitud no es un monopolio griego, además en Grecia hubo ciudades donde hubo esclavitud y no fueron democráticas; cuanto mucho, aunque esto sea más que discutible, la esclavitud es una condición de la democracia, pero no la causa de la democracia. Roma está llena de esclavos pero no es una democracia. O se insiste en las influencias egipcias, babilónicas; pero éstas deberían ser mucho más importantes para los hebreos, por ejemplo, quienes no crearon ni la democracia ni la filosofía. Quizás el monoteísmo valga infinitamente más que la filosofía, pero no es eso lo que estamos discutiendo. Entonces, una dialéctica elemental —una reflexión que tiene en cuenta lo que puede refutar tal discurso— debería haber impedido que los autores de estas "teorías" pudieran sostenerlas. Pero la necesidad del ser humano de encontrar explicaciones es demasiado fuerte, tanto como la del padre de Martine, que se inclina ante el "Y por esta razón su hija es muda"*.

En la historia no hay explicación. Hay otra cosa: por un lado una <inteligibilidad> reducida desde el punto de vista conjuntista-identitario (basada en el hecho de que lo ensídico es denso en todas partes); y, por otro lado, la comprensión de lo que ocurre. Un poco lo que decía Max Weber, pero en un sentido diferente. Para Max Weber siempre había que tratar de reconstruir un encadenamiento de causaciones, para las cuales las acciones humanas son esenciales. ¿Cómo puede construirse una suerte de esqueleto para explicar-comprender los actos humanos? Se construye un encadenamiento ideal-típico de los actos tal como sería si el agente fuese, como dice Weber *zweckrational*, es decir, racional en cuanto a los medios con respecto al fin, instrumentalmente adecuado. Un usurero veneciano del siglo XVI quiere ganar dinero (el porqué no se discute, el valor sustantivo es lo que está supuesto como finalidad de sus actos); pero, en las condiciones en que se encuentra en el siglo XVI, si el usurero es racional, y con los conocimientos que tiene, en las circunstancias que son las suyas, tendrá que hacer esto, esto y aquello. ¿Pero qué vemos

* Alusión a la comedia de Moliere, *El médico a palos*. [N.de la T.]

en *El mercader de Venecia* de Shakespeare? Que Shylock prefiera perder tres mil ducados, no para tener una libra de carne sino el pellejo de alguien que él detesta (con razón, además). Sale entonces del comportamiento *zwec-krational*, no es "usurero ideal-típico". Este caso no presentaría dificultad para la concepción de Weber: "puedo comprender" que este usurero es arrastrado por su pasión contra Antonio al punto de no actuar como un usurero racional. Es la pasión lo que entra en juego.

Este tipo de razonamiento, que construye un modelo de comportamiento instrumentalmente racional, y no sólo en lo que se refiere al comportamiento de la gente (utilizamos siempre toda una serie de razonamientos que corresponden a lo ensídico o "científico", sin molestarnos, y con razón, porque se refiere al estrato natural sobre el cual se apoya la sociedad), es legítimo. Una parte del mundo antiguo, en todo caso Grecia y quizá también Italia del sur, padeció una decadencia económica acelerada a causa de la deforestación ocasionada por la construcción de flotas; de ahí, erosión muy importante, empobrecimiento de la agricultura, etcétera. Quizá sea cierto, quizá no; pero este tipo de razonamiento es aquí totalmente legítimo. De la misma manera, si mañana logramos que se derritan los casquetes polares, gran parte de la "explicación" pasará por razonamientos físicos, en principio, deterministas.

Pero, por otra parte, esta consideración de Max Weber debe completarse con otro elemento: contrariamente a lo que pensaba Max Weber, hay que tomar como instrumentalmente racional no lo que lo es para nosotros, "objetivamente", sino lo que lo es para el sujeto de la acción. Lo que era instrumentalmente racional para la cultura considerada puede ser un absurdo desde nuestro punto de vista. Pero estaba instituido como racional. En la agricultura, la manera de sembrar o labrar está instituida y hay cierta manera de hacer que vale en función de la legitimidad tradicional, como diría Max Weber, en la colectividad considerada: se comienza la labranza el día de San Demetrio¹³ y no antes (momento también "explicable" por cierto, por el hecho de que probablemente ya habrá llovido, etcétera, pero no es lo esencial). En la racionalidad instrumental hay un elemento muy fuerte puramente instituido, que vale para esta sociedad y no para otra, y no sólo porque se impone por tradición, sino quizá también, la mayoría de las veces, porque se mantiene con, está ligado a, muchos otros elementos de la misma cultura. Por ejem-

¹³ <Es decir, el 26 de octubre.>

plo, toda una serie de rasgos tecnológicos de sociedades arcaicas que, considerados en sí mismos por un ingeniero occidental, parecen absurdos o insuficientemente productivos. Pero cuando los expertos occidentales llegan y dicen: "no hay que hacer así", producen catástrofes (por ejemplo, labranzas profundas en tierra africana en vez de cultivos sobre chamiceras, etcétera). Estamos ante conexiones que finalmente son ensídicas, y el único misterio es su descubrimiento por parte de culturas tan arcaicas. Una interpretación neodarwiniana sería absurda aquí. Más generalmente, existe una racionalidad instituida cada vez, no en lo absoluto, es cierto, puesto que están los problemas del primer estrato natural, con respecto a la cual deben juzgarse los encadenamientos de las acciones de los actores; pero también hay otra cosa. Para comprender el desarrollo histórico deftemos apelar a las significaciones imaginarias sociales de la sociedad y a lo que les sucede. No podemos abordar estas significaciones imaginarias sociales según un modo causal, no podemos comprender cómo es posible que motiven a la gente de manera causal ni cómo surgen, ni siquiera cómo se gastan o se destruyen. Y éste es el punto central en la comprensión de una sociedad del pasado o de un desarrollo histórico.

¿Cómo proceder entonces? Ante todo, debemos desbrozar una parte del dominio desde el punto de vista ensídico: estadísticas de la población, repartición geográfica, recursos "naturales", clima, vecinos, etcétera. En segundo lugar, intentar captar las significaciones imaginarias sociales de la sociedad considerada, o de las sociedades vecinas con las que ha estado en contacto, etcétera. Surge entonces la pregunta: ¿cómo proceder para comprender estas significaciones imaginarias sociales? Aquí no hay ni metodología ni "respuesta" definible. Y ante todo, ¿cómo comprendemos nosotros las significaciones imaginarias sociales de nuestra propia sociedad? ¿Qué podría justificarme cuando digo (a continuación, modificada, de Marx y de Max Weber): la significación imaginaria social dominante, nuclear, de la sociedad capitalista es la expansión ilimitada de un pseudodominio pseudoracional? ¿Por qué aquel que dijera: "No, la significación imaginaria social central de esta cultura es el bienestar general en la libertad, la igualdad y la fraternidad", estaría equivocado? También sería una discusión política, por cierto, pero es sobre todo una discusión sobre el diagnóstico, sobre la comprensión de lo que es. Y es evidente que el asunto se vuelve mucho más difícil si nos referimos a otro tiempo o a otra parte: ¿cómo se comprende la sociedad faraónica o la sociedad hebraica o griega? Por cierto, tenemos textos -el Antiguo Testamento, por ejemplo, pero sobre él tenemos también comentarios inmensos, el Talmud,

etcétera-. Quizá sea menos difícil para un investigador occidental porque está dentro de esta tradición (sin olvidar las enormes trampas que esto crea). Pero para un filósofo griego hay cosas que serían absolutamente aberrantes. Así, causa asombro —Arnoldo Momigliano,¹⁴ por ejemplo— el hecho de que los griegos, que hablaron en su literatura de tantos otros pueblos y sociedades, no hayan hablado nunca de los hebreos y del Antiguo Testamento. Pero hay una explicación para esto, y es que todo lo que se cuenta en el Antiguo Testamento debería parecerles completamente loco e improbable. No porque lo que sucede en la mitología griega sea muy probable, pero el marco de comprensión es totalmente diferente. Pero si no tuviésemos esta familiaridad, o esta falsa familiaridad con la cultura hebraica (ahora, los judíos que estudian el pasado de su cultura se rebelan contra las interpretaciones cristianas, contra el término "judeocristiano", con toda razón, afirmando que el verdadero judaísmo no tiene nada que ver con el Dios cristiano, etc.), ¿cómo comprenderíamos de otra manera que no sea blasfematoria o anti-científica, etc., toda la historia de esa mujer, Sarah, de 120 años, que tiene un hijo, o lo que ocurre en Egipto, o los milagros de José, etcétera? ¿Diríamos que hay, como en toda religión, una enorme parte "irracional"? Intentaríamos comprender la relación de ese pueblo con una figura humana-sobrehumana (totalmente sobrehumana, pero con toda una serie de atributos humanos, antrópicos, que permite así un diálogo de los hombres con esta figura, Dios, manteniéndola al mismo tiempo en una posición de alteridad casi total); para resumir, una construcción imaginaria tan especial, tan extraña, pero en la que hay que "entrar", como *El castillo* de Kafka, por ejemplo, y no por casualidad hago esta asociación. Es del mismo orden. Y lo mismo ocurriría con el siglo XIII occidental, cristiano, si no lo hubiésemos bebido con la leche de nuestra madre.

10.- La comprensión de las significaciones imaginarias sociales de una sociedad del pasado es una recreación poética, hasta cierto punto controlable.

Hay pues un asunto de comprensión de estas significaciones imaginarias sociales, que, de hecho, se vuelve una recreación poética. No es lo mismo que el acceso a una obra de arte, pero se sitúa mucho más por ese lado que por el lado de la comprensión de la necesidad de las etapas de una demostración matemática. Mucho más cerca de la capacidad de comprender -mediante y a través de lo que es dicho- un elemento esencial de lo que como tal no es di-

¹⁴ <En *Sagesses barbares*, París, Maspero, 1979; reed. Gallimard, "Folio-Histoire", en particular pp. 89-94 [trad. esp.: *La sabiduría de los bárbaros: los límites de la helenización*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999].>

cho, que es invisible e indecible. Jehová es eso; la *polis* griega es eso; también el capitalismo es eso. El capitalismo no son las fábricas, los cohetes, las computadoras, etc., en tanto tales. Sería totalmente falso decir: es eso, es un conjunto de objetos, etcétera. Sino que el capitalismo es aquello que, detrás de todos esos objetos, estas actividades, estas reglas legales o de hecho, etc., anima y empuja y, por ejemplo, conduce a la producción creciente de una cantidad de *cosos** —es la palabra que conviene— siempre más "potentes".

Hay entonces este *insight*, este *Einsicht*, esta "intuición", pero que en este caso, contrariamente a la obra de arte, es hasta cierto punto controlable. El acceso a la obra de arte se relaciona con el gusto, y, como decía Kant, el gusto no se aprende, se lo tiene o no se lo tiene: no se puede demostrar a alguien que tiene mal gusto, como tampoco se le puede demostrar que es vulgar o que es tonto; si lo comprendiese, no lo sería. Pero existe, no obstante, una educación del gusto. Y puede decirse que hay una educación análoga para este *insight* histórico. Pero no es todo lo que hay. Hay una controlabilidad. Si alguien dice algo absurdo sobre el sentido profundo de la religión griega, de la religión hebraica o de la religión cristiana, puede demostrarse prácticamente que es absurdo, que no es así o que deja de lado cosas importantes. Pero no hay ningún medio, ningún método para encontrar lo que es el núcleo verdadero (e, incluso, una vez encontrado, jamás podría demostrarse que es eso). Pues este núcleo verdadero nunca es dado a alguien en persona. Aunque pudiésemos resucitar a un ateniense del siglo V y hablarle sin dificultad, nunca podría decirnos lo que fue Atenas. No sería más que un individuo: lo que se realizaba en la ciudad y en el siglo, y a través de todas las categorías de gentes —los hombres, las mujeres, los escultores, los campesinos, los filósofos, los esclavos, los remeros de la flota, los artesanos, las hetairas, etc.—, todo eso trasciende cualquier individuo dado. Nunca es dado al espíritu de alguien, como puede serme dada la vista de este árbol, aunque el árbol no me dé más que uno de sus aspectos y su superficie. Es de otro orden cuando se trata de las significaciones imaginarias sociales de una sociedad. No hay, pues, ni metodología en sentido estricto, ni posibilidad de "demostrar" rigurosamente algo; sólo podemos mostrar, para aquellos que tienen un poco de sentido de estas cosas, que tal o cual aserción sobre tal sociedad es una burrada, o es muy superficial, o deja de lado elementos mucho más importantes, etcétera. En es-

* *Machins*, en francés. *Machín*, coso, objeto que no se conoce, o que no se puede o no se quiere nombrar. Tiene la misma etimología que *machine*, máquina. [N. de laT]

ta recreación de una sociedad extranjera, el papel esencial pertenece a la imaginación. Hay una dimensión que nos permite vivir a través del espíritu en el mundo de Roma sin ser romanos, y estar lo suficientemente convencidos de que efectivamente debía ser más o menos así y no de otra manera. Y este uso combinado de la imaginación y del control por la lógica, ahí en donde ésta puede aplicarse y tiene razón de ser, es, creo, uno de los sentidos más precisos que pueden darse al término de razón en la verdadera acepción del término. [\(7\)](#)

11.- Preguntas

—¿*Qué relación hay entre el imaginario de la cientificidad de la ciencia y la cientificidad de la ciencia misma que atraviesa todas las sociedades? Por ejemplo, los filósofos tratan de hablar de una manera que supera el imaginario de su sociedad.*

Es toda la historia de la razón. Primero, no hay "ciencia" en todas las sociedades. Volveremos sobre esto. Pero hay, claro, una elaboración ensídica muy avanzada. Los arcaicos, los más arcaicos, poseen clasificaciones biológicas fantásticas. Y no sólo eso: también una astronomía, una meteorología, etcétera. Es un saber sorprendente, es ensídico, no es científico. Este último comienza a partir del momento en que hay un *lógon didónai*, un dar cuenta y razón (independientemente de los resultados empíricos), lo que quiere decir también demostración. Digo A no porque mi padre me lo haya enseñado, o porque esté en el Libro, sino porque dados a, b, c, etc., se sigue necesariamente p, q, r... Respondo por lo que digo, estoy seguro de demostrar que es así.

—¿*Todo esto no entra en un imaginario social de la época?*

Claro. La creación de la ciencia, de la filosofía, como de la democracia, es una creación imaginaria. Pero ¿por qué posee ésta una validez que supera su propia sociedad? Porque sucede que, como lo ensídico no filosófico, el imaginario de la razón encuentra una resonancia en lo que es.

<*Pregunta inaudible.*>

En el mundo moderno se pone a la "ciencia" en lugar de todo, se la infla, y a eso se llama "racionalidad". Es "racional" organizar el trabajo de tal manera y

no de otra. Es "racional" que las vacaciones escolares sean así, etcétera. A lo que se llama racionalidad y razón en el mundo moderno —lo hemos dicho hace mucho tiempo— es a lo ensídico tomado por sí mismo y vuelto significación imaginaria social central de la sociedad. Si pudiesen tenerse determinadas de verdad las carreras de los niños cuando nacen para calcular los tipos de escuela requeridos, los educadores correspondientes, etc., se lo haría. Se hace descender la orientación escolar hasta la edad de 6 años, o se lo quiere hacer; y sería "racional". ¿Por qué? Porque desde el punto de vista ensídico —además, criticable en sí mismo en la óptica misma del sistema, pero esto es otra historia— parece infinitamente más "lógico" saber, cuando una generación tiene 6 años, lo que hará a los 18, cuántas mesas de trabajo necesitará para los trabajos prácticos de química de tantos estudiantes, etcétera. Pero en todas las otras sociedades, hay una dimensión ensídica que no se refiere solamente a la materialidad de las cosas sino también a todo lo que es ensidisible. En una sociedad arcaica, en una tribu, la organización ensídica es formidable. Un estudiante de etnología se rompe la cabeza para comprender los sistemas de parentesco: el hijo de la mujer del hermano, los primos cruzados, las mitades del pueblo, etc., tantas construcciones fantásticas relativas a los seres humanos o a sus actos. No es solamente que los "primitivos" reconocen las leyes de reproducción biológica; es que, en sus rituales mismos, todos los actos no pueden cumplirse sin una intervención de la lógica ensídica. Del mismo modo que un poeta no puede componer un verso sin lógica ensídica. La poesía no se reduce a ella, pero la _presupone.

Otra dimensión de la cuestión: esta lógica ensídica es creada por la sociedad. Pero encuentra al mismo tiempo algo fuera de la sociedad. Y, en la medida en que la vida social es repetitiva, necesariamente apela a lo ensídico; y aquí el elemento imaginario funciona como una especie de entidad fija que se repite, pero sin dar a las relaciones la rigidez de lo ensídico, pues dicha rigidez no puede existir plenamente en la sociedad. La reproducción de la sociedad apela esencialmente a mecanismos ensídicos, que contienen siempre un elemento imaginario, como finalidad suprema, origen, etcétera.

II

Seminario del 7 de enero de 1987

Volvamos sobre las categorías de base de estos seminarios.

1.- Es preciso postular la existencia de un nivel de ser: lo histórico-social, como campo de creación de formas.

Especificidad del ser humano: no animal racional, sino todo lo contrario, imaginación radical, que rompe la regulación funcional que posee el ser humano como simple viviente. Como animal, el ser humano es inepto para la vida. Imposibilidad, pues, de derivar la sociedad de esta naturaleza biológica de lo humano, así perturbada, o de comprender la sociedad como "composición" de individuos humanos, puesto que el individuo mismo es una fabricación social. Imposibilidad de producir el lenguaje a partir de la psique: la psique es capaz de lenguaje pero no puede producirlo, como no puede tampoco producir instituciones. Por lo tanto, necesidad de postular otro nivel de ser, lo histórico-social, el imaginario social como instituyente, campo de creación ⁽¹⁾ dé formas que surge en cuanto existe una multiplicidad de seres humanos, pero inobservable en sus orígenes puesto que nunca encontramos seres humanos más que socializados.

Este campo de creación está en el origen de la institución en general, del hecho de instituir y de las instituciones siempre particulares. Pueden entonces describirse dos niveles de existencia de estas instituciones, un nivel de existencia "abstracto" y un nivel de existencia concreto. La "lengua francesa", por ejemplo, creación social y condición de la sociedad, de la que no utilizamos más que una ínfima parte de las casi inagotables significaciones, no existe en ninguna parte "materialmente" puesto que un diccionario no es nada en sí mismo si no se sabe leer el francés, y la lengua evoluciona constantemente.¹ Lo mismo sucede con un sistema de reglas jurídicas, con un código, privados como tales de significación puesto que hacen falta humanos que los lean, que

¹ [Precisar. Polaridad saussuriana lengua/habla.]

los conozcan, que los apliquen, etcétera. O con las reglas familiares, o la organización social, que no existen concretamente más que porque son constantemente operadas, performadas, puestas a la obra. Tal es el segundo nivel, concreto, de existencia de las instituciones, que, en un sentido, definen una sociedad dada; es a partir de ellas que "conocemos" otra sociedad describiendo sus instituciones en su dimensión abstracta. Pero instituciones que, por otra parte, en la realidad sólo valen por las operaciones, las actividades, la vida de los individuos concretos adiestrados por la sociedad considerada para vivir según ellas, hablar esta lengua, comer según tales buenos modales. De ahí lo absurdo de la oposición individuo/sociedad, puesto que lo que denominamos individuo es la sociedad en su forma concreta, "material", "real". Es así porque el individuo es un producto de la sociedad, una fabricación social mediante la cual la sociedad se perpetúa y existe realmente; los individuos perpetúan la sociedad repitiéndola y según necesidad, como diría el señor Prudhomme, modificándola o aboliéndola, pero aquellos que la abolieran, serían aún individuos producidos por las instituciones existentes, lo que quiere decir que no la abolirían de cualquier manera.

2.- Las sociedades no se reducen a su dimensión funcional y a su dimensión racional.

Cuando tratamos de analizar estas sociedades, de las que conocemos algunos miles de ejemplares, estamos obligados a abandonar las categorías que utilizamos en otros campos del conocimiento. Más exactamente, estamos obligados a limitar su aplicación: así sucede con la categoría de la funcionalidad, puesto que toda sociedad presenta, por cierto, una dimensión funcional pero no se reduce a ella. La funcionalidad es simplemente un presupuesto de la existencia de la sociedad. Si la sociedad está sometida a una finalidad, ésta es, precisamente, su propia existencia. A este respecto, pues, podría decirse que existe una funcionalidad de la institución social, y es que la sociedad continúe. Pero dentro de esta institución que persevera, se perciben otras instituciones que no poseen ningún tipo de funcionalidad más que en sentido sofístico. Por ejemplo, una sociedad cristiana verdaderamente creyente, como Bizancio, se da como finalidad la adoración de Dios. Está ahí para presentar a todos el Reino de Dios en la tierra tal como se lo figura el emperador en tanto representante de Cristo, así como la finalidad de la sociedad capitalista es este "objetivo" absolutamente no funcional: la expansión ilimitada de un control supuestamente racional. Por otro lado, abandonamos la categoría de la racionalidad como categoría última para esta razón, ya que estas finalidades últimas no pertenecen a la racionalidad, no son racionalmente justificables, ni deductibles ni tampoco refutables. La ra-

cionalidad interviene por cierto de mil maneras en la vida social. La creación y el despliegue de la dimensión racional en la vida social son en sí mismos un problema enorme, no pueden ser tomados como un dato. En la dimensión histórica, o diacrónica, constatamos una considerable variación, un cambio de esta racionalidad; no podemos por lo tanto suponer una racionalidad como dada desde el principio, ni ver el conjunto del desarrollo histórico, de la sucesión histórica de las formas de la sociedad como —es la visión hegeliana— la encarnación de formas siempre más elevadas de racionalidad. Constatamos una variedad extraordinaria de tipos de institución de la sociedad, varios miles, y aquí vemos otra vez el imaginario instituyente obrando, a saber, una creación irreductible a factores "reales", no asimilable a un "desarrollo racional" ni siquiera a un "desarrollo" a secas. ¿Qué "desarrollo" representa la Europa de los siglos VII a IX con respecto al Imperio romano?

3.- La especificidad de una sociedad es la del núcleo central de sus significaciones imaginarias.

Cuando queremos delimitar la especificidad de cada una de estas sociedades, vemos que ésta es homologa a la de un núcleo central de significaciones imaginarias de esta sociedad, mediante las cuales esta sociedad crea, construye y organiza, y al mismo paso inviste de sentido a la vez el mundo llamado "exterior", el mundo "extra social", es decir natural, y el mundo social, es decir, su propia organización. Estas significaciones forman un magma; ⁽²⁾ así, las significaciones imaginarias sociales de la sociedad capitalista o la divinidad o las divinidades en una sociedad monoteísta o politeísta, o la *polis*, el *polítes* y sus atributos, son significaciones imaginarias sociales creadoras de mundos histórico-sociales.

Historia: inmenso número de cuestiones que surgen del hecho de la sucesión de las sociedades, que toman todas las formas imaginables. Sucesión a veces continua: podemos seguir más o menos en su continuidad la evolución de ciertas sociedades, como la sociedad china desde hace unos tres mil años, o las sociedades egipcia y griega desde hace cuatro mil años. Aquí utilizamos en parte una frontera "geográfica", pero no solamente. A veces la base es —o es también— la población; es el caso de China o de la India desde la invasión aria; no es exactamente el caso de la antigua Grecia ni de la antigua Italia, ni de la Europa medieval y moderna. Lo más frecuente es que puedan descubrirse los aportes de las otras poblaciones (¡lo que no significa medir su impacto!). En otros casos, constatamos rupturas muy importantes en el seno de una misma sociedad. Por ejemplo, conocemos bastantes cosas de la vida de los árabes antes de Mahoma; luego está ese terremoto fantástico que es la aparición del islam. Y encontramos fenómenos análogos en Europa.

Entonces, un paisaje sumamente desordenado, caótico, lleno a la vez de continuidades y de discontinuidades, unas y otras allí en donde no las esperábamos, <siendo el islam> el más flagrante de los ejemplos por su carácter repentino y la amplitud de sus efectos. Es enorme la cuestión de esta sucesión misma y de los fenómenos extraños que se desarrollan ahí: así, aparte de algunas raras excepciones, bolsas históricas de "regresión", o cortos períodos, si se hace abstracción de los "accidentes", si se suaviza la curva, en la evolución desde hace tres millones de años —desde Olduvai hasta Silicon Valley o el valle de la Chevreuse-, se observa una "progresión" en algunos aspectos: un matemático o un técnico de Silicon Valley puede hacer, con una computadora, una cantidad de sumas extraordinarias, mientras que Lucy... Lo mismo para la "eficacia" separada de las herramientas, velocidad, etcétera. También en lo que se refiere a cierta dimensión del saber en general, difícil, además, de separar de la técnica (en el sentido más amplio: escritura, por ejemplo). A menos que se tenga un escepticismo total, no se puede negar que la astronomía, la física, la química, la biología, las matemáticas y las supuestas ciencias sociales nos aportan cosas que los hombres del paleolítico no podían sospechar. Aquí, entonces, hay progresión. Pero, por otro lado, si se consideran las máscaras de las tribus arcaicas o las pinturas rupestres de hace más de veinte mil años, Lascaux, Altamira, etcétera, y se las compara con la pintura europea o japonesa, no tiene ningún sentido hablar de progreso; al menos es discutible.

4.- Continuidades y discontinuidades en historia.

¿Qué quiere decir este divorcio entre el progreso en algunos ámbitos y la imposibilidad de dar un sentido al término progreso en otros? (salvo para lo que es evidente: la "mensurabilidad", de una simplicidad infantil). No hablamos de ámbitos como la calidad moral (Rousseau, primer "Discurso.. .",² etcétera). En un punto, no hay "progreso" sino cambio fundamental: la emergencia del proyecto de autonomía. Pero de este proyecto no puede decirse que viene "orgánicamente" en un proceso en curso desde siempre y que no habría podido conducir más que a este proyecto. No podemos ver esta emergencia sino como una discontinuidad que aparece en cierto momento, sin duda alguna por medio de ciertas condiciones relativas a lo que la ha precedido, pero sin que estas condiciones puedan calificarse ni de necesarias ni, sobre todo, de suficientes.

5.- Vuelta a la comprensión en historia: lo verdadero y lo significativo.

Estas discontinuidades no nos impiden hacer una investigación sobre las otras sociedades y querer comprender algo de ellas. Ya hemos hablado de

² <"Discurso sobre las ciencias y las artes" (1750).>

las condiciones de esta comprensión. La dimensión ensídica, por una parte, que limita las posibilidades, establece ciertas referencias (tipos de cimientos, por ejemplo, que implican ciertas cosas sobre el tipo de construcciones erigidas sobre ellos, por lo tanto, quizá también sobre su uso, etcétera, y por lo tanto, también sobre el tipo de poder; arqueología, paso del neolítico a la protohistoria, estructura de las aldeas y de las habitaciones, diferencia entre una vida neolítica y la de una sociedad que implica ya una división antagónica y asimétrica de la población, con un poder coercitivo, etcétera). Por otra parte, la capacidad que debemos postular -y este postulado se verifica en la efectividad de la investigación histórica- para revivir, reconstituir las significaciones imaginarias sociales de otras civilizaciones, sociedades, épocas. Ella presupone que uno sepa familiarizarse con la cosa, y la capacidad de descentrarse respecto de sus propias significaciones imaginarias sociales para centrarse en las de otra sociedad y frotarse lo suficiente con esta otra sociedad para comprender un poco lo que pasaba en ella, lo que era para esa gente vivir en ese mundo que era el suyo, cuáles eran las significaciones con las que estaban investidos su mundo y su vida, lo que les importaba y lo que no les importaba. Existen ejemplos, tanto positivos como negativos, de lo que tengo en vista: Burckhardt³ sobre la antigua Grecia -claro que no en todo lo que ha dicho sino sobre el elemento agonístico—, o Weber⁴ sobre las grandes religiones, acerca de las relaciones entre ética y economía: lo que dice es mejor que verdadero, es significativo. Y aquí hay una diferencia con las ciencias llamadas exactas, en donde, en general, las cosas son zanjadas: verdadero o falso, y lo falso no tiene ninguna significación. Pero incluso aquí no es absoluto, hay errores fecundos, "preparadores" [cf. Boscovich; ⁽³⁾ Berkeley contra Newton]. ⁽⁴⁾ En las ciencias sociales, sin suprimir para nada la cuestión de la verdad, puede decirse que más allá o por encima de cierto nivel, la cuestión no es tanto si tal visión es "verdadera", sino, mucho más, si hace ver cosas que se refieren al objeto (o si su refutación permite ver cosas: Marx es un muy buen ejemplo de *ambos* puntos de vista. Auguste Comte, negativamente, también).

³ <Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* (1898), 3 vols., Leipzig, Kröner, 1929.>

⁴ <Véanse los estudios reunidos en los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., Tubinga, Mohr, 1920-1923; trad. fr. del t. I: *L'Étique protestante et l'Esprit du capitalisme* (1905; 1920), París, Plon, 1964, reed. "Agora", 1994, y *Confucianisme et Taoisme* (1916), París, Gallimard, 2000, y del t. III, *Le Judaïsme antique* (1917-1919), París, Plon, 1921 [trad. esp.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., Madrid, Taurus, 1987-1998].>

6.- La heteronomía social, ocultación de la autoinstitución de la sociedad.

Por supuesto, se requiere una buena educación para comprender que esto no significa que se pueda decir cualquier cosa, o que todo vale, o que la empresa es azarosa. También esto se aprende leyendo a los grandes autores, y respetando el objeto y la humanidad de antes y de otras partes, y pensando en la tarea. Consideremos una sociedad arcaica, o incluso simplemente tradicional. Encontraremos en ella una cantidad fantástica de lógica ensídica incorporada en sus instituciones, en sus significaciones imaginarias sociales y en la vida de esta sociedad: inteligencia instrumental encarnada, e imposible de reinventar por un individuo cualquiera —por genial que éste sea-, en la vida de la tribu más primitiva. Pero también encontramos algo más importante: una cantidad enorme de imaginario creador que intenta, y logra investir el mundo con sentido (¿y qué más, sino el imaginario, podría investir el mundo de sentido?). Y para una sociedad tradicional, los seres humanos logran crearse una suerte de nicho metafísico para sentirse en el mundo casi como en su casa, de manera que el mundo sea más o menos familiar, que lo que ocurre en él —trueno, tormenta, tempestad, nacimiento, muerte— signifique algo, que haya un tejido de significaciones que cubran toda la vida social (¡y privada!), ligadas entre sí de una manera inaudita que supera completamente toda obra de arte: vida, ritos, casamiento, ropa, manera de bailar, de fabricar las herramientas, de hacer la guerra o de hacer el amor, etcétera. Esto constituye la creación propia de la sociedad considerada. En el caso de estas sociedades, estas significaciones, investidas así en las instituciones, no son y no pueden ser cuestionadas por la sociedad considerada. Nadie se opondrá a la sabiduría de los ancestros, a la existencia y a las voluntades de Jehová, etcétera. Estas sociedades han creado sus instituciones pero no lo saben y no quieren saberlo. Hacen todo lo que pueden para ocultarlo; y lo ocultan imputando el origen de sus instituciones y de sus significaciones imaginarias sociales a una fuente extrasocial, trascendente, que, de esta manera, se vuelve también el fundamento o la justificación de la institución. (No digo "legitimación", pues este término es moderno y anacrónico, vale para sociedades en donde la cuestión de la legitimidad de las instituciones ya ha sido señalada.) Es lo que yo llamo un estado de heteronomía social: estado en el cual la sociedad, por el hecho de que imputa a otro la creación de sus instituciones, de su ley, de su *nomos*, y de las significaciones imaginarias sociales correspondientes, se prohíbe por esto mismo cambiar cualquier cosa en ellas (explícitamente). El caso más claro, evidentemente, es el de las sociedades "religiosas", pero no es el único. La creencia en "leyes históricas"

que deben traer o ya han traído la sociedad correcta—"socialista" o "democrática"- o incluso la creencia en el progreso como ley inmanente de la historia, son formas modernas de heteronomía, y sabemos, además, los resultados en los que desembocan.

7.- La filosofía y la democracia como ruptura en la sucesión de las sociedades heterónomas.

Pero hay discontinuidad, ruptura en esta sucesión de sociedades heterónomas, en el sentido de que en ciertas sociedades y períodos históricos surgen la interrogación y la contestación referidas a las instituciones existentes y a las significaciones imaginarias sociales correspondientes: es el nacimiento de la filosofía como interrogación ilimitada y de la democracia como asunción por parte de la colectividad de sus poderes y sus responsabilidades en la posición de las instituciones sociales. Ruptura que ocurre dos veces, en Grecia y en Europa occidental a partir de los siglos XI-XII. Lessing dice <en sustancia> que la Ilustración, la modernidad, es el hecho de no aceptar más la idea de revelación, la idea de providencia, la idea de una condena eterna. La definición de Lessing es más normativa que real, pero también es real, pues si elementos de ella no se hubieran realizado efectivamente, Lessing no habría podido formularla. En todo caso, se realiza el elemento que hace que no se acepte que tales creencias interfieran en la vida pública. Caen en el dominio de lo privado. (Aunque esto nunca haya sido completamente verdadero en la vida moderna: no olvidemos el *Gott mit uns*⁵ o tantas otras frases similares.) Ahora bien, hay que constatar que aquello que descubre Lessing a fines del siglo XVIII es el fundamento de la vida política en la ciudad griega: no hay revelación, no hay providencia, y la idea de condena eterna está sin dudas ahí en cierto modo, pero reservada a crímenes excepcionales, pues la relación de la religión con el dominio público es asimismo totalmente *sui generis*.

Hay, pues, emergencia de la interrogación, creación de la filosofía. Primera pregunta: ¿qué es lo que diferencia a la filosofía propiamente dicha de todas las racionalizaciones de una creencia que conocemos en otras partes: "teologías", comentarios sobre textos sagrados, filosofía hindú -en gran parte-, Talmud, Cabala, etcétera? ¿En qué difieren la racionalización de una creencia y la filosofía? Es que en filosofía no aceptamos ninguna exhortación exterior que nos diga: deténgase. Y es así porque no hay revelación ni funcionarios de

⁵ <Inscripción grabada en las hebillas de los cinturones de los soldados alemanes hasta 1945.> ("Dios está con nosotros", trad, escan).

la revelación, por lo tanto, ninguna "autoridad". Es en esto que filosofía y democracia son dos ramas del mismo árbol o se implican mutuamente. Y por esta razón una teología filosófica, exegética, ligada a un texto sagrado que no puede ser tocado y que hay que tratar de salvar a todo precio, mediante ejercicios intelectuales de una sutileza a veces insuperable, durante los cuales pueden surgir argumentos y consideraciones de suma fecundidad, no puede formular la pregunta última: ¿Y si la revelación no fuese revelación, sino un texto como cualquier otro? Esta pregunta está prohibida. El texto sagrado debe ser salvado a todo precio. Pero la filosofía no tiene nada que salvar. Y tan cierto es que ha llegado incluso a intentar destruirse a sí misma: el escepticismo es eso. Es la negativa a detener la interrogación que gira en falso y se destruye a sí misma. Interrogar implica que hay algo que interrogar, alguien que interroga, maneras de interrogar superiores a otras. El escepticismo es una doctrina filosófica que hay que rechazar porque priva a todo de sentido, pero es legítima porque es filosofía.⁷

8.- La interrogación filosófica es autorreflexiva.

La interrogación es abierta por la filosofía, y vuelve sobre sí misma, es reflexionada y se reflexiona, es autorreflexiva. Filosofar es ante todo preguntarse: ¿por qué pienso esto? Luego: ¿qué estoy haciendo ahora? Estoy cuestionando mi creencia, ¿pero por medio de qué puedo hacerlo? Por medio de la creación, de la producción de otras creencias. Entonces, ¿permanezco siempre en la creencia, sin más? No seguiremos aquí por esta vía, pero debemos comprender que ya nos encontramos en pleno océano, en pleno Atlántico de la filosofía, y que tenemos que nadar. Lo que digo nunca es más que mi creencia; y sin embargo todas las creencias no son equivalentes, si no ya no puedo ni pensar ni hacer nada <y entonces $1 = 0$ >. ¿Pero cómo saber cuáles valen más que otras? Creencia, opinión, *dóxa*, *Meinung*, *belief*.

9.- Necesidad del tope: el ejemplo de Aristóteles.

No hay tope exterior que valga, no hay exhortación aceptable que nos diga: deténgase aquí. Sin embargo, Aristóteles dice: *anánke sténai*,⁸ es necesario detenerse en alguna parte. Lo cual es totalmente verdadero. Y también es cierto, como lo ha dicho el mismo Aristóteles, que pedir pruebas para todo es un simple indicio de *apaideusía*, de grosería o de falta de educación.⁽⁵⁾ ¿Por qué? Porque no hemos aprendido o comprendido ese hecho elemental, que pedir

⁶ [¿Pero *quid de Suiza*, de la democracia "primitiva"?)

⁷ [Retomar.]

⁸ <Sobre la "necesidad del tope", véase *Metafísica*, a, 2, 994b 10-30; T, 4, 1006 a 5-10; y *Segundos Analíticos*, I, 3, 72b 5-15.>

una demostración de todo equivale a no tener nunca ninguna demostración, puesto que toda demostración requerirá premisas que deberán justificarse por otra demostración, y así hasta el infinito. Se habrá demolido entonces la idea misma de demostración. Supongamos que alguien nos diga: puedo demostrarle un sistema completo de verdades sobre cualquier cosa cognoscible, pero deberá usted ser paciente, pues mis cadenas demostrativas son infinitas. Es evidente que le responderíamos: lo lamentamos, pero no podemos hacer nada con una cadena demostrativa infinita. Por lo tanto, demostración significa necesariamente para nosotros cadena de razones finita, por lo tanto, cadena que parte de ciertas premisas que no pueden ponerse en tela de juicio, al menos, no durante este día ni esta semana. Quizás puedan ponerse en tela de juicio más adelante; pero lo mismo valdrá entonces.⁹

Hay *a contrario*, en matemáticas, el razonamiento por recurrencia, que los alemanes con mucha justeza llaman *vollständige Induktion*, inducción completa o perfecta, uno de los axiomas fundamentales de la aritmética (Peano). Poincaré: "Si una propiedad es verdadera para el número 1, y si se establece que es verdadera para $n + 1$, siempre que lo sea para n , será verdadera para todos los números enteros".¹⁰ Aquí se "condensa" efectivamente una infinidad de demostraciones en dos etapas. La demostración se refiere a todos los números, por medio de dos operaciones que la anclan en 0 (o en 1) y en cualquier n [inducción noetheriana]. Pero es notable que Peano haga de esto un axioma de la aritmética, mientras que no hace un axioma de: dado cualquier x , x no puede ser a la vez p y no p . Aristóteles, en la *Metafísica*, "argumenta" pero no demuestra el principio de identidad.

Hay necesidad, pues, de aceptar el *stenai*, el tope; y toda la cuestión es: ¿el tope a qué?, ¿el tope dónde? Todos los grandes filósofos aceptaron siempre esta necesidad, con una sola excepción. Platón lo sabía, Aristóteles la formuló como acabamos de verlo (y la retoma con otra forma en la *Metafísica*: toda demostración presupone el principio de identidad, y éste no es demostrable porque, precisamente, toda demostración lo presupone), pero también Kant, que parte del *Faktum* de la experiencia, o Hegel, que parte de la

⁹ [Diferencia con el tope impuesto por la revelación o la autoridad; ¿por qué aceptamos estas premisas? ¿O estas consecuencias? Cf. entimema, razonamiento filosófico; véase seminarios 1990-1991.]

¹⁰ <Henri Poincaré, *Science et Méthode*, París, Flammarion [1908], p. 168 [trad. esp.: *Ciencia y método*, Madrid, Espasa Calpe, 1963].>

existencia de un saber. La excepción es Descartes, que creyó haber encontrado un enunciado a la vez evidente y fecundo en el *cogito*, pero no es éste nuestro propósito aquí.

10.- Rupturas y discontinuidades en filosofía.

Aristóteles pensaba que hay que detenerse en alguna parte, y tenía razón. Pero puede pensarse, y es mi caso, que no se detenía donde había que hacerlo. Y aquí comienza una inmensa pregunta: ¿podemos decir esto? ¿Y con qué derecho? O, más generalmente: ¿cómo leemos a un filósofo? La moda de hoy pretende que no se critica a un filósofo del pasado, sino que se lo interpreta (las raíces de esta actitud, curiosamente, se encuentran a la vez en Hegel y en Nietzsche). Es la hermenéutica. Pero no es lo que hacían los grandes filósofos del pasado. Aristóteles no tiene problemas en criticar a Platón, a veces de manera muy violenta, y a veces injusta, pero poco importa. Estas críticas son parte integrante de su propia filosofía. ¿Hay que eliminarlas entonces del texto de Aristóteles? ¿Y en qué se transforma la teoría de la esencia de Aristóteles mutilada de la crítica a la teoría de las ideas de Platón? ¿Habrá que decir que cuando Aristóteles criticaba a Platón (y a todos los filósofos que lo precedieron, además) no hacía filosofía? ¿O tampoco Kant, cuando criticaba a Descartes (prueba ontológica), Leibniz, etcétera?

Encontramos contradicciones en Aristóteles. Algunas son —al menos podemos suponerlo— signos del desarrollo de su pensamiento. Otras son más importantes. Creo haber mostrado¹¹ que en el tratado *Del alma* hay dos capas del pensamiento de Aristóteles completamente antinómicas y heterogéneas, de las cuales la segunda era de lejos la más importante, pero no resolvió el asunto, y quedan yuxtapuestas. Y luego —tercera posibilidad— podemos encontrar antinomias verdaderas. Veán, por ejemplo, el quinto libro de la *Ética nicomáquea*, donde dice a la vez que hay un derecho *phúsei*, por naturaleza -que, además, no especifica nunca-, y un derecho *nómoi* instituido, un derecho que depende de la convención/institución de cada sociedad; pero dice también, además, que en lo que se refiere al derecho político no hay derecho por naturaleza —la idea de "derecho natural" es estoica—, ni siquiera derecho a secas, lo que significa que la definición de *quién* pone las reglas de derecho permanece abierta, o, si se quiere, es arbitraria. (Cf. también, en los

¹¹ [En "La découverte de l'imagination", <*Domaines de l'homme*, París, Éditions du Seuil, 1986, pp. 327-363; reed. "Points Essais", 1999, pp. 409-454 [trad. esp.: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1998]>.]

tiempos modernos, Kelsen¹² con respecto a la *Rechtsphilosophie* neo-kantiana y la "idea de derecho".) Aristóteles está aquí en una antinomia auténtica porque sabe y dice que el fundamento de todo derecho (la pregunta: ¿quién pone las reglas de derecho?) no tiene respuesta en la naturaleza humana o en la naturaleza a secas, que cada vez hay una posición primera del poder en cada sociedad y que, al mismo tiempo, se precisa una norma para juzgar esta posición fundamental, y no podemos quedarnos en los puros hechos (como hará Kelsen) y decir, por ejemplo, que en tal ciudad hay un tirano que pone "leyes" (tirano o generales brasileños o coroneles griegos, etc.) y que tendríamos que detenernos ahí. Debemos discutirlo, ¿pero a partir de qué? Verdadera antinomia. En la que estamos siempre, además. Pues si se nos formulara la pregunta, lo mejor que podríamos hacer es decir que, en efecto, hay una antinomia, que no puede zanjarse en el plano teórico sino sólo en el plano político, y que nuestra posición nos lleva a condenar los regímenes en donde la posición de las reglas de derecho no pertenece a la totalidad del pueblo. Pero esto no es objeto posible para una demostración teórica.

Pero también hay otra cosa. Encontramos en Aristóteles, en la *Física* o los tratados biológicos, maneras de razonar inaceptables para nosotros. Pues allí hace uso de hipótesis diferentes con respecto a lo que puede ser una prueba o una demostración. Así, en Platón como en Aristóteles, hay razonamientos por analogía muy importantes, y que siguen siéndolo en los filósofos ulteriores, hasta Leibniz inclusive, pero que ya no son aceptables para los ingleses y para Kant, ni para nosotros hoy (¡salvo para Rene Thom!). Más generalmente, no se trata sólo de axiomas, reglas de inferencia y criterios deductivos, sino de un horizonte de inteligibilidad, de comprensibilidad, de razonabilidad, que es el de Aristóteles, de los filósofos antiguos en general y que ya no es el nuestro. También hay presupuestos explícitos que no compartimos. Aristóteles, como Platón, además, conduce su física y su metafísica hasta cierto punto, y en esta marcha hay una idea que desempeña un papel decisivo -y que puede parecer "rara", aunque no lo sea de verdad- y es la idea según la cual hay un solo movimiento "perfecto", el movimiento circular. "Pequeña" idea, preñada de consecuencias inmensas: es la que lo lleva a divinizar las estrellas, la esfera de las estrellas fijas, etcétera. (Duplicidad de los modernos en este punto: Heidegger, por ejemplo, habla siempre con inmensa reverencia de

¹² <Hans Kelsen, *Tbeorie puré du droit* (1934), trad. fr.: París, Dalloz, 1972 [trad. esp.: *Teoría pura del derecho*, México, Porrúa, varias ediciones].>

los demás libros de la *Metafísica*, pero no dice una palabra del Lambda y de todos los argumentos cosmoteológicos de Aristóteles; y lo mismo sucede con los demás intérpretes: ¿silencio púdico o incómodo?) Ahora bien, esta idea de que el movimiento circular es el único perfecto, que nos parece exótica o incluso carente de sentido -¿por qué un tipo de movimiento sería más "perfecto" que otro?, ¿y qué quiere decir un movimiento "perfecto"?, ¿es otra cosa que un movimiento rojo, o que huele a madreSelva?—, en realidad no es para nada exótica. No es una curiosidad etnológica. ¿Por qué? Porque está ligada con lazos de acero a toda la ontología grecooccidental, incluida la más moderna. ¿Qué es el movimiento circular? Es el único (incluido aquí, pero con reservas, el movimiento elíptico, pues en éste algunas determinaciones cambian; cf. las angustias de Kepler...) que se repite indefinidamente idéntico a sí mismo. Mientras que el movimiento es la figura misma de la alteración, el movimiento circular es la figura de lo inalterable en la alteración (véase ya Platón, sobre el tiempo, en el *Timeo*). Es la figura de lo inmutable en la movilidad. Es, pues, quien está más cerca de lo que es el ser verdadero, el ser que debe ser inmóvil, inalterable, siempre idéntico a sí mismo, etcétera (Parménides;¹³ el *eidos noetón* del *Timeo*:¹⁴ *aei kata taúta—el aei* está aquí simplemente "dilatado"—). Entonces, cuando Aristóteles utiliza esta hipótesis, que para él es un axioma evidente, utiliza una hipótesis que es consustancial con el corazón de toda la ontología grecooccidental, hasta Hegel inclusive. Sin embargo, su utilización lo conduce a conclusiones para nosotros carentes de sentido.

En otros casos, hay presupuestos implícitos, o enunciados que nos parecen raros, que, cuando se profundizan, se revelan de una potencia extraordinaria. Por ejemplo, su idea de la justicia¹⁵ que involucra toda la formación del hombre en la ciudad (*paideía*), de la que dice explícitamente que lo esencial es la educación. En efecto, hay situaciones totalmente decisivas desde el punto de vista de la justicia que se tejen ya en el momento de la educación.

¹³ <Parménides, Diels-Kranz, B VIII. Véase Parménides, *Le Poème: Fragments*, texto griego, traducción, presentación y comentario por M. Conche, París, PUF, 1996, pp. 124-183; o *Sur la nature ou sur l'étant*, presentado, traducido y comentado por B. Cassin, París, Editon du Seuil, 1998, pp. 85-91.>

¹⁴ <*Timeo*, 48 e 6; véase también 371 a 1.>

¹⁵ [Cf. "Vérité, égalité, justice, politique: de Marx á Aristote et d'Aristote á nous", *Les Carrefours du labyrinthe*, París, Editions du Seuil, 1978, pp. 249-316, reed. "Points Essais", pp. 325-413.>.]

Ahora bien, que la justicia tenga que ver con la educación, o al revés, es algo que los modernos descubrieron hace apenas algunos decenios. [Podrán verse, más adelante, discusiones análogas sobre Kant.]

Hay, pues, necesidad de detenerse y, cada vez que nos detenemos en alguna parte para poder pensar, esto debe o puede ser retomado. Ésta es la respuesta a la pregunta: ¿en qué se distingue la filosofía de la racionalización de una creencia? ¿Y en qué se distingue de una disputa fútil y sin fin? La filosofía interroga, no se detiene, pero reconoce que hace falta detenerse en alguna parte, sabiendo que ahí en donde se detuvo, no hay más que puntos provisorios de anclaje que se retomarán más adelante.

Si miramos hoy la historia de la filosofía —y aquí, la cuestión de su historicidad reaparece bajo otra forma— encontramos ambos aspectos: las rupturas, las discontinuidades, puesto que cada nuevo filósofo crea formas de pensamiento y formas de lo pensable; y al mismo tiempo, desde por lo menos el segundo filósofo —digamos, Anaxímenes— no puede fingir que piensa y actúa como si no hubiese habido nadie antes que él. Está obligado siempre a tener en cuenta la historia de la filosofía, lo cual le da a ésta una suerte de continuidad *sui generis*, y plantea la pregunta: ¿cómo podemos describir esta continuidad particular, que nada tiene que ver con un proceso acumulativo, ni siquiera con un proceso de aprendizaje, sino que es un proceso creativo histórico en el sentido fuerte del término? Nuevas formas de pensamiento y nuevos modos de lo pensable son creados bajo el apremio explícito de una historia.

Sólo bajo esta forma pueden verse también ciertos aspectos de la historicidad del arte en segmentos de su historia, segmentos *conexos*, en donde el arte es "histórico". También hay aquí creación de nuevas formas bajo el apremio explícito de una historia (un apremio implícito de la historia está presente en todo lo que es humano). Este apremio es completamente diferente, por cierto, en el caso del arte y en el de la filosofía. En este último encontramos cuestiones que, resueltas o no, en todo caso, no pueden ignorarse, como tampoco pueden ignorarse los pasos dados en el momento de su discusión. Lo que no implica que yo esté obligado a volver a discutir sobre estas cuestiones retomando toda la historia. Pero hay de todos modos una historia precedente a la cuestión que me apremia; felizmente hay también -pero no siempre: ingenuidades y regresiones contemporáneas nos brindan muchos ejemplos de ello— una suerte de sedimentación, incluso si no es una acumulatividad. En el campo del arte, lo que precede no es articulable; pero está el

hecho bruto (y enigmático, además)¹⁶ de que nadie puede hoy escribir música a la manera de Beethoven (de ahí el ridículo de Saint-Saëns). Y en un sentido doble: no puede hacerlo, no querrá hacerlo. Mientras que en las culturas tradicionales no había problemas (la historicidad estaba escondida), seguían haciéndose las vasijas de barro o el bordado "a la manera de los antiguos" o de los ancestros (cf. pintura bizantina y rusa).

11.- El tope de la interrogación en las sociedades heterónomas.

Regreso a las sociedades heterónomas. Aquí el límite a la interrogación es obligatorio. Estas sociedades ocultan el hecho de que han creado su propia institución. Evidentemente, el término "ocultan" es sospechoso, pues implica una actividad consciente. ¿Puede decirse, no obstante, que las sociedades heterónomas ocultan el hecho de su propia creación? Creo que sí, en un sentido. Por ejemplo, afirman que Dios ha hecho el mundo tal cual es, y que este mundo está bien hecho.¹⁷ Dios ha hecho la ley y esta ley es justa. Lo que sorprende en este caso es que se trata del equivalente invertido de lo que Freud llamaba denegación. En el sueño del paciente hay una mujer con un vestido rojo, y el paciente dice: "Esta señora no es mi madre". Entonces, es su madre. Idea profunda, ligada a toda la naturaleza del psiquismo. El proceso de representación profundo se refiere al contenido de las representaciones; las modalidades afirmativas o negativas son añadidos. Lo importante no es decir: "quiero matar" o "no quiero matar a alguien", sino la idea: matar a alguien. Quiero o no quiero son acreciones ulteriores. Tenemos, pues, la religión que dice: el mundo está bien (*kalós*, en la traducción de los Setenta). ¿Por qué diablos precisa decirlo si de verdad es así? ¿Quién ha dicho que el mundo no está bien? ¿A quién le responde? ¿Quién ha dicho que la ley no era justa? Alguien lo ha dicho, y se responde: "¡Ah, no, no, no!" Salvo que la objeción y el "¡Ah, no, no, no!" están suprimidos en el texto, y con razón (salvo en *eîpen áphron en têi kardíai autoû*,¹⁸ etcétera). Para sentir la necesidad de afirmar fuertemente lo contrario, es evidente que la idea de que el mundo puede o podría no estar bien se cruzó por la cabeza del autor del Pentateuco, mientras que, con toda evidencia, lo contrario es falso antropocéntricamente, y carente de sentido, en lo absoluto.

[Cf. "Transformation sociale et création culturelle cultural", <*Le Contenu du socialisme*, París, UGE, "10/18", pp. 413-439>.]

¹⁷<Cf Génesis, 1, 31.>

¹⁸<"E1 insensato ha dicho en su corazón: no hay Dios", Salmos XIII, 1.>

Encontramos lo mismo en el libro de Clastres, *La sociedad contra el Estado*,¹⁹ con respecto a la jefatura india, con esos jefes tupí-guaraníes, que no son verdaderos jefes, que no tienen ningún poder real en la tribu, y cuyo papel es cantar de la mañana a la noche la gloria de los ancestros que nos dieron leyes tan buenas. ¿Por qué diablos hay que afirmar de la mañana a la noche que los ancestros nos dieron leyes tan buenas? Nadie repite que dos más dos son cuatro, o que el sol está ahí durante todo el día y desaparece por la noche. Se trata de descalificar de antemano toda crítica a las leyes dadas por los ancestros.

12.- Lenguaje y psique hacen que siempre haya potencialidad de un cuestionamiento de la institución de la sociedad

Estos casos son los más claros, pero son ejemplares. Esto quiere decir que hay siempre potencialidad, al borde de la realización, de un cuestionamiento de la institución de la sociedad. ¿Por qué existiría esta potencialidad? Por un lado, objetivamente si se puede decir, a causa de la reflexividad o de la auto-rreferencia, de la interrogatividad incorporada al lenguaje humano. En toda lengua existe siempre el molde gramatical y sintáctico en el que podría vertirse la pregunta: ¿Es justa la Ley? ¿Existe Dios? ¿Es bueno? ¿Vale la pena vivir? Esto existe en todas partes; y a veces existe mucho más que eso: la afirmación de que la vida es una desdicha, etcétera. Por otro lado, "subjetivo", por el lado de los seres humanos, hemos hablado de la fabricación social de los individuos, que consiste en una doma de la psique conduciéndola a crear un estrato psíquico perfectamente conforme a las exigencias de la sociedad, perfectamente apropiado al funcionamiento de lo que será el individuo en esta sociedad, es decir, a un orden social y lógico de las cosas. Pero lo que constatamos, es que hay siempre un residuo no domado de la psique, una resistencia perpetua de los estratos psíquicos más profundos a este orden lógico y social de las cosas, al orden diurno, que vemos en formaciones que no tienen alcance social directo, como el sueño, pero también en la existencia de la transgresión, en todas partes y siempre, incluso en las sociedades más arcaicas. Por cierto, la transgresión como tal no es contestación del orden social, no es una revolución, en un sentido es una confirmación de la ley, no sólo formalmente sino también sustantivamente: en el mecanismo psíquico de aquel que transgrede se manifiesta al mismo tiempo la necesidad de afirmar la ley y de oponérsele. La acción política es totalmente otra cosa: no es sólo la contestación de la ley existente sino la afirmación de la posibilidad y de la capacidad de poner otra. Aun así, la transgresión muestra que el ser hu-

¹⁹<Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, París, Minuit, 1974 [trad. esp.: *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte Ávila, 1978].>

mano jamás puede ser fabricado exhaustivamente de manera absolutamente garantizada según las exigencias de la sociedad instituida.

Entonces, por un lado, la cuasi reflexividad objetiva del lenguaje; por el otro, la rebelión perpetua de la psique contra el orden social que le es impuesto. Hay así, virtualmente, una reflexividad y una interrogación en todas partes en donde hay humanos tales como los conocemos. Frente a esto, debemos tener en cuenta la enorme importancia de este hecho, que estas virtualidades no se realizaron prácticamente nunca en ninguna parte, salvo las dos minúsculas excepciones de las que se ha hablado tan a menudo y de las cuales nosotros formamos la segunda. (Insistimos sobre el hecho de que, de todos modos, no habría bastado con levantarse contra el orden instituido, que también habría sido necesario poder establecer otro orden, esencialmente diferente.)

Negativamente, estas virtualidades de cuestionamiento del orden instituido existen siempre; no se realizan prácticamente nunca. Cuando se realizan requieren la creación positiva de formas absolutamente imprevisibles a partir del estado general de la humanidad o a partir de las sociedades precedentes. Por ejemplo, la creación de la forma *polis* o de la comuna burguesa o de la nación "soberana" moderna, la forma de la democracia, ya sea directa o "representativa", de las reglas de ley que limitan el poder establecido, la forma del individuo autónomo, no son ni pueden ser deducidas de una virtualidad negativa de oposición al orden existente (bajo la forma de un incesto, de un crimen, etcétera). Debemos comprender todo el peso de los diferentes términos que constituyen el problema: durante miles de años las posibilidades de cuestionamiento del orden existente estuvieron presentes en todas partes, y por eso el Génesis afirma que el mundo es bueno y que la Ley es justa; pero, al mismo tiempo, jamás se hicieron realidad. Y, cuando por fin se volvieron realidad, fue necesario para ello una creación positiva de formas no deductibles a partir de las condiciones precedentes.

IV

Seminario del 21 de enero de 1987¹

1.- La autoinstitución de la sociedad y la cuestión del sentido.

Hemos visto que la sociedad, casi en todas partes, casi siempre, ha intentado ocultar el hecho de su autoinstitución, que era creación humana, y presentar < sus instituciones > como si tuviesen un origen extrasocial, divino o racional, o como si estuviesen basadas en las leyes de la historia. Hemos hablado sobre la significación de este ocultamiento y su función: presentar así la institución es el mejor medio de sustraerla a la acción humana, de garantizarle la conservación permanente, la duración. Y es al mismo tiempo —lo mismo pero con otras palabras— sellar todo el edificio de las significaciones en el corazón de la institución de la sociedad, suministrarle una piedra angular, decir que lo que es significativo para la sociedad y los modos por los cuales la sociedad otorga significación a lo que *para ella es*, es lo mismo que lo que significa en el ser en general, es lo que otorga significación en el campo del ser en general. Dicho de otro modo, la heteronomía de la sociedad -remisión de la fuente de la institución al exterior de la sociedad, o, en todo caso, a un nivel que escapa a la acción de los humanos que viven en la sociedad— resulta tener, además, una dimensión filosófica: la cuestión del sentido es lo que está aquí en juego, y esto no es una abstracción. ¿Qué es lo que hace que debamos dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, o al secretario general del partido lo que es del secretario general del partido? Es el orden del mundo y el orden del ser, es Dios quien lo ha dicho o son las leyes de la historia las que lo dicen. En consecuencia, la vida tiene un sentido siguiendo este camino, obedeciendo estas normas, siguiendo estas reglas; y este sentido es el mismo que está en el corazón del ser en general, del universo visible e invisible.

¹ <El seminario del 14 de enero, el tercero cronológicamente, dedicado a una discusión sobre las huelgas de diciembre de 1986, ha sido desplazado como anexo, p. 427, para no quebrar el desarrollo del hilo principal de la exposición.>

En cierta manera, todo esto se conoce desde la antigüedad más remota. Y es lo que repite Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*. si Dios no existiera, todo estaría permitido, y para los filósofos esto es verdadero no sólo en el orden de la acción sino también en el orden del pensamiento; en cierto modo, es una garantía de la veracidad divina. Los sofistas ya decían en el siglo V que los dioses fueron inventados por los poderosos para garantizar el orden social (Critias) ⁽¹⁾ mientras que Platón hablaba de la "noble mentira" que hay que inculcar a los ciudadanos de la ciudad para garantizar el respeto de las leyes. Bajo otras formas, esto está siempre presente; volveremos sobre ello.

2.- La sociedad, conjunto concreto de individuos socializados, de instituciones y de significaciones, es un para-sí.

¿En dónde está la dimensión subjetiva aquí? Primero, todo esto se dirige a sujetos para los cuales hace falta que haya sentido. Pero también: estamos obligados a hablar de la institución de la sociedad como de una entidad o de un "sistema" que tienen una finalidad. De manera que expresiones como: "actuando así, la sociedad oculta el hecho de que..." son y no son metafóricas. "Oculta" es una forma activa, que presupone un sujeto; no es una simple manera de hablar,² puesto que aserciones como "Habiendo hecho el mundo, Dios dijo que era bueno", por ejemplo, son el equivalente de denegaciones (respuestas a preguntas o pensamientos no formulados explícitamente, acaso incluso en los autores de los textos sagrados). La respuesta dada antes de la pregunta apunta a cerrar la pregunta, pero esto implica que la pregunta aflora en la vida social. (Ejemplo de la transgresión.) Y a partir de la división antagónica y asimétrica de la sociedad, división dominantes/dominados, pudo haber lucha contra el orden existente, lucha que toma, primero y ante todo, la forma de la defensa individual; es el caso, por excelencia, de la esclavitud, o bien la forma de la tentativa de cambiar los papeles en la misma escena (cf. el año pasado, lo que se ha dicho de las rebeliones de esclavos...). También están los casos excepcionales en los cuales la contestación del orden apunta a establecer una sociedad explícitamente autoinstituida en donde el poder pertenece a todos.

Decir todo esto conduce a examinar la sociedad con una dimensión de finalidad, más aún, con una dimensión de subjetividad o de para sí. La sociedad, la institución, no sólo apunta a protegerse contra la contestación interna (y la agresión externa), también traza una frontera con respecto a todo lo que es exterior, establece una clausura alrededor de sí misma, ya se trate de la parte del mundo inanimado que no puede incluir o de otras sociedades; pone un límite y da siempre una significación a este límite. Todo ocurre entonces co-

² [Cf. seminario del 7 de enero de 1987, <o sea, aquí, pp. 37-52>.]

mo si este conjunto concreto de individuos socializados, de instituciones y de significaciones perteneciera a esta clase de seres que podemos connotar por esta expresión: para sí.

3.- Categorías de entes para los cuales la noción de para-sí es pertinente: lo viviente, lo psíquico, el individuo social, la sociedad

Debemos dar ahora una breve caracterización de las categorías de entes para los que la noción de para sí es pertinente.

Primero, lo viviente como tal, y ya al menos a nivel de la célula. (2) Luego, lo psíquico, la psique como tal, tanto en su integralidad como en su pluralidad, o sea, a través de las diversas instancias o "personas psíquicas": por ejemplo, en una tópica freudiana, un consciente o un inconsciente, o un ello, un yo y un superyó, son cada uno para sí. En tercer lugar, es para sí el individuo social concreto, el individuo socialmente construido o fabricado, o sea, el producto de la transformación de lo psíquico por su socialización; transformación que, a partir de cada psique/soma singular, hace ser una entidad socialmente definida, orientada en sus roles sexuales, profesionales..., su estado, sus pertenencias, sus motivaciones, etcétera. En cuarto lugar, es para sí la sociedad dada como tal. Cuando el lenguaje común dice: Roma conquistó la cuenca del Mediterráneo, o: Alemania y Francia estuvieron en guerra, son maneras de hablar, por cierto, abusos de lenguaje, pero no son sólo eso. No me refiero a hipersujetos ni a almas colectivas, ni a una entidad en el sentido en que Hegel podía hablar de un *Volk* (3) como de un ser que tiene determinaciones de un ente subjetivo propiamente dicho. Sino que cada sociedad constituye una entidad que se autocrea, que se establece a sí misma, y no puede hacerlo más que poseyendo los atributos esenciales del para sí, es decir, la finalidad de autoconservación, el autocentramiento y la construcción de un mundo propio.

4.- También lo es para otros dos niveles que pertenecen al orden del deber ser: el sujeto humano propiamente dicho, la sociedad en el proyecto de autonomía.

En estas cuatro regiones -viviente, psíquico, individuo social, sociedad-, nos las habernos con lo simplemente real: hay viviente, psiques, individuos, sociedades. Su elucidación es una empresa infinita, pero estas entidades están ahí. No obstante, hace falta introducir dos niveles más que debemos referir a la categoría del para sí, que no están simplemente ahí sino que pertenecen al orden del proyecto y del deber ser. Es, por un lado, el sujeto humano propiamente dicho, como subjetividad de pleno derecho, y, por otro lado, la sociedad vista en el proyecto de la autonomía.

El sujeto: entiendo como tal otra cosa que lo simple psíquico. Lo psíquico es simplemente lo que pasa en nosotros; por ejemplo, ahí no se plantea —o solamente en el modo instrumental— la cuestión de la verdad ni tampoco la cuestión del hacer bien o mal. La única cuestión que se plantea ahí es la del

placer, o de la conveniencia (adecuación de los medios en la búsqueda del placer, por ejemplo). Lo que la psique vive como su verdad debe ser preservado con respecto a, y en contra de, todo y todos; por eso no puede hablarse de una exigencia de verdad ni de hacer bien o mal.³ Pero estas cuestiones se nos plantean, sin ello toda discusión sería fútil y vacía. Hay, pues, un sujeto para quien se plantean las cuestiones de la verdad y del hacer bien o mal. Y decir que se plantean significa desde ya que salimos del horizonte de lo simplemente psíquico. Salimos de una manera curiosa, puesto que cuanto hagamos o digamos, todavía lo hacemos y decimos en tanto organismo psíquico. Pero constatamos aquí la introducción de estas otras dimensiones enigmáticas suplementarias, la de lo verdadero, la del hacer bien o mal (y también la de lo Bello), que escapan a todo análisis confinable al plano de lo psíquico. Por lo tanto, este sujeto no es dado; es un proyecto, es para hacer, para hacer advenir, es una posibilidad de todo ser humano, pero no una fatalidad. Es una creación histórica cuya historia puede seguirse en el tiempo. La subjetividad humana tiene una historia. Puede estar connotada por la reflexividad —que no debe confundirse con el simple pensamiento— y por la voluntad o capacidad de acción deliberada en el sentido fuerte del término.

Simétricamente, a partir del momento en que surge en la historia efectiva el proyecto de autonomía como autonomía a la vez individual y colectiva, debemos considerar la idea —y no es simplemente una idea— de una sociedad que no sería sólo un sistema con una finalidad, un para sí más allá de los individuos que ella fabrica y que la componen, sino que sería capaz de reflexionarse, de <autoinstituirse> explícitamente y de decidir con conocimiento de causa y tras deliberación, o sea, una sociedad que puede y debe llamarse autónoma. Estamos autorizados a considerar este nivel, e incluso estamos obligados, por el hecho de la existencia en la historia de la humanidad de una ruptura radical marcada por la emergencia de sociedades que inician la reflexión sobre sus propias leyes -¿nuestras leyes son justas?—, sobre sus significaciones imaginarias sociales -¿nuestros dioses son verdaderos?- y las cuestionan, y como consecuencia de esta reflexión, de esta actividad de deliberación colectiva, modifican estas leyes y estas significaciones. Caracterizamos este nivel, entonces, por la emergencia en la historia de sociedades en donde surgió el proyecto de autonomía, incluso si hasta hoy no ha sido cumplido.

³ [Todo esto debe modificarse a partir del reemplazo del placer por el sentido para la psique, cf. seminarios de 1992 y siguientes.]

5.- Autofinalidad de lo viviente y existencia de un mundo propio.

Para dar una sustancia a estas consideraciones, debemos examinar lo viviente. En todas partes en donde hay vida, hay un sí, un *self*, o un para sí. Hasta donde se sabe, lo viviente es cronológicamente el "primer" para sí, e incluso lógicamente, puesto que está en la base de este andamiaje de para sí del que hablamos. Todo lo que diremos de lo viviente se mantiene a través de los niveles ulteriores de para sí, no como atributo positivo sino como marco de cuestiones pertinentes. Por ejemplo, ser viviente significa ya, al menos dentro de ciertos límites, autofinalidad; pero también autocentramiento y creación de un mundo propio. Y en todas partes encontramos todo esto.

Autofinalidad: para lo viviente singular, todo aparece, sobreviene en su horizonte como subordinado a la finalidad de la conservación; ésta puede estar suspendida, a veces, o a menudo, pero para esto hace falta que entre en juego una finalidad del mismo tipo, pero de un orden "superior", la de la especie a la cual pertenece lo viviente singular. Hay suspensión de la conservación de lo viviente singular, pero nunca es operada más que en favor de la conservación de un para sí que es la especie. Supremacía —en general, antes de los humanos— de la reproducción sobre la conservación.

Existencia de un mundo propio para la entidad de la que se trata: mundo del perro, de la ballena, de la célula, del árbol, del sistema inmunológico. Existencia, por cierto, pero de hecho creación. En la medida en que hay para sí otra cosa que "sí" (tautología que hace reflexionar, pues contiene toda la cuestión), esta otra cosa debe ser presentificada o presentada al sí, debe ser puesta en relación con el sí "desde el punto de vista" de sí. Cuando una bola de billar es golpeada por otra bola de billar, o un planeta es atraído por la estrella central de un sistema planetario, ¿puede decirse que la otra bola de billar o la estrella central *es para* la primera bola o el planeta? Esto no tendría sentido; ejerce solamente una acción sobre el otro; "hace" algo, y el otro "padece", pero no puede decirse que la bola que golpea está "presente para" la bola golpeada. Además, desde un punto de vista estrictamente físico, no hay diferencia entre las dos bolas (relatividad, etcétera). Esta presentación o presencia, esta representación, es fundamental como modo -y único modo- bajo el cual hay para el para sí otra cosa que sí.⁵ En segun-

⁴ [Portmann, etc., <cf. nota complementaria (4) del seminario I>.]

⁵ [Aquí, diferencia fundamental con Varela, "solipsista". Cf. Coloquio de Cerissy: *L'Auto-organization. De la physique a la politique* <bajo la dirección de P. Dumouchel y J.-P Dupuy, París, Éditions du Seuil, 1983, véase en particular el "Débat", pp. 172-175>.]

(Self: si mismo. Nota escan)

do lugar, lo que es presentado debe ser valuado por el para sí, con un valor neutro, en última instancia, pero la mayoría de las veces positivo o negativo. Y en tercer lugar, esto debe poder ser objeto de una intención, que conduce eventualmente a una acción (aquí todavía nula si el valor que afecta a la cosa presentada es a su vez nulo). Podemos comprender, y mostrar, que la dimensión de la autofinalidad implica estrictamente la creación de un mundo propio, y recíprocamente, que la existencia de un mundo propio implica la autofinalidad.

He aquí los grandes rasgos de una argumentación al respecto. Primer punto: si una entidad es fin de *sí*, y no *está* sola en el mundo —no agota lo que es (dios de Aristóteles y Dios hebreo/cristiano)—, debe tender (siendo fin de sí) al menos a conservarse numéricamente (como espécimen particular, este perro, esta célula), y también a través de ello, específicamente (como especie). Segundo punto, que es la consecuencia del primero: lo que es numéricamente nunca es singularidad absoluta. Para conservarse como espécimen singular, debe poder actuar y reaccionar frente a lo que no es él. Debe valorar positivamente lo que favorece su conservación y negativamente lo que la desfavorece. (Esto supone que está en un *mundo* y que está en interacción con este mundo, pues el mundo puede ejercer, con respecto a la finalidad-autofinalidad de esta entidad, efectos "positivos", "negativos", o "neutros".) Teniendo en cuenta la finitud de la entidad considerada, habrá preferencia, darwinianamente, por la "sensibilidad" con respecto a los efectos positivos / negativos, y, en principio, insensibilidad con respecto a "efectos neutros", esto es, no-efectos o efectos indiferentes.

Redundancia de la sensibilidad. *Resulta que* el ojo humano distingue 6 o 7 mil estrellas en el cielo nocturno, mientras que una decena como máximo le habría bastado a una cultura neolítica para indicar el norte y el orto helíaco que marca las estaciones. Para poder actuar y reaccionar, para poder valorar, la entidad debe tener conocimiento en el sentido más vago del término *be aware*, de una u otra manera, estar al tanto; es preciso que eso se presente a ella: lo que pica, lo que es bueno para comer, etcétera. Lo que se presenta con estos "atributos" tiene entonces una pertinencia para su conservación. En efecto, debe poder "sospechar" lo que pasa "en el contacto" con la entidad externa (este razonamiento, más que tautológico, es al menos simplemente explicativo de las palabras que utilizamos). Debe haber, pues, para la entidad una "representación del mundo"; y puesto que está inmersa en un entorno que la supera indefinidamente en todas las dimensiones, esta representación

debe ser infinitamente selectiva. ¿Cuál es el entorno del dios de Aristóteles? Es vacío. ¿Y el del Dios hebreo/cristiano? Éste nos interesa, evidentemente, como hipótesis de un para sí absoluto —no *ab-solutus*— y su creación no es un "entorno" puesto que no debe ejercer "efectos" sobre él —a lo que escapa el dios de Aristóteles—. Ahora bien, la creación ejerce "efectos" en Dios, puesto que lo conduce a desterrar a Adán y Eva, a castigar a Caín, a crear la confusión de lenguas, a ocasionar el Diluvio, etcétera, y finalmente, a sacrificarse a sí mismo para salvar a los humanos... Recordemos aquí a Leibniz, las mónadas; la percepción global del mundo no es posible, vuelve absurda la idea teológica de un Dios.

6.- Todo conocimiento es selectivo.

Selectividad: el dios dotado de la omnisciencia más absoluta no puede tener más que un conocimiento selectivo, por lo tanto limitado, pues la idea de un conocimiento no selectivo es una contradicción en los términos. Este conocimiento debería contener la representación del interior de todo el conocimiento de todos los seres para sí del mundo —el Dios que "sondea los corazones y los riñones" de las Escrituras—; lo que conduce a un *abussos phluarias*, a un océano de charlatanerías: Dios conoce de adentro lo que siente en este momento la mosca que yo aplasto, y a mí en tanto picado por el mosquito, y lo mismo para la vaca y la hierba, etcétera. A partir del momento en que hay conocimiento, éste es selectivo. Esto va mucho más allá del *intellectus ectypus* y *arquetypus*, intuición sensible e intuición intelectual de Kant: la representación "haría existir", daría en persona, y evidentemente, "simultáneamente", por ejemplo, los espacios de todas las dimensiones (inclusive fraccionarias) y de todas las topologías posibles. Es para nosotros concebible que al pensar en algo lo hagamos existir —en el modo de lo pensado (filósofo, músico, etcétera)—. Nos es inconcebible que podamos pensar simultáneamente —o fuera del tiempo- todos los posibles, ¡sobre todo si al pensarlos los hacemos existir! Dios debe poder pensar a la vez que tal accidente de auto tuvo lugar y que no tuvo lugar —por lo tanto, hacerlo existir y hacerlo no existir a la vez-, lo que no es compatible más que con la idea de un universo en donde lo posible y lo imposible están fuera de juego, en donde no hay más que lo efectivo (argumento dominador de Diodoro) ⁽⁴⁾ -en cuyo caso, el hecho de que *nosotros* hagamos ser la categoría de lo posible aparece como una limitación de Dios, que no puede conocer esta categoría.⁶

⁶ [Einstein y el principio de indeterminación. Lo posible y el tiempo como "ilusiones subjetivas". Pero Dios debe "conocerlas" de adentro.]

Esta selectividad debe habérselas a la vez con el ser-así específico de la entidad que selecciona, y, evidentemente, con una cierta consistencia de lo que es, del mundo.

Recíprocamente, una entidad no puede construir un mundo propio más que si es fin de sí y en la medida en que lo es. Si no es fin de sí, hay dos posibilidades. O bien no tiene ninguna finalidad, y entonces habría disolución en el mundo en general; el mundo de esta entidad se confundiría con el mundo a secas (suponiendo que posea una "sensibilidad"). Tal entidad no tendría ninguna razón de seleccionar en el mundo esto más que aquello; no tendría entonces ningún mundo propio. Al mismo tiempo, si se le supone una "sensibilidad", esto implica un dispositivo sensible, situado a su vez en el mundo y parte de este mundo.⁷

Señalemos al pasar cuan correlativa es la división interior/exterior con la idea de una autofinalidad. En donde no hay autofinalidad no puede hablarse de división interior/exterior, más que de manera simplemente convencional: los muros de esta pieza, los "límites" del sistema solar o de la Vía Láctea, los cinturones de Van Alien, etcétera. En donde no es convencional, en donde verdaderamente hay frontera interior/exterior, por lo tanto también clausura del para sí, es, precisamente, porque hay autofinalidad.

<O bien, segunda posibilidad>, la ausencia de autofinalidad <corresponde> a una finalidad para otro, y sería un principio perteneciente a este otro y a otro mundo propio que sería el regulador supremo de la entidad considerada. Si queremos comprender un coche, como mecanismo con un fin, no podemos comprenderlo a partir de sí mismo, es necesario remitirlo a las finalidades de la especie que lo ha construido.

[¿Pero *quid* por ejemplo del mundo propio de la célula o del sistema inmunológico (¡anhoméómeros!)?⁽⁵⁾ Aquí, visiblemente, el mundo propio está *sometido* a un mundo propio más amplio; lo mismo, más o menos, para el individuo con respecto a la sociedad. ¿Y *quid* de la frontera, del mundo propio para las entidades inorgánicas? Las polillas de la Biblioteca Nacional no reaccionan a

⁷ [Cuestión del carácter "finito" o "no finito" de este dispositivo; <límites> de lo impertinente; "percepción de lo continuo" que poseemos, *pero* digitalización posible de lo continuo -cine, grabación musical numérica, etc.-; fineza finita de nuestros dispositivos sensoriales, pero suplemento de infinito provisto por la imaginación.]

los *Principia Mathematica*? pero los muros de las bibliotecas, si no reaccionan a las polillas, reaccionan al fuego o al agua. Distinguir dos categorías de acciones: aquellas en donde el paciente reacciona según "leyes físicas universales"; aquellas en donde el paciente reacciona en otro nivel, además de sus reacciones físicas dictadas por sus componentes físicos. Caso de la puerta que se abre por efecto fotoeléctrico: ¿hay aquí "especificidad?"]

¿Cuál es el mundo propio del coche? Es solamente una intersección de maneras de padecer comunes a toda la materia inorgánica (herrumbre con la humedad, rotura de los neumáticos en ruta pedregosa, etcétera). <En tanto entidad, el coche> no agrega nada nuevo. Lo mismo para una galaxia: hasta donde se sabe, y dejando de lado eventuales efectos cosmológicos propiamente dichos, tenemos ahí únicamente la gravitación universal más la evolución "interna" dictada por procesos astrofísicos, etcétera.

La limitación al principio de conservación o de la autofinalidad del espécimen singular, puesta por la conservación de la especie, va a la par de la existencia de dos mundos propios encajados: el mundo propio del perro Azor y el mundo propio de los perros, que tienen partes comunes. Hay encaje de la finalidad del individuo en la finalidad de la especie.⁹

7.-La selectividad es la idea central para caracterizar el mundo propio.

La representación que el sujeto se hace del mundo, lo que construye o crea como mundo, es necesariamente selectiva en muy alto grado. Esta selectividad es primero cuantitativa: lo viviente no puede representarse "objetos" más que dentro de cierto radio (no se trata solamente, ni esencialmente, de radio "espacial"). Hay, por cierto, una dimensión espacio-temporal, pero hay, sobre todo, una dimensión cualitativa: lo viviente no puede representarse, no puede crear para sí el equivalente subjetivo más que de una ínfima parte de los aspectos, de los estratos, de las capas de lo existente físico. La negación de la selectividad cualitativa conduciría a la postulación de un ser que podría darse simultáneamente todas las realizaciones posibles de todas las fenomenalizaciones posibles, lo que es un absurdo. La selectividad corresponde en primer lugar a la naturaleza del mundo a secas, del existente físico. Éste no es simplemente homogéneo, lo viviente se crea y se desarrolla parasitando algu-

⁸ [Cf. *Les Carrefours...*, ob. cit., p. 181; reed. p. 236.]

⁹ [Constituyentes mundo propio: selectividad (= creación de entorno propio); axiomas de la finalidad propia; relaciones específicas; linde de lo im-pertinente.]

nos estratos de este existente. De otro modo, necesitaría un dispositivo representativo universal, un sistema que tuviera una reacción, en forma de representación, a todo lo que se presentase a él, en cualquier escala; es decir que podría formarse, crear una representación de una galaxia —o del universo en su totalidad— al mismo tiempo que de un electrón, de un quark, de un teorema de topología, de la *Misa en si* de Bach, etcétera. Un dispositivo representativo, en la medida en que es algo definido, es un dispositivo determinado; si es determinado, es limitado (\mathbb{R} es transfinito, pero \mathbb{R} no contiene la música). Es especificado y específico. Desde tiempos inmemoriales se ha hecho de la luz, de la visibilidad, el paradigma del conocimiento, dio a la filosofía casi todas sus metáforas (ver, ves, no ves, *theoría*, especulación, evidencia, punto de vista, la perspectiva, visto desde otro ángulo, lo visible, lo invisible, etcétera). Sin embargo, la luz visible no representa más que una banda minúscula en el espectro de las radiaciones electromagnéticas, que a su vez no son más que uno de los aspectos de lo existente físico, etcétera. Alguien que estuviese reducido a la visión tendría un conocimiento totalmente deficiente de nuestro mundo, mundo que como tal ya está inmensamente truncado.

Por fin, y quizá sobre todo, la selectividad resulta de las miras de este para sí específico cada vez, que depende de manera decisiva y central de lo que ya es. De nuevo tenemos aquí uno de esos bucles que están siempre presentes ni bien dejamos los dominios ensidisibles que pueden pensarse "linealmente": hace falta que el para sí sea algo y no cualquier cosa; para que sea algo hace falta que sea también un dispositivo representativo; este dispositivo está al servicio o al menos debe tener cierta relación con las miras de este para sí; y éstas dependen de lo que este para sí ya es. La mira de autoconservación de un árbol no conduce a la misma selección cuantitativa dentro del entorno -en el mundo-, a la creación del mismo entorno que la mira de un mamífero. Lo que es seleccionado es cada vez correlativo con esta mira, la cual es correlativa con eso que cada vez ese para sí es. Asimismo, la representación del objeto para el psiquismo humano depende del deseo, del anhelo, de las miras de la instancia psíquica de la que se trata. Psicoanálisis popular: quien quiere ahogar a su perro dice que tiene rabia, quizá piensa incluso que tiene rabia. La representación se forma de manera apropiada a la mira. Podrían multiplicarse los ejemplos al infinito.

Lo viviente en tanto para sí no se representa solamente el mundo, no reproduce, no hace simplemente existir para él a los elementos de un mundo

que ya existiría de manera indudable y especificada, sino que construye o crea su propio mundo seleccionando elementos existentes y especificados del mundo a secas, y organizándolos según sus capacidades de percepción, es decir, su dispositivo de representación, y sus miras.¹⁰

Así es como se presentan las cosas a una mirada superficial, o si consideramos fenómenos segundos y derivados. Por ejemplo, en el ámbito psíquico, si consideramos la estructura neurótica o delirante como dato, la persona considerada verá lo que quiere ver y no verá lo que no quiere ver. Es, además, el caso general. Construirá a partir de elementos vagamente dados: una carta que llega es también signo de otra cosa, etc.; sin embargo, el delirante no fabrica la carta. Pero en un nivel más profundo, lo viviente, el para sí, crea su mundo propio; por eso nos las habernos con un número indefinido de mundos propios y no con variaciones combinatorias construidas a partir de los mismos "elementos". Este mundo no es creado en un vacío total; esta creación está apuntalada en un cierto ser-así del "mundo exterior", pero que como tal queda y debe quedar siempre desconocido para el para sí. ¿Por qué esto es así?

8.- No hay información como tal en la naturaleza.

Porque, contrariamente a lo que afirma un lenguaje abusivo y que se propaga cada vez más entre los biólogos e incluso entre los representantes de las ciencias llamadas humanas, lo viviente no encuentra en el mundo exterior ninguna información.¹¹ Hay una manera de presentar la existencia de lo viviente como la de un autómeta a quien el entorno daría informaciones a partir de las cuales trabajarían diferentes dispositivos de elaboración con resultados que pondrían en marcha programas de respuesta o de acción, y así sucesivamente. Esta idea es completamente absurda a nivel radical y a nivel derivado, incluso analógico, por la simple razón de que no hay como tal ninguna "información" en la naturaleza. La idea misma de información implica la idea de un para sí, de alguien *para quien* tal ocurrencia es información, lo que ya presupone que la ocurrencia (a) debe ser "captada" y (b) transformada en algo *para* el "sujeto", y luego, (c) entrar en una matriz (un múltiplo ultracompleto de matrices) de significancia. Un matemático se encuentra con

¹⁰ [Ser: caos/mundo; mundo propio: selección en el mundo/organización/información por lo viviente; en este mundo propio, sí/entorno. Para los humanos, primer estrato natural: su "mundo propio" = sí + entorno, *en tanto* simples vivientes. Luego "mundo propio" histórico-social = institución de su sociedad.]

¹¹ <Cf. los textos citados en nota complementaria (4) del seminario <I.>

otro matemático y le dice: por fin pude demostrar que todo cuerpo finito es conmutativo. Esto habría sido una información hace cien años, hoy no lo es más que para un alumno del último año del bachillerato, y no lo es en absoluto para la portera (en el caso general) del matemático. No hay información más que siendo dada una "base" para la cual toma sentido en tanto información, la que le otorga su carácter de información; de otro modo, no es nada o es ruido. Ni siquiera es ruido si no hay dispositivo subjetivo de recepción de algo y de discriminación de lo que es ruido y de lo que es información en ese algo que es recibido. Lo que puede pensarse ante un libro de matemática si no se es matemático, o ante una partitura si no se la sabe leer, diciendo "no comprendo", llega hasta la raíz, al fundamento de la cuestión. No hay nunca información más que para un para sí. Esto significa que el para sí constituye no sólo con qué recibir algo y hacerlo ser para él, sino también los criterios de discriminación entre lo que no es nada y lo que es algo — esto entra ya en la "decisión" de lo que será presentado o no (como las ondas de radio, vacías para los vivientes terrestres antes de Hertz, etcétera)—. Para lo viviente terrestre, lo sabemos hoy, una enorme parte de lo existente físico está caído desde siempre en el no ser, por el hecho de que lo viviente construye un dispositivo sensorial muy limitado. Por cierto, la parte que no es para lo viviente puede manifestarse a él pero como fuente de destrucción. Así, ningún viviente puede representarse rayos gamma; pero si se lo bombardea con rayos gamma, se destruyen sus dispositivos de representación y todo lo demás. Dicho de otro modo, lo viviente no puede extraerse de lo existente físico, pero al construir su mundo propio, ha dejado de lado casi todos los aspectos de éste, salvo una pequeña parte.

9.- Lo viviente construye un dispositivo para el cual hay información

Lo viviente construye un dispositivo para el cual hay información —la x es transformada en información—, que no es simplemente un dispositivo que recoge bits, unidades binarias de información, sino un dispositivo para el cual todo lo que es recogido/presentado está dotado de una forma y al mismo tiempo puesto en relación. No hay información aislada. Me tienden un mazo de cartas y saco una. Los informáticos dicen: a partir del momento en que sacó esta carta, ha disminuido su incertidumbre, obtuvo usted una información. Si usted sacó una carta de un juego de 32 (2^5), tiene usted 5 unidades de información, o sea $-\log(2^{-5}) = \log 2^5 = 5 \log(2)$. ¿Qué significa esto? Al sacar una carta, digamos la dama de corazón, tengo $5 \log(2)$ unidades de información; debo saber, por ejemplo, (a) que la saqué de un juego de 32 y no de 64 cartas; (b) que es un juego de cartas; (c) que en este

juego cada espécimen no se encuentra más que una vez. Y si fuesen cartas chinas entre las que se hubiera deslizado una dama de corazón, ¿cuál habría sido la información? ¿Y si no conociese la teoría de las probabilidades? La cantidad de información que me aporta una carta depende enteramente de una cantidad extraordinaria de conocimientos previos y también de la eliminación de toda una serie de cosas. (Y la discusión no vale más que para un universo de equiparticiones o, más generalmente, de particiones definidas y medibles.) Decidí considerar las ocurrencias de "dar vuelta una carta" únicamente en tanto ellas se refieren a las cartas mismas. Pero consideremos *La dama de pique* de Pushkin: se saca una carta y es la locura o la muerte. Porque hay toda otra serie de significaciones vinculadas con esta carta. Y por cierto, esto depende también del juego; en el bacará una dama vale 0. Y esto porque estamos cada vez en un marco específico en cuanto a la "información" —completamente distinto que el simple juego de Shannon—¹² en el cual se fabrica un conjunto abstracto en donde lo único que cuenta es la frecuencia de ocurrencias que, además, no tienen ninguna *calidad*, lo que, evidentemente, no es y no puede ser nunca el caso para ningún organismo vivo. Un organismo vivo no es un contador de ocurrencias probabilizadas y equiprobables. Mientras que la concepción corriente de la información presupone este marco matemático fantástico que es la teoría de las probabilidades, con todos sus refinamientos, los métodos y dispositivos que le pertenecen, etcétera. Entonces, el soporte de un bit de información no es soporte más que si se lo toma en una red de relaciones que lo superan de todos lados. Nunca se trata entonces de la simple presentación de un elemento: esta presentación siempre tiene lugar en una red de relaciones, es decir, finalmente, en una red de categorías (lógicas).

10.- Para el sujeto, toda puesta en escena o puesta en imagen es una puesta en sentido.

Otra manera de ver la cosa: en psicoanálisis¹³ se ha distinguido entre la puesta en escena de algo por el sujeto y la puesta en sentido, con la tentativa de imputar estas dos funciones a dos procesos psíquicos diferentes, el proceso primario y el proceso secundario. La distinción, esclarecedora y pertinente,

¹² <Cf. Claude E. Shannon y Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Chicago, The Chicago University Press, 1949.>

¹³ [P. Aulagnier, *La violence de l'interprétation*, <París, PUF, 1975. Cf. también *L'Institution...*, ob. cit., pp. 406-407, reed. pp. 437-439; "L'etat du sujet aujourd'hui", retomado en *Le Monde morcele*, París, Éditions du Seuil, 1990, pp. 197-198, reed. pp. 244-245[trad.esp.:*El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Altamira, 1993].>.]

no se sostiene, sin embargo, hasta el final. No puede haber puesta en imágenes que no sea al mismo tiempo puesta en sentido. Nunca una imagen surge en tanto átomo, sin relación con otra cosa, y nunca una imagen puede tener cohesión en tanto imagen si no hay relación entre sus partes. La única cosa que puede concebirse como imagen libre de toda puesta en sentido es la experiencia elemental de la *Gestalt psychologie*. un fondo sobre el que se distingue un punto luminoso. Y aún aquí, esta experiencia misma muestra que no puedo ver este punto luminoso fuera de su relación con un fondo cualquiera, y no puedo ver el fondo como fondo más que en relación con un punto o una imagen pregnantes. Y recíprocamente, no puede haber puesta en sentido que no sea al mismo tiempo una puesta en imagen (volveré sobre esto en *El elemento imaginario*). Si por puesta en sentido entendemos puesta en relación, ésta es forzosamente puesta en relación de algo; tenemos pues dos equivalentes de imágenes puestos en relación, y esto en un esquema de su puesta en relación, a su vez puesto en imagen. Hay una dimensión abstracta, invisible o irrepresentable que acompaña a todo esto, pero al mismo tiempo hay un soporte puesto en imagen que está ahí.

Ejemplo de Aristóteles en las demostraciones sobre los triángulos: no puedo hacerlas sin tener un triángulo a la vista, pero este triángulo (es, como se dice en inglés, "cortejar el error") no es nunca *el* triángulo o el triángulo en general;¹⁵ es escaleno, rectángulo, etcétera. Puedo entonces equivocarme y extraer particularidades de esta imagen de las ideas que interferirán con mi demostración. Pero —y esto aún no es racionalizable más que en parte— el geómetra puede ver *el* triángulo en un triángulo particular, pero, de todas maneras, es preciso que *vea* un triángulo.¹⁶ Y, como dicen los matemáticos, toda demostración, incluso en los dominios que no tienen nada de "intuitivo", se apoya siempre en un conjunto representativo y representado que porta el razonamiento abstracto del matemático. Si alguna vez un filósofo tratara de describir el proceso de creación filosófica, debería describir este dinamismo

¹⁴ <Obra inacabada de la cual Castoriadis publicó sólo dos capítulos: "La decouverte de l'imagination", *Domaines de l'homme*, ob. cit., pp. 327-363, reed. pp. 409-454), y "Merleau-Ponty et la poids de l'heritage ontologique", *Fait et a faire*, París, Editions du Seuil, 1997, pp. 157-195 [trad. esp.: *Hecho y por hacer*, Buenos Aires, Eudeba, 1998]; cf. también "Imaginación, imaginario, reflexión", ob. cit., p. 267>.

¹⁵ ["Idea" de Platón = esquema kantiano de construcción, dirían Natorp y Kant mismo.]

¹⁶ [Ejemplo extremo de la imagen *misleading*, error de Euclides con los postulados de orden implícitos.]

de representación sobre el cual se apoya, y por el cual es portado, el proceso de reflexión; representación cuasi visual u otra que no es esta reflexión misma, en persona, pero es el soporte indispensable de ella. Ejemplo, por último, de la división de Kant entre la Estética trascendental y la Lógica trascendental, en donde <la separación entre estética y lógica puras <no puede mantenerse de manera rigurosa>, pues es preciso que una instancia, una función, un proceso pueda presentificar los "elementos" para que otra instancia, función, proceso pueda ponerlos en relación, les haga tener cohesión, y los haga entrar en las formas del juicio, las categorías. Y lo inverso es igualmente verdadero (*un* triángulo, *varios* lados, etcétera).

11.- El ejemplo de la receptividad de las impresiones en Kant

Hemos visto, pues, que no puede haber puesta en escena que no sea al mismo tiempo puesta en relación, es decir, puesta en sentido; que no puede haber presentificación que no sea al mismo tiempo organización, ni dato sensorial que no implique la categorialidad. Evidentemente, no discutimos aquí sobre una anterioridad "cronológica" de una u otra de estas dimensiones, sino de su solidaridad lógica y efectiva. Toda función imaginante del sujeto, toda función presentificante es por este hecho y al mismo tiempo una función organizante, es decir, en un nivel tan elemental como se quiera, una función dadora de sentido. Toda puesta en escena, ya como tal, escolta cierta significación, quedando claro que la elaboración de sentido o de la escena no se detiene ahí, en este primer nivel de sentido. Una imagen puramente caótica no es una imagen, una imagen está siempre un tanto organizada, porta entonces como tal un número considerable de elementos que pueden llamarse elementos esquemáticos y lógicos: uno, muchos, parte, todo, adentro, afuera, cerca, lejos, frontera, etcétera.¹⁷

Dado que no puede separarse puesta en escena y puesta en sentido, estética y lógica (estética: lo que se refiere a la sensorialidad en tanto acceso al mundo, capacidad de poner en imágenes un mundo y sus "partes"), ¿de qué y mediante qué sería puesta en escena la puesta en escena? Si fuese puesta en escena de elementos ya existentes como imágenes, surgiría inmediatamente otra pregunta: ¿a partir de qué y mediante qué se ha hecho la puesta en imágenes de estos elementos? Encontramos aquí de frente, ya en el nivel de lo viviente, la problemática kantiana de la relación entre una facultad organizadora y una "receptividad", para retomar el término de Kant.¹⁶ No podemos

¹⁷[Adentro/afuera implica la frontera y recíprocamente.]

evitar pensar que aquello que Kant dice de la conciencia (que debería ser inmensamente ampliado, lo mismo que el concepto del pensamiento -lo viviente "piensa", es evidente-) ya se plantea en el nivel de lo viviente. Pues aquí ya encontramos la cuestión de la relación entre lo que es suministrado por la organización propia de la instancia que *se* representa algo, y lo que puede venir de afuera. La respuesta kantiana a la cuestión, como se sabe, es la distinción entre la espontaneidad de los conceptos —se trata de conceptos puros del entendimiento, esto es, las categorías—, lo que significa que el sujeto cognoscente no tiene necesidad (ni siquiera posibilidad) de que se le suministren las categorías del exterior, ellas deben ser producidas por el sujeto mismo o estar a su disposición antes de cualquier otra cosa, lógicamente; y la receptividad de las impresiones, es decir el hecho de que, mediante su sensorialidad, el sujeto recibe impresiones de algo que no es el sujeto (que Kant llama ya X, ya la cosa en sí). Hay una gran X que "impresiona" al sujeto; prestemos atención a este término de *impresión*, *Eindruck*: se acuña una moneda, se imprime un sello o una tela, etcétera; pero lo que se imprime ya existe en la placa de imprenta. En cuanto a las "impresiones", el sujeto, mediante su sensorialidad, es *receptivo*. Dicho de otro modo, el sujeto sería activo en tanto intelecto, entendimiento, como sistema organizado de categorías y yo que se dice yo pienso, y sería pasivo como sujeto sensible y sensorial. Esta tesis ha contado mucho, y con razón, cuando se consideran la inmensidad y la profundidad de la primera *Crítica*. (Repetimos, lo que importa no es lo "adquirido" en forma de "tesis" que podría extraerse de ahí, sino la perennidad de la problemática y del cuestionamiento, las interrogaciones que se señalan aquí y que son ineludibles.) Ésta parece, para una de sus mitades - la espontaneidad de los conceptos, la actividad del entendimiento-, a primera vista indubitable, en función del mismo razonamiento de antes, relativo a las "informaciones en la naturaleza" que no crecen con las amapolas ni caen con la nieve. Ninguna categoría podría "pedirse prestada" al "mundo exterior". Para "pedir prestado" algo, deberíamos poder reconocer lo que queremos pedir prestado (argumento de Platón en el *Menón*); y para reconocerlo, habríamos tenido que constituirlo como objeto, por lo tanto, poner a operar las categorías. Si el sujeto no es primero capacidad formante, nada de afuera puede serle otorgado, ni prestado. Pero, y aquí debemos separarnos radicalmente de Kant, lo mismo vale también para las impresiones sensibles, para la sensorialidad. Con toda evidencia, hay una espontaneidad imaginante y en el nivel de la sensorialidad, y, ya en este nivel, el sujeto es capacidad de hacer ser para él lo que es otra cosa que él. El sujeto es

capacidad de hacer que algo se vuelva presente para él. Nada exterior al sujeto o al para sí, por lo tanto a lo viviente en general, puede rendir cuentas ni del ser de la impresión sensorial como tal, ni de su ser-así. La impresión exige la impresionabilidad; esto también es verdadero, por cierto, para lo inorgánico, el papel pero no la piedra es impresionado por la placa de imprimir, la cera y no la piel por el sello, etcétera. Impresión sensorial es un término pesado y sospechoso, *sinnwidrig*, contrario al sentido que se quiere expresar o, antes bien, que contiene una prelación de este sentido. Si hablo de impresión sensorial, digo que la X es una placa con el texto que va a ser impreso, en todo caso, es eso lo que se busca, ésa es la cuestión. La impresión sensorial, la *Affiziertsein* de Kant, remite tautológicamente a un sujeto para el cual hay impresión, que puede ser afectado; ya la forma gramatical de la voz pasiva quiere decir lo que quiere decir. Estar presente, es estar presente para alguien.

12.- El ser-así de la impresión sensorial.

Pero hay también el ser-así de la impresión sensorial, las "cualidades secundarias" tradicionales —colores, sonidos, frío y caliente, etc.— de las cuales se desinteresaba la filosofía porque las consideraba, precisamente, como lo "subjetivo". Efectivamente. Y por eso son importantes e, incluso, fundamentales. Subjetivas no sólo en el sentido de que pueden variar de un sujeto a otro de manera de la que no se puede dar cuenta verdaderamente -no se discute de gustos y de colores, etc.-, sino que son secundarias porque son creadas por el sujeto y no pertenecen al "objeto".¹⁸ Así, la filosofía tradicional concede lo que adelantamos: que son creadas por el sujeto y que lo que les corresponde en el "objeto", si es que algo les corresponde, no posee el mismo ser-así. En la naturaleza no hay colores ni olores, ni gustos ni sonidos, ni frío ni caliente —¡oh, gran Demócrito!-, todo esto no existe más que por el hecho de su creación por el para-sí. Lo que es importante filosóficamente, y que la historia de la filosofía dejó de lado, es precisamente el hecho de que es en y por nuestro organismo que hay azul y rojo, irreductibles a tantos nanómetros de radiaciones electromagnéticas; o aquello que es simplemente tal velocidad de movimiento de moléculas de aire en la atmósfera es percibido por nosotros como calor, con la sensación subjetiva de lo caliente. Este nivel de ser es una creación de lo viviente." El núcleo de una estrella no es "caliente", está lleno de partículas que poseen energías cinéticas enormes, es todo. Un "físico" que fuera puro físico, o sea puro espíritu, no sabría ni siquiera lo que quiere decir

¹⁸ [Como si pudiese describirse algo que nada deba al sujeto: ilusiones de la física galileana y de la filosofía cartesiana y materialista acerca de la "geometría" o la "extensión" o la "masa".]

caliente. No somos "solipsistas", por cierto, puesto que sabemos que a esto corresponde en lo existente físico cierta dimensión electromagnética; pero lo importante es que este tipo de ser realizado por el color, el sonido, etc., surge por primera vez en la historia del ser con y por lo viviente. Pero además, en cuanto a las cualidades llamadas primarias —masa, volumen, forma "geométrica", etc.—, sabemos que, a pesar de su enorme inteligencia, la filosofía tradicional permanecía un poco ingenua sobre el tema. Y Kant también, no para el espacio-tiempo, sino para la "masa" considerada como la cantidad de sustancia en el universo.¹⁹ Todas estas concepciones dependen de un marco científico en el que se establecen, que les da un sentido y determinaciones específicas. Por ejemplo, decir que no depende de la subjetividad que tal objeto tenga la forma de un triángulo rectángulo sería una aserción radicalmente falsa para nuestro saber positivo, puesto que sabemos no solamente que la geometría presupone un sujeto con la intuición del espacio (Kant), sino también, hasta nueva orden, que el espacio real no es euclidiano, que ahí adentro no hay triángulos rectángulos euclidianos, y que, por lo tanto, los triángulos rectángulos son, aquí otra vez, una "aparición" construida también mediante la selectividad de nuestro aparato representativo, que no puede captar la curvatura del espacio-tiempo, la abandona, y construye este "espacio-tiempo" como euclidiano. Lo que remite a algo del mundo físico en sí, que no es lo que podía pensar de él un filósofo clásico, sino que es tal que puede soportar una construcción en la cual todo pasaría como si fuese euclidiano. <Vemos aquí> el error de todos los pragmatismos y "relativismos absolutos", o del convencionalismo: Poincaré, Mach, la geometría como convención, etcétera. ¿Por qué adopta usted *esta* convención y no otra? ¿En qué y por qué es ella *preferible!* Nos responden: porque "funciona". ¿Pero puede usted hacerla funcionar sola? Para que una convención funcione, hace falta algo más allá de la convención. Hace falta que encuentre algo en el ser-así de las "cosas mismas".

Debemos, pues, rechazar la idea kantiana de una pura pasividad sensorial, del *Ajfiertsein*, del ser afectado, y lo que ella misma admite como relatividad fenoménica de los productos sensoriales. Pues si el sujeto es puramente

¹⁹ <"(Analogías de la experiencia) A.- Primera analogía. Principios de la permanencia de la sustancia: en todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia y el *quantum* de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza", Kant, *Critique de la raison puré*, trad. A. Tre-mesaygues y B. Pacaud, París, PUF, 1944; 6^a ed., 1958, p. 177 [trad. esp.: *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, México, Porrúa, 1972; 10^a ed., 1998.]>

pasivo en lo que respecta a la sensorialidad —dejando de lado lo que compete a la imposición de las formas puras de la intuición, espacio y tiempo, no pertinentes para el asunto en curso—, no debería encontrarse nada en los contenidos sensoriales que no esté estrictamente determinado por el ser-así de eso que lo determina. Pero entonces la cuestión de la cosa en sí o de la X kantiana desaparecería. Si la sensorialidad fuese simple pasividad, las impresiones de los sentidos serían un producto, un calco unívoco de lo que es. Lo que es habría podido ser entonces, supongamos, completamente diferente del otro lado de la pared, pero sería total y unívocamente cognoscible por sus manifestaciones sensoriales; ya no habría ninguna relatividad fenoménica, sino de orden totalmente secundario. (Poco importaría que no viésemos más que las sombras de la caverna, si estas sombras fuesen rigurosamente fieles a los movimientos de aquello de lo que son sombras.)

13.- Sobre la "espontaneidad" de los conceptos.

En cuanto a la espontaneidad de los conceptos, de las categorías — formas necesarias de organización de un diverso—, no se las puede "inducir", no se las puede "sacar" de una experiencia, pues la constitución misma de una experiencia presupone las categorías, toda inducción presupone un material constituido sobre el cual se hace. Me hace falta poseer con qué constituir *exempla*, casos, para poder operar, inducir. Me hace falta poder constituir un perro, luego otro perro, etc., para poder decir algo *de los* perros. Sabemos que el núcleo del argumento remonta a Platón. Es tal que no podemos llevarlo hasta hacer de todos los conceptos una posesión previa del sujeto, pues entonces caeríamos en un abismo de charlatanerías, y llegaríamos a decir que no podemos reconocer una pulga sin tener de antemano la idea de pulga (cf. el *Parménides*). Kant mantiene la idea de otra manera, con razón toma el argumento en otro nivel: el sujeto no está "en posesión", hay actividad espontánea, que no se refiere a los conceptos materiales sino a la conceptualización como tal y a lo que es necesario para ésta, reglas de enlace y formas universales que enlazan cada vez las figuras constituidas por una cierta dimensión de la imaginación y de la sensorialidad (problema que aquí dejamos abierto). Con esta restricción, de que de entrada hay intrincación del trabajo categorial y del trabajo estrictamente imaginante de la sensorialidad, este trabajo imaginante es imposible sin la intervención de las formas categoriales, lo que también equivale a decir que no hay función imaginante que no apele pesadamente a la contribución de elementos ensídicos.

Generalicemos las observaciones que se refieren a la elaboración kantiana misma. Decir: "La estética trascendental es buena para los perros" es decir

que no hay nada de lo que funciona en la *Crítica* respecto de las "formas" del conocimiento, que no funcionaría para cualquier viviente, para una organización animal.²⁰ Es necesario que haya categorías en la espontaneidad animal -sin dudas no "exactamente" las que señala Kant, pero: *unas* categorías—, es decir, la capacidad de <distinguir> uno/variados, o existe/no existe, en cualquier nivel de la organización viviente.

14.- La conveniencia o encuentro entre las formas de organización del mundo que se crea para sí lo viviente y este mundo mismo.

En cuanto al problema de las categorías como tales para el sujeto humano, debemos discutir en primer lugar sobre aquello que subsiste como partes de esta organización ensídica ya animal, esto es, poco más o menos la "forma" uno/variados, existe/no existe, interior/exterior (conceptos reflexivos de Kant). El ser humano seguramente trae esto de nacimiento; más exactamente, los vestigios de ello persisten en el psiquismo humano y permiten la dimensión ensídica de las formaciones psíquicas. En segundo lugar debemos discutir sobre lo que es impuesto a la psique por la organización social y que, llegado el caso, está sometido a una evolución histórica. Y, en tercer lugar, sobre *lo* que se constituye por el trabajo propio de la reflexión sobre sí misma, y *esto* desde la creación de la subjetividad reflexionante en sentido fuerte. Esta espontaneidad del pensamiento permanecería vana si no encontrase una conveniencia en lo que es, por floja que ésta sea. Utilizaré de ahora en más este término de encuentro, entendiéndolo por él que la "respuesta" del mundo a lo que crea el para-sí a partir de incitaciones (*Anstosse*) del mundo, no es cualquiera. La adecuación (conveniencia) entre las formas de organización del mundo que se crea para sí lo viviente y este mundo mismo, no puede ser pensada como un *efecto*, ni como una armonía preestablecida, es un *encuentro*, en el sentido fuerte del término. Y la relación no es una relación de reflejo, ni de fabricación íntegra del mundo por el sujeto (en este caso, ya no sería cuestión de relación), es una relación de conveniencia.²¹

15.- Adaptación y neodarwinismo.

Cuando hablamos de lo viviente, de encuentro y de conveniencia, encontramos la problemática de la biología desde el darwinismo y el neodarwinismo, que circula con los títulos de adaptación y de aptitud. (Toda adaptación, toda aptitud presupone una función de "conocimiento" de la sección del mundo pertinente para lo viviente que se adapta, etcétera.) Hay una sopa primordial llena de macromoléculas. Éstas se combinan. Por procesos que qui-

²⁰ [Cf. "Portée ontologique de l'histoire de la science", <*Domaines de l'homme*, ob. cit., p. 431; reed. "Points-Essais", 1999, p. 540?; véase también *Fait et a faire*, op. cit., pp. 15-16.]

²¹ [Aquí interviene de nuevo la discusión con el "pragmatismo".]

zá no pertenecen aún completamente al dominio de lo viviente, sino al de la química orgánica (cristalización, etcétera), se "reproducen". Luego, "a partir de cierto momento", se crean una frontera con el "mundo exterior", un "programa" de autorreproducción, y también programas de asimilación de sustancias provenientes del exterior, de reacciones a tales excitaciones, etc. A partir de *este* momento, en cuanto hay esta frontera, el programa, etcétera, es necesario —como se ha dicho— que haya presentación, reconocimiento, puesta en relación, etcétera. Y es preciso que "pegue", que "corresponda" a lo que puede pasar, a lo que hay en el "exterior". Luego se llega a niveles más elevados. Por ejemplo, las terminaciones nerviosas en los monotremas (equidnas, por ejemplo) se vuelven sensibles a las vibraciones electromagnéticas entre 400 y 800 nanómetros (luz), y el organismo "reacciona": el dispositivo se ha constituido de tal manera que esta pequeña banda del espectro electromagnético ha sido elegida por el organismo, que se ha vuelto sensible a ella y que reproduce para sí mismo presentaciones en función de éstas. ¿Por qué? Ésta es la cuestión biológica, que no es aquí la nuestra. Pero eso que lo viviente se crea como dispositivo de presentación del mundo exterior y de reacción a éste debe estar adaptado a este mundo.²²

El mismo problema existe para lo viviente, puesto que no puede haber viviente que no tenga en cierta manera "conocimiento", no esté al tanto de su mundo en cierta manera, pero que es siempre su propia manera. Se plantea, pues, la cuestión de los dispositivos congruentes con lo que es, la cuestión del encuentro y de la conveniencia que, en biología, lleva el nombre de aptitud o de adaptación o de selección, etcétera. Pero de todas maneras la cuestión existe, y es la misma. Hay que señalarlo porque es dejada de lado, tanto por la biología como por las teorías filosóficas del reflejo, etcétera.

16.- El problema de la conveniencia se plantea de manera totalmente diferente en el caso de lo histórico-social.

Si nos ubicamos desde el punto de vista histórico-social, paradójicamente la conveniencia requerida es mínima. Cada sociedad se basa en la organización

²² [Ya Lamarck, Darwin: no adaptación sino supervivencia del más apto, es lo mismo; neo-darwinismo: esto se hace por azar, mutaciones (los más aptos sobreviven, etcétera). Las mutaciones no pueden ser todas letales (en este caso, no habría viviente) y no son ni siquiera todas pertinentes (una gran parte es indiferente a ello). Pero -sin que la biología ofrezca el principio de una sombra de explicación- resulta que las hay suficientemente que van todas en el mismo sentido, el de una complejización creciente de los vivientes (mientras que las mutaciones y la evolución habrían podido ser "laterales").]

de los humanos en tanto vivientes, pero siempre llega a adaptar, a hacer convenir su sistema de representaciones con lo que es suministrado, y la cuestión verdadera está en otro lado. Esta relación del sistema de representaciones con lo que le es suministrado contiene un andamiaje ensídico, alrededor del cual se construye el inmenso edificio de las significaciones imaginarias sociales, el magma de las significaciones imaginarias sociales, que es el núcleo de la institución imaginaria de la sociedad, y que es, cada vez, de tipo diferente. Ahora bien, las significaciones imaginarias sociales no están sujetas a una conveniencia con la naturaleza. Los hebreos no crearon a Jehová porque esto les ofrecía una mejor conveniencia con el mundo exterior. Desde este punto de vista, la conveniencia con el mundo exterior de la sociedad hebraica como de la sociedad faraónica es nula. Monoteísmo o politeísmo son tanto convenientes como no convenientes. Asimismo, al comparar las ciudades democráticas griegas con las ciudades fenicias o con Roma, constatamos que la cuestión de la mejor o menos buena conveniencia con el mundo exterior carece de sentido. El andamiaje ensídico debe estar siempre ahí, permitiendo a la gente vivir, comer, reproducirse en tanto seres sexuados, etcétera. Lo importante es la penetración del andamiaje ensídico por las significaciones imaginarias sociales. La "simple lógica" nunca es simple lógica en una sociedad, sino que siempre está penetrada por las significaciones imaginarias sociales. Uno de los problemas de investigación susceptible acaso de solución precisa es encontrar en qué medida, a través de todas las instituciones conocidas de la sociedad, hay una intersección no vacía, una parte común efectiva de estos andamiajes ensídicos, esto es, los "universales" de la institución de la sociedad. Que hay tal parte, lo sabemos. Podemos exhibir unos pedazos: nominación de los objetos, números, etcétera. ¿Dónde se detiene ella? Este núcleo común, trivial, por lo demás, pero presuposición de todo el resto —ni la filosofía ni la música son posibles si no se puede decir uno, dos, tres...—, ¿puede ser deducido de algunas otras consideraciones, o bien es simplemente de hecho? ¿Se lo podría deducir *apriori* a partir de consideraciones generales sobre el ser humano y su entorno ("natural") o de consideraciones sobre las formas elementales del pensamiento (sujeto kantiano supuestamente universal)?

El tercer dominio de la historia de las categorías nos remite a la historia de la filosofía y de las ciencias. No hablaremos aquí sobre esto.

Seminario del 28 de enero de 1987

1.- Imaginario y finalidad.

Nuestro tema es la **esencia de la imaginación y de lo imaginario**. Ya en el nivel del simple viviente, cuando hablamos de construcción de mundo propio, tocamos un rasgo fundamental del elemento imaginario: hacer ser entidades o "imágenes" que, en un primer nivel, radicalmente, primariamente, originariamente, <no podrían estar referidas a> la satisfacción del deseo, a la compensación, al encubrimiento de esto o de aquello. Se trata de una creación espontánea y, en primer nivel, gratuita. Digo gratuita para separar nuestra mira de este imaginario radical de todas aquellas que la someten a finalidades cualesquiera. Esto no está en contradicción con lo que hemos dicho, que esta construcción de un mundo propio implica una autofinalidad, y que esta autofinalidad trae aparejada la construcción de un mundo propio. Esto no se ve tan claramente en el nivel de lo viviente como en el nivel de lo psíquico y de lo histórico-social; no hay contradicción porque la finalidad no es otra cosa que la preservación del sí, del para-sí. De manera que se vuelve falaz hablar de una "finalidad" a la cual estaría sometida esta creación imaginaria, dado que este para-sí está esencialmente caracterizado por la creación imaginaria. Estamos aquí de lleno en un estrato ontológico que podemos llamar estrato de la creación imaginaria.

2.- La espontaneidad imaginante (y) Ejemplo del ser-coloreado.

Hablábamos —recordando a Kant y la *Crítica de la razón pura*— de la célebre dicotomía entre la espontaneidad de los conceptos y la receptividad de las impresiones. Habíamos dicho algunas cosas sobre la espontaneidad de los conceptos; y en cuanto a la receptividad de las impresiones, criticamos esta expresión, puesto que no puede haber pura y simple receptividad, ser-afectado pasivo. Hay, por cierto, receptividad en el sentido de la capacidad del para-sí de "ser afectado", pero, de lo que es recibido no puede decirse nada que tenga sentido e importancia. Hay un choque, el *Anstoss* de Fichte: el para-sí

no está solo en el mundo, es afectado, chocado por lo que es fuera de él; a este choque reacciona creando imágenes, representaciones, a su propia manera, y esta manera propia es primero y ante todo representarse algo ahí en donde en el origen no hay más que choque, y no representarse siempre la misma cosa. Hay pues una espontaneidad no sólo de los conceptos, sino de las imágenes como tales, en tanto son imágenes; y esta espontaneidad imaginante no siempre absoluta, por cierto, puesto que hace falta el choque, se pone a operar, a menudo, bajo condición. Pero en los casos más interesantes para nosotros -el psiquismo o la sociedad-, esta espontaneidad imaginante se pone a la obra incluso sin choque: sueño, delirio, actividad fantaseadora psíquica consciente o inconsciente. Y es, por excelencia, el caso de la creación social de significaciones imaginarias (que poseen siempre también un soporte representativo en su "realización" por parte de los individuos), de la cual no podría decirse que sea posible encontrar un correspondiente en un choque cualquiera, salvo si con eso se quiere decir que la sociedad está obligada, bajo pena de muerte, a invertir de sentido lo que encuentra, que no puede enfrentarlo simplemente de manera funcional. Espontaneidad imaginante, de cuyos productos nada exterior puede rendir cuentas; el ser de la impresión y el ser-así de la impresión escapan a la determinación exterior. La retina, el nervio óptico, la elaboración cerebral de lo visto, pertenecen al para-sí; y nada exterior determina el hecho de que veamos los colores o no los veamos. Lo que el dispositivo óptico produce, crea, son colores y formas; y no otra cosa inaudita e inconcebible para nosotros que habría podido tener la misma "función" biológica, ponernos igualmente en contacto con el mundo exterior y permitirnos sobrevivir. No hay nada de absurdo en la idea de otro tipo de percepción —que ni siquiera un poeta o un músico podrían inventar— que dé otra cosa que los colores, que estaría en lugar de lo visible. Pero son éstos los colores que nosotros vemos y no otros, u otra cosa. Vemos azul y rojo en las dos extremidades de nuestro espectro visible, y nadie puede "explicar" por qué no vemos rojo y azul en vez de esto, por qué la gama de los colores está dispuesta como lo está. Subjetividad extrema del ser-coloreado que es al mismo tiempo su "objetividad" extrema, pues captamos ahí un nivel de ser imposible de reducir a otra cosa. El físico podría decir, en rigor —pero sería falso, lo sabemos por el análisis fisiológico de la visión coloreada-: toda vez que una amplitud de onda de 450 o de 700 nanómetros afecta a la retina del sujeto, éste dice (en su lengua): veo azul o veo rojo. <Pero el mismo físico> no puede decir nada de esta cualidad del azul o de esta cualidad del rojo.⁽¹⁾

3.- La existencia misma de lo viviente o del sujeto cognoscente también dice algo del mundo: hace falta que el mundo sea tal que un sujeto pueda vivir en él. (y) que pueda conocer.

A esto corresponde algo del lado del objeto. Cuanto más radicalizamos este punto de vista de la subjetividad, más obligados estamos -lo opuesto de Kant— a introducir hipótesis del lado del objeto. Este algo del lado del objeto es aquello sobre lo cual no podemos decir casi nada, en última instancia -pueden decirse muchas cosas en el camino, en las etapas intermedias del análisis—, salvo esto: el objeto no puede ser absolutamente informe. La idea kantiana de un mundo que sería simplemente una multiplicidad de lo diverso sin ninguna organización, puro X o caos presensorial que no estaría organizado más que por el sujeto, es absolutamente insostenible. Esto por las mismas razones, pero invertidas, que las que indicamos antes: si fuese así, podríamos escuchar la pintura o ver la música, y no podemos. Aristóteles ya lo había visto¹ al criticar a los pitagóricos que postulaban un desapego absoluto del alma en relación con el cuerpo, por lo tanto una reencarnación posible de la misma alma en un cuerpo totalmente diferente. Para Aristóteles, el alma es la forma de un cuerpo viviente en tanto es viviente: la forma no puede ser absolutamente indiferente en relación con la materia, y viceversa. Si así fuese, "el arte del carpintero podría investirse en las flautas". El arte del carpintero es una forma; si fuese indiferente en relación con la materia, el carpintero podría ejercer su oficio utilizando flautas. Para que la materia flauta dé su potencial, el sonido, le hace falta una forma apropiada, el flautista y su arte. De la misma manera, alguien que tuviese ojos y estuviese sumergido en un universo en donde no hubiese radiaciones electromagnéticas de tal amplitud de onda, encontraría que sus ojos no le sirven para nada.

Y esto va mucho más lejos: todas las categorías, kantianas u otras, referidas al enlace, la causalidad por ejemplo, no tendrían ningún uso, y no tendrían ninguna significación efectiva para el sujeto, si no hubiese "en las cosas mismas" regularidades que permitiesen dar un contenido y una explicación a la categoría de la causalidad. Si viviésemos en un universo cuya sola ley efectiva fuese: si una vez y ha seguido a x , entonces nunca más y seguirá a x , la categoría de la causalidad estaría vacía. El uso de la categoría de la causalidad, por lo tanto su significación, implica la existencia de una regularidad en los fenómenos; nosotros construimos en parte esta regularidad, pero no podemos construirla absolutamente. Es lo que nos permite pasar de nuevo a la reconstitución de una ontología, puesto que, por el hecho mismo de que un sujeto cognoscente existe y conoce algo, por problemático que sea este conocimiento,

¹ <De Anima, libro I, 407b 24-25.>

podemos sacar inferencias con respecto al mundo. Hace falta que el mundo sea tal que un sujeto pueda vivir en él, que pueda conocer (y hemos visto que lo primero ya implica lo segundo aunque sea de manera rudimentaria), que conocimientos como los que poseemos tengan cierta validez, aunque ésta sea parcial, y —apremio aún mayor para los mundos posibles— que este conocimiento del sujeto, de los sujetos y de la sociedad pueda presentar a la vez la extrema diferenciación que constatamos a través de las diferentes sociedades y una historia tal como la observamos en la historia del saber grecooccidental.⁽²⁾ Dicho de otro modo, hace falta que el mundo sea tal de modo que las visiones del mundo de los nambikwara, de Confucio, de los Vedas, de los antiguos griegos, de los hebreos, de los cristianos, de los ateos, no estén en contradicción flagrante con él; **es preciso que pueda portarlas o tolerarlas; y esto dice algo del mundo.** Y es preciso que el mundo sea tal que, en este segmento de la historia de la humanidad que representa la historia grecooccidental —es decir, la investigación racional y razonada—, pueda haber una historia de este conocimiento, que Einstein pueda suceder a Newton sin que bajemos los brazos con hartazgo diciendo: todo esto es una leonera. No es lo que hacemos, y esto no es simplemente una leonera. Ahora bien, esto no es dado, no va de suyo; esto implica una cierta estructura del ser, especialmente una estructura estratificada. Pero tal estructura está ya implicada por la existencia de lo viviente, por esta variedad indefinida de especies vivientes. El mundo tolera bacterias y virus —que pueden hacerse un nicho ecológico en el ente prebiótico o físico—, pero durante un tiempo toleró dinosaurios, y tolera monos y monos parlantes. Esta evolución de lo viviente dice también algo del mundo; dice la capacidad del mundo para dejar que se abran nichos ecológicos diferentes para diferentes especies vivientes.

Éstos son los puntos de partida que nos ofrece la consideración de lo viviente para la discusión del para sí. Recordemos que las tres ideas principales son: (a) lo viviente es para sí en tanto que es autofinalidad; (b) crea cada vez su mundo propio; (c) este mundo propio es un mundo de representaciones, de afectos y de intenciones.

Decir que hay mundo propio de lo viviente, es decir que lo viviente existe en y por una clausura. Es como una bola cerrada; no podemos entrar en lo viviente, podemos pegarle, imponerle choques, pero hagamos lo que hagamos, reaccionará a su manera. Por otra parte -esto parece paradójico, por ser contradictorio con lo que acabamos de decir, pero es una consecuencia de

ello—, no podemos pensar lo viviente más que desde el interior: por el hecho de que no podemos "entrar ahí", el único recurso que tenemos para pensarlo es pensarlo desde el interior. O sea, tratar de reconstituir su mundo para nosotros, de ponernos en su lugar. Por cierto, una parte enorme del recorrido del conocimiento de lo viviente se presta para el trabajo científico "positivo" habitual: la explicación científica causal, aquí aún ineliminable y sumamente importante. Es lo que hace la biología o el 99% de lo que hace. Pero siempre falta algo a estas explicaciones. Todos los encadenamientos que se describen científicamente como puras exterioridades coexisten y están imbricados, y esto sólo se vuelve inteligible porque están sometidos a esta finalidad del para-sí de lo viviente, que no conduce a ninguna parte y que no es explicable, a este ser que es sin razón de ser, a lo viviente en general y a este viviente en particular. Esto es verdadero para lo viviente singular como para la especie. Lo vemos claramente, y en un grado casi cómico, en los textos biológicos, especialmente neodarwinianos, que apuntan a "explicar" la evolución.² En ellos encontramos curiosas preguntas-respuestas. ¿Por qué la jirafa tiene un cuello tan largo? La vieja respuesta finalista era: para poder comer las hojas que están más arriba en los árboles altos. Hoy se la rechaza porque es finalista, por lo tanto ridícula —recordemos los melones de Bernardin de Saint-Pierre—, y se la reemplaza por ésta: entre los individuos de cierta especie, en el origen de la especie de las jirafas, hubo mutaciones aleatorias (de las cuales seguramente debemos suponer que algunas acortaban el cuello de las protojirafas y otras lo alargaban), y teniendo en cuenta el medio en donde vivía la especie, fueron seleccionados (o sobrevivieron) los individuos portadores de mutaciones que alargan el cuello; y así, entre una cosa y otra, por esta razón nuestra jirafa tiene el cuello de este modo... Efectivamente, podemos volver todo esto sumamente plausible, cuando no demostrarlo.³ Pero

¹ <C("Entretien Cornelius Castoriadis et Alain Connes", en Cornelius Castoriadis, *Dialogue*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1999, pp. 101-104.>]

* "El melón ha sido dividido en rebanadas por la naturaleza para ser comido en familia. La calabaza, por ser más grande, puede comerse con los vecinos", Bernardin de Saint-Pierre, *Etude de la nature* (Estudio de la naturaleza.) [N. de la T.]

³ [Se lo demuestra, con todo, con las líneas diferentes de bacterias, etc.; cf. también J. Monod, <*Le Hasard et la nécessité*, París, Éditions du Seuil, 1970 [trad. esp.: *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1989]>; véanse igualmente las polillas claras reemplazadas por las polillas más oscuras en los árboles ennegrecidos por las industrias en Inglaterra, fenómeno cuya interpretación, además, ha sido cuestionada desde entonces...]

al leer *los* textos de *los* biólogos que van al grano, la impresión que recogemos casi siempre es: este rasgo ha sido seleccionado porque permite vivir en tales condiciones o para que la especie de la que se trata pueda sobrevivir en tales condiciones. Entre ambas expresiones, la diferencia es nula. Encontramos con frecuencia frases del tipo: para adaptarse a tal cambio de entorno, tal estrategia adaptativa fue adoptada por la especie, y ha tenido éxito. Por cierto, si acorralamos a estos autores y les recordamos que en principio se había terminado con el finalismo, responderán que no son más que maneras abreviadas de describir un proceso aleatorio/causal, o causas aleatorias y que se desarrollan en un nivel que no tiene nada que ver con la adaptación, que trabajan en las profundidades del genotipo⁴ -no es el genotipo el que "se adapta" sino el individuo fenotípico— e influyen sobre el fenotipo (aunque las imágenes puestas en circulación desde el descubrimiento del ADN, en particular por J. Monod, se encuentran algo revueltas en la actualidad, especialmente la idea de una causación única gen-célula); resulta entonces que algunos fenotipos están mejor adaptados que otros, por lo tanto sus portadores son "seleccionados", por lo tanto también los genes condicionan estos fenotipos. Pero no se ha escuchado nunca decir a un astrónomo que las galaxias toman formas espiraladas porque esto les permite adaptarse mejor a las leyes de gravitación. Si las galaxias toman formas de espiral o elípticas, es porque hay leyes que se lo imponen. La utilización constante de expresiones como: tal estrategia de adaptación ha tenido éxito o ha fracasado, muestra —y esto es verdadero, además, independientemente de estas expresiones— que no puede pensarse el conjunto de este proceso —mutaciones, selección, etc.; y más generalmente diferenciación/evolución de las especies— sin adherir al punto de vista de lo viviente. Es lo que hace el biólogo cuando dice: tal rasgo ha sido seleccionado porque permitía... Adhiere al punto de vista del interior de una especie que debe sobrevivir, o apunta a sobrevivir, o en todo caso va a sobrevivir (o no), que se crea como yendo a sobrevivir. Y para comprender, utiliza estas categorías "internas" a lo viviente, aun cuando, después, trate de traducirlas en un lenguaje neutro y estrictamente causalista.

⁴ [Cf. R. Dawkins, *The Selfish Gene*, <Oxford, Oxford U.R., 1976; 2ªed., 1989 [trad. esp.: *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 1993]. Véanse también las observaciones de S. J. Gould, "Groupes altruistes et genes égoïstes", en *Le Pouce du panda* (1980), trad. fr.: París, Grasset, 1982 [trad. esp.: *El pulgar del panda*, Barcelona, Crítica, 2001].>]

Esta clausura y esta separación entre interior y exterior van a la par de su contrario: una universalidad y una participación. No hay una célula, hay un número incalculable de células; no hay un solo plátano, hay plátanos. Hay universalidad, clases en sí, otro puente más hacia la ontología. Sería delirante decir (y Kant lo sabía, puesto que en la tercera *Crítica* encara esta cuestión): el sujeto trascendental es quien constituye el elefante. El sujeto trascendental no puede constituir el elefante, éste se constituye a sí mismo, existe como totalidad organizada, y para que exista hace falta que haya habido otros dos elefantes, etcétera. Y para que todo esto sea posible, hace falta que en el bosque haya hierba en abundancia, etcétera. Hay aquí, pues, lo universal en sí; el para-sí se crea como entidad singular, pero se crea al mismo tiempo como universalidad, como clase (especie) y, en su clausura, se crea como participante: el elefante depende del resto del ecosistema en donde vive. <Y esto también es verdadero> además en el interior del organismo pluricelular o incluso dentro de la célula misma. ¿Dónde se detiene la unidad en donde podría hablarse de un para-sí? Núcleo, genoma, organelas, ADN-ARN, etc.: todas estas entidades se comportan de manera adaptada al conjunto de la célula y cooperan en la supervivencia y en el autofuncionamiento del conjunto, pero también cada una con cierta autonomía. Lo cierto es que cada célula participa en unidades de otro nivel y está integrada en ellas.⁵ O bien tenemos unidades formadas por la integración de unidades de nivel inferior. **Puede pensarse este mundo del para-sí como una extraordinaria imbricación de unidades que, de múltiples maneras en cada nivel, son para-sí, y siendo para-sí pertenecen al mismo tiempo a clases —este para-sí es universal— y que, extendiendo la clausura, están imbricadas unas en otras hasta formar por lo menos lo que llamamos el ecosistema terrestre, a su vez imbricado de cierta manera en las condiciones del sistema solar, luego cósmico, dentro del cual este ecosistema es para él.**

Segundo nivel del para-sí: lo psíquico ⁽³⁾ Con una cuestión, en primer lugar, de frontera relativa a lo psíquico: ¿en dónde está lo psíquico? Al comienzo de *De Anima*, Aristóteles atribuye un alma a los animales y a los vegetales, y, en la otra extremidad, a los dioses. No tenemos que ocuparnos de los dioses —re-

⁵ (¡Homeómeros-anohomeómeros! Aristóteles-Thom... <Cf. R. Thom, *Esquisse d'une sémiophysique. Physique aristotélicienne et théorie des catastrophes*, París, InterÉditions, 1988; y *Prédire n'est pas expliquer* (1991), reed. París, Flammarion, "Champs", pp. 116-120>.)

cordemos a Protágoras— pero sí de los animales y de los vegetales. Y efectivamente, según lo que acabamos de decir, si reconocemos en lo viviente la posición de un mundo propio, la autofinalidad, la representación/afecto/intención, postularemos una psique en general para lo viviente. Es, además, a lo que apuntaba Aristóteles, y es lo que nosotros hemos llamado el para-sí. Pero limitémonos ahora al psiquismo humano y consideremos sus especificidades. ¿Especificidades en cuanto a qué? Para tomar un término de comparación: ¿qué podemos decir de la diferencia entre el psiquismo humano y el psiquismo de los animales llamados superiores, dotados de un sistema nervioso lo suficientemente complejo —que no es tan antiguo: alrededor de 150 millones de años para los equidnas,⁽⁴⁾ etcétera-. **Precisemos enseguida, para evitar los malentendidos que podría crear el descubrimiento freudiano, que la especificidad del psiquismo humano no es, evidentemente, la importancia de la sexualidad. Lo que es decisivo para el psiquismo humano no es la sexualidad sino su distorsión.** Y hace falta comprender lo que es el psiquismo humano para comprender por qué hay distorsión de la sexualidad humana, y no lo contrario (de todas maneras, no podría invocarse esta distorsión, o esta especificidad de la sexualidad humana, más que como un hecho bruto e inanalizable). **No es nuestra sexualidad lo que explica que somos torcidos; el hecho de que somos torcidos es lo que explica el cariz y la importancia que toma nuestra sexualidad.**

La especificidad del psiquismo humano se presenta primero como transversal u horizontal: los rasgos que vamos a describir valen para todas las instancias psíquicas.⁷ Y el primero de estos rasgos es la disfuncionalización de los procesos psíquico; con relación al sustrato biológico del ser humano. La psique humana en general —y también es verdadero para cada una de sus instancias- no trabaja de manera funcional, al menos su funcionamiento no está sometido a una finalidad que se referiría al sustrato biológico. Por ejemplo, la psique no funciona esencialmente para conservar el cuerpo y reproducir la especie. Por cierto, también funciona para eso, pero si no funcionara más que para eso, seríamos simplemente monos superiores. Constatamos inmediatamente esta disfuncionalización incluso en lo que respecta al consciente o al

⁶ <"Con respecto a los dioses, no estoy en condiciones de decir ni si existen ni qué son", fragmento citado por Sexto Empírico, trad. fr. en *Les Ecoles présocratiques*, editado por J.-E Dumont, París, Gallinard, "Folio Essais", 1991, p. 669.>

⁷ [<Para> el análisis freudiano: consciente/inconsciente o yo/ello/superyó.]

Yo, puesto que hay, por ejemplo, individuos que se suicidan: el suicidio implica la cooperación del consciente o del yo, que se encuentra así contribuyendo a su propia aniquilación.⁸

Claro está, tenemos aquí una vez más esta inversión que mencionamos antes: podemos ver en esta disfuncionalización la condición de una funcionalidad de otro orden. Podríamos decir que las instancias psíquicas, cada una tomada por separado, y la psique como un todo son biológicamente no funcionales para poder ser funcionales a otro punto de vista, el suyo. Por ejemplo, si hablamos de suicidio, recordemos a Javert, en *Los miserables*: se suicida porque ya no puede vivir preservando su imagen de sí mismo como Javert, el policía íntegro que no debe nada a nadie, ni tampoco puede preservar la imagen de Javert como individuo honorable, puesto que tendría que conducir a la cárcel a ese mismo Jean Valjean que le ha salvado la vida. La única solución para preservar su imagen es el suicidio. En *La institución.....*,⁹ yo había dado también el caso, real, de Sócrates, que hace vivir la imagen de Sócrates destruyendo su vida. Hay, pues, si se quiere, funcionalidad no biológica de la no-funcionalidad biológica: uno se mata para preservar algo. Pero ese algo que quiere salvarse es totalmente enigmático: la imagen de sí para un momento en que el sí ya no estará ahí para tener imágenes. Vemos que sería abusivo hablar aquí de funcionalidad en el sentido habitual: hay simplemente —para cada instancia psíquica, y para la psique en su conjunto—, trabajo para preservar su mundo, del cual evidentemente su propia imagen es una parte central.

¿Por qué este valor supremo de la preservación de la imagen de sí, que supera el valor de la preservación del ser real? Esto es la consecuencia de otro rasgo transversal del psiquismo humano: la dominación del placer representativo sobre el placer de órgano. Lo esencial para el psiquismo humano es el placer obtenido por cierto estado de la representación, y no el obtenido en el nivel del órgano mismo. Basta con recordar la enorme importancia de la actividad fantaseadora en el placer sexual, y podemos citar aquí la frase de Lacan: "el fantasma hace el placer propio al deseo."¹⁰ Esta dominación implica lo que Freud había descubierto, que llamaba la "omnipotencia mágica del pensamiento", y que yo, por mi parte, propongo llamar la omnipotencia real

⁸ [Lo mismo para la sexualidad como función reproductora.]

⁹ <Ob. cit., p. 425, n. 49; reed. "Points Seuil", pp. 459-460.>

¹⁰ <J. Lacan en "Kant avec Sade" (1963), retomado en *Ecrits*, París, Éditions du Seuil, 1966, pp. 773-774 [La obra completa de Lacan fue publicada por Paidós, Barcelona].>

de la representación. Pues, para el inconsciente, la cuestión planteada no es transformar la "realidad exterior", que ignora en todos los sentidos del término, sino crear una representación que lo satisfaga en el solo nivel de realidad que es el suyo, el de la "realidad psíquica" *stricto sensu*. En *este* terreno, el inconsciente es todopoderoso, efectivamente; más exactamente, sería todopoderoso si otras instancias no se opusieran a la formación de una representación que se limita plenamente a satisfacer fantasmáticamente el inconsciente, <sin tener en cuenta para nada> la realidad. Por ejemplo, el superyó prohíbe fantasear con tal estado, o fantasearlo tranquilamente sin perturbación o precio que pagar. Entonces, para la instancia psíquica misma, hay omnipotencia en la medida en que hay dominación del placer representativo sobre el placer de órgano, esto es, en la medida en que la instancia psíquica forma siempre la representación que la satisface sin consideración hacia la "realidad" orgánica. Aquí, una vez más, hay que ser prudente: lo que importa en estas afirmaciones es lo que zanja con lo simple viviente, con la idea de un autómeta psíquico que "completa" el funcionamiento del cuerpo, en donde los placeres son señales para buscar *x* o evitar *y*. No hay que erigir absolutos: que la realidad psíquica sea más importante que la "realidad" a secas, es válido hasta cierto punto. Puedo interrumpir la ensoñación de alguien e, incluso, su actividad fantaseadora, quemándolo, por ejemplo, pero no es interesante. Lo que es interesante, justamente, es que en función de su actividad fantaseadora o más generalmente, de sus representaciones, alguien puede matarse, hacerse matar, y esto sin "patología" alguna (guerra, revoluciones, etcétera).

Presupuesta por estos dos rasgos — disfuncionalización, prevalencia del placer representativo-, pero no idéntica a ellos, la autonomización de la imaginación es, sin dudas, estrictamente característica del psiquismo humano. (No hablo aquí de la imaginación constituyente, sino de la imaginación "de pleno régimen" del flujo representativo/afectivo/intencional). Pero como hemos dicho algo análogo para lo viviente en general, hay que ver dónde se encuentra la demarcación. Hablamos siempre de la imaginación en tanto capacidad de ver lo que no está, de ver en algo eso que no está ahí; de poner lo que no está a secas, o de poner en algo eso que no está ahí. La dificultad es que hemos dicho que debemos suponer esta facultad, el imaginar espontáneo, en todas partes en donde hay para sí, en todas partes en donde hay viviente. Lo viviente hace ser una imagen, una percepción, ahí en donde hay una *x*, e incluso ahí en donde no hay nada —la sombra, por ejemplo—, pero lo hace de una vez por todas, siempre de la misma manera, y en el sometimiento a la fi-

nalidad biológica. Para el psiquismo humano, la espontaneidad representativa no está sometida a un fin asignable: hay flujo representativo ilimitado e incontrolable, ruptura de la correspondencia rígida entre la imagen y x , como también ruptura en la consecución fija de las imágenes. No tenemos un mundo de imágenes creado de una vez por todas, sino un surgimiento perpetuo de imágenes, un trabajo o una creación perpetua de esta imaginación radical. Y, claro está, esta imaginación radical es la que vuelve posible el lenguaje, y no al revés. El lenguaje presupone esta imaginación radical, pues presupone la facultad *quid pro quo*, de algo por otra cosa, de ver alguna cosa en eso que no es esa cosa: ver un perro en la palabra "perro", en los fonemas o en las letras de esta palabra. Y también no ver siempre la misma cosa en eso que no es esa cosa; comprender la expresión "vida de perros" o "qué tiempo de perros", sin olvidar el sentido propio de la palabra "perro".

La autonomización de la imaginación no es solamente relativa al flujo representativo; hay también autonomización del afecto. Ya hemos hablado del afecto en el psiquismo de lo viviente en general —demasiado rápidamente además—, para pensarlo como sometido a la finalidad de la conservación de sí (y de la especie). Señal por la cual lo viviente se dice: esto es bueno (agradable), esto no es bueno; esto es para buscar, esto es para evitar. El afecto está entonces como inserto en esta finalidad funcional. Y podemos hacer la misma operación con el afecto humano a nivel psíquico e insertarlo en una finalidad del psiquismo: un afecto de tal tipo interviene como reacción y señal ante tal estado del psiquismo en general. Aquí se abre un abismo: toda la cuestión del placer, de su economía, del masoquismo, del abandono del principio económico, de la tentativa de Freud para interpretar el placer en términos fisiológicos (tensión/distensión). Abismo en el cual no vamos a entrar. Lo que es importante ahora, si queremos insertar de manera ordenada el afecto en el resto de la vida psíquica, si queremos hacer sentido del afecto, deberíamos decir que está bajo la dependencia de la representación o por lo menos de cierto tipo de relación entre el deseo y la representación. (Estoy triste porque pienso en cosas tristes, o pienso o imagino que aquello que deseo no puede realizarse. Mis cosas van bien, estoy alegre; mis cosas van mal o temo que vayan mal, estoy triste o preocupado.) Pero esto sería falso en lo absoluto. Lo que nos muestran tanto la clínica psicoanalítica como la autoobservación es que, evidentemente, hay una relación entre afecto y representación, pero hay también una relativa independencia. Puede verse esto claramente en los estados depresivos: muy a menudo ante alguien que se encuentra en este estado,

durante sesiones y sesiones podemos hacernos la pregunta sin poder responderla: ¿está deprimido porque ve todo negro o ve todo negro porque está deprimido? Por cierto, hay casos en donde predomina una nota afectiva negativa, y todo lo que sobreviene al sujeto es interpretado a partir de esta nota afectiva negativa; y otros casos, a los que se tendería a llamar más "normales", en donde hay una suerte de primacía del trabajo representativo, en donde el sujeto constantemente construye el mundo como hostil o simplemente deprimente, lo que suscita el afecto depresivo. Lo importante es que la discriminación de las dos clases pueda hacerse en la clínica, pues en los casos en que la representación determina el afecto, el trabajo interpretativo funciona, es eficaz: puede desanudarse algo trabajando en las representaciones del sujeto. No afirmándole, por cierto, que su imagen del mundo es falsa, sino tratando de interpretar las razones por las cuales construye constantemente un mundo negro. Pero en la otra clase de caso, el trabajo interpretativo como tal resulta impotente para disipar el *afecto* depresivo, el afecto depresivo no da pie a interpretaciones, o bien las interpretaciones se deslizan sin efecto, y hay autonomización del afecto depresivo. Si pasamos de la clínica a la literatura, vemos en Proust este surgimiento de los afectos, por las mañanas cuando sabemos que hay sol incluso antes de estar del todo despiertos; Proust parece decir que es porque uno siente que el tiempo ha cambiado, pero habla también de un pequeño personaje interior que vocifera.⁽⁵⁾ La alegría no está determinada por las representaciones. Apenas es necesario recordar que puede haber también disfuncionalización y autonomización del deseo.

Podemos oponer, pues, el mundo psíquico humano al psiquismo animal, en tanto el primero está caracterizado por la disfuncionalización, el predominio del placer representativo sobre el placer de órgano y la autonomización relativa de la imaginación representativa, del afecto y del deseo. Y debemos suponer que en el mundo psíquico humano subsisten los restos del dispositivo psíquico funcional del animal, esto es, para lo que nos importa aquí, sobre todo los restos de los mecanismos que competen a la lógica ensídica ya creados por el psiquismo animal. Y estos restos son utilizados constantemente por las diversas instancias de la psique. Por cierto, no es la existencia de tales mecanismos lo que es característico de la psique humana, sino su desintegración, es decir, su puesta en marcha para finalidades contradictorias o incoherentes. El hombre no es animal razonable, *zôon lógon échon*, un ser viviente que posee el *lógos*, es sobre todo un viviente cuyo *lógos* ha sido fragmentado. Y los

pedazos han sido puestos al servicio de usos diferentes y opuestos. Es flagrante, y constatado desde hace mucho tiempo (sobre todo por los naturalistas y no tanto por los filósofos), que hay, con respecto al animal, en la puesta en imágenes y en la relación que caracteriza al para-sí, inmediatamente en y para lo viviente, creación y despliegue enorme de eso que estamos obligados a llamar una lógica, y una lógica ensídica. Lo viviente discrimina, separa, elige, identifica, trabaja por clases, propiedades y relaciones; lo que reconocen los pulmones es el oxígeno en general. Por lo tanto, el universal oxígeno es dado para el organismo. Hay reconocimiento de formas, y también hay puesta en relación, hay siempre: "si... entonces". Para los animales predadores, "si" tal forma y tal tipo de presa, "entonces" tal acción. Esta lógica está ahí operando, aunque no reflexionada (ciertamente no reflexionada en los arcaicos). Por ejemplo, podemos mostrar que un perro que persigue a un conejo resuelve una ecuación diferencial de segundo orden, la curva de persecución. Cada vez, y continuamente, el predador debe modificar la dirección de la persecución según la posición de la presa minimizando el espacio que queda por recorrer para atraparla.¹¹ En el nivel más "elevado" de la psique animal, debemos postular la existencia de un sistema embrionario de lógica ensídica, que establece clases, relaciones, que establece consecuencias, etc., y que generalmente es infalible, por decirlo así, en lo viviente. (Decimos en el lenguaje corriente: "actuó con la seguridad del instinto"; "instinto" aquí se refiere a la infalibilidad de las reacciones animales.)

Cuando leemos *La interpretación de los sueños* o la *Psicopatología de la vida cotidiana*, hay cosas que suscitan incredulidad; por ejemplo, Freud dice que es imposible pensar en un número y que esto se deba lisa y llanamente al azar, que siempre podrían encontrarse, mediante asociaciones, etc., los "motivos ocultos" que hicieron que tal sujeto eligiera tal número. Asimismo, si en un sueño aparece un número, habrá lugar para interpretar; el número puede estar ligado a un resto diurno, pero en otros casos es el resultado de una serie de cálculos, a veces complejos. Se postula entonces que tales cálculos pudieron haber sido hechos por el inconsciente, que el trabajo del sueño en particular ha disfrazado el número que no debía aparecer, por medio de una serie de cálculos. La implicación de esto es que en las instancias no conscien-

¹¹ [Véase también *On Growth and Form*, <D'Arcy Thompson, Cambridge U.E., 1917; nueva edición 1942; edición abreviada por J. T. Bonner, 1961; trad. fr. de D. Teyssié, pref. de S. J. Gould, *Forme et Croissance*, París, Editions du Seuil, 1994)>.]

tes existe una facultad computativa extraordinaria, lo que, en efecto, es verdad. Más generalmente, cada una de las instancias psíquicas funciona, en lo que se refiere a sus operaciones, de manera perfectamente racional e inteligente, de modo tal que uno se dice por momentos que la estupidez de los individuos no es más que el resultado de la coexistencia de varias inteligencias antinómicas que trabajan en ellos; y por lo demás, es verdad en gran parte, incluso cuando el individuo no es estúpido. Todo *lapsus* traduce un trabajo sumamente inteligente, lo mismo que el sueño. Más generalmente, la estructura psíquica del individuo tomada como un todo es el resultado de un trabajo inteligente mediante el cual, en las circunstancias dadas, han sido erigidos tales sistemas de defensa, han sido establecidos tales equilibrios, etcétera. Y esta reconstitución puede proseguirse, en parte, hasta en la psicosis inclusive.¹² Pero al mismo tiempo todo esto no está coordinado para llegar a un simple resultado funcional. Vemos las instancias psíquicas —para retomar la vieja imagen de Platón- tirando cada cual para su lado, el ello exigiendo una satisfacción de las pulsiones, el superyó prohibiéndolo, etc., y el yo, como el auriga platónico, estableciendo un convenio inestable y precario. Pero en todo este análisis está supuesto tácitamente que cada una de estas instancias sabe lo que quiere y trabaja para obtenerlo, sin lo cual no habría problemas. Debemos postular entonces que lo que existía como un aparato ensídico unificado no reflexivo en el psiquismo animal, en todo caso, en los animales superiores, y que debió existir en el "prehombre inmediato", ha sido en cierto modo quebrado, desintegrado, bajo la presión de la imaginación radical, que rompe las regularidades establecidas por la psique animal que se instrumentan en una lógica ensídica. Los restos de esta lógica ensídica flotan en la psique y son utilizados por las diversas instancias psíquicas para sus fines propios. Y otro aspecto de lo mismo: no podemos decir que el individuo social, adulto y consciente —que dispone de esta lógica ensídica muy imperfectamente y muy parcialmente- recree esta lógica de la psique animal. La lógica ensídica que utilizamos es la que nos ha sido impuesta en el momento de nuestra fabricación como individuo social, es una recreación, en el nivel social, instituyente e instituido, de una lógica ensídica (cuyas manifestaciones cardinales ya están incorporadas en el lenguaje).

¹² [Cf. "La construction du monde dans la psychose" *in fine*, <retomado en *Fait et a faire*, ob. cit. pp. 109-122>.]

Segundo punto: además de la especificidad transversal del psiquismo humano de la que hemos hablado, hay otra muy importante ligada a la historicidad del ser humano: su especificidad en la dimensión vertical, es decir su estratificación psíquica. Sin entrar en la discusión de los tipos de estratificación propuestos por Freud o por la literatura psicoanalítica, puede decirse que hay una primera tópica freudiana, luego una segunda tópica, que *no* corresponden a una génesis estratificada. En Freud hay "estadios" (oral, anal, fálico, genital); en Mélanie Klein, las posiciones esquizoparanoide y depresiva que están en el lactante, sucesiva y/o simultáneamente. Piera Aulagnier, por su parte, habla de originario, primario y secundario, sin ser muy clara sobre esto. Sobre estas cuestiones de la estructura y de la génesis recordemos que en *La institución...* suponemos una mónada inicial que estalla en el momento de la fase triádica en la relación con la madre para pasar por la fase edípica, y finalmente, por medio de la sublimación, llegar al individuo social (quizás sea el caso más claro en el que la estructura es el sedimento de una historia).¹³ De todas maneras, siempre nos las habernos con una psique caracterizada por una multiplicidad de instancias, que es completamente otra cosa que un despliegue funcional que apuntaría, por ejemplo, a una mejor división del trabajo. Cada una de estas instancias trabaja por su propia cuenta. Al mismo tiempo, estas instancias están estratificadas. Las hay que están más cerca de la superficie y otras más lejos; y este reparto entre superficie y profundidad, en el caso presente, no es un efecto de perspectiva (debido a un punto de vista o a una posición desde donde descubriríamos sucesivamente aspectos diferentes) sino que está inscripto en la cosa misma, en la psique tal como adviene en el curso de su historia; hay un inconsciente dinámico, y esta estratificación remite simultáneamente a una historia de la psique. La estratificación de la psique no puede no habérselas con su diacronía, con su historia.

Esta estratificación, tanto como la disfuncionalización, nos proporciona un discriminante decisivo con respecto a la animalidad. No podemos hablar de la psique animal como estratificada en el mismo sentido, ni de historia psíquica, ni de "conflictos intrapsíquicos". Pueden hacerse aparecer artifi-

¹³ [Debe retomarse con respecto a esto todo el problema de la literatura psicoanalítica. Flagrante, la razón por la cual Lacan no quería saber nada de los "estadios", sólo importaba la "estructura"...]

¹⁴ [NB. Instancias o estratos no significan aquí "sustancias" sino procesos, poseyendo cada uno su aspecto, sus leyes, su dinámica.]

cialmente "conflictos psíquicos" en el animal neurosis experimentales. Confirman lo que avanzamos aquí: exigen colocar al animal en condiciones artificiales e imponerle situaciones que no encuentra en su vida ordinaria. Pero en el ser humano, los conflictos intrapsíquico; no necesitan ser creados experimentalmente, son de esencia, son conflictos de instancias; y la existencia de estas instancias, como su consistencia cada vez singular, son el resultado de una historia. En y por esta historia se constituyen instancias, tipos de procesos, que luego no son ni superados ni armoniosamente integrados, sino que persisten en una totalidad contradictoria o antes bien incoherente. Esto diferencia radicalmente el psiquismo humano del psiquismo animal, y diferencia radicalmente la evolución en el tiempo del psiquismo humano de todo proceso de aprendizaje. Con respecto a esto, señalemos brevemente la superficialidad de las concepciones que van desde Piaget hasta Habermas, que tratan de representar la historia del individuo y la historia de la humanidad como un proceso de aprendizaje. Pues en tal proceso, lo que viene antes *está* integrado sin problemas y armoniosamente con lo que viene después. Cuando "aprendemos" matemáticas comenzamos por palotes y círculos, luego, $1 + 1 = 2$, luego el álgebra, etcétera: en cada una de las etapas, los resultados de la etapa anterior aportan su cooperación positiva (aun cuando, más adelante, fundemos lógicamente de manera direrente los resultados más elementales, etcétera). (Con respecto a la aritmética de las clases primarias, los axiomas de Peano no son ni contradictorios ni incoherentes.) Esto también es verdadero para el aprendizaje animal. Y, por supuesto, también hay aprendizaje en el humano (véase el ejemplo de la aritmética que acabamos de dar). Pero lo esencial de la historia del psiquismo humano no es el aprendizaje. Lo importante y lo sorprendente en el hombre no es que aprende, sino, precisamente, que no aprende. Hace y vuelve a hacer los mismos absurdos, cae y vuelve a caer en los mismos amores desdichados, querellas o fracasos profesionales sin aprender nada de nada.¹⁵ Podríamos hacer un paréntesis análogo con respecto a la imitación: Girard repite finalmente a los autores de fines del siglo XIX, a Tarde ciertamente, y a Freud en todo caso, quien habla -mucho más fuertemente que de imitación— de proceso de *identificación*. Pero aquí, otra vez, lo sorprendente del ser humano no es que imita —si no fuese más que eso, todos seríamos Adán y Eva- sino que no imita, que hace otra cosa que la simple imitación.

⁵ [Piaget y Habermas, etc., solamente para el aprendizaje de lo ensídico.]

Tenemos, pues, una historia en la cual las etapas ulteriores no anulan las etapas anteriores ni las integran armoniosa y orgánicamente, sino que coexisten con ellas según todas las modalidades concebibles (es lo que crea, además, el abanico de "tipos psíquicos" humanos que proveen la caracterología y la nosología). [Dos tipos de "pseudodiacronía": los procesos estrictamente físicos, ergódicos, en donde el pasado está anulado; los procesos de "desarrollo", por ejemplo, embriogénesis o aprendizaje. De hecho, incluso éstos <serían> más bien ideal-típicos. En geología no hay pasado anulado, ni tampoco probablemente en cosmología. Procesos ergódicos profundamente emparentados con la termodinámica como ciencia de lo ensídico físico. En biología, el ecosistema presente presupone y no presupone a la vez las etapas precedentes. No las presupone en la medida en que la evolución es aleatoria. Las presupone en la medida en que las formas complejas "presuponen" formas más simples...]

Cada instancia, cada tipo de proceso, es para sí. Cada vez que un proceso, una instancia —en la medida en que podemos observarlos por separado— aparece, es creado, hay igualmente objetos nuevos correlativos a esta instancia, valuaciones y afectos específicos, apeticiones y un tipo de sentido nuevo y específico. Dicho de otro modo, la inserción de representaciones en tipos de relación nuevos (que los modifican evidentemente ellas mismas), pues las matrices de equivalencia y de pertenencia son otras. El bosque para el consciente y el bosque para el inconsciente son dos objetos completamente diferentes. Hay un modo del representar, un modo del desear, un modo del ser-afectado, que son específicos, y por ejemplo, puede describirse —esto ha sido hecho en la literatura— una coloración afectiva predominante del individuo que es anal y sólo anal.

Hay, pues, una relativa conservación de la clausura de cada una de estas instancias, como para lo viviente. Cada una conoce su mundo y no quiere saber nada más; cada una prosigue sus fines y se opone a todos los otros fines. No es el mismo objeto el pecho para la instancia correspondiente a la fase oral, en donde es la única cosa que existe entre el *infans* y su madre, y el pecho para un hombre adulto, aun cuando el otro pecho, el primero, se trasluzca, y empape, coloree, perfume, el pecho real de la mujer adulta que uno encuentra. Y por cierto, hay también apeticiones específicas, deseos específicos para cada una de estas instancias. Pero, al mismo tiempo, hay en el aparato psíquico (en otro nivel) una relativa ruptura de esta clausura. Estas instancias no son pura exterioridad unas con respecto a otras, se tienen en cuenta unas a otras. Cuando se habla, por ejemplo, de prohibiciones, o de censura: sólo

puede censurarse algo que uno conoce, hace falta entonces tener conciencia de..., *be aware of...* tener en cuenta a... Si el superyó censura, sí hay proceso superyoico que censura, es que sabe muy bien que algo debe ser censurado. El trabajo del sueño lo muestra de manera brillante. Pero no hay solamente esta toma de consideración de cada instancia por parte de las demás, hay igualmente una posibilidad de acción que, finalmente, constituye la condición de posibilidad del psicoanálisis.

Existe un apuntalamiento sumamente importante de esta historia del psiquismo humano en las etapas de la "maduración" neurofisiológica, en el aprendizaje animal y en la "imitación".¹⁶ La historia psíquica está también esencialmente determinada por el proceso de socialización del individuo y <ante todo> en el simple hecho de su desarrollo; el sujeto se encuentra con otro, que ya es ser humano socializado, luego encuentra finalmente otra cosa: la institución por medio del lenguaje, para comenzar. Pero esta historia psíquica también está codeterminada por la socialización en su consistencia específica: la socialización de un niño trobriandés no se hace de la misma manera que la socialización de un niño parisino. El psiquismo que encontramos en nosotros y en los otros es el resultado de todo esto: es una extraña pluralidad en donde coexisten no sólo la representación, el afecto y el deseo, la imaginación radical y los fragmentos de la organización ensídica animal, la socialización, etc., sino también algo irreductible, la singularidad del ser considerado, que tratamos a *veces* de reducir a su historia sin lograrlo nunca. Esta extraña pluralidad no *forma*, un sistema, es una de las mejores instanciaciones que puedan darse de un magma, de un modo de coexistencia, de un tipo de organización que contiene fragmentos de múltiples organizaciones ensídicas pero no es reductible a un sistema ensídico.

Preguntas

—¿Puede dar una definición de lo psíquico que no sea simple negación de lo somático?

La negatividad de las definiciones no es accidental. El lenguaje fue hecho, en primer lugar, para decir las piedras, los ríos, los árboles, el cielo, las estrellas,

¹⁶ [Palabra incorrecta y superficial para la identificación: el fenómeno de identificación no es un fenómeno de apuntalamiento, sino uno mucho más profundo.]

los otros seres humanos, el color de los ojos, un poco los sentimientos, luego algunas significaciones imaginarias sociales, pero no fue hecho para decir los quanta, la sustancia, el psiquismo, etcétera. Es pues imposible -por decirlo así— hablar sin utilizar términos metafóricos; por ejemplo, proceso es una metáfora; creemos oponernos por este término a toda sustancialización grosera o reificación, pero el *processus*, es el proceso romano, el pretor y los dos adversarios, etcétera. Toda definición utilizará términos metafóricamente, negativamente, y por la misma razón tenderá a ser negativa; y a través de estas negaciones emerge por esbozos aquello a lo que se apunta. Pero en lo que yo digo, se da una definición independiente del psiquismo: es la idea de una imaginación radical, con la condición de explicitar lo que esto significa. Negativo: no sometido a la funcionalidad, pero también, no solamente negativo. Si ahora quiere explicitarse el aspecto "creativo", de nuevo hay que pasar por la negatividad: no repetitivo. Pero ¿qué es lo nuevo? Aquello que no está ya ahí. Nuestro mundo es como un cuadro en el cual habría una parte iluminada, y otra parte, la más importante, estaría en la sombra. Lo nuevo: lo que no ha estado ya. Reflexionemos sobre esto: significa que "ontológicamente", en el lenguaje, lo que ha estado tiene un privilegio. Evidentemente, este privilegio no debería existir puesto que lo que importa no es tanto "lo que ha estado" sino lo que es y será: el por-ser, no el haber-sido. Estamos obligados a hablar así porque el lenguaje traduce también este punto de vista del mundo, esta institución de la sociedad y finalmente la heteronomía de la sociedad instituida que fija en lo que es aparentemente sólido, estable, lo que ya ha sido. De ahí que lo nuevo aparezca como definible únicamente de manera negativa: la creación es la no repetición (no puede ser "dicha" más que como...).

— *¿El olvido no existiría? ¿Es capacidad del aparato psíquico o fracaso del mismo aparato?*

No sé. Hay una perspectiva que diría que no hay olvido sino sólo represión. ¿Es sostenible? En primer lugar, hay una acepción "trivial" del olvido: enfermedad de Alzheimer, demencia senil, etc.; olvido de base orgánica con sustrato neurofisiológico, destrucción de huellas mnésicas. Pero evidentemente, este tipo de olvido no es específicamente humano: en donde hay sistema nervioso debe haber olvido por destrucción del sustrato nervioso. No es lo que nos interesa, claro está, sino la cuestión del olvido en el sentido psíquico propiamente dicho. ¿Postularíamos que en los animales no hay olvido? Pero tam-

poco hay memoria "explícita". Hay memoria incorporada en los comportamientos. ¿A qué llamamos olvido? ¿Lo oponemos a la memoria explícita y consciente, "voluntaria", a la posibilidad de evocar un recuerdo? Es lo que decía Freud cuando hablaba de transferencia de una instancia a otra. He reprimido: es todo lo contrario del olvido, solamente no puedo evocarlo a voluntad. Está bloqueado. La represión, sin duda, es una especificidad del ser humano.

<Pregunta inaudible. >

¿Hay olvido en el duelo? Hay una enorme atenuación del afecto relativo al duelo. ¿"Hay verdaderamente olvido? Se dice, por ejemplo, que una de las vías más fáciles del duelo, del trabajo del duelo, es la identificación con la imagen del objeto perdido. La imagen del objeto perdido es transustanciada, y se vuelve imagen propia de sí. No puede decirse que hay olvido. La señorita Vinteuil, que hace el duelo de su padre muerto (cuya imagen profanaba cuando éste vivía) convirtiéndose en música y restaurando la obra de Vinteuil que sólo subsistía en estado de fragmentos, "olvida" a su padre, pero lo "olvida" incorporándolo, introyectándolo. Se vuelve como ese padre. Estamos ante una alquimia extraordinaria, muy difícil de elucidar.

— *La imaginación animal es fija y repetitiva, mientras que en el hombre... Pero si cada individuo, por su imaginación singular, es él mismo una especie, ¿cómo es posible entonces un psicoanálisis?*

Precisamente, un psicoanálisis no es posible si lleva a los individuos a no ser más que ejemplares de una categoría. Si lleva constantemente al sujeto a la histeria, a la neurosis obsesiva, al complejo de Edipo, etc., es un psicoanálisis vacío. Un psicoanálisis pasa por la historia singular del sujeto singular, y pasando por esta historia encontramos constantemente cosas que tienen una significación universal (de otro modo, no podríamos hablar de ellas). Lo más singular *está* tejido de universal: el sujeto cuenta una escena que ha vivido a los 5 años con su mamá o su niñera —la mamá o la niñera son términos universales—; se encontraba en tal lugar, ocurría esto, le daban o le rechazaban tal cosa, tal muñeca o tal pedazo de chocolate. Todo esto no es sólo él. ¿Pero su singularidad es simplemente combinatoria? ¿Su singularidad resulta simplemente del hecho de que era el único que estaba a las cinco de la tarde en ese

lugar preciso, tal año, con tal nodriza? ¿En el sentido en que puede decirse que tal noche, a las 23:40, tal ruleta en el casino de Montecarlo sacó el 34: singularidad simplemente combinatoria? Digo, postulo que la singularidad psíquica no es simplemente combinatoria ni siquiera simplemente "histórica" (Freud dirá: es accidental, pero también "constitucional"). Yo digo que hay como una manera del sujeto singular de vivir todas estas historias y de hacer algo de ellas. Todo lo vivido es vivido así porque alguien lo vive así y no de otro modo; y, regresando a un punto de origen, tenemos un primer *a priori* subjetivo elemental. Encontramos aquí la paradoja de la singularidad conocida desde siempre y ampliamente explicitada y explotada por Hegel: toda vez que usted quiere decir esta singularidad, la anula, pues no puede decirla más que por medio del lenguaje, es decir, lo universal.¹⁷ Por lo tanto, no puede aparecer en el lenguaje, cuanto mucho, sólo aparece como singularidad combinatoria, como falsa singularidad. Pero esto no es verdadero, lo sabemos por el análisis, lo sabemos por nuestra propia experiencia, lo sabemos por el arte.

— *¿Cuál es la relación entre representación, conveniencia y simulacro?*

Simulacro significa imitación, imagen que simula a otra, pero no lo es. Conveniencia: en el proceso de conocimiento, la creación imaginaria no puede ser arbitraria, y esto se ve claramente en física. El esquema de Newton es un esquema imaginario: en cierto momento, el mundo es visto como un sistema de bolas que se atraen, se aceleran, etcétera. Luego viene Einstein con otro esquema, etc. Pero ambos responden a un apremio doble: la conveniencia con lo que es (en esto está toda mi querrela con la verificabilidad/falsificabilidad, etcétera), que cada vez queda por explicitar; pero también el apremio histórico, aunque la historia de la ciencia no es acumulativa. En efecto, una nueva teoría no puede convenir menos a los fenómenos que aquellas que la han precedido, debe convenir por lo menos tanto como las otras, o entonces no es interesante, pues no vale la pena cambiar de teoría si ésta no ofrece algo más (es verdad, este más puede encontrarse en una estructura más simple, etcétera).

¹⁷ <Sobre el pasaje de lo singular a lo universal, véase G. W. E Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit* (1807), trad. de J. Hyppolite, París, Aubier-Montaigne, 2 vok, 1939, 1941, vol. I, pp. 84 y 105 ss.; trad. de J.-P Lefebvre, París, Aubier, 1991, pp. 94 ss., 113yss. [trad. esp.: *La fenomenología del espíritu*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981].>

Pero conveniencia no quiere decir simulacro. Sería absurdo decir que Newton y Einstein nos dan dos simulacros del mundo, porque ambas "imágenes" son enteramente desemejantes. Estos dos esquemas imaginarios poseen, cada uno, cierta conveniencia que no pueden sacar de sí mismos; no son copias del mundo, sino que esto corresponde a ciertos estratos o aspectos de lo que es. De qué manera esto corresponde, es otra cuestión. Quizá sobre esto no podamos decir nada más allá de lo mensurable y cuantificable. Esto corresponde, pues las predicciones dadas se encuentran repetitivamente verificadas; no podemos decir, como para el color, que son "de igual cualidad" que lo que es, o incluso de igual "estructura".

VI Seminario del 4 de febrero de 1987

1.- La subjetividad humana.

Hablamos hasta aquí del para-sí a partir de dos casos fundamentales: lo viviente y lo psíquico. Sus caracteres esenciales: autofinalidad, creación de un mundo propio, o sea, un mundo de representaciones, de afectos y de intenciones. Representación: hacer ser algo para-sí. Afecto: modalización de esta representación que, repercutiendo en el para-sí enteramente, lo hace vibrar enteramente. Intención: aquello que recorre el para sí por el hecho de que no es neutro frente al mundo que lo rodea, que apunta a algo y para comenzar, a su propio ser, a su permanencia en el ser —su conservación o la conservación de algunos de sus caracteres—. Descubiertos desde la reflexión antigua (Tucídides, "Oración fúnebre" de Pericles; *corpus* hipocrático), estudiados a propósito de la psique humana, estos rasgos se encuentran esencialmente en todo viviente. Y también en el individuo social y en la sociedad misma.

Tenemos, pues, cuatro niveles de para-sí de hecho: lo viviente, lo psíquico, el individuo social y la sociedad. Y dos niveles de para sí del orden del proyecto: la subjetividad humana y la sociedad en tanto contiene un vector importante de autonomía. El individuo social y la sociedad están íntimamente ligados puesto que el individuo social es una fabricación de la sociedad, que no existe concretamente, materialmente, más que en y por los individuos sociales. Hablaremos luego sobre esto.

La subjetividad humana está presente desde los orígenes de la filosofía. No se trata ni de deducirla ni de producirla o construirla; pero no nos contentaremos con dársela o presuponer que hay ahí una cosa cuya evidencia se nos impone y sobre lo cual no habría nada más que decir: un *cogito*, o un yo pienso kantiano, como último momento que es dado-puesto. Procederemos de otra manera y comenzaremos por eso que ahora se llama desdeñosamente la psicología. Hubo corrupción en el uso de este término que, de hecho, es el

discurso que se refiere al alma. Psicología quiere decir aquí, esencialmente, psicoanálisis, o sea, Freud; por cierto, con prolongaciones y ampliaciones hechas y por hacer, y especialmente la toma en consideración de lo que se llama psicología cognitiva, por lo menos de las cuestiones que ella señala. Pero la inspiración fundamental en este campo para nosotros sigue siendo Freud. Comencemos por las instancias de las dos tópicas freudianas. Diremos de manera vaga y jugando a ser ingenuos, que eso que podría desempeñar el papel del sujeto sería una de estas instancias, por ejemplo, el consciente o el yo consciente de la segunda tópica. En ambos casos, para la visión freudiana, estas instancias son el coproducto de dos factores irreductibles entre sí e indisolubles, que Freud no ve claramente. El primer factor es, por cierto, la psique misma: emergencia de instancias psíquicas, estratificación. El segundo es un problema para Freud, pero no lo aborda de frente. Se trata de lo social, que actúa constantemente sobre la psique, y especialmente en la formación del consciente, por intermedio de la madre, como instancia social, delegada de la historia humana en general y de la sociedad en la que vive. No enseña al bebé su "lenguaje privado" (salvo en el caso en que la madre y el bebé entren en un circuito psicótico de a dos; e incluso aquí, sólo sería parcial); ella le transmite —*modulo* de las especificaciones relativas a su grupo, a su clase, etc.— la lengua de su sociedad, que es, en un sentido, la institución de la sociedad. Pues casi toda la institución de la sociedad debe poder ser dicha en la lengua —en última instancia, incluso, como misterio indecible; incluso la idea teológica de que Dios es un misterio indecible debe ser escoltada en la lengua—. El pequeño monstruo chillón que acaba de nacer sólo será un ser humano en tanto se apropie de esta lengua. Pero apropiarse de una lengua no es comprarse un *software* interior; equivale a una transformación íntegra del sujeto, pues de ahora en más sólo podrá dar expresión a lo que es por medio de esta lengua; o por pasajes al acto, pero estos mismos actos deben estar instrumentados por objetos, herramientas o dispositivos sociales.

En la teoría freudiana, este factor social aparece como un enigma.¹ Es, por ejemplo, todo el problema del lenguaje.² <Por cierto, encontraremos en> *Tó-*

¹ [Cf. seminarios <1992-1995>.]

² [Cf. J. Forrester y M. Tran Van Khai, *Le langage aux origines de la psychanalyse*, <trad. fr., París, Gallimard, 1997>, que discuten ampliamente las dificultades freudianas con la cuestión del lenguaje.]

tem y tabú una concepción freudiana de la institución. Pero Freud oscila continuamente entre dos polos. Uno consiste en dejar fuera del campo psicoanalítico la institución y el lenguaje en tanto tales y en su concreción, planteando simplemente que uno los encuentra. Recordemos la frase de *Tótem y tabú* sobre el neurótico que se retira de la realidad, es decir, de las instituciones sociales. Aquí las instituciones aparecen, pues, como la realidad, que siempre es la nuez que no puede romperse en el discurso freudiano, el límite, lo que no se presta al deseo sino mediante aplazamientos y mediaciones, o bien la psique misma debe modificarse. Institución y lenguaje aparecen como simplemente dados. Pero en otros momentos, cuando se trata de la "pulsión de saber" y sobre todo en textos como *Tótem y tabú*, *Psicoanálisis colectivo y análisis del yo*, *El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura*, *Moisés*, vemos que Freud intenta deducir las instituciones a partir de pulsiones psíquicas, hacer de ellas el resultado de una transposición del mundo psíquico en la esfera social. Así, Dios Padre es un padre exportado al cielo, glorificado, magnificado, etcétera. Es cierto, hay algo de eso. Pero si hay padres en todas las culturas, no hay Dios Padre en todas las culturas. ¿Hay que decir que el inconsciente ha progresado entre los nambikwara y los hebreos, o en última instancia, en los indoeuropeos con Zeus *pater*, Júpiter? ¿Pero entonces los hindúes serían retardados, con sus Brahma, Shiva, Vishnú? El elemento de "proyección de la imagen del padre" está muy marcado en algunas sociedades, y para nada en otras; por lo tanto, no da una "explicación" universal.

El consciente freudiano: ¿podemos hacer de él el sujeto, o el punto de partida para el sujeto que nos interesa? En parte, sin duda: el consciente dice "Yo". Pero no totalmente. Cuando vemos cómo funciona el consciente en Freud -en las partes fuertes, carnosas de la teoría- constatamos que está ahí esencialmente para operar las adaptaciones a la realidad y para tener las riendas de los caballos psíquicos que tiran en direcciones opuestas. Para hacer esto, el consciente calcula o razona, trata de establecer constantemente compromisos entre realidades y pulsiones. Mirando más de cerca, habría, ciertamente, aspectos más complejos; pero en las grandes líneas, el consciente freudiano se caracteriza primero por este razonamiento o este cálculo. Cosa que no nos satisface enteramente, porque queremos hacer entrar en la idea de subjetividad humana la idea de la reflexión o de la reflexividad. Pero el razonamiento lógico o el cálculo no nos alcanza para ello. Por cierto, la definición de la razón o de la subjetividad por el cálculo tiene letras de nobleza filosóficas muy antiguas: para Hegel, e incluso independientemente de la to-

ma en consideración del sujeto, "la razón es la *operación* conforme a un fin".³ Es, pues, lógica teleológica. Pero Hobbes ya definía la razón⁽¹⁾ como *reckoning* (cálculo o computación, diría E. Morin). Leibniz, en el *Ars combinatoria*, elogia a Hobbes por haber visto que <la actividad del sujeto que razona> no es otra cosa que *reckoning*. Más atrás aún, pueden encontrarse gérmenes de esta idea en la polisemia del griego *logos*, pues uno de los sentidos de este término es cálculo: *logismós*. Pero aquí hay una confusión que debe evitarse, pues calcular supone operaciones ensídicas. Freud mismo debe utilizar el término "pensar" incluso para el inconsciente: habla continuamente de representaciones inconscientes, de pensamientos inconscientes, etcétera. El inconsciente de Freud es hegeliano: realiza todo lo que quiere, sabe lo que quiere y puede realizarlo. Pero cuando habla del consciente no introduce un factor diferente. Observamos aquí la repugnancia de Freud a examinar un campo que llamaremos —para ir rápido— el de las actividades superiores del espíritu. Probablemente, esta repugnancia es la responsable del enorme agujero que Freud ha dejado en el sitio de la sublimación. Pero al mismo tiempo podemos verificar otra vez aquí la verdad y la profundidad de su mirada, puesto que, en efecto, esta actividad razonante y calculante se encuentra en todas partes en donde hay para sí (ensídico).

Si esta actividad calculante y razonante no es propia del consciente, de la conciencia vigilante, ¿cuál es la característica de ésta que nos acercaría a una comprensión de lo que es la subjetividad? Apartemos, en primer lugar, una falsa solución. Estamos obligados a atribuir el razonamiento y el cálculo a toda instancia de para sí, pero también a imputarle otra característica, implicada por la autofinalidad: la autorreferencia. Notemos que, desde hace algunos años, parece propagarse una ilusión relativa a la autorreferencia, haciendo creer que podría caracterizar la subjetividad o el pensamiento en el sentido fuerte del término. Pero la autorreferencia no nos da la reflexividad en el sentido pleno del término. Sea, por ejemplo, el sistema inmunitario de un organismo. Tenemos aquí, constantemente, la presencia esencial del *reckoning*, del

³ <Prefacio a *La Phénoménologie de l'Esprit*, traducción de Hyppolite, p. 20; traducción de Lefebvre, p. 40 ("la razón es la actividad *adecuada a un fin*" (*zweckmässig*). Va de suyo que, al recordar que este sentido primero -la razón como *ratio*, cálculo- no está ausente en Hegel, Castoriadis no quiere reducir de ninguna manera la razón hegeliana a este único aspecto, "conocimiento conceptual" y "esencia sustancial" de la realidad. Véase, además, aquí mismo, los desarrollos sobre Hegel en los seminarios XVIII y XIX.>

cálculo, de la computación. Pero también tenemos la autorreferencia: el sistema inmunitario es capacidad de distinguir el sí del no sí y de actuar en consecuencia. Pues este sistema no es nada sin esta capacidad de distinguir el sí del no sí; y una serie de enfermedades -las enfermedades autoinmunes- aparecen cuando esta capacidad se desmorona y las células del sistema inmunitario atacan al sí, pues ya no lo reconocen. Más generalmente, si un sistema cualquiera está dotado de la propiedad de autofinalidad, la autorreferencia está necesariamente implicada; para que haya autofinalidad, es necesario que el sistema preserve o trate de alcanzar un estado deseado referido al sistema mismo, como la preservación del sí o simplemente su "placer". El sistema debe incluir entonces un cierto conocimiento de su propio estado. De ahí la importancia de una cuestión señalada por la psicología cognitiva, más o menos dejada de lado por la filosofía heredada e incluso por el psicoanálisis: ¿cómo puede tener conocimiento un sistema de su propio estado?⁴ Siempre hay necesidad de una representación de sí, y tenemos aquí otra bella aporía filosófica, puesto que es necesario que el proceso se cierre en alguna parte para que no haya regresión al infinito. La parte del sistema encargada de la representación de sí, ¿debe ser ella misma objeto de una representación de sí, y ante qué parte del sistema? Hay dos respuestas igualmente imposibles: o bien no debe serlo, y el sistema no "se" conoce íntegramente; o bien debe serlo, y le hace falta entonces poseer una parte específica encargada de esta tarea.⁵

Este conocimiento del estado del sistema, cualquiera sea, puede ser suministrado simplemente y ser realizado en una máquina. <Es el caso, por ejemplo, del> pilotaje automático: un conjunto de indicadores de estado -indicadores de desviación con respecto a los parámetros deseados— y de iniciadores de programa, de reacción/corrección de estas desviaciones, sin que haya en el sistema, en ningún momento, representación del sistema como tal, ni instancia o proceso que posea o encame esta representación. La autorreferencia está aquí incorporada en el sistema, pero no hay ninguna representación de sí, separable de su objeto, localizada en él. Recurriendo al ejemplo del hor-

[Un ejemplo para ilustrar el interés práctico de la cuestión: la presidencia de los Estados Unidos, a pesar de las decenas de millares de dólares que gasta para ello - FBI, CIA, NSC, embajadas, etc.-, no está en condiciones de tener una representación adecuada del sistema que "dirige"; no sabe con exactitud lo que sucede en los diferentes sitios que le importan, etcétera.]

⁵ [Es más simple suponer, entonces, que no existe dicha parte, y que esto es una propiedad "emergente" de la totalidad del sistema, propiedad que permanecería entonces inalcanzable.]

miguero, Hofstadter⁶ cree resolver el problema de la subjetividad, que confunde con la autorreferencia —una autorreferencia apropiada, adecuada, suficiente—. Efectivamente, lo que ocurre en un hormiguero en una escala macroscópica, es la circulación de insectos que transportan también mensajes y que reaccionan cada vez, en cierto sentido de manera aleatoria, siendo estas reacciones portadoras de modificaciones del estado del sistema, y adecuadas para reparar el sistema o mantenerlo. Un enemigo se presenta; por una serie de reacciones aleatorias y aparentemente (y realmente) desordenadas, un mensaje es transferido (lo que equivaldría, en un modelo antropocéntrico, al telegrama: enemigo se ha presentado en punto x , tomar medidas apropiadas). Para el entomólogo, durante los procedimientos y procesos del hormiguero, todo ocurre como si se hubiese formado —en todas y en ninguna parte— una suerte de imagen del sistema para sí mismo que lo hace reaccionar. Esta "imagen" no es localizable, hay una enorme fluctuación del sistema que hace que todo ocurra como si él hubiese formado tal imagen. Ahora bien, si no hay "imagen" diferente del estado del sistema, hay referencia a sí. Pues todo esto se refiere al estado propio del sistema, apunta a preservarlo, y esto según sus propias modalidades.

Si hablamos de la subjetividad humana, evidentemente hay autorreferencia. Hay incluso algo más: el saber que se sabe; más exactamente, la posibilidad de tal saber. Pero, aquí otra vez, este saber que se sabe no es esencialmente diferente de los indicadores luminosos verdes o del acompañamiento. Es o podría ser un medio suplementario para verificar que el sistema de los indicadores de estado funciona bien. En la subjetividad humana, hay reflexividad en el sentido fuerte, que implica otra cosa: la posibilidad de que la propia actividad del sujeto se vuelva objeto explícito, y esto independientemente de toda funcionalidad. Explicitación de sí como un objeto no objetivo en la manera como lo son los otros objetos, simplemente por posición y no por naturaleza. En la medida en que uno puede ser para sí mismo un objeto por posición y no por naturaleza, hay también posibilidad de encontrarse frente a otro en el verdadero sentido del término, frente a alguien que es un objeto no objetivo, que puedo establecer como objeto por posición: es él, tiene atributos, le imputo atributos y propiedades. Lo pierdo, lo destruyo como otro si

⁶ <D. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach* (1979), trad. fr.: París, InterÉditions, 1985 [trad. esp.: *Godel, Escher, Bach. Un eterno y grácil bucle*, Barcelona, Tusquets, 1987]; D. Hofstadter y D. Dennett, *The Mind's I* (1981), trad. fr.: *Vues de l'esprit*, París, InterÉditions, 1987.>

olvido que esta posición de objeto es únicamente por posición y no por naturaleza, si lo encierro en estos atributos, si considero que su relación con sus atributos es del mismo orden que la relación de la mesa con su color.

Para comprender bien la diferencia entre la reflexividad como rasgo decisivo de la subjetividad humana y una simple conciencia, notemos que en ésta hace falta y alcanza con que haya un acompañamiento; la autorreferencia es un simple acompañamiento. Los indicadores luminosos son verdes, está bien. Pero cuando hablamos de la subjetividad como origen de la reflexión, tenemos mucho más: la posibilidad de la escisión (Hegel) y de la oposición interna. Por lo tanto, la posibilidad de la puesta en cuestión de sí mismo; recordemos a Platón: el diálogo del alma consigo misma. Para que haya diálogo hace falta que haya dos. Y en este diálogo del alma consigo misma, que es la reflexividad en sentido fuerte, está otra vez la posición de sí como objeto no objetivo. Cuando digo: "¿Por qué he dicho esto?", es como si dijera a alguien: "¿Por qué has dicho esto?". Pero, al mismo tiempo, no <me> digo: "¿Por qué has dicho esto?". Aquí, precisamente, el objeto es no objetivo, materialmente o numéricamente es "el mismo" que el sujeto, pero en verdad no es lo mismo. Está la posibilidad de crear este apartamiento, de hacerlo ser dentro del "mismo" sujeto, de crear esta escisión, esta oposición interna en donde me opongo a mí y me pongo en cuestión.

Si retomamos el paralelismo con los pensamientos inconscientes en Freud, la diferencia aparece inmediatamente: el pensamiento inconsciente no conoce la interrogación; no se hace objeciones a sí mismo. Conoce cuanto mucho obstáculos; obstáculos que vienen del hecho de que hay pluralidad de instancias psíquicas.⁷ Funciona según reglas dadas, y si encuentra imposibili-

⁷ [En la medida en que esta pluralidad no existe en la psique animal, el origen humano de la reflexividad es precisamente esta fragmentación/estratificación de la psique humana. Por ejemplo, la oposición ello/superyó, o los esfuerzos del yo apuntando a "realizar un compromiso", la "voz de la conciencia" oponiéndose a la satisfacción de la pulsión, etcétera. Aquí, embrión del "¿qué debo hacer?", inmensamente reforzado por la exhortación social; sociedad, también aquí, fuente trascendental. El "¿qué debo hacer"? *puede* suscitar un "¿qué debo pensar"?, pero no siempre lo suscita, tanto más cuanto que la respuesta a "¿qué debo hacer"?, está siempre ahí, dada por la sociedad. De manera que la pluralidad de las instancias psíquicas es -también aquí- simple condición de la creación de la subjetividad reflexionante. Es característico que en Grecia el "¿qué debo pensar"?, aparezca mucho antes que el "¿qué debo hacer"?, *individual*; el primero hacia el año 600, el segundo con la disolución de la *polis* -Sócrates-. Pero al mismo tiempo un "¿qué debemos hacer"?, político, colectivo, está ahí desde el siglo VII (legislación de Esparta, colonias...). Retomar todo esto *in extenso*.]

dades, se bloquea, se perturba, se detiene. Es lo que se presentó hace veinte años como una gran novedad, el *double bind*, la doble atadura. Esta idea totalmente evidente no debe ser excluida de la evolución psíquica, pero no presenta nada misterioso. <Es fácil ver> el parentesco con los procesos que producen las neurosis experimentales de los animales: el sujeto se encuentra aquí bajo dos exhortaciones contradictorias, ambas conscientes, y ya no puede funcionar, se bloquea o se descompone.

El tipo de pensamiento al cual pertenece el pensamiento inconsciente -el *reckoning*, el calcular, el computar— es ensídico. En tanto ensídico, este tipo de pensamiento debe ser ciego con respecto a sus fundamentos: sus axiomas, sus reglas de inferencia, etcétera. Punto muy general y muy importante: dentro de un sistema ensídico, si no es esencialmente finito, finitista (si tiene la posibilidad de decir: uno más), podemos continuar produciendo y funcionando indefinidamente, hacia adelante el sistema no se detiene. Pero hacia atrás es necesariamente ciego con respecto a sus condiciones de existencia y de funcionamiento. Es imposible, dentro de un sistema ensídico, y por sus medios, no sólo mostrar que el sistema no es contradictorio (Gódel, Church, Turing...), sino también discutir axiomas del sistema, y aún menos justificarlos, ni siquiera reconocerlos como tales (Gódel debe trabajar con una metamatemática, no con la aritmética de los enteros naturales). Los axiomas del sistema son opacos para el sistema, no puede darse vuelta para mirarlos, funciona simplemente así.

Esto es característico de la diferencia, de la alteridad entre dos grandes categorías de sistemas. Por un lado, los sistemas ensídicos, cuyos equivalentes en el mundo psíquico o en el mundo social serían los sistemas heterónomos, para los cuales no puede y no debe cuestionarse un punto o un conjunto de puntos de origen. Por ejemplo, en el caso de la sociedad, no puede y no debe cuestionarse su origen o la razón de ser de la institución. (Por cierto, un sistema ensídico matemático no puede ser llamado heterónimo, pero hay que subrayar este parentesco.) Y por otro lado, los sistemas que no son simplemente ensídicos, para los cuales el cuestionamiento de un punto de origen es posible, para los cuales, por lo tanto, surge la pregunta: "¿Cuál es el punto de origen"? E inmediatamente después: "¿Por qué este punto de origen? ¿Es verdaderamente punto de origen? ¿No hay otro? ¿Hay, en general, necesidad o incluso posibilidad de tal punto?" Son entonces "sistemas" que pueden volverse sobre sí mismos, que no son simplemente autorreferenciales. Y aquí vemos otra vez la diferencia. Un sistema autorreferencial no vuelve necesariamente a su punto de origen, se refiere simplemente a su estado presen-

te. Pero los sistemas reflexivos (o autorreflexivos) lo hacen, y en la terminología de la lógica matemática, son sistemas cuyo lenguaje contiene su propio metalenguaje. Un metalenguaje cuenta con sus términos, su sintaxis, sus reglas de inferencia en los que se discute de la validez, o más generalmente, de las propiedades de un lenguaje objeto. No puede discutirse de aritmética con el lenguaje de la aritmética; estamos obligados a hablar de ella en otro lenguaje, y generalmente en el lenguaje común (Gödel, Hilbert, etcétera). No es solamente una cuestión de interpretación, de semántica, de fundamentos y de resultados, del lenguaje objeto. Es también, y sobre todo, una cuestión de discusión del "funcionamiento", del despliegue, de este lenguaje objeto.

Un matemático no se satisface con el lenguaje común porque éste está lleno de ambigüedades, conduce a paradojas, etcétera. Trata, pues, de fabricar un metalenguaje en el cual pueda hablar del lenguaje objeto. Una vez planteada la pregunta: "¿Pueden surgir proposiciones contradictorias en el lenguaje objeto?"—dicho de otro modo: "¿la aritmética está libre de contradicciones?"—, puede demostrarse que no puede demostrarse el carácter no contradictorio de la aritmética, pero que se lo podría hacer utilizando un lenguaje o un metalenguaje más fuerte (Tarski). Pero habría que demostrar aún que este metalenguaje está libre de contradicciones, lo que exigiría un meta-metalenguaje y, por lo tanto, una jerarquía que va hasta el infinito y que muestra que la pregunta no tiene respuesta.

Para los sistemas reflexivos no puede ser así. Una jerarquía infinita de metalenguajes no responde a la cuestión de la reflexividad.⁸ La condición es aquí: para que haya sistemas reflexivos, hace falta que éstos sistemas posean un lenguaje que pueda volverse su propio metalenguaje.⁹ Ahora bien, resulta que el lenguaje humano, bien o mal, *puede* cumplir esta función; evidentemente, con todas las lagunas y las dificultades que de ello resulta, con todo lo que es insatisfactorio para la lógica formal. En el lenguaje humano, puede hablarse del lenguaje humano. Lo sabíamos, pero esto toma otro cariz a partir del momento en que hemos atravesado las exigencias de la formalización o que, en todo caso, fuimos confrontados con estas exigencias.¹⁰ Por lo tanto,

⁸ [La cuestión que se plantea para los sistemas reflexivos no es la de la *Widerspruchsfreiheit*, sino la de la coherencia débil. Psique, sociedad...]

⁹ [¿*Quid* de la psique?]

¹⁰ [Gramáticos griegos e indios. Es cierto que formalmente esto constituye un "círculo vicioso" y no puede satisfacer a un formalista que pediría una primera fundación y a partir de ahí un recorrido lineal; pero sabemos que la idea de una primera fundación es absurda.]

tal sistema implica la reflexividad potencial (no necesariamente actualizada) del lenguaje humano. Por ejemplo, el lenguaje común utilizado cotidianamente no es, en *este* uso, "reflexivo". Ordenamos una comida, preguntamos si la película es buena, etcétera. No se habla más que de los objetos del lenguaje. Pero éste contiene la posibilidad de hablar de sí mismo. Posibilidad que en la vida corriente sólo se realiza muy raramente; por ejemplo, cuando hay ambigüedad en una expresión: "¿Qué quieres decir?". Pero incluso esto es muy limitado en la vida corriente, la explicitación quita las ambigüedades. Sólo a partir del momento en que comienza la reflexión filosófica, el lenguaje se vuelve su propio metalenguaje.

La historia muestra que esta reflexividad del sujeto humano, esta posibilidad de hacerse objeto no objetivo o esta escisión interna, siempre estuvo ahí como potencialidad, pero se realiza muy raramente. <Esto tuvo lugar> en las dos instituciones de la sociedad que rompieron con la heteronomía, que también pudieron entonces crear individuos en *los* cuales la reflexividad se realiza efectivamente, es decir, que se cuestionan a sí mismos. Y puede decirse lo mismo del lenguaje en tanto metalenguaje, puesto que la posibilidad para el lenguaje de volverse este metalenguaje no se realiza más que a través de la interrogación filosófica o de una interrogación de tipo filosófica, y no hubo filosofía por todas partes y siempre. Ahora bien, sabemos que una vez nacida, la filosofía, incluso como tradición, no puede continuar y sobrevivir más que en ciertos tipos de sociedad en donde el cuestionamiento se ha vuelto posible.¹¹

<Volvamos a las> condiciones de la reflexividad. Antes aludimos a Descartes y a Kant, también podríamos citar a Husserl, para quienes la reflexividad es simplemente dada. Hay, sin embargo, una condición absoluta de la reflexividad, una condición *sine qua non*: la imaginación sin trabas, no regulada, no sometida a la funcionalidad ni a la repetición, opuesta a la imaginación animal. Porque el *ser* humano es imaginación no funcional puede poner como entidad algo que no es una "entidad", es decir, su propio proceso de pensamiento. Pues hacer esto no sirve para nada e incluso "no tiene ningún sentido". Pero puede hacerse: considero mi proceso de pensamiento, o: me considero en tanto pensante. Sin esta imaginación desregulada, no podría re-

¹¹["Reflexividad, objetividad" del lenguaje; torsión sobre sí... ¿De dónde viene esto? Redundancia de las formas "simplemente instrumentales", por ejemplo, el término "¿por qué?..."]

flexionar, me limitaría a calcular, a razonar, a hacer *reckoning*, a computar. Para reflexionar, debo establecer como siendo lo que "no es",¹² ver y en *x* y ver doble, verme doble, ni siquiera verme doble sino, en el temblor indefinido de la reflexión, verme a mí mismo viéndome como otro. Me represento no como animal bípedo, sino como actividad representativa, como proceso en y por el cual surgen las representaciones pero también las preguntas, relativas a estas representaciones y a su encadenamiento.

Asimismo, por consiguiente, en el ámbito del actuar, yo me actúo, pues eso es la voluntad: actuarse como actividad actuante, volver reflexivamente sobre sí mismo como actividad, quererse o querer algo con conocimiento de causa, actuar sobre sí mismo reflexivamente como sujeto actuante. Es el momento en que uno se dice: "voy a agarrarte del pescuezo y a obligarte a..."; "Tiembles, esqueleto, pero temblarías mucho más si supieras a dónde voy a llevarte..." Es la acción que se dirige sobre el sujeto y que tiende a captarlo <como> actividad actuante. Cuando digo "representarse como actividad representativa", está siempre la posibilidad de la ilusión, del engaño: puedo ponerme como cosa o como "sustancia" material o inmaterial, o puedo realizar, reificar, objetivar mi actividad de pensamiento y sus resultados. Puedo objetivarlos en sentido ideal, metafórico, o en un sentido totalmente material, escuchar voces, por ejemplo: dar tenor material al producto de mi propio pensamiento.¹³

Llegamos así al otro aspecto de la subjetividad humana: la voluntad o capacidad de actividad deliberada. El término "voluntad", tanto como el término "sujeto", etc., tiene muy mala prensa: prácticamente *está*, excluido de la filosofía del siglo XX. De hecho, es ineliminable de toda filosofía, de toda política, de toda ética y del psicoanálisis, a pesar de las apariencias.

No puedo discutir, no tiene sentido lo que digo, no tienen sentido sus objeciones si no me considero y si ustedes no se consideran como sujetos reflexionantes. Esto implica también la necesidad de considerarme y de considerarlos como sujetos de una actividad deliberada. La prueba de esto es inmediata. No discuten con alguien si están convencidos de que acaba de ter-

¹²[Sentido restrictivo pero justificado: soy yo, el filósofo, quien dice que los sueños son...]

¹³[Deslizamiento, pues, con respecto a la posibilidad de ponerse a sí mismo como objeto no objetivo. Parentesco de la reflexión y de la alucinación: en la alucinación, uno se pone como objeto (fuente) pero con un corte que separa el sí sujeto del sí objeto cuyas voces se escuchan.]

minarse sus cuatro litros de vino. Pues lo que dice no es en él el producto de su actividad deliberada de pensar, de su subjetividad reflexionante, no está acompañado de una actividad deliberada que virtualmente se cuestiona a cada instante haciendo camino, y que puede detener *cosas* antes de que sean dichas, sino que es el resultado o el coproducto del alcohol, de cierta alteración de su sistema nervioso y de su psiquismo inducida por el alcohol. En consecuencia, detienen ustedes la discusión. Para discutir hay que hacer entrar, entre las condiciones de sentido de la discusión, la posibilidad de una actividad deliberada. Esto significa también para cada uno la responsabilidad sobre sus dichos. Este ejemplo mismo muestra que cuando se habla de voluntad o de capacidad de actividad deliberada, lo que *está* en vista no es necesariamente lo que preside, pone en marcha o inhibe un gesto motor. Más exactamente, el gesto motor está reducido a casi nada: hablar. Hace falta voluntad para pensar o reflexionar. Hay ya actividad deliberada cuando mi atención se concentra de manera continua y sistemática en *un* objeto de pensamiento. Cuando trabajo, cualesquiera que sean las motivaciones, las primas de placer, *etc.*, hay constantemente acompañamiento de un elemento de voluntad, la decisión deliberada de continuar apuntando a tal objeto, de tomar o no tal bifurcación del camino, etcétera. <Dicho de otro modo>, el objeto de la voluntad, de la capacidad deliberada de actuar, puede ser solamente un estado de la representación, o una orientación del flujo representativo.

Hay que hacer una restricción a esto, y es que hay que restablecer el equilibrio entre, por un lado, la espontaneidad del flujo representativo, que siempre está ahí en la actividad de pensamiento, dicho de otro modo, el hecho de que el pensamiento es siempre -en cierto modo y sobre todo cuando es importante y fecundo- una actividad esencialmente no dirigida conscientemente; y por otro lado —otra antinomia aparente y real- el hecho de que *no* puede haber pensamiento, reflexión verdadera (diferente del ensueño pensante, eventualmente fecundo, pero no estamos hablando de eso) más que en la medida en que está sostenido constantemente por un vector de voluntad, de "deliberación", que, a través de todos los meandros y todas las encrucijadas del laberinto, no le deja perder de vista su o sus *objetos*. Objetos que no tienen necesariamente el título de objetos en el inicio de esta actividad de pensamiento. Cuando se explora esta cuestión, pueden producirse un cambio o una modificación: surge espontáneamente una representación que hará ver otro aspecto de la cuestión, y hará así que se dibuje otro objeto, más importante que el del comienzo. Esto no quita que durante toda esta actividad de-

be estar presente esta concentración, esta voluntad de concentración que sabe en qué momento suelta las riendas. Al menos lo sabe sin saberlo, pues la relación de aquel que piensa con su pensamiento es un poco la relación de un jinete con su caballo: dirige, se deja llevar, es dos pero hace un solo cuerpo, es dirigido. Pero en todo caso, sabemos que <el objeto de nuestro pensamiento es importante y puede ser fecundo o no -en lo que ciertamente también podemos equivocarnos—, de manera que lo que llamamos en general pensamiento, en el sentido del pensamiento teórico, es un mixto en donde las partes de actividad deliberada y espontánea, consciente y no consciente, son absolutamente indisociables. Pero precisamente: indisociables, lo que quiere decir que no se puede eliminar el componente de actividad deliberada, como hacen en superabundancia, desde hace medio siglo, todos aquellos que proclaman que no piensan sino que es el ser que piensa y habla a través de ellos. Al decir esto, que además es una tautología, han teorizado mal una mitad de la cuestión, y ello porque intentaron destituir la subjetividad humana y el sentido de sus actividades.

La capacidad de actividad deliberada es otra cosa que la posibilidad de un acto indicado sin ambigüedad por el cálculo lógico, el *reckoning*. En nuestra óptica podemos imputar este último tipo de acto a una bacteria, a un animal, etcétera: un perro "se dirige", etcétera. Pero en la capacidad de actividad deliberada, apuntamos a la posibilidad para un ser humano de hacer entrar en los relevos que condicionan sus actos los resultados de su proceso de reflexión, más allá de lo que resulta de la lógica ensídica. Otra manera de decir lo mismo: la voluntad o actividad deliberada es la dimensión reflexiva de lo que somos en tanto seres imaginantes. Hemos dicho que la reflexividad presupone la imaginación, <que es> la dimensión reflexiva y práctica de nuestra imaginación como fuente de creación. <Si hay> esta bifurcación de la imaginación en tanto imaginación radical, <hay también> espontaneidad del flujo representativo y de la imaginación, posibilidad de espontaneidad de la actividad que se combina con la reflexión. Esta relación entre imaginación y voluntad se deja ver también, pero de manera más superficial, del lado de los resultados: hay que poder imaginar otra cosa que lo que es para poder querer, y hay que querer otra cosa que lo que es para liberar la imaginación. Cuando no se quiere otra cosa que lo que es, la imaginación es reprimida o inhibida. Lo que la imaginación puede representar al sujeto —o el imaginario a la so-

[Retomar.]

ciudad- no es entonces más que la perpetuación de lo que es. Y si no se puede imaginar nada más que lo que es, no se puede querer nada más. No podemos ni siquiera imaginarnos queriendo otra cosa. Toda decisión no es entonces más que una elección entre posibles ya dados de antemano, generalmente antes del acto, establecidos por la historia del sujeto o el sistema instituido, por lo tanto, siempre reducibles a los resultados de un cálculo o de un razonamiento de otra instancia. Cuando se dice de un hombre que "tiene voluntad", en general no se trata para nada de voluntad, sino simplemente de un hombre condicionado para tomar siempre una decisión rápidamente y no dar el brazo a torcer ("entre el deber y el placer..."). Simplemente está fabricado así, no hay en él ningún brote de espontaneidad, ni imaginación, ni capacidad de actuar. Este hombre, sacado de su marco predeterminado, será como un pez fuera del agua y "ya no tendrá ninguna voluntad", pues estará en condiciones que no estaban hasta entonces representadas para él y no estaban coordinadas con las escalas e índices de valor a su disposición de una vez por todas.

Debemos avanzar más profundamente en la metapsicología: abrir un capítulo sobre los presupuestos metapsicológicos de la reflexividad y de la capacidad de actividad deliberada. Comencemos por una breve justificación filosófica: es la aporía —y cierto engegucimiento— de Kant. ¿Cuál es el resultado de la *Crítica de la razón práctica*? Establecer, o creer que se establece, que la libertad es un postulado de la razón práctica; que en tanto cosa en sí, el alma humana no está sometida a la causalidad. Y todo esto permaneciendo en la oposición más flagrante con lo que el ser humano al que se dirige este discurso es efectivamente en tanto ser real, efectivo, "empírico" en la terminología kantiana; pero este "empírico" es la realidad. En esta filosofía, todo acto humano en tanto acto de un sujeto debe tener una causalidad psicológica, pues es un fenómeno del mundo fenoménico, que pertenece a la esfera de los fenómenos psíquicos, debe tener sus causas, sus condiciones necesarias y suficientes en el funcionamiento de la psique (más las condiciones que lo rodean, etcétera). Que relea usted la *Crítica de la razón práctica* o que mate a su padre, equivale estrictamente a lo mismo: los dos actos deben estar —en la misma calidad y en el mismo grado— suficientemente causados en tanto actos que existen en la fenomenalidad. Al mismo tiempo, está la exigencia ética -"La ley moral en mí..."— de actuar siempre a partir de la pura buena voluntad, única cosa que puede ser llamada absolutamente buena, exigencia que se traduce por la famosa máxima: "Actúa siempre de manera que...". Ha-

ría falta que nunca actuara yo según motivos empíricos; si mis motivos son empíricos, mi acto no es ético (o moral). (De ahí el intercambio de Schiller y Goethe en los *Xenia*: A menudo ayudo a mis amigos y lo hago con placer. Temo entonces no ser moral. Respuesta: Odíalos y haz con repugnancia lo que te ordena el deber...). Para que un acto sea ético, no debe estar acompañado o ser motivado por un placer. Pero un ser humano no puede actuar más que en un encadenamiento de causas y de efectos, por lo menos en la perspectiva kantiana. <Esta antinomia,> en tanto antinomia de la razón práctica, aislada (Kant habla de ética, pero para nosotros se trata también de política), <quisiera mantenerse en los límites> de la filosofía práctica kantiana, pero existe otro tanto en el nivel de la filosofía teórica. Si emito un juicio, éste tiene ciertamente un contenido "ideal", pero el hecho de emitirlo —la enunciación— es un acto psíquico, correlativo a este juicio. Este acto, como todo acto psíquico, está inserto en una serie de causas y de efectos. Emito, pues, este juicio con su contenido, lo que no tiene nada que ver con la idealidad del contenido del juicio. Por ejemplo, la demostración del teorema de Pitágoras, para retomar el ejemplo remanido: sin duda alguna, hay que postular que los <encadenamientos> son los mismos en Samos en el siglo VI y hoy en París. Pero mi acto de juicio —y mi enunciación— consiste en emitir esta demostración, cuyas diferentes etapas son otros tantos actos psíquicos. Deben estar causalmente determinados, puesto que la causalidad reina en todos los fenómenos. La causalidad no se aplica al enunciado lógico como tal sino que se aplica enteramente al acto que me hace enunciarlo. Si este acto no es *correlativo* con este contenido, ya no es un acto psíquico que emite un juicio.

[Esta misma confusión del enunciado y de la enunciación, del nóema portado por el juicio y del juicio mismo en tanto acto subjetivo, está en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, pero presentada al revés. Husserl critica el psicologismo por confundir contenido del juicio, siempre idéntico a sí mismo, y acto de juicio, insertado en el flujo psicológico. Y tiene razón. Pero no ve que él mismo cae en el defecto opuesto, separando a los dos absolutamente. Un acto psíquico como el juicio está ligado a su contenido y calificado por éste. ¿Cómo podría pretender Husserl que el *acto psíquico* por el cual enuncio el teorema y aquel por el cual digo "te amo" no están diferenciados entre sí más que por el "momento" en el que se emiten o cualquier otra característica de este tipo, pero *de ninguna manera* por el enunciado que portan? Por otra parte, si tomamos la actividad de demostración, el encadenamiento necesario de sus etapas no puede deberse, por cierto, a simples "ataduras" psi-

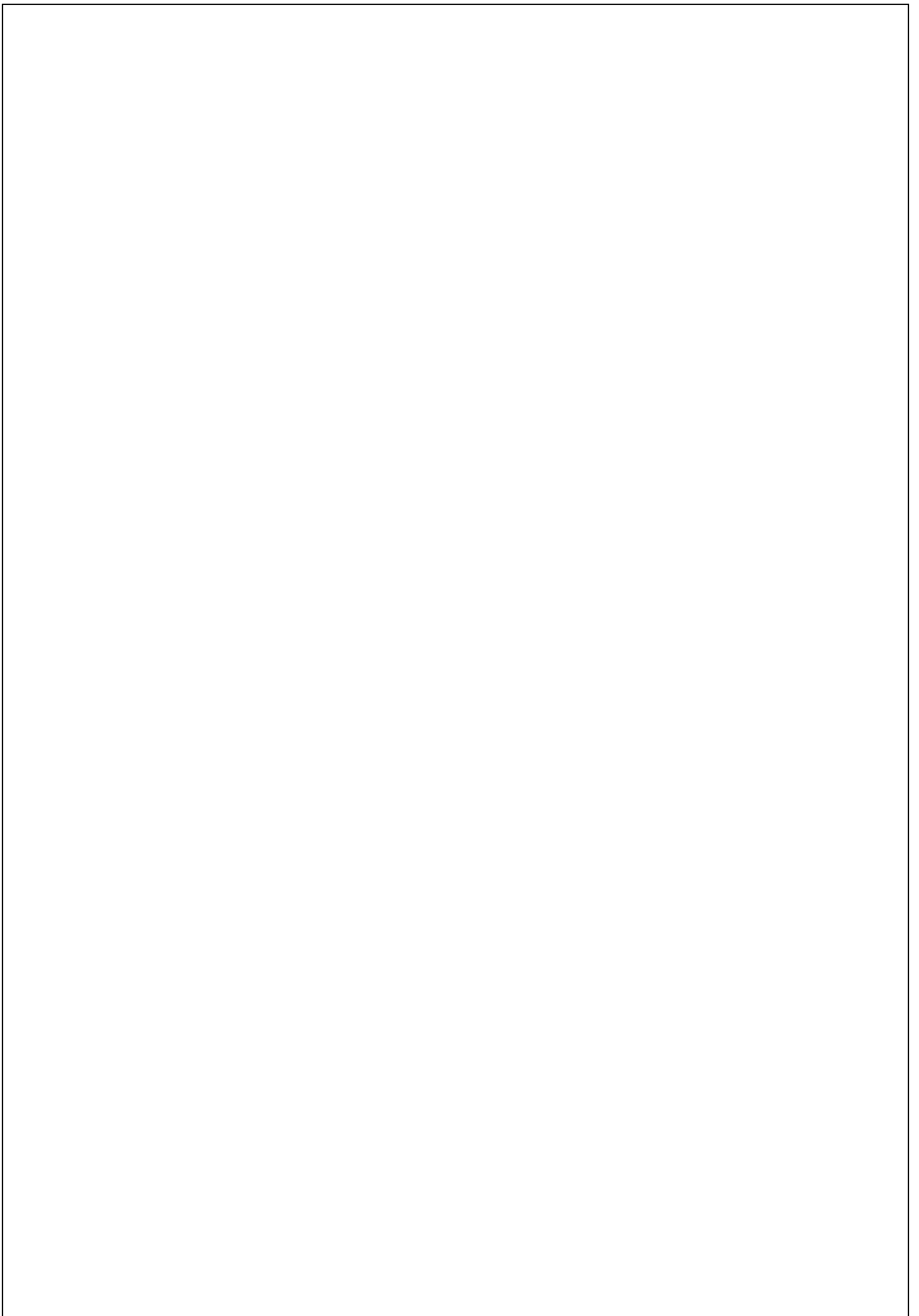
cológicas en el sentido que esta palabra tiene para Husserl -por ejemplo a un condicionamiento más o menos pavloviano—; es claro que es *con respecto* al sentido de la etapa que acabo de recorrer que elijo el enunciado siguiente. Cuando retomo de manera no mecánica la demostración de la infinidad de los números primos -por ejemplo, porque no la recuerdo enseguida- y he formado el producto P_n de los n primos más pequeños, hace falta que piense algo para encontrar la etapa siguiente: $x+1$, y la idea de que $P_n + 1$ no es divisible por ninguno de estos primos. Esto también es tratado en otra parte, en relación con la "nóesis" y el "nóema".]

Hay, pues, un punto de vista ineliminable e incluso soberano en relación con el hecho de que, en este momento mismo, en las clases de las escuelas secundarias de París, doce profesores están demostrando a sus alumnos el teorema de Pitágoras. Por cierto, quieren ganar su sueldo, tienen conciencia profesional, el ministerio ha impuesto este teorema en los programas, etc., pero todo esto no afecta a la verdad del teorema, que ciertamente es verdadero. Ahora bien, esa gente, según Kant y Husserl, no es libre de decidir sobre la verdad del teorema, puesto que todo lo que digan a favor o en contra de esta verdad, es un acto psíquico causalmente determinado, y si son capaces de demostrar este teorema, es porque han sido adiestrados para ello, como los perros pavlovianos que caminan sobre sus patas traseras o como una foca que hace malabares con una pelota.

Dicotomía absoluta, pues, entre el sujeto fenoménico sometido a las reglas de causalidad —y que, en consecuencia, jamás podrá emitir juicio más que porque está sometido a causas necesarias— y el sujeto humano como capaz de verdad, y esta capacidad exige la posibilidad de decir: "no, lo que usted dice es falso"; y decirlo no porque a uno le hayan pagado para eso, porque dé placer, porque se es perverso, etc., sino porque repentinamente tengo una cierta vista de verdad, independientemente de toda causación psíquica o paralelamente a esta causación. Y esta antinomia nunca es afrontada. La encontramos en toda la historia de la reducción de las posiciones teóricas, practicada durante largo tiempo, por ejemplo, por los marxistas (curiosamente, el propio Marx nunca se contentó con designar las motivaciones sociológicas de las posiciones que combatía, siempre trató de refutarlas). Podemos trasponer la discusión a Nietzsche (interés vital de aquel que "interpreta"; no vale la pena discutir una teoría) o a los (pseudo) freudianos. En la escena contemporánea, pretenden develarse los "orígenes", la "arqueología", las "posiciones de clase" o las "posiciones de deseo" subentendiendo tal o cual concepción, y con esto se

crea haber terminado. Evidentemente, la contradicción es inmediata, puesto que todo esto puede volverse contra las críticas. Y el enunciado "no hay hechos, sólo hay interpretaciones", él mismo, evidentemente, es una interpretación según él mismo (y no solamente según él mismo).

Resumamos. Para el sujeto individual, y para la subjetividad humana, ¿cómo podemos pensar juntos estos dos elementos: el sujeto efectivo siempre está preso en una red de determinaciones y es capaz, sin embargo, de una mira de verdad? ¿Y cómo, tratándose de la sociedad, podemos pensar juntos el hecho de que toda colectividad está presa a su vez en una red de determinaciones relativas y el hecho de que debería ser capaz al mismo tiempo de determinarse de otra manera que a partir de estas determinaciones, por ejemplo, apuntar a una libertad, a una justicia como tales (quedando claro que el contenido de estos términos es un abismo, pero esto es otro asunto)? Se trata de vincular estas dos consideraciones. Hablamos de sujeto efectivo porque la objeción que aparece siempre cuando uno cierra la *Crítica de la razón práctica*, o Husserl, es esta evidencia: lo que nos importa no es el saber del ego trascendental, sino mi saber y el de ustedes. Y además, lo que ustedes dicen, es su saber, en caso de que haya uno. Pues lo que leí es un libro, y este libro está firmado por Emmanuel Kant, por Edmund Husserl. Lo que ustedes invocan es la ciencia efectiva humana; invocan la experiencia como experiencia efectiva humana, la física newtoniana, la geometría euclidiana. Lo que nos importa es el conocimiento de los sujetos humanos efectivos; es la posibilidad de tales sujetos de ser responsables y actuar de manera deliberada, y no un "postulado de libertad". Y esto es lo que deberíamos garantizar o por lo menos vislumbrar en esta posibilidad efectiva. Sobre esto, la filosofía heredada sigue siendo frustrante.



VII

Seminario del 11 de febrero de 1987

Acabamos de discutir la cuestión de las condiciones efectivas de la reflexividad y la voluntad. Nos vimos obligados a dar un rodeo por la psicología, en particular por la única psicología de contenido que tenemos hasta hoy: el psicoanálisis. Queda por dar otro rodeo, <y abordar la otra vertiente> de las condiciones de la reflexividad y de la voluntad, que no depende de la psique sino de la realidad histórico-social. Estos rodeos son obligatorios, pues la filosofía heredada, en el mejor de los casos, se limita a enunciar las condiciones trascendentales en las que un sujeto podría tener conciencia de un mundo, sin preocuparse por saber en qué medida un sujeto efectivo cumpliría con estas condiciones (ni tampoco en qué medida el mundo efectivo satisface las "condiciones" correlativas). Además, en el caso de Kant, con esta antinomia: el sujeto, al pertenecer necesariamente al mundo fenoménico en tanto sujeto psíquico, está sometido por esto mismo, de hecho, a determinaciones causales exhaustivas, por lo tanto, todos sus actos psíquicos están causalmente determinados, y no hay nada más para decir. En consecuencia, si sus enunciados son verdaderos, es en función de encadenamientos de causación, él no tiene nada que ver, no es verdaderamente capaz de distinguir lo verdadero de lo falso. Lo mismo si se trata de un acto moral o inmoral. No hay ningún otro punto de vista desde el cual pueda ser considerado que no sea el de las causas de tal acto o de tal juicio. Esta antinomia no sólo se refiere -repetimos- a la filosofía llamada práctica, sino también al aspecto teórico, puesto que, del mismo modo que un gesto, un enunciado teórico consiste en un acto del sujeto, acto psíquico que lo porta; y debemos postular que hay correspondencia término por término entre actos psíquicos y contenidos de los enunciados portados por éstos. Dicho de otra manera, con respecto a estas antinomias, la distinción de Husserl en las *Investigaciones lógicas* entre acto psíquico sometido a una causación y contenido ideal del enunciado al que se refiere el acto

psíquico, no nos sirve de nada, puesto que no podemos hablar de este acto psíquico, ni siquiera identificarlo, si no identificamos el enunciado que porta. Enunciar $A = A$ o $A \neq A$, son dos actos psíquicos diferentes aunque su contenido lógico es equivalente.¹ Por lo tanto, debo insertar este enunciado en una serie ligada causalmente, y quedarme con la antinomia: ¿cómo un sujeto puede llegar a la reflexividad o ser capaz de actividad deliberada si está íntegramente preso en esta esfera determinista? Por cierto, deben señalarse objeciones muy fuertes contra esta idea de un determinismo íntegro en general y actos psíquicos en particular. Volveremos luego sobre esto, pero esta vía no nos da más que una condición negativa.

Primero trataremos de ver cuáles son los presupuestos metapsicológicos de la reflexividad y de la voluntad, en su relación con el contenido de la reflexividad y de los actos de voluntad. Hay cuatro presupuestos, de los cuales dos pertenecen al campo metapsicológico propiamente dicho y los otros dos, a la consideración de lo histórico-social. Ellos son:

- en primer lugar, la capacidad de sublimar de la psique humana;
- en segundo lugar, la existencia de un quantum de energía psíquica libre, o bien de importantes capacidades de mutación de energía ante la instancia consciente;
- en tercer lugar, la labilidad o fluidez de las investiduras psíquicas sublimadas;
- en cuarto lugar, la capacidad de cuestionar los objetos investidos hasta ahora, en función de un proceso de reflexión.

Por fin, fuera de la clase, y suspendida sobre el todo, está la emergencia en el campo histórico-social de estos objetos de investidura sublimados, que son lo verdadero como tal y el acto justo como tal.

Capacidad de sublimar: capacidad de la psique para investir los objetos establecidos histórico-socialmente, por lo tanto instituidos o pudiendo serlo, por lo tanto valorizados o pudiendo serlo histórico-socialmente, y no confiéndole ningún placer de órgano.¹ Esta capacidad de sublimación es un *sine qua non* de la existencia del individuo como individuo social. Está presupuesta para que haya lenguaje o más exactamente, del lado del sujeto, para que haya actividad de habla. El sujeto del lenguaje no es un sujeto pulsional. Hablar es una actividad sublimada: no procura ningún placer de órgano. (Aquí

¹ [¿Pertinencia del ejemplo?]

pueden emitirse reservas, con chistes sobre las comadres que parlotean o sobre la gente que habla para no decir nada, pero aquí otra vez, el placer no es placer de órgano, "oral", sino que se refiere a la situación relacional, a una variante del narcisismo, etcétera.) Y esta actividad no puede existir como actividad más que siendo instrumentada en y por una creación extrapsíquica, que supera las capacidades de la psique singular: la institución del lenguaje en tanto institución social. Finalmente, hablar implica siempre que uno se dirige a interlocutores reales que pertenecen a la sociedad. Tomo el lenguaje pues se trata de un caso ejemplar: es una capacidad investida por el sujeto —si no lo fuese, el sujeto no lograría hablar, cosa que sucede, además—, que no procura ningún placer de órgano, investida como creación extrapsíquica, dirigiéndose siempre, efectiva o potencialmente, a los otros, a otros reales. Se trata entonces de una actividad sublimada. De manera más general, no podemos comprender nada de la psique humana, ni tampoco de la sociedad, si no constatamos que en la base de su especificidad se encuentra la sustitución del placer de órgano por el placer de representación. Dado que uno de los postulados —enigmático, por cierto, pero ampliamente válido, volveré sobre él— es la primacía del principio de placer en todas las actividades psíquicas (encontramos un placer aun detrás del sufrimiento del masoquista), ¿en dónde está el placer, pues, en las actividades sublimadas? Este placer es un placer de representación y no un placer de órgano.² Y esta sustitución del placer de órgano por el placer de representación es una conversión maciza de las características de las actividades psíquicas, cooriginaria de la humanidad, que firma la aparición de la humanidad, y que no podemos sondear más. El ser humano es un ser capaz de encontrar su placer en un estado de la representación, y que prefiere, por ejemplo, su imagen de persona que no pesa más que cincuenta y cinco kilos a comer cuatro tabletas de chocolate.

Esta sustitución, esta conversión, hace que la sublimación sea posible. Por cierto, las dos cosas no son idénticas. Toda sustitución del placer de órgano por el placer de representación no es sublimación. Macizamente, esta sustitución aparece primero en la actividad fantaseadora -el placer alucinatorio del bebé, para comenzar (<recordemos lo que dice> Freud sobre esto)-. En este placer, vemos la capacidad de la psique para satisfacerse con algo que ya no es el estado de un órgano o la disminución de una tensión o, incluso, la alter-

² [Cuestiones de la pulsión de muerte, de la búsqueda de sentido; véanse los seminarios de los años 1992-1993 y 1993-1994.]

nancia de una subida (excitación) y de una bajada (satisfacción) de la tensión. Estas alternancias pueden desarrollarse en la actividad fantaseadora sin que haya soporte orgánico. En la actividad fantaseadora hay un flujo representativo, una escena fantaseada, que no depende más que de los avatares trópicos de este flujo, de los diferentes tropos de la representación, la metonimia, la metáfora, la oposición, la contigüidad, etcétera. Aquello que estaba allí al principio como representación/fuente de placer se transforma mediante estos avatares trópicos. Éstos son indeterminados e indeterminables, y en todo caso no tienen necesariamente lazo de contenido con la "naturalidad" pulsional o sexual de un supuesto objeto inicial. Hay una perversión sexual conocida, el fetichismo, y una versión clásica del fetichismo, en la que los botines femeninos tienen un papel central en la excitación y en el placer sexual del fetichista.³ Ahora bien, *esto es* un avatar trópico. ¿Cuál puede ser la relación del botín con la sexualidad? Y si existe, es, con toda evidencia, histórica y reciente, teniendo en cuenta que los botines son un objeto muy reciente, como lo es además el zapato en general (la humanidad, repetimos, comienza por lo menos hace 100 mil años). Puro placer de representación, entonces.

Para retomar los términos freudianos, se diría que esta sustitución equivale a un cambio de la meta de la pulsión: no apunta a una satisfacción orgánica, en este caso, al orgasmo, sino a una satisfacción que tiene su lugar en la representación. La caracterización dada aquí -pasaje del placer de órgano al placer de representación- es mucho más general, pues engloba tanto la actividad fantaseadora como la sublimación, y *nos* dedicaremos a la distinción entre estas dos nociones inmediatamente. Señalemos antes un segundo punto. La sublimación exige la mutación de una cantidad de energía psíquica, la transformación de un quantum de energía inicialmente dirigido hacia la carga motora, hacia el acto que procuraría el placer orgánico, ya se trate del coito, de la alimentación, etcétera, en una energía que se concentra en la representación misma o en el flujo representativo mismo. Rasgo inicial de la actividad fantaseadora, decimos otro tanto de la imaginación radical, compartido con la sublimación, lo que es comprensible, puesto que la sublimación es un retoño de la actividad fantaseadora.

Energía psíquica: expresión utilizada constantemente por Freud, pero fuente también de las más grandes aporías y no obstante insuperable. Cuan-

³ [Este tipo de fetichismo parece ser una perversión escencialmente masculina... Elaborar.]

SEMINARIO DEL 11 DE FEBRERO DE 1987119

do Freud habla de energía psíquica, tiene en vista un modelo físico, más exactamente termodinámico, esto es claro cuando uno lee a Freud, cuando uno conoce los rudimentos de la termodinámica y la atmósfera científica de fines del siglo XIX (¡y la presencia de Boltzmann²¹ en Viena!). Freud piensa en términos de un aparato psíquico, en el que pasan cosas y en donde siempre está la potencialidad de que pasen otras cosas; habla de una energía que habría en este aparato y de una energía que estaría a veces ligada, y a veces libre (expresiones termodinámicas muy precisas). Una energía ligada es evidentemente una energía que "inviste" (*besetzen*, ocupar un territorio, una ciudad; la traducción francesa de *besetzen* por "invertir" es mucho mejor que la espantosa traducción inglesa por *cathexis*, que prácticamente no quiere decir nada), por lo tanto, una energía que ocupa una representación. Pero *investir*, en francés, tiene también un sentido económico: ustedes invisten/invierten;* su dinero en tal cosa; durante todo el tiempo que tienen esa cosa, cierto valor o energía potencial económica *esté* ligada a este objeto. Y si quieren cambiar de investidura, hay que desinvertir esta cosa, lo que puede ser eventualmente e incluso generalmente costoso. Freud habla pues de energía psíquica como si ésta pudiese cuantificarse. Evidentemente, esto no se puede hacer. Una de las antinomias de las que hablé antes es precisamente ésta: no puede cuantificarse la energía psíquica, y sin embargo, ciertas cosas nos gustan más que otras; las representaciones correspondientes están investidas con intensidades, por lo tanto con cantidades de energía, diferentes, y hay además representaciones investidas negativamente o contrainvestidas, lo que plantea un problema en relación con el lenguaje energético que dejaremos aquí de lado (no se conoce energía negativa en física, cuanto mucho podría hablarse de direcciones opuestas de la aplicación de una energía). De nuevo aquí nuestros astutos de los últimos treinta años se han burlado de las "metáforas energéticas" de Freud. En un sentido, hablar de energía psíquica es, efectivamente, una metáfora, un abuso de lenguaje: no es energía cinética, ni calor, ni radiaciones; físicamente no tiene sentido. Pero al mismo tiempo es claro que las investiduras de los diferentes objetos poseen intensidades diferentes, de otro modo no se comprendería por qué alguien prefiere tal cosa a tal otra, y por qué en última instancia está dispuesto a matarse por una cosa mientras que es com-

* "*Vous investissez*", en francés. "*Investir*" significa "invertir" pero también "invertir": hablando de caudales, emplearlos, gastarlos, colocarlos; *investissement* significa "investidura" pero también "inversión". [N. de la T.]

pletamente indiferente a tal otra, mientras que para otro individuo se realiza el orden inverso de preferencia. Hay, pues, según los individuos, repartos muy diferentes de las cantidades de energía investidas, y esto es lo que supone designar la expresión: "energía psíquica".

¿Cuál es la diferencia entre sublimación y actividad fantaseadora? El objeto de la sublimación, aquello en lo que se inviste la energía en cuestión no es y no vale más que en y por su institución social, casi siempre efectiva, llegado el caso, virtual. Equivale a decir que la sublimación es la investidura de una representación, o de un estado de la representación cuyo referente ya no es un objeto privado sino un objeto público, o sea, social. Ahora bien, una de las características fundamentales de los objetos sociales es que, como tales, son invisibles o más generalmente imperceptibles, y más exactamente valen por medio de sus atributos imperceptibles. Valen en virtud de su constitución por significaciones imaginarias sociales, de su impregnación por estas significaciones o de su encadenamiento en contextos que son a su vez contextos sociales esencialmente imperceptibles. No hay nada que haga del oro ya sea una mercancía, ya sea el equivalente general de las mercancías; de manera más general, no hay nada que haga de una mercancía una mercancía, si no es esta propiedad invisible que es su entrada en un sistema social de intercambio en donde la significación mercancía existe, vale, está instituida. El trigo que comen los primeros cultivadores neolíticos no es mercancía (tal vez sea objeto sagrado, pero no es mercancía). Se hace mercancía sólo a partir del momento en que hay instauración del mercado y, en consecuencia, en virtud de sus atributos invisibles. El trigo es perceptible, visible, sensible, es un objeto para el botánico. Por cierto, muy a menudo estos atributos visibles, sensibles, pueden ser un apuntalamiento para la institución social de este objeto en tanto objeto social. Pero ambos no deben confundirse, como lo hacen, por ejemplo, los economistas clásicos, etc., que tratan de mostrar que el oro es moneda "naturalmente".

El objeto de la sublimación lo es, pues, en virtud de su institución social, casi siempre efectiva, eventualmente virtual. La psique en sus actividades sublimadas puede investir objetos ya instituidos plenamente, y permanece aquí en el dominio de lo ya instituido. Pero también puede investir objetos que sólo serán investidos socialmente una vez que ella los ha creado. Caso evidente: los habitantes de las colonias de Nueva Inglaterra en 1776 o los franceses en 1789-1793 o los obreros de la Comuna de 1871 aceptan morir por ciertos objetivos; son éstas actividades sublimadas, que apuntan a un objeto so-

cial, que es la transformación de la institución de la sociedad. Aquí el objeto de la actividad es esencialmente ya una institución como tal pero que todavía no está ahí. Es casi lo mismo en el caso de una actividad fuertemente innovadora; por ejemplo, en el campo cognitivo o artístico. Cuando Manet pinta la *Olympia* o Einstein trata de establecer las ecuaciones de la relatividad general, sus objetos se instrumentan en una serie de entidades que están socialmente instituidas -ecuaciones, física, cuadros, pintura, etc.—, pero la *Olympia* antes de ser expuesta, e incluso inmediatamente después, no está investida socialmente. Sólo lo estará más tarde. Pero el creador crea en un nivel en donde está la posibilidad para el objeto que surgirá de su creación, de ser investido socialmente. Esta posibilidad es dada por la naturaleza del objeto. Si suponemos un genio artístico que se dedica a la escritura y decide guardar sus obras en un cajón, o las quema regularmente una vez terminadas, todavía tenemos derecho de hablar de actividad sublimada, pues el nivel de ser en el cual estos objetos se sitúan es tal que tienen la posibilidad de ser investidos socialmente. Lo que nunca podríamos decir de una actividad fantaseadora pura y simple. No sólo porque, de hecho, ésta permanece estrictamente privada, sino también porque si el sujeto quiere dejar de ver esta actividad fantaseadora como estrictamente privada y se pone a escribir sus fantasías, habrá un criterio de demarcación según el cual estas fantasías o bien serán un simple documento psicopatológico (que puede publicarse en *Psycopathia sexualis*, de Kraft-Ebing, por ejemplo), o bien entrarán, como *Justine o las desdichas de la virtud o Las once mil vergas*, en la historia de la literatura. Hay un criterio, la institución social del arte de escribir que, como diría Proust, es completamente indiferente al material; lo que importa es la manera de hacer, y ésta podrá transformar lo que hasta entonces era una pura actividad fantaseadora privada en una obra de arte, en una obra literaria. Pero, otra vez aquí, esto será porque el sujeto ha aceptado hacer entrar su actividad fantaseadora como puro material en el molde de la escritura de la obra, tal como es establecido por la institución social del arte de escribir, que periódicamente conoce cambios, trastornos, etc. (aunque esto vale sobre todo para las sociedades grecooccidentales), pero no es ahora nuestro tema.

Volvamos atrás. En todo esto vemos obrar la imaginación radical del sujeto humano, y su capacidad <de intervenir en lo real>, puesto que tenemos investiduras de objeto, por lo tanto, también actividades posibles, resultados posibles en la motricidad del sujeto humano. La diferencia con el encadenamiento representación-motricidad en el animal es que, en este último caso, el

encadenamiento es siempre constante; para modificarlo hace falta el aprendizaje. Dicho de otro modo, la imaginación es aquí repetitiva, este encadenamiento es siempre funcional y real, y no de referente invisible como en los humanos.

Aquí, digresión importante sobre la causación en <la actividad psíquicas>, y primero sobre el famoso problema del alma y del cuerpo. Hablamos hasta aquí de encadenamientos de representaciones; y luego, precisamente en la sublimación y en ningún modo en la actividad fantaseadora, desembocan en la puesta en marcha de la motricidad, en actos reales en el mundo real. Tenemos pues acontecimientos, ocurrencias en el mundo físico, gestos, palabras, movimientos, y todo esto, postulamos, es puesto en marcha por "movimientos" psíquicos. Pero encontramos aquí una situación embarazosa, entre la trivialidad extrema, y la aporía más aguda. No dudamos del hecho de que hay causación por representación puesto que, por ejemplo, si quiero verificar una cita, me levanto, voy a mi biblioteca y tomo tal libro. Por otra parte, sabemos que todos los actos implican un mínimo de participación física —aunque más no sea un movimiento de la lengua—, que están insertos en un encadenamiento físico macroscópico, que deben estar insertos, pues, en un encadenamiento físico. Pero si hay un encadenamiento de causas y de efectos físicos, ¿qué vienen a hacer las representaciones aquí? ¿Por qué hablamos de representación? Entre estas dos evidencias, tan irrefutables una como otra, se sitúa la cuestión de la relación del alma y del cuerpo. Observemos primero que la causación por representación está necesariamente postulada en la obra de Freud; aparte de los procesos puramente somáticos, medulares -y esto con reservas, puesto que está todo el problema de la psicosomática—, toda otra manifestación del sujeto o modificación del sujeto en tanto sujeto físico, en tanto acto, es causada por representaciones. Forma atenuada de este enunciado: damos por cierto que las modificaciones de la representación, o del estado de la representación, pueden ocasionar descargas motoras, como también pueden ocasionar modificaciones durables en las investiduras, por lo tanto, en el reparto de la energía psíquica.

Para medir la monstruosidad de este laberinto, consideremos esto: decimos que un cambio en el estado de la representación puede ocasionar modificaciones en el reparto de la energía psíquica, las cuales también pueden a su vez ocasionar actos. Al enterarse de tal noticia, cambia usted la dirección de su ruta, por ejemplo. Pero también hace falta decir -aquí otra vez- que si no postulamos tal causación por representación, casi toda discusión se vuelve va-

na, ya se trate de psicoanálisis, de pedagogía, de política... ¿Pues de qué se trata todo esto? Cada cual trata de obtener una modificación de las representaciones del otro de manera a conducirlo a hacer algo, o a ser de otro modo. Si da usted una conferencia científica, tratará de convencer a sus auditores de manera que digan, cuando discutan a su vez sobre el objeto de la conferencia: "en efecto, como decía X, así es como sucede", etcétera. Es un acto. Por lo tanto, en la vida efectiva se postula siempre esta causación por representación (incluso el señor Changeux, cuando publica sus libros.)⁴ Por otra parte, constatar todo esto no provee de ningún modo argumentos para un libre al-bedrío en el sentido tradicional del término. Al revés, incluso. Puesto que lo que postulamos aquí, precisamente, es que las representaciones son eslabones o relevos en procesos de causación, y que estas representaciones pueden estar rigurosamente determinadas por cualquier mezcla de causas y de motivos. Paréntesis: de hecho, la naturaleza de las representaciones y del flujo representativo hace que las representaciones como tales no están y no pueden estar rigurosamente determinadas.⁵

Pero los dédalos continúan y se imbrican unos con los otros. Podríamos sostener que la determinación, lo que hace pasar de un estado de la representación a un estado corporal, no es necesariamente puntual: por ejemplo, que es el estado global de las representaciones del sujeto, que como tal, evidentemente, no es localizable, lo que condiciona sus actos, es decir, sus intercambios con el exterior. Tomemos un punto de vista extremo, el de lo que podría llamarse el epifenomenismo total y riguroso, que considera que todo lo que pasa en el nivel de la representación, de la conciencia, etcétera, no es más que una suerte de epifenómeno, de acompañamiento sin peso propio de lo que se desarrolla a nivel neurofisiológico y que todos estos eslabones son redundantes o, peor aún, ilusiones: hay cada vez una configuración neurofisiológica material global que es la "causa" que hace pasar a tal otra configuración como "efecto", una disposición de las cargas eléctricas en las neuronas o cierto reparto de las moléculas, etc. -cierto estado M^1 que es causa del estado M^2 -, sin que haya ninguna mediación por la representación. Y los estados cpl y $ip2$ (estados psíquicos), que uno pensaba que eran el acompañamiento ne-

<Jean-Pierre Changeux, *L'Homme neuronal* París, Fayard, 1983; reed. Hachette, "Plu-riel", 1984 [trad. esp.: *El hombre neuronal*, Madrid, Espasa Calpe, 1985].>

⁵ [Cf. *L'Institution...*, ob. cit., cap. VI, pp. 375-377, 431-439 <reed. pp. 404-407, 467-475>.]

cesario o la causa o la mediación entre cpl y $ip2$, son gratuitos, o puras ilusiones subjetivas que no desempeñan ningún papel en el conjunto del proceso. Muchas preguntas surgen entonces. Primero, en un marco presuntamente "científico", causalista, positivo y riguroso, ¿por qué diablos surgen estas ilusiones?, ¿cuál es su razón de ser?, ¿no desempeñarían ningún papel en la selección darwiniana?, ¿por qué han sobrevivido?, ¿por qué deberíamos calificar de pura ilusión a todo un sector del ente global? En segundo lugar, si así fuera, la vieja cantilena retomaría sus derechos: lo que dice este tlórico pertenece con toda evidencia a su representación; no son moléculas, ni cargas eléctricas, ni *hardware*: es un discurso, que tiene una significación. De esto, él mismo dice que son ilusiones. ¿Qué sentido atribuir a esta aserción? En tercer lugar, para comprender lo que pasa —para cumplir su propio programa—, si tal consideración fisicalista rigurosa se propone los objetivos de toda ciencia, ¿qué se propone? A partir del funcionamiento del sistema nervioso del ser humano, explicar sus actos y predecirlos, como es el caso de otros sistemas físicos o ma-crofísicos. Pero cae por su propio peso que dicho programa es irrealizable; y que, incluso si fuese realizable, exigiría edificar un andamiaje fantásticamente engorroso. En vez de decir, por ejemplo: "X ha dicho a Y: 'pedazo de imbécil', Y se enfadó y lo abofeteó" —encadenamiento simple, adecuado, comprensible para todos, descripción perfectamente inteligible—, habría que producir las ecuaciones de estado de algunas decenas de millares de neuronas de X y de Y y mostrar que conducen a este resultado físico que es la bofetada en cuestión. Nos preguntamos qué habríamos ganado. Pero sobre todo, la objeción fundamental es que la neurofisiología no podría ni siquiera captar los hechos que quiere explicar. Pues no tendría ninguna razón de separar las palabras de X y la bofetada propinada por Y del continuo físico de sus vidas, ni siquiera del continuo físico circundante. ¿Por qué comenzar y detenerse en tal momento preciso? ¿Y qué es lo que confiere unidad al "fenómeno que debe explicarse"? El recorte que hacemos cuando hablamos de actos es un recorte según el sentido. Aquí el sentido ha desaparecido.

Consideremos otra vez este objeto de numerosos libros que puede llamarse las "causas de la Primera Guerra Mundial". Dejemos el término "causas", hablemos antes bien de condiciones. En todo caso, este discurso nos importa, la Primera Guerra Mundial es sin duda una configuración histórica muy significativa: diez millones de muertos, una torsión en la historia de Europa, etcétera. Si permanecemos en la óptica común, hay un objeto que puedo delimitar, que es la Primera Guerra Mundial; y si digo que tal telegrama de Sa-

zonov a sir Edward Grey desempeñó un papel en este asunto, y tal telegrama de Viviani a Bethmann-Hollweg tuvo tal otro papel, sé de lo que hablo. Si las representaciones son relevos, la cadena de las determinaciones no está rota. Paso de la situación tal como la conocía Viviani, a sus elaboraciones mentales, al acto del envío del telegrama, al hecho de que el contenido de este telegrama entra en el conjunto de las condiciones que son tomadas en cuenta por Bethmann-Hollweg, el kaiser y el gran Estado mayor alemán, y que, finalmente, como resultado de todo esto, se da una orden de movilización general de la armada alemana. Todo esto es captable como objeto y puedo comprender. Pero me dicen: "No, hay que reemplazar todo esto por una descripción de las corrientes eléctricas que se desplazan entre el 28 de junio y el 3 de agosto de 1914 en tales hilos telegráficos de Europa, y de aquellos que recorren el sistema nervioso central de Viviani, Sazonov, sir Edward Grey y Bethman-Hollweg, etc., y comprenderá usted lo que pasó en el momento en que se puso en marcha la Primera Guerra Mundial". Pero no comprenderé nada, y en primer lugar porque ya no tengo Primera Guerra Mundial. ¿Con qué derecho voy a hacer un corte en la historia del universo con el tiro de pistola de Princip en Sarajevo, el 28 de junio de 1914? ¿Y debo afirmar, por ejemplo, que la frase "los dirigentes ingleses estaban cada vez más inquietos ante el fortalecimiento de la potencia económica alemana y sobre todo ante la expansión continua de la flota alemana" es un simple ruido carente de sentido? Pues si esta frase *es falsa*, entonces tiene un sentido. Pero para la neuro-fisiología no existe Primera Guerra Mundial como objeto separable. Y por lo tanto no puedo buscar sus causas.

La sublimación era nuestro primer presupuesto psíquico de la reflexividad y de la capacidad de actividad deliberada. El segundo presupuesto es la existencia de una cantidad de energía psíquica libre o de una capacidad importante de mutación de energía, es decir, de cambio de investidura, a disposición de la instancia consciente. Sin entrar en un discurso técnico podemos decir brevemente que, para que haya paso a la reflexividad o capacidad de actividad deliberada, hace falta que haya un quantum de energía que no esté ni ligado, ni sea específico, que flote libremente. Estaríamos tentados de formular el mismo requisito para toda la vida psíquica, humana e incluso animal, frente al hecho fundamental del desarrollo del psiquismo, de las capacidades de desarrollo, de aprendizaje, de adquisición de todo tipo, etcétera. Dicho de otro modo, debemos postular que en todo psiquismo hay de entrada un *stock* de energía libre que poco a poco va a invertirse en los objetos que van a presen-

tarse como también en las capacidades que <el sujeto adquiere. Pero también podría verse todo esto como un proceso de descalificación/recalificación de la energía psíquica: habría de entrada una cantidad dada de energía psíquica a disposición del ser considerado, que primero es íntegramente investida, por ejemplo, en la succión del pecho, y de la cual, poco a poco o bruscamente hay pedazos que son descalificados, <y no están> ligados a la succión del pecho, por ejemplo, y son recalificados invistiéndose en otras actividades. Las dos representaciones son prácticamente equivalentes; o, antis bien, la cuestión es indecidible, por lo menos ahora. Lo que nos importa es saber que hay intensidades diferentes de investidura; que estas cantidades pueden diferir entre individuos y para el mismo individuo según el momento; y que no tenemos idea alguna *con* respecto a la cuestión de saber si y cómo estas intensidades se dejan comparar entre ellas, salvo, quizás, de la manera cualitativa más grosera, y tratándose del mismo individuo. Sabemos la tortura que infligimos a los niños pequeños al preguntarles: ¿a quién quieres más, a tu madre o a tu padre? El niño rápidamente aprende a responder: a los dos, y lo dejan en paz. Pero siempre podemos deternernos y preguntarnos — si es que quiere decir algo, y si cada vez la diferencia del objeto de la investidura no vuelve casi imposible la comparación cuantitativa— cuál es la persona que más hemos amado en nuestra vida. ¿Puede decirse verdaderamente que se ha amado a tal hombre o a tal mujer más o menos que a la madre o al padre? Incluso, ¿tiene sentido la comparación? Menos aún podemos abordar cuestiones tales como: las diferencias evidentes de energía psíquica, en sentido propio y figurado, entre individuos, ¿son congénitas o bien resultan de bloqueos de energía ligados a la historia de cada uno? Otras tantas preguntas que no tienen respuesta, en todo caso en el estado actual de nuestro pensamiento.

De todas maneras, ya sea que postulemos que hay una cantidad de energía libre o que hay posibilidad de mutación para el aparato psíquico, es claro que cada vez que este aparato hace otra cosa que cuidar su homeóstasis, es decir, tratar de permanecer más o menos en equilibrio entre sus diversas investiduras positivas y negativas, hay necesariamente descalificación y recalificación de energía: sumas de energía son retiradas de algunos objetos y son dirigidas hacia otros objetos. Y este proceso de descalificación y recalificación desempeña un papel fundamental en la historia y en la constitución del ser humano. Lo

⁶ [Cf. la discusión de los economistas sobre las "comparaciones interpersonales de las utilidades".]

mismo ocurre cuando hay emergencia de nuevos objetos. No nos sorprende, porque estamos habituados a ello, cuando estos nuevos objetos y las mutaciones de energía correspondientes se encuentran en el recorrido psíquico ordinario. Por ejemplo, cuando el niño pasa a investir sus órganos genitales en vez y en lugar del conjunto ano-heces. No obstante, ya aquí es sorprendente; no se sabe cómo se hace esto. Todo lo que se sabe es que hay retirada de una cantidad de energía libidinal considerable -pero no de toda la energía— de la investidura de la zona anal y del objeto fecal, y adición de esta energía en la zona genital y en el aparato genital. Pero -y aquí nos sorprendemos porque no estamos habituados a ello—, ¿qué hay cuando la psique invierte nuevos objetos que son invisibles? Por ejemplo, en ocasión de ciertos pasajes históricos: los paganos se vuelven cristianos, los católicos se vuelven protestantes, o una buena parte de los alemanes, buenos y tranquilos ciudadanos, se vuelven nazis alrededor de 1933 y juran fidelidad al Führer, etcétera. En todo caso, lo que sabemos, es que esta descalificación/recalificación es en función de la emergencia de una nueva representación: la aparición en la escena política alemana del partido nazi, de su jefe, de su discurso, etc., modifica el estado de la representación y hace que esta multitud alemana excitada y reunida por los nazis invista nuevos objetos... sabemos cuáles. Pero abandonamos aquí el ámbito propiamente psíquico para entrar en un ámbito en donde la sinergia, la cooperación de factores histórico-sociales se vuelve decisiva.

<Tercer presupuesto> para que haya reflexividad y capacidad de acción deliberada: la labilidad de las investiduras, su relativa fluidez, no rigidez, movilidad. Pero labilidad no es solamente fluidez; no es el paso de cualquier cosa a cualquier otra. ¿Qué sucede cuando consideramos las sociedades humanas? En casi todas las sociedades, las investiduras son rígidas. Podemos decir que aquello que he llamado heteronomía, situándome en el nivel de la filosofía, de la sociedad, de la historia y de la política, desde el punto de vista psicoanalítico está caracterizado de la mejor manera posible por la rigidez de las investiduras. Cuando un creyente invierte en Jehová, en Cristo, en el Símbolo de la fe, en Alá -o un miembro del NSDAP en el Führer, o un miembro del PCUS (b) en Stalin o el secretario general—, o incluso cuando un científico invierte en la teoría del carácter heredado de la inteligencia al punto de alterar y falsificar las encuestas estadísticas sobre los gemelos homocigotas (sir Cyril Burt),³) su investidura en este objeto es totalmente rígida. Por eso presenta esta aparente solidez inquebrantable. A esto podemos oponer la investidura de un ciudadano que quiere y puede discutir las leyes que existen en su ciudad; o bien la labili-

dad de un científico que inviste su teoría pero que acepta discutir su fundamento. Ahora bien, cuando la labilidad de la investidura parece referirse sobre todo a la vertiente psíquica, es claro que hay aquí un papel decisivo de la institución histórico-social. Primero, porque nunca es el sujeto solo quien puede inscribir en el frontón de la ciudad la divisa "nosotros hacemos nuestra ley", en vez de "Dios nos ha dado nuestras leyes". Dicho de otra manera, una investidura no rígida no puede existir más que en un modo diferente al de la institución de la sociedad. Y depende de él. Incluso estaríamos tentados de decir que, para la psique, la inclinación natural, el modo privilegiado de investidura es la investidura rígida, por ejemplo, religiosa. Encontrar una religión y acabar de una vez. Y no es más que en función de un cambio en la institución de la sociedad y en el modo de instituir la que la labilidad de las investiduras se vuelve efectivamente posible. Evidentemente, jamás el ser humano singular puede educarse a sí mismo de manera de no reconocer otra fuente de sentido que el sí mismo, de no reconocer ninguna autoridad a quien deba dar cuenta y razón. Para que exista un individuo humano que, por ejemplo, rechace la Revelación, hace falta que esté educado de manera tal que pida que le den cuenta y razón del porqué. Ahora bien, por lo general no puede educarse a sí mismo para esto: otros se encargan de ello. Y aquí se sitúan, evidentemente, los momentos de emergencia, de creación históricas.

<Hay, por fin, un cuarto presupuestoK», la capacidad de cuestionar los objetos investidos, de lo cual hablaremos la próxima vez, para concluir con la capacidad de actividad deliberada.

Preguntas

— *¿Cuál es el papel de la represión, para que haya sublimación?*

La tesis central de esta exposición es que la psique busca siempre el placer. Pero este placer, si lo concebimos como placer de órgano, es completamente "minoritario", y el psicoanálisis debe explicar por qué es así. Por ejemplo, ¿por qué tal persona se queda en su casa fantaseando cosas en lugar de ir a hacerlas?⁷

⁷ [Complemento de la exposición: ¿cuál es el sitio del placer narcisista? ¿Qué es el placer narcisista? ¿Por qué hay placer narcisista y por qué la existencia de un mínimo de placer narcisista es

<En cuanto a la relación entre sublimación y objeto social, <hay aquí> un punto crítico, pero <nuestra exposición> con todo se sostiene. <Tomemos el caso de> la investidura de una imagen de sí sublimada, en donde, de todas maneras, no hay ningún placer de órgano, y que no tiene nada que ver con cualidades físicas sino que parece ser un objeto privado: la imagen de Sócrates para sí mismo. Con todo, estamos aquí en la sublimación. Es el caso límite. Pero al mismo tiempo hay una dimensión social. <Vea el> discurso de Sócrates en el *Critón*: ¿qué van a decir de mí? E incluso en la famosa prosopopeya de las leyes: ¿te olvidas que fuimos nosotras quienes te educamos, que te hemos hecho lo que eres? Como he dicho muchas veces, un Sócrates babilónico es imposible, y él lo sabe. En la imagen que Sócrates tiene de sí mismo, este ingrediente: soy ciudadano de Atenas, es esencial. En el mundo más egotista, más oscarwildeano que se quiera, siempre estará el aspecto: ¿y si otro me mirara? Esta dimensión está siempre ahí, por lo tanto este objeto es siempre social.

— <Pregunta inaudible. >

Restricción histórica: hay interpretación de las religiones y hace falta matizar un poco lo que hemos dicho. Las religiones a las que apunto aquí sobre todo -las más tradicionales, "primeras"— son aquellas en donde no hay "interpretación". Poseen una adaptabilidad como toda institución social, pero esta adaptabilidad es la que encontramos en todas las sociedades heterónomas; no es que no haya cambio, pero están instituidas para ignorar el cambio, diciendo: siempre fue así. Y vemos que es una necesidad estructural que sea así. Pues si se dijera que hemos cambiado y que es en función de este cambio que somos lo que somos, quizás alguno podría estar tentado de hacerlo otra vez. Este primer grupo de casos es el más ejemplar, por contraste. En el segundo grupo de casos, que está influido —contaminación— por la emergencia del proyecto de autonomía en la historia, la religión está obligada a adaptarse ya no de manera tácita o ciega, sino mediante una actividad explícita. El caso más claro, el más grandioso, es la religión hebraica con la fantástica actividad

una condición de la vida psíquica? La desaparición total del placer narcisista es la muerte. El placer narcisista es un estado de la representación y el placer de la representación. Como Sócrates en el *Critón*. Toda la vida humana, toda la literatura, está llena de esto: X está enamorado de la señorita Y desde hace tanto tiempo que no sabe que... (o en cuanto se entera de que...)]

interpretativa que se desarrolla en las diferentes escuelas del Talmud, cuyas primeras huellas remontan ,2 los primeros siglos d.C, época en la cual la comunidad hebraica se ve fuertemente influida por la atmósfera helenística, la filosofía, *el lógon didónai*; y en donde el desafío imposible de permanecer fiel al Antiguo Testamento, sin limitarse a repetir siempre lo mismo, se zanja por esta inmensa actividad interpretativa consignada en el Talmud — en cuyo límite moderno están Marx y Freud—. Actividad que no está en los griegos, invención judaica que es la recuperación del cuestionamiento griego en el marco de la fidelidad a un texto (fidelidad que, en última instancia, se vuelve prácticamente nula, puesto que la interpretación puede decir casi todo con la condición de permanecer fiel a una invocación de la Torah. Podemos encontrar talmudistas que rozan el ateísmo...). Sin dudas hubo también contaminación por parte de la escuela de Alejandría, de las escuelas de los gramáticos-escolias-tas-intérpretes que empieza en el siglo III a.C.

En el segundo punto hay, efectivamente, una diferencia. Para Platón la actividad de pensamiento se define de dos maneras. Por un lado, el diálogo del alma consigo misma o el diálogo del alma con otra alma; el término de dialéctica en el sentido de Platón remite a ambos. Por otro lado, una actividad superior, la visión inmediata de las ideas, la *theoría*, contacto directo con el "objeto" ideal, intuición, y sin dudas, para Platón, actividad suprema (la *República*, la *Carta Vil*). En el primer caso, sólo podemos hablar de reflexividad. En esta medida, Platón no entra en lo que hemos dicho; representa en efecto algo contradictorio. Evidentemente, en tanto filósofo se entrega a una actividad reflexionante. Como tesis, por otra parte, dentro de esta filosofía, así como dentro de su pensamiento político, recrea un momento de heteronomía, al afirmar que la verdad es alcanzada por la visión de las ideas, y <por su descripción de> la ciudad ideal. Desde este punto de vista, la diferencia con Descartes es totalmente esencial. En el mundo antiguo griego, el pensamiento político, la creación política está en el hacer de la democracia y no en los libros políticos; en el actuar de la libertad y no en los libros escritos sobre la libertad. Asimismo, en lo que se refiere a la reflexividad, la creación de los griegos es la práctica de esta reflexividad y no una teoría de la reflexividad. Incluso en Aristóteles obra la reflexividad - por ejemplo, la vuelta a las condiciones del pensamiento lógico y la elaboración, la explicación de las reglas de este pensamiento-, pero esto es *hecho* sin que se pregunte bajo qué condiciones el pensamiento puede interrogarse sobre sí mismo.

VIII

Seminario del 25 de febrero de 1987

Tratamos el problema de la reflexividad y de la voluntad o capacidad de actividad deliberada, cuestiones que están en los cimientos de nuestro esfuerzo para pensar la subjetividad humana, por lo tanto también la autonomía potencial del sujeto, y la autonomía potencial de la sociedad; por lo tanto también, no lo olvidemos, *las presuposiciones para que nuestro discurso tenga sentido*.

Hemos dicho que desde el punto de vista metapsicológico, reflexividad y capacidad de actividad deliberada tienen cuatro presupuestos. Dos que se refieren al psiquismo propiamente dicho: la capacidad de la psique para sublimar, para investir objetos sociales y al mismo tiempo imperceptibles; y la existencia en el aparato psíquico de una cantidad de energía libre o de una capacidad de mutación de la energía psíquica. <Dicho de otro modo>, un *stock* de energía que puede ser libremente dirigido hacia tal o cual objeto — el sentido de "libremente" queda, además, por determinar-, por lo tanto también hacia tal nuevo objeto; esto es, la capacidad del aparato psíquico de retirar energía de las inversiones ya efectuadas, de desinvertir objetos ya invertidos y de utilizar el quantum de energía así disponible para la inversión de nuevos objetos. Se trata aquí de presupuestos propiamente psíquicos. Pero esto no alcanza, y se requieren presupuestos que se refieran a la otra vertiente de la cosa. Hablamos de objetos sociales, de objetos imperceptibles —de lo que tiene que habérselas con la institución de la sociedad-, <sin> los cuales la sublimación sería imposible. Hay, por lo tanto, presupuestos que se refieren a esta institución misma, que pertenecen a un ámbito en el cual la sinergia de la institución es decisiva. Aquí debemos mencionar a dos: la labilidad de las inversiones, su ausencia de rigidez o transformabilidad, y la capacidad efectiva de cuestionamiento de los objetos hasta aquí invertidos. Podemos estimar que estas características se refieren más a <la consideración

de la> psique propiamente dicha que a la institución social, o bien que esta distinción es escolástica y sin interés. Pero esta diferenciación tiene, de hecho, una importancia filosófica y política demasiado grande para que podamos ignorarla.¹

Consideremos la labilidad, no rigidez, transformabilidad, de las investiduras. Ya hemos visto que si quisiéramos caracterizar una sociedad heterónoma en una óptica psicoanalítica o partiendo de la consideración del mundo psíquico, no podríamos dar una mejor caracterización que está: la rigidez de las investiduras. Una sociedad heterónoma es una sociedad en donde los objetos sociales son investidos por los individuos de manera perfectamente rígida.² La teoría psicoanalítica, desde sus orígenes hasta nuestros días, ha dejado esto de lado o lo ha descuidado, y hay una razón para ello, ya que por lo general en esta teoría se ignora la vertiente histórico-social —relativa a la institución— de la constitución del individuo. Cuanto mucho encontramos una teoría de la sublimación, pero en la que, por ejemplo, es imposible distinguir entre la sublimación que lleva a los aztecas a los sacrificios humanos en función de sus creencias religiosas o, por qué no, a un número importante de SS a hacer lo que hicieron, y la sublimación que está en la raíz de una obra de pensamiento o de una actividad política que pueda llamarse justa, etcétera. En el mejor de los casos, la teoría psicoanalítica sale del paso diciendo que para ella todo esto es sublimación, y que el resto corresponde a otras disciplinas. Dicho de otro modo, diría de hecho que es incapaz de otorgar un criterio de diferenciación psicoanalítico entre Sócrates y Heydrich. Y a esto corresponde lo que escribe Tort en un artículo que cité en "Epilégoménos..."³

Podemos ver otro aspecto del mismo problema, en Lacan y los lacanianos, por ejemplo, en la imposibilidad de hacer una distinción cualquiera relativa al contenido de la Ley. Desde el momento en que hay Ley, lo esencial está dado; el sujeto es confrontado a una ley en función de la cual debe renunciar a

¹ [Explicitar por qué: <porque>, de otra manera, todo es reducido al libre albedrío del sujeto, filosóficamente; al individuo, políticamente.]

² [Rigidez: diferenciar este aspecto de rasgos nosológicos, por ejemplo, neurosis obsesiva, y del mínimo de estabilidad necesaria para la vida psíquica.]

³ <Michel Tort, "De l'interprétation ou la machine herméneutique", *Les Temps Modernes*, marzo de 1966, citado en "Épilégoménos á une théorie defame que Tona pu présenter comme science", *Les Carrefours...*, ob. cit., p. 63, reed., p. 78.>

una serie de objetos de su deseo, mediante lo cual se volverá capaz de ser deseante, y es todo. A partir del momento en que hay este pasaje por los "desfiladeros de la castración", el sujeto vuelto capaz de acceder a su deseo está, por decirlo así, acabado. Todo esto quizás sea verdadero, quizá no, pero la pregunta es: ¿de qué ley se trata? No conocemos comunidad humana sin leyes. Pero estas leyes son muy diferentes, y hay comunidades cuyas leyes serían una abominación para nosotros. Lo propio de estas concepciones, y especialmente del lacanismo, es pasar por alto la posible distinción, la posible diferencia, de dos maneras de considerar la Ley: por un lado, toda agrupación humana, cualquiera sea —las antiguas, las modernas, los caníbales, los monjes, los esenios, los nazis, la mafia—, tiene leyes necesariamente, de otra manera no es una agrupación humana. Sin esta ley, los recién nacidos simplemente no pueden ser humanizados. Esto es un hecho, un hecho constituyente/instituyente, está ahí en todas partes, y no hay nada más que decir. Pero otro punto de vista que emerge a partir de un momento en la historia plantea la pregunta: ¿todas las leyes son equivalentes? ¿Esta ley es justa? ¿Cuál es la ley justa? ¿Qué es la justicia? A partir de entonces surge otra actitud que distingue entre las situaciones *defacto*: en la Alemania nazi, por ejemplo, hay leyes, no hay más que eso, reglamentaciones abundantes, y éstas son las que aplica e invoca Eichmann. Se secuestró, juzgó y ejecutó a este miserable —en los dos sentidos del término— de Eichmann invocando otra cosa más importante que la ley positiva del Estado en que vivía, postulando que en cierto momento habría debido levantarse en contra de la ley de su país, ¿en nombre de qué? Es, pues, una actitud de una insigne hipocresía decir así: la Ley, sin más. Se opera entonces una confusión entre <la afirmación de> la necesidad general de una institución para que haya sociedad humana, por lo tanto, entre el carácter constituyente/instituyente de la ley, y <la afirmación según la cual> la Ley es esta ley empírica dada cada vez, pero no es simplemente empírica, es del orden de lo "simbólico". Pero entonces, o bien esta Ley ya no es simplemente la ley de los aztecas, de Komeini, de los nazis, o por qué no, de la V República, y finalmente no tiene ningún contenido, no se puede decir nada de ella; o bien estamos obligados a identificarla con la ley positiva, y entonces renunciar a toda actitud crítica y, más aún, política, con respecto a la institución existente.

Con el problema de la sublimación, la situación es estrictamente paralela: forma su vertiente "objetiva", por decir así. En el caso de la sublimación, también tenemos en toda agrupación humana la deflexión de la energía psíquica

hacia objetos que no procuran ni placer de órgano ni simplemente un placer representativo; y de este punto de vista, no hay ninguna diferencia entre las investiduras de Komeini y de Sócrates. Tanto para uno como para otro, no se trata ni de placer de órgano ni de placer fantaseoso; ambos se dirigen hacia objetos sociales imperceptibles. Si queremos evitar una discusión de contenido precisa, evitar juzgar la historia en nombre del hecho de que somos socráticos o kantianos, encontrar un criterio que no sea un criterio de opinión, la diferencia no puede ser otorgada más ¿íue por la rigidez o la labilidad de la investidura. Sócrates, o Aristóteles, o Descartes, o Kant -si nos limitamos al campo de la filosofía- acepta la discusión y acepta ser refutado, y postulamos que, en última instancia, cambiaría de opinión. Si no lo hiciese, diríamos simplemente que es un filósofo muy testarudo, que hay ahí un rasgo personal o idiosincrásico; pero no diríamos de un teólogo — musulmán u otro- que es un teólogo testarudo. Incluso si es muy flexible y amplio en sus puntos de vista, tiene una posición última que no puede cambiar: la idea de una verdad revelada y de un Libro sagrado sobre el cual pueden acumularse toneladas de *interpretaciones*, pero en donde hay un punto fijo inquebrantable, la verdad del Libro que no puede cuestionarse, aunque es, por otro lado, impenetrable. Cuando se considera la vertiente psíquica, esto se traduce por la rigidez de la investidura que se refiere a estos objetos sublimados.

[Hay que elaborar más la diferencia. Para el filósofo o para el político también hay creencia última: *hier stehe ich, ich kann nicht anders* ("Heme aquí, no puedo de otro modo").^ Pero, paradójicamente, con respecto a esto, reconoce o debe reconocer que ésta es estrictamente "subjetiva"; reconoce que hay otros universos histórico-sociales, y subjetivos, para los cuales su posición no vale. El cristiano condena al Infierno -o envía al Limbo, si se trata de justos- a aquellos que vivieron antes de la Encarnación. A desarrollar...]

Para la psique considerada en sí misma, la inclinación natural y el modo "natural" de la investidura sublimada, como de la investidura en general, es la investidura rígida. Es detener la interrogación, es un reposo, una estabilidad, una repetición. En este aspecto, evidentemente la sociedad heterónoma —con las instituciones que no deben ni pueden cuestionarse y la rigidez de las investiduras correspondientes- es la que resulta ser igualmente el modo de ser "normal" o el más probable de la institución humana. Pues satisface la tendencia de la psique -una vez que ha encontrado un punto de investidura— a quedarse ahí, a repetirlo; corresponde a la detestación que siente la psique por

lo que es incierto, por lo que puede cambiar, etc. (cf. la "Oración fúnebre" en Tucídides, II, 41: "la libertad o el reposo, hay que elegir"). Esto sólo puede cambiarse a partir del momento en el cual emergen instituciones en la historia establecidas de otro modo, el modo de lo que puede ser interrogado, de lo que puede ser cuestionado, y la existencia de tales instituciones es la que permite, en la escala social, que las investiduras sublimadas se vuelvan a su vez lábiles, no rígidas, transformables, etcétera. Desde otro ángulo, es el equivalente a grandes rasgos de la posición de lo instituido como no sagrado. En una sociedad heterónoma lo que está instituido es sagrado; esto significa también: no se lo puede tocar; y esto significa aún: usted lo inviste, si no, usted es un monstruo, un criminal, anormal, asocial, secuaz de Satán, etcétera. Inversamente, en una sociedad no heterónoma, el objeto de la sublimación como objeto instituido no puede ser "sagrado".⁵

El cuarto presupuesto <de la reflexividad y de la voluntad humanas>: más allá del modo de ser de los objetos instituidos, la capacidad de los sujetos de cuestionar los objetos de sus investiduras. ¿Por qué colocar esta presuposición en la vertiente histórico-social? Porque esta capacidad no depende del querer de los sujetos, de su calidad o de su naturaleza, sino del modo de fabricación social del individuo. Si somos capaces de cuestionar lo que se nos dice —si estamos dispuestos a decir: quizás esto no sea verdad— no tenemos ningún mérito personal en ello, pues hemos sido criados en una sociedad en la cual esta interrogación es posible e incluso habitual, y en la cual también está abierta, existe, la interrogación sobre lo bien fundado, no sólo de las ideas sino también de las instituciones políticas y otras; a ella nos referimos en la historia que se aprende en la escuela, glorificamos a la gente que hizo la revolución (las revoluciones) en vez de glorificar a aquellos que repitieron simplemente la tradición de los ancestros o incluso interpretaron bien la palabra de Dios. A propósito de la fabricación social del individuo, <he aquí algunos> complementos <a lo que se ha dicho en el precedente seminario sobre la importancia del narcisismo en todo esto. Placer de la representación: capacidad de

[Véase *L'Institution...*, ob. cit., cap. IV, discusión de: ¿por qué la heteronomía? <pp. 293-296, reed. pp. 316-319.>]

⁵ [Aquí habría que abrir un enorme paréntesis sobre el estatuto psicoanalítico de lo sagrado...] [<Todo esto es> muy problemático: en Atenas, está lo sagrado; en las sociedades modernas, también lo hay en el plano privado. ¿Entonces?]

la psique de satisfacerse con la simple representación, sin la cual —entre otras cosas- no podemos comprender de ningún modo el narcisismo, ni el lugar del placer narcisista, ni siquiera su naturaleza. Recordemos la importancia considerable del narcisismo, o mejor, del placer narcisista, pues un mínimo de placer narcisista es una condición de la vida psíquica. Surgen psicopatologías muy pesadas a partir del momento en que el sujeto no puede experimentar un mínimo de placer narcisista, cuando no puede atar ninguna representación "positiva", consciente o inconsciente, a su propia imageⁱ. Cuando el sujeto ya no es para sí mismo objeto de investidura, parece casi tautológico decir que a partir de entonces casi no puede vivir "normalmente", que está condenado a la patología más pesada, cuando no a la muerte pura y simple.

La muerte: <lo que nos remite a una> cuestión muy importante, tanto para la vida psíquica como para la institución de la sociedad. La institución de la sociedad también es, evidentemente, institución de un proceso de fabricación de individuos sociales y esto de múltiples maneras, empezando por la familia, pasando por el lenguaje y casi la totalidad de las instituciones particulares. Mediante este proceso —ya lo hemos recordado— la institución debe suministrar al sujeto no sólo calorías, una pareja reproductiva y sexual, etc., sino también sentido: un mundo sensato, y objetos de investidura sublimada, y hace falta que ella adiestre al individuo a invertir estos últimos. Y para que el individuo pueda funcionar en esta sociedad, cualquiera sea el papel social que vaya a serle atribuido, así fuese hijo de esclavo, hace falta que ella le suministre un mínimo de soporte narcisista que le permita mantenerse con vida. Hace falta que el individuo pueda decirse a sí mismo: soy un pequeño algo, y este pequeño algo tiene cierto valor, cualquiera sea el estrato social al que pertenezco. Por cierto, aquí hay un problema enorme que exigiría una elaboración <con respecto> a las diferentes sociedades que conocemos. La cosa no es tan difícil si se trata de un cazador yanomami o mohicano, o para un campesino libre del Ática o de Roma. Sucede de otra manera para un siervo o un esclavo; y sin embargo esto no puede sino realizarse, para cualquier sociedad y para cualquier estrato; sin esto, los individuos que pertenecen a ella no podrían sobrevivir.

Pero cualquier narcisismo, cualquier investidura del individuo tropieza con un obstáculo inmenso y finalmente ineludible: la dificultad de vivir sabiendo que vamos a morir. La "roca" de la resistencia al psicoanálisis, lo que hace que haya psicoanálisis que se vuelven interminables o que fracasan, no es solamente, como escribe Freud, el deseo de pene de la mujer o el rechazo

del hombre a aceptar una posición homosexual pasiva con respecto a otro hombre —finalmente todo esto es secundario—, sino la imposibilidad para el sujeto de aceptar su propia mortalidad. El "reconocimiento" de la mortalidad, para todo sujeto no delirante, es mantenido en las fronteras —o más allá— de su conciencia de sí. Y la cuestión, tanto o más que la muerte final, es la traducción, la amonedación concreta de esta mortalidad en la vida, en la forma, por ejemplo, del renunciamiento. Freud decía que toda angustia de muerte es elaboración de la angustia de castración, pero lo verdadero es lo contrario: toda angustia de castración es elaboración de la angustia de muerte.⁷ Y <la angustia de muerte se amoneda con cosas precisas. Nunca es la muerte como tal a quien debemos enfrentar en la vida, sino a muertes parciales, presentificaciones precisas desde el momento en que el sujeto vive. He aquí una dialéctica que no podemos detallar; al no querer renunciar a ciertas investiduras, el sujeto sigue viviendo en la repetición, es decir en la muerte. El problema para la sociedad es hacer aceptar a los sujetos su mortalidad en una u otra de estas formas. Es evidente que si los sujetos no aceptan su mortalidad, si no llegan a "neutralizarla", les es imposible mantener sus investiduras narcisistas —puesto que el soporte y el objeto de éstas resultan entonces pasajeros, sin consistencia—; y estas investiduras no podrían entonces más que derrumbarse, lo que aparece de manera mucho más resplandeciente y ensordecedora en el momento en que la muerte y la mortalidad del sujeto se anuncian como concretas e insistentes. No es necesario pensar en los viejos o en los enfermos, basta con pensar en la gente que periódicamente todas las sociedades han enfrentado con la muerte, enviándola a la guerra. Dicho de otro modo, vivir sabiendo que uno va a morir, y sobre todo que uno va a morir en ese plazo relativamente importante que permite al sujeto jugar, ilusionarse con la idea de la muerte, es una empresa antinómica puesto que, repetimos, uno ya no puede investirse a sí mismo, y toda otra investidura, para ser válida, presupone la validez del sujeto de la investidura. Dicho de otro modo,

⁶ [Véase "Analyse terminée et analyse interminable", en Freud, <"Die Endliche und die Unendliche Analyse" (1937); trad. fr. en *Revue Française de Psychanalyse*, 1938-1939, 10-11, pp. 3-38>; como también "Psychanalyse et politique" (1987), retomado en *Le monde mórcele* <en particular>, pp. 152-153, reed. pp. 188-189>.]

⁷ [Sin duda, para Freud primera versión, "angustia de muerte" no quiere decir nada para el inconsciente, pues éste ignora la muerte, como el tiempo, "por no tener representación para ésta". Pero ¿<qué ocurre con esto> después de la introducción de <la hipótesis de la> pulsión de muerte, y a pesar del "trabajo silencioso" de ésta?]

muerdo por la patria, por la revolución, por Alá, por el descubrimiento de la radioactividad... ¿Por qué? ¿Quién lo ha dicho? Quien sostiene la validez de estas investiduras, soy yo otra vez, y para que yo pueda sostenerla, hace falta que yo valga.⁸ De manera que las leyes mediante las cuales uno podría seguir invistiéndose como mortal son puestas en duda y manchadas de sospecha, puesto que proceden de una fuente a su vez inválida y efímera. "Como la generación de las hojas, así es la generación de los hombres";⁹ "¿Qué es ser? ¿Qué es no ser? El hombre es el sueño de una sombra".¹⁰ X así sucesivamente. Eso que invisten las hojas que caen o el sueño de una sombra, ¿qué valor puede tener?

Dos respuestas ha dado la historia a esta situación fundamental. La primera -archiconocida, pero importa presentarla aquí de nuevo en el contexto de la investigación sobre la sublimación, su objeto, etc.— es la denegación en la forma de una aserción de inmortalidad: no vamos a morir verdaderamente, hay una vida eterna, etcétera. Respuesta modulada de una infinidad de maneras: inmortalidad del alma como tal, resurrección de los cuerpos como tales para los cristianos (pero, ¿en qué momento de sus vidas, vestidos de qué manera, con qué tipo de dentadura postiza, etcétera? Y además, es por lo que se ha inventado un cuerpo especial, el cuerpo glorioso); o bien la metempsicosis o (forma menos grosera) la vuelta a los ancestros, etcétera. Las sociedades humanas casi en su totalidad resolvieron esto con la promesa de la inmortalidad. Hay una anomalía en este asunto con el budismo, pero fue tal el sincretismo a partir del momento en que la doctrina pura de la nadización se volvió religión social, que haría falta una larga discusión para esclarecer el asunto.

Segunda vía: la vía griega clásica, antes de la torsión del fin del siglo V, confirmada por la filosofía platónica. Aquí, la idea dominante en la cultura era ésta: que sea el alma inmortal o que no lo sea -se tendía más bien a creer que lo era-, de todas maneras no hay ni promesa ni certeza en lo que se refiere a la vida en el más allá; y sabiendo esto se caminaba hacia la muerte. Esto es muy importante y muy impresionante. Siempre pensé que esta idea de la mortalidad definitiva ha desempeñado un papel liberador. Pero aún ahí hay

⁸[¿Superyó? Si el superyó <fuese> solamente introyección de las figuras parentales, sería tan fiable como el yo. Encontramos aquí a uno de los misterios del asunto: las figuras parentales están adosadas a la sociedad o la trascendencia.]

⁹<Homero, *Iliada*, VI, 146.>

¹⁰<Píndaro, *Octava Pítica*, 81.>

una suerte de ilusión lúcida con la importancia fantástica entre los antiguos griegos del *kléos* y del *kiidosr*. la fama y la gloria. Por ejemplo, cuando un ciudadano está dispuesto a morir en la batalla por su ciudad, no piensa que irá al cielo ni que será recompensado de alguna manera: lo hace porque se identifica ciertamente con su ciudad y "porque no quiere ser privado de ella".¹¹ Pero hay más que la devoción anónima e impersonal a su ciudad, hay también un componente personal, individual: quiere ser conocido como tal, que su nombre sobreviva —el *kléos* y el *kiidos* es esto— entre las generaciones siguientes como el de un ciudadano valiente que murió haciendo tal bella acción. En Heródoto, Solón da a Cresos los nombres de tres muertos como ejemplos de gente feliz: el primero es Télós, el ateniense, quien "en una ciudad afortunada tuvo hijos bellos y buenos", y pereció gloriosamente en un combate. La diosa Hera hizo morir a los otros dos, Cléobis y Bítón, mientras dormían, después de un acto de piedad religiosa y filial, pues su madre había pedido para ellos a la diosa "lo mejor que un hombre puede obtener". "Y para la circunstancia, agrega Heródoto, la divinidad hizo ver que, para el hombre, más vale estar muerto que vivo." Evidentemente, Cresos espera que Solón lo cite a él, hombre rico y poderoso, y le pregunta con irritación por qué habla sólo de los muertos, pero Solón replica que nunca puede decirse que alguien es feliz mientras está vivo.¹³ Todo esto expresa la antinomia central que está en el corazón de la idea de felicidad de los antiguos griegos: decir de alguien que es feliz, es decir que está muerto. Pues no puede decirse que un vivo sea feliz: toda felicidad en la vida es precaria y está suspendida en la incertidumbre de lo que vendrá después. El círculo sólo se cierra en el momento de la muerte, cuando se podrá decir —pero después y por así decir, en vano— que alguien ha sido feliz, sobre todo porque tuvo una muerte bella y digna de un hombre feliz; vemos aquí la antinomia, y también por qué la idea de felicidad no es finalmente tan importante y central para los griegos.

Hay pues una segunda manera de afrontar la mortalidad, de tejer la cuestión de la muerte con la vida en la sociedad, y es hacer que los individuos in-

¹¹ [Tucídides, "Oración fúnebre", <II, 41>; ya Homero: "una gloria inmortal (*kléos* *athánatori*) entre los aqueos"; y también Simónides para los muertos de las Termopilas²¹, etcétera.]

¹² <*Historias*, I, 30-32.>

¹³ [La historia de Policrates, <id., III, 39-43> va también en el mismo sentido; y todo esto no son ideas de "escritor": por mil testimonios se sabe que corresponden a la concepción popular de la época, en Grecia. Aquí Heródoto refleja con toda evidencia el imaginario colectivo de los griegos.]

vistan esta extraña ilusión —que es su reputación tras la muerte— en un modo completamente fantasmal. Laplace, el gran astrónomo y matemático, al final de su vida, enfermo y a punto de morir, había caído en un mutismo total del cual no salía más que para repetir esta única frase: "El hombre sólo se interesa en quimeras".¹⁴ Siempre hablamos de Laplace, a causa del laplaciano, del movimiento secular de los planetas, de su célebre frase acerca del espíritu infinitamente poderoso que podría englobar de un solo vistazo el pasado y el futuro del universo, y de tantas otras cosas. Todo esto, *El sistema del mundo*, el *Tratado de las probabilidades*, todo esto, en el momento de la muerte, quimeras.

Si es así, cuando hablamos de individuo autónomo y de sociedad autónoma, nos ubicamos inexorablemente ante la pregunta: ¿cuál puede ser la posición que procura al ser humano a la vez el saber de su propia mortalidad y el mantenimiento de las investiduras de sí, de los otros y de los "objetos" sociales —tanto las investiduras humanas en general como aquellas específicas de un individuo autónomo en una sociedad autónoma—? Pregunta a la cual cada uno no puede responder más que para sí mismo, pero cuyo alcance político vemos inmediatamente. Toda verdadera política, en tanto que apunta a la institución de la sociedad, es también una política de la mortalidad: dice a los humanos que vale la pena morir para la salvaguardia de la *polis*, para la libertad y la igualdad, etcétera. Por esta razón, he tenido que decir tan a menudo que una sociedad autónoma no podrá realizarse verdaderamente más que cuando los humanos sean capaces de afrontar su mortalidad hasta el final y sin fetiches instituidos. Mientras esto no sea posible, habrá huida hacia una investidura rígida e ilusoria de algo que encubre la muerte, o como hoy, hacia divertimientos que permiten olvidar la muerte. Acumulación de aparatos u olvido de sí ante la televisión: esto permite a los individuos no estar activos en la sociedad, ambos van juntos.

La solución que podría llamarse trascendental no se sostiene por las mismas razones que yo invocaba al decir que no basta garantizar el saber o la capacidad ética del sujeto trascendental, sino que hace falta pasar al sujeto efectivo. Decir: hay objetos que deben ser valorizados, y el fundamento de esta valorización, como estos objetos mismos son independientes de la realidad

¹⁴ [Véase *The World of Mathematics* <"Commentary on Pierre Simón de Laplace", en James R. Brown, *The World of Mathematics*, vol. II, Nueva York, Simón and Schuster, 1956, reed. Dover, 2000, pp. 1316-1324>.]

empírica, es decir, efectiva, del sujeto (vivimos para la verdad, o la belleza, que son independientes de la vida o de la muerte de los sujetos, etc.), no basta y no es nada satisfactorio, pues, repetimos, hablamos del sujeto efectivo, y es a él a quien habrá que llevar a investir datos que superan su propia vida personal. Pero no se lo conduce a esto diciendo simplemente: aunque te mueras, el teorema de Pitágoras sigue siendo verdadero. Como prueba de que esto no basta: los dos inventores de lo que puede llamarse trascendentalismo, el primero *avant la lettre*, y el segundo, inventor del término mismo, Platón y Kant, que eran al mismo tiempo bastante buenos *Menschenkenner*, conocedores de hombres, jamás se contentaron con decir que hay que vivir porque hay verdades eternas o que hay que hacer el bien porque el imperativo categórico lo impone. Ambos introdujeron la inmortalidad del alma. Platón, muy afirmativamente, con una serie de demostraciones explícitas y un sistema de castigos/recompensas *post mortem* y Kant bajo la forma de postulado, cuya justificación está exactamente en la línea de nuestra discusión: si no hubiese inmortalidad del alma, no podría atribuirse ningún sentido a la idea de un orden moral del universo. Lo que es totalmente verdadero desde el punto de vista en el que se ubica: en efecto, todo se desploma en el sinsentido a partir del momento en que uno acepta que es mortal, que la especie humana como tal (pero Kant, fijista, no podía pensarlo), cualesquiera que sean las condiciones, durará aún 1 o 2 millones de años, que el sistema solar vivirá en el mejor de los casos 5.000 millones de años y que la tierra aún será habitable durante 10 millones de años, o diez años, a la velocidad a la que vamos. A partir de aquí, hay emergencia maciza e indiscutible de sinsentido.

Ante esta situación hay que tratar, no de dar una respuesta a la pregunta, sino de esbozar lo que podría ser el punto de partida de actitudes que, en una sociedad autónoma, contribuirían a sostener la aceptación de la mortalidad. Primero hay que mencionar aquí una consideración negativa: el "no poder hacer de otro modo", el rechazo de otros modos de vida, el rechazo de vivir de manera heterónoma, de aceptar una consolación religiosa dado su carácter fundamentalmente ilusorio. Y luego, el reconocimiento de que, ya sea directa o indirectamente, la muerte es siempre el precio a pagar por la libertad. Pues vivir libremente implica que se sabe de antemano que en el momento de la muerte no hay nada que esperar y que, en cierta manera, todo lo que hemos hecho no tiene ningún sentido, salvo éste, precisamente: el de haber-

¹⁵ <República, X, 614a y ss.>

nos permitido vivir libres. La muerte es el precio de la libertad en el sentido de la aceptación de este hecho, de que aquí verdaderamente se ha terminado, punto, y no punto y "aparte". El "aparte" es para los otros. También un tercer elemento, que puede parecer ilusorio, que lo es en un sentido pero no totalmente (los términos disponibles no son buenos): la solidaridad y la deuda con respecto a lo que ha sido. Un individuo libre es profundamente consciente de lo que les debe a los otros, no solamente en un sentido concreto —padre, madre, maestros, amigos-, sino en un sentido mucho más pesado y mucho más profundo: somos seres parlantes porque otros, porque la humanidad entera ha creado el lenguaje, podemos pensar que otros, infinitamente numerosos, pensaron antes que nosotros: "Somos enanos encaramados en los hombros de gigantes".¹ Ser autónomo es ser profundamente consciente de que existe una parte de nosotros mismos, que nos agota casi, y de la que ni siquiera somos conscientes de que no nos "pertenece"; cuanto mucho, en general, no lo somos más que de una manera puramente teórica: sé que en un 99,9% me debo a quienes me precedieron, sin poder llegar jamás, no obstante, al punto de partida. Esta conciencia, pues, es conciencia de lo que ha sido hecho, que yo traté de continuar; era esto lo que había que hacer y esta tarea termina para mí con mi muerte, como terminó para aquellos que me precedieron. Deuda y solidaridad como inserción en esta comunidad, tan real y tan fantasmal, que se perpetúa a través de las generaciones a partir de un momento desconocido y hasta otro punto igualmente desconocido, son de la misma índole que la relación que puede tenerse con una obra, con un autor, el famoso "comercio con los grandes espíritus del pasado" (Maquiavelo), este extraño coito *in absentia*: leemos a un autor, pensamos que lo comprendemos muy profundamente, como nadie antes que uno, y al mismo tiempo no está, todo lo que hay ahí es un texto "frío". Esto todavía es más cierto con una obra de arte, una pieza musical, cuyo autor ya no está. <Piensen en el final> de *El tiempo recobrado*, <en esta> extraña relación que establecemos con este autor que está muy enfermo, que va a morir, y lo sabe, pero esto no le impide agregar hojas a las pruebas de su novela, "16 tipógrafos no lograban seguir el tren del moribundo" —¿y quién escribía para quién? Para él, para los demás— ¿finalmente para nadie? Hay este ausente presente, mucho más presente que cualquier individuo "realmente" presente, y establecemos con él esta relación enigmática, que está entre las cosas más importantes que tenemos.

[Origen de la frase, no Newton, sino Edad Media, véase Gourevitch⁽³⁾.]

Esta historicidad especial, sin analogía en la vida habitual, y no obstante constitutiva de nuestra humanidad, está fundada en algo que no puede llamarse una ilusión; no puedo hablar de ilusión cuando leo a Shakespeare o cuando escucho a Bach. Esto se dirige a algo que está más allá del texto, esto apunta a alguien más allá del texto, y este alguien no está y no estará jamás ahí. Extraño modo de presencia/ausencia, que interviene también en una manera posible de vivir la muerte, dirigiéndose en este modo de presencia/ausencia a los humanos que fueron y a aquellos que van a ser, y, acaso, colocándose uno mismo de antemano en la posición del polo ausente y para siempre incognoscible de esta relación.

Vuelta a la cuestión de la autonomía propiamente dicha del ser humano. En 1964-1965 escribía (*La institución...*, primera parte) que por autonomía no hay que entender un dominio de lo consciente sobre lo inconsciente, la eliminación o la desecación del inconsciente, interpretación que algunas formulaciones del mismo Freud parecen avalar (para no hablar de ciertos psicoanalistas posteriores). En la imagen de Zuyderzee, el inconsciente aparece como esta especie de mar interior cenagoso que poco a poco se iría desecando, entregando las extensiones así conquistadas a la cultura, al trabajo sublimado, etcétera. Imagen que viene a explicitar de manera poco afortunada el *Wo es war, solí Ich wer-den*, y que no puede mantenerse, ni siquiera como polo ideal. Cuando hablamos de autonomía no apuntamos a una eliminación del inconsciente o a un dominio sobre él —el inconsciente siempre está ahí, y no está más "dominado" en un sujeto autónomo que en otro— ni a volverlo transparente; una transparencia del inconsciente sería la calamidad más grande que podría azotarnos, significaría que ya no tendríamos la capacidad de sorprendernos a nosotros mismos, y nuestra vida se volvería un aburrimiento total. Felizmente es imposible. De lo que se trata es del establecimiento de otra relación entre el consciente y el inconsciente, relación que yo había definido hace tiempo como la capacidad del sujeto para decir de manera fundada: esto es verdadero, y éste es mi deseo. Bajo reserva, por cierto, de agregar: y no me voy a conformar con eso. Pero puede especificarse más lo que se entiende por esta otra relación, explicitando lo que aquí se implica desde el punto de vista de la instancia consciente: la refle-xividad y la capacidad de actividad deliberada.

Paréntesis: durante los últimos treinta años se decía corrientemente en Francia, en el contexto de una polémica contra el psicoanálisis considerado como un mecanismo de adaptación del individuo a la sociedad establecida, y

contra los psicoanalistas que habían hablado de fortalecimiento del yo, de yo autónomo, etc., que este psicoanálisis era la ideología de la adaptación a la sociedad existente. Es cierto que hay una práctica del psicoanálisis, muy difundida, y no sólo en los Estados Unidos, que va totalmente en el sentido de una adaptación al orden existente; y se han dicho, hecho y escrito monstruosidades desde esta óptica, como las de los psicoanalistas en los Estados Unidos que, en una época en que había 20 millones de desocupados, buscaban las razones inconscientes que llevan a alguien a desear ser un desempleado. Todo esto es verdadero, pero no debe hacernos mezclar las cosas. Lo que llamamos aquí autonomía es lo contrario de la adaptación al sistema instituido. La adaptación es la relativa rigidez de las investiduras sublimadas, la aceptación de una vez por todas de aquello que ha sido interiorizado, y por lo tanto la aceptación del orden social tal cual es. La autonomía es la capacidad de cuestionar lo instituido, y las significaciones establecidas; y una sublimación que respeta las significaciones imaginarias sociales instituidas, evidentemente, no las pone en peligro, pero estas significaciones tampoco están amenazadas por una explosión de "deseos", por definición inarticulados e inarticulables, como tampoco están amenazadas por la aparición fantasmal y más que improbable del "sujeto del inconsciente" en la escena social. Jamás se ha encontrado en la vida real "sujeto deseante", y no es el sujeto deseante quien iría a combatir las instituciones establecidas, simplemente porque no las conoce, no puede y no tiene que conocerlas (en el sentido de: "la corte no tiene que conocer tal caso"). Se trata pues, precisamente, de la autonomía como capacidad de cuestionarse a sí mismo y de cuestionar las instituciones existentes.

Cuando hablamos de reflexividad y de capacidad de acción deliberada, hablamos de posibilidades del sujeto humano. No decimos que están ahí desde siempre, ni siquiera la mayoría del tiempo (*hos epi tb polti*) o automáticamente. Sabemos que lo contrario es verdadero, y que su realización está profundamente ligada a la institución de la sociedad, que no es más que a partir de una ruptura histórica que esta autonomía ha podido aparecer como posibilidad efectiva. A propósito de la capacidad de acción deliberada, o voluntad, aún es preciso evitar malentendidos. El término "voluntad" tiene mala prensa en la época actual, a la vez entre filósofos contemporáneos y "políticos" que sólo hablan de ella para expresar su desprecio por el voluntarismo, y, claro está, también entre psicoanalistas. Freud casi no habla (una o dos menciones del término en los *Gesammelte Werké*); pero detrás de las palabras hay que ver el sentido, y si leemos a Freud, veremos que desde el prin-

cipio hasta el final de sus escritos, una cantidad de formulaciones insisten en los procesos que "concentran energía" en el yo o en el consciente a medida que el individuo se desarrolla. Evidentemente, Freud habla en contra del libre al-bedrío puro y simple, la fulguración que hace tabla rasa de toda la historia precedente del individuo,¹⁷ pero hay constantemente en él lo que he llamado causación por representación (sin la cual, la actividad psicoanalítica misma se volvería absurda). Esto significa que en función del estado de la representación, el sujeto puede modificar algo en el mundo real, a saber, que la capacidad de actividad deliberada existe. Por cierto, esto remite a su vez, en lo que parece ser una circularidad interminable, a la posibilidad (o no) de modificar "voluntariamente" el curso de las representaciones conscientes; pero si esta posibilidad no es admitida, no podemos deliberar ya ni siquiera sobre la verdad o el error de un enunciado; es decir que desembocamos en un causalismo/escepticismo/relativismo integral. Freud no dice que el yo no puede hacer nada, sino que el yo enfermo o neurótico quiso hacer demasiado dadas las circunstancias en donde estaba ubicado; es por eso que está enfermo; y se lo puede ayudar a ajustar sus miras y a ampliar los medios de los que dispone. Ajustar sus miras significa fortalecer su reflexividad, volverla capaz de darse cuenta de lo que es, en dónde está, qué puede; ampliar los medios de los que dispone quiere decir removilizar sus energías, dirigirlas hacia procesos reflexivos y facilitar la acción de las representaciones reflexivas en la energía psíquica.

Esto equivale a decir: establecer y restablecer trayectos —*Bahnungen*: pasajes, vías, trayectos, facilitaciones— en la constitución neuropsíquica del individuo que le permiten actuar de una manera autónoma o "menos heterónoma" que en el pasado. Evidentemente, la existencia de tales trayectos es una de las bases de la neurofisiología contemporánea; pero también, desde el punto de vista del desarrollo del ser humano, sabemos que un individuo no se vuelve lo que es, no atraviesa las etapas de desarrollo, de maduración, de educación más que por el establecimiento de estos trayectos, ya se tome el término en sentido neurofisiológico, material, o en sentido psicológico (hábitos, propensiones, etcétera). Estos trayectos, estas vías, estas habilitaciones, estos hábitos o *habitus* (*hexeis*, diría Aristóteles: disposiciones transitivas y resultados de estas disposiciones), estas maneras establecidas de hacer y de ser, son históricas en el doble sentido del término. En primer lugar, son constitutivas de la historia del sujeto considerado. El recién nacido humano tiene la capacidad de

¹⁷ [Descartes/Sartre.]

hablar. Aprenderá un lenguaje si crece en un medio en donde se habla ese lenguaje. Se establecerán entontes los trayectos neurofisiológicos y psíquicos —sin duda portados por el establecimiento de sinapsis en el sistema nervioso central— que le permitirán adquirir esta lengua. Si se fabrica un niño lobo, estos trayectos no se establecerán, o muy imperfectamente. El niño no podrá hablar, y como el lenguaje es portador prácticamente de los nueve décimos de la humanización, por este hecho, prácticamente no será un ser humano. Los ejemplos pueden multiplicarse al infinito: sólo puede aprenderse a tocar tal instrumento de música hasta tal edad, a bailar profesionalmente hasta tal otra, etcétera. Después, no se puede, o en todo caso, no de la misma manera. No se trata simplemente de rigideces: trayectos que no se establecieron a tiempo ya no podrán establecerse nunca. Por lo tanto son históricos, relativos a la historia del individuo, pero dependen también de las historias colectivas a las que el individuo pertenece. Aparece aquí un punto muy importante, que retomaremos más adelante: la relación de lo que hemos llamado trayecto con la autonomía, o, para decirlo en términos tradicionales, la relación de los hábitos y de la educación con la libertad. Es el mismo problema. Problema que se presenta en forma de paradoja, puesto que aquello a que apuntamos a través de la educación, es a la autonomía del individuo —y esta autonomía tiene condiciones establecidas históricamente, tanto en la historia del individuo como en la de la colectividad en donde vive—, y decimos que hay que educar al individuo para que sea autónomo. Decimos pues algo tan paradójico como: hay que darle el hábito de la libertad, el hábito del no hábito. O bien: conducirlo a que sea casi automáticamente autónomo. Antinomia intratable para la lógica corriente y para la concepción heredada de la libertad.

Recordemos simplemente que Aristóteles ya había dado toda la posición del problema y su solución, si es que cuenta con una, en su célebre definición de la virtud:¹⁸ *Estin ara he arete héxis proairetiké, en mesótetí oüsa téiprós hemds, horisméne lógoi kai hos an ho phrónimos horíseierí* "La virtud es una *héxis proairetiké*" *Héxis*: *habitus*, hábito, viene de *échein*, tener, *habere*. *Proairetiké*, de *proáresis*, elección, es un término ambiguo, tiene una doble significación: es un *habitus* relativo a las elecciones, pero también que depende de la elección, y

¹⁸ <Ética nicomáquea, libro II, 6, 1107a 1-5: "La virtud es una disposición a actuar de una manera deliberada, que consiste en una mediedad relativa a nosotros, la cual está racionalmente determinada y como la determinaría el hombre prudente" (traducción de la versión francesa de Tricot).>

que está definido según *lógoi kaíthos an hophronimos horíseien*, definido por el *lagos* y de la manera en que lo definiría el *phronimos*. {*Phronimos*: palabra intraducible, el hombre que posee la *phrónesis* o está calificado por ella, el hombre sabio, el hombre que tiene juicio, el hombre que tiene la cabeza bien puesta.) Esta virtud que tiene que habérselas con el *habitus* en lo que se refiere a la elección, es definida a la vez por el *lógos*; por lo tanto, de manera "objetiva" pero/y de manera tal como la definiría el *phronimos*. Hay, pues, un elemento "universal" -el *lógos*-, pero, si me permiten el anacronismo, no hay computadora o sistema experto que pueda definir lo que es el acto virtuoso; en cada caso es necesario el *phronimos*, el hombre sabio, el hombre que tiene juicio, para definir lo que es, en las circunstancias dadas, la virtud o el acto virtuoso que la virtud "eligería". Lo que nos importa aquí sobre todo es el primer término: la virtud es un *habitus* que se refiere a la elección, que depende de la elección (de las elecciones ya hechas) y que es creador de sentido. Toda la problemática está condensada aquí: la autonomía no es un simple hábito, decir que la autonomía es hábito sería una contradicción en los términos, pero por otra parte la autonomía se crea ejerciéndose, uno se vuelve libre cumpliendo actos libres, así como uno se vuelve ser reflexionante reflexionando —y pueden facilitarse las condiciones de esta creación y de este ejercicio—. Es el papel fundamental de la institución. Hay instituciones de la autonomía y actividades sociales particulares —pedagogía, psicoanálisis...— que apuntan (o deben apuntar) a facilitar el acceso de los individuos a la autonomía. No son estas actividades las que nos importan aquí, sino la dimensión instituida, política, y es desde este punto de vista que la definición que reconoce este doble carácter en la autonomía —que el elemento de la elección siempre está ahí, y que es llevado por hábitos, *héxeis*, la educación del individuo- es fundamental para toda actitud y todo proyecto políticos.

Preguntas

— *Cuando usted habla de quantum de energía psíquica, ¿supone que hay discontinuidad?*

La expresión "energía psíquica" es paradójica, tanto el término como la noción misma. Hablamos por cierto de energía psíquica, de transferencias de quanta de energía en el aparato psíquico. Y Freud lo mismo: vea, por ejem-

pío, lo que dice sobre esto en el "Bosquejo" o "Proyecto" de 1895: es claro que piensa en la termodinámica, en la energía en el sentido de lo energético del siglo XIX, etcétera. Pero cuando queremos dar una forma concreta y precisa a estas formulaciones, constatamos que no es posible. Este es entonces un empleo metafórico, pero que es más que legítimo, y que no es solamente metafórico. Por ejemplo, elegí escribir esto en vez de ir a pasear, leer una novela policial o hacer solitarios. ¿Por qué? Porque toda una serie de inversiones ligadas a esta actividad son más fuertes que aquellas que me harían leer novelas policiales, lo que no obstante me divierte bastante. Nuestros actos testimonian pues en todo instante que hay inversiones más fuertes que otras; por lo tanto, "cantidades de energía psíquica" más importantes en un caso que en otro. Pero, "¿de cuánto?". No lo podemos decir. Además, ni siquiera hay lo que se llama en economía la transitividad de las elecciones, la preferencia del sujeto X por A más que por B, y por B más que por C. Diríamos, mirando la vertiente psíquica, que esta elección corresponde a intensidades de inversión diferentes: X invierte más a A que a B y a B más que a C. Si tuviésemos que habérmolas con una entidad puramente cuantitativa, las elecciones del sujeto económico deberían ser rigurosamente transitivas: puesto que preferimos cien francos a cincuenta, y cincuenta a veinticinco, preferiremos cien a veinticinco. Pero las investigaciones concretas muestran que esta transitividad de las elecciones no siempre vale: así, se prefiere una taza de té a una taza de chocolate, y ésta se prefiere a una taza de tilo. Si se permite el paso —legítimo— de estas elecciones a inversiones subyacentes, habría que concluir que, al no ser las inversiones transitivas, no hay cantidades de energía psíquica. Hay aquí un laberinto en donde no vamos a entrar, pero debemos decir, no obstante, que el asunto no es simple. Por ejemplo, lo que aparece como vacilaciones del sujeto o no transitividad de las elecciones puede explicarse por la diversidad de las instancias psíquicas y el reparto de las cantidades de energía entre ellas. Y puede pensarse, por ejemplo, que cada instancia psíquica dispone de su propio quantum de energía -lo que seguramente es "verdadero"— y lo moviliza, o no, en tales circunstancias. A partir de ahí, la discusión se vuelve vana rápidamente. Tanto más cuanto que no tenemos idea alguna de lo que quiere decir comparar la intensidad de las inversiones, es decir, las cantidades de energía psíquica, entre individuos diferentes. Podemos comparar sus fuerzas musculares, pero no podemos decir que A ama a su mujer B más de lo que C ama a su mujer D. Ciertamente, lo decimos todo el tiempo, pero no tenemos ningún medio de dar a esto un contenido algo

controlable. Y sin embargo, no podemos evitar postular la existencia de cantidades de energía psíquica.

.— *Sobre la relación entre afectos e investiduras...*

Hemos dicho que el Sí se define por tres vectores: representación, afecto, intención, y que estos tres elementos son constitutivos del Sí. Una psique o un Sí es aquello para quien algo se hace presente —o aquello para quien puede haber presencia—; aquello que se hace presente es afectado con un valor, posee una carga afectiva, jamás es neutro (o bien está explícitamente "neutralizado"; y esto suscita apetición o repulsión, atracción o huida, por lo tanto, intención o deseo, positivo o negativo. Cuando hablamos de investidura, aparece el problema de una carga de afecto —cierta representación tiene una carga de afecto dada, positiva o negativa, como la investidura es positiva o negativa—, que identificamos con este ser más o menos mítico que es una cantidad de energía.

— <*Pregunta inaudible.* >

Usted confunde reflexividad con racionalidad, y racionalidad con lógica ensí-dica. Pero la reflexividad tal como yo la entiendo va más allá. Cuando Beetho-ven compone, una fantástica reflexividad está operando. No compone con su sensibilidad. Ni como quisiera la otra estupidez de la época, la estupidez estruc-turalista, haciendo <cálculos>. Compone totalmente: desea componer, está profundamente comprometido afectivamente en lo que hace, todas sus potencias representativas están en juego, al mismo tiempo que una extraordinaria reflexividad, y una voluntad que funciona en múltiples niveles. Para componer o para escribir, no sólo uno quiere seguir componiendo o escribiendo, terminar lo que ha emprendido, sino que también está en marcha una voluntad muy específica, que apunta a mantenerse en el nivel más alto posible, a no caer en la facilidad -tentación tanto más fácil cuanto más rico se es, y <entonces> a veces se sucumbe a ella: *Las ruinas de Atenas, Las creaturas de Prometeo, La batalla de Vitoria...*—. Siempre es una tensión de la voluntad la que hace que uno se diga: no, no puedo decir cosas menos interesantes que las que acabo de decir, o reintroducir aquí tal vuelta de melodía o tal combinación armónica ya utilizadas en la sonata anterior; sino más bien: en la sonata anterior había tal hallazgo que puede ser origen de otra cosa, y esto es lo que debo proseguir. Todo esto requiere reflexividad y voluntad, pero de un modo muy diferente del de aquel

que se queda preguntándose tranquilamente: veamos, ¿he hecho esto o aquello? Pues esto pasa en el fuego, de la acción, es rápido como el rayo. Mire el juego de un gran tenista que en un cuarto de segundo debe devolver el *smash* de su adversario: en su respuesta hay reflexividad (eso que los comentaristas llaman "concentración"), pero es una reflexividad que pasó a la totalidad del cuerpo, a todos los músculos y a todas las inervaciones.

— *Sobre la similitud entre lo que se ha dicho y algunos pasajes de Kundera.*
¿La
filosofía equivale a la novela? En todo caso, todos estos juegos desembocan en
el
mismo resultado, que es la muerte.

Aquí hay dos cuestiones independientes. Lo que yo digo no solamente está cerca de Kundera, que me gusta mucho, sino quizá también de Homero, de Píndaro, de Shakespeare, etcétera. Solamente, se trata aquí de una verdad discursiva, mientras que la *arietta* del *opus* 111 de Beethoven no tiene verdad "discursiva": encontramos en ella la autenticidad de la gran belleza, la abertura hacia el Abismo, pero ninguna verdad discursiva. Mientras que "como la generación de las hojas, así es la generación de los hombres" es *también* una verdad discursiva que utiliza un lenguaje metafórico. Y es una verdad que puede y debe aparecer en la filosofía, como mortalidad del ser humano, o como finitud de este ser. No hay razón para oponer arte y filosofía, Homero a Ana-ximandro, Shakespeare a Kant. Ni tampoco, además, Kundera a Castoriadis.

— *Pero hay diferentes maneras de expresarla. ¿Por qué se elige ser filósofo?*
¿No *es*
porque es mejor.*

No. Si hubiese podido escribir la gran música, habría sido músico.

— *¿Todas las investiduras del individuo autónomo son flexibles y lábiles,*
salvo *su*
investidura narcisista?

Sí. Pero ¿un individuo autónomo se inviste como qué? Como un individuo autónomo, o sea, alguien capaz de cambiar de investidura. Salvo quizás en última instancia, en los puntos de anclaje. La investidura de lo verdadero como tal, por ejemplo, no es "lábil". Las figuras concretas de lo verdadero sí lo son, es otra cosa: ningún objeto intermediario, tal teoría o tal otra, está investido rígidamente.

IX

Seminario del 4 de marzo de 1987

Volvamos a la cuestión de la causación por representación o de la causación recíproca, de la influencia recíproca de los estados físicos y psíquicos; dicho de otro modo, la cuestión de la unión del alma y del cuerpo. Tema, a decir verdad, cargado de aporías. La respuesta, ya esbozada antes, y que va a ser desarrollada hoy, queda sujeta a interrogaciones y objeciones. Responder a esta pregunta, aunque sea provisoriamente, por una suerte de postulación, muestra claramente hasta qué punto, también en filosofía, las posiciones que se toman con respecto a interrogaciones últimas dependen de posiciones que son elecciones, y no son finalmente reductibles¹ a funciones racionales u otras. Pueden ser elucidadas, pero al final, hay una *elección*. O bien postular que soy un autómatas que por razones enigmáticas vive en la ilusión de que no es un autómatas, y que puede descubrir además que es, o que no es, un autómatas sin que este descubrimiento cambie algo en su comportamiento — con todas las aporías ciegas e intratables relativas al discurso, a la acción, a toda tentativa de vivir, etc., que esto ocasiona-. O bien pensar y confirmar esta evidencia inmediata de mi vida, de mi discurso, de mi acción, que efectivamente puedo hacer y no hacer cosas (y por cierto hay cosas que no puedo hacer físicamente, pero eso es otra historia), y que en consecuencia también debo poder pensar el mundo efectivo de manera tal que las acciones de un sujeto puedan tener efectos en él. Debo poder pensar entonces aquello que tradicionalmente se llamaba mi libertad no como un simple "postulado de la razón práctica", condenado para siempre a ser fraguado por las conclusio-

¹ [Por qué no es una cuestión que podría dejarse a la "ciencia", ni siquiera es una cuestión "metafísica": porque sin la causación por representación, no hay posibilidad ni de acción justa, ni de discusión, ni de enunciado verdadero; y sin el carácter lacunario y fragmentario de esta causación, no hay ni responsabilidad práctica ni discusión...]

nes (y los principios fundamentales) de la ciencia de la naturaleza, externa e interna, sino como una dimensión que pertenece al mundo efectivo del que formo parte.

Lo que está en juego, entonces, está lejos de ser puramente especulativo; a decir verdad, no es especulativo en absoluto. Toda la cuestión de la acción respecto de mí mismo o de los demás, ya se trate a nivel individual o a nivel colectivo e impersonal, es decir de política y de ética —como ética con respecto al otro, y a mí mismo, e incluso como ética con respecto a mi saber—, toda esta cuestión está comprendida en lo que está en juego en esta discusión.

Primero, el marco general de la discusión. La antigua terminología no nos molesta. Alma y cuerpo, o psique y soma, da lo mismo. Además, es evidente que hay cierto vínculo entre estas dos entidades, entidades por el momento enigmáticas; pero surgen las preguntas cuando uno quiere saber cómo se desarrolla, por qué es "causada" una consecución de actos físicos o corporales, inscriptos, en todo caso, en el mundo natural. La representación que yo tengo de eso, y que tenemos todos, a saber, que somos nosotros el origen de nuestros actos —Aristóteles: *arche ton esoménon*, origen de lo que será—, ¿es ilusoria?, ¿podría serlo? Y también tengo necesariamente esta misma representación al hablarles: cuando les hablo, o bien esta actividad es un tic, resultado de una compulsión neurótica o quién sabe qué otra cosa; o bien, si uno quiere además justificarla, presupone que yo pienso que mi acto de palabra (que tiene una dimensión física) y el acto de audición de ustedes (que también la tiene) desempeñan cierto papel en sus representaciones y sus ideas, y que, en consecuencia, llegarán ustedes a pensar otra cosa, o diferente, o más lejos. Hay, pues, una serie de acontecimientos que, a primera vista, son reconocibles y descriptibles como acontecimientos físicos: movimientos del cuerpo, procesos en el sistema nervioso central. Disponemos de suficientes conocimientos positivos para decir (volveremos sobre esto) que lo que pasa en este nivel, como el resto, obedece a reglas o leyes de causación: si tiramos ácido sulfúrico en una fibra nerviosa, la destruimos. Por otro lado, hay consecuciones o series de hechos o de acontecimientos psíquicos que cada uno percibe, con la reserva, por cierto, de que el mundo psíquico primero y ante todo no es un mundo público, que pertenece a una esfera privada para cada uno. Y, también aquí, es evidente que algunos acontecimientos psíquicos ocasionan otros acontecimientos psíquicos.

eos, que tal representación tiende a estar seguida por tal otra representación o por tal afecto, etcétera.²

Frente a esta situación, las teorías importantes, defendidas con encarnizamiento, pueden agruparse bajo dos o tres títulos.

1. Una concepción fisicalista o mecanicista (este último término se vuelve menos apropiado con las últimas tendencias de las neurociencias, que más bien llevarían a hablar de cibernatismo o de informatismo). Modelo "objetivo" —máquina, computadora, sistema hipercomplejo- en el cual hay encadenamiento de causaciones, de cada estado de la quincalla, del *hardware*, con el *software* apropiado, siendo el *software* a su vez un *resultado* de los procesos físicos y asignables. Dicho de otro modo, se pretende poder mostrar cómo y por qué el ser humano está dotado de tales programas y no de otros, y que en las condiciones físicas se encuentran las condiciones necesarias y suficientes de estos programas. Entonces, cada etapa de este conjunto *hardware-software* o del conjunto maquínico es la causa del estado siguiente, siendo el estado siguiente puro efecto, y esto, en el mismo concepto que para un sistema físico cualquiera X , X^0 es causa de X^1 y X^n causa de X^{n+1} ?> Esto, evidentemente, aislando las series en cuestión del resto del universo, es decir, considerándolas bajo el beneficio de cláusulas del tipo "todos los demás factores permanecen constantes", etc., lo que es trivial en física (aunque de ningún modo <en lo absoluto>).

¿Qué se vuelve la serie NP en este modelo —lo que el señor Jean-Pierre Changeux piensa cuando escribe *El hombre neuronal*, que tiene frío o calor, está contento con lo que escribe o no, piensa que tendrá que presentarse en un programa de televisión, tiene problemas con su mujer, con sus hijos, etcétera-? Todo esto está causado por la serie <í>, más exactamente es una suerte de sombra proyectada por la secuencia í>, son epifenómenos o pura ilusión, cuyo estatuto es, además, absolutamente imposible de captar pues uno se pregunta qué significa ilusión en este contexto. O epifenómeno: ¿qué sentido darle a este término? Decir que los fenómenos psíquicos son epifenómenos relativos a la serie física, es decir que son como la sombra que sigue al viajero; el viajero salta, la sombra salta también, y no se diría que la sombra ha causado el salto del cuerpo. Ciertamente, no podemos hacer reproches a la

[Diferencia entre ambos casos: existen secuencias causales "estrictas" en la esfera somática; es mucho más difícil exhibirlo en la esfera psíquica. Retomar.]

concepción de hablar a través de metáforas y de imágenes (pero entonces habría que preguntarle cómo da cuenta *ella* de este hecho y lo justifica), pero aquí la metáfora se vuelve insoportable. Una sombra es proyectada sobre algo; ¿sobre qué son proyectadas estas ilusiones? Las ilusiones son ilusiones *para quién!*. Se responde: este "¿para quién?" no tiene sentido. Pero, ¿cuál es entonces el sentido del término "ilusión"? ¿Hay "ilusiones" en el universo físico, entre las moléculas o las partículas elementales? ¿Por qué este paso a otro nivel de ser —aunque fuese calificado de ilusorio— que acarrea la existencia del psiquismo? ¿Por qué, de vez en cuando, los fenómenos somáticos no se contentan con desarrollarse, por qué una clase de ellos se proyectan como sombras sobre una superficie por lo demás inexistente que constituye la serie $\wedge F^3 Y$, como ya hemos dicho, ¿qué se vuelven en estas condiciones lo que llamamos la Primera Guerra Mundial, la Revolución Rusa, la batalla de Cannes, la redacción del libro del señor Changeux? ¿Qué son estos objetos? ¿Recortes ilusorios que operamos en función de nuestras ilusiones? Pero, ¿cómo quedarnos con eso, puesto que es imposible evitar la idea de que estas ilusiones tienen eficacia con respecto al mundo real? A partir del momento en que el señor Changeux fue poseído, inexplicablemente, por la ilusión de que va a "escribir un libro" (¿qué es un "libro" fuera de su definición física?), va a comprar papel, una computadora, va a llamar por teléfono a su editor, va a dar entrevistas, etc., todo esto son efectos situados en el mundo real. Por lo tanto, esta ilusión del señor Changeux, estoy escribiendo un libro —mientras que *él* no escribe nada en absoluto, el libro se escribe mecánicamente—, tiene efectos en el mundo físico, y escribimos, como diría Platón, en un océano de charlatanerías, obligados, por los hechos más simples y más comprensibles, a multiplicar al infinito los elementos de la descripción, a considerar los vectores de estado de todos los electrones de todos los sistemas nerviosos de todos los participantes en eso que denominamos "un acontecimiento social" (la redacción y publicación de un libro, una batalla, una guerra, una revolución, una huelga general, etcétera).

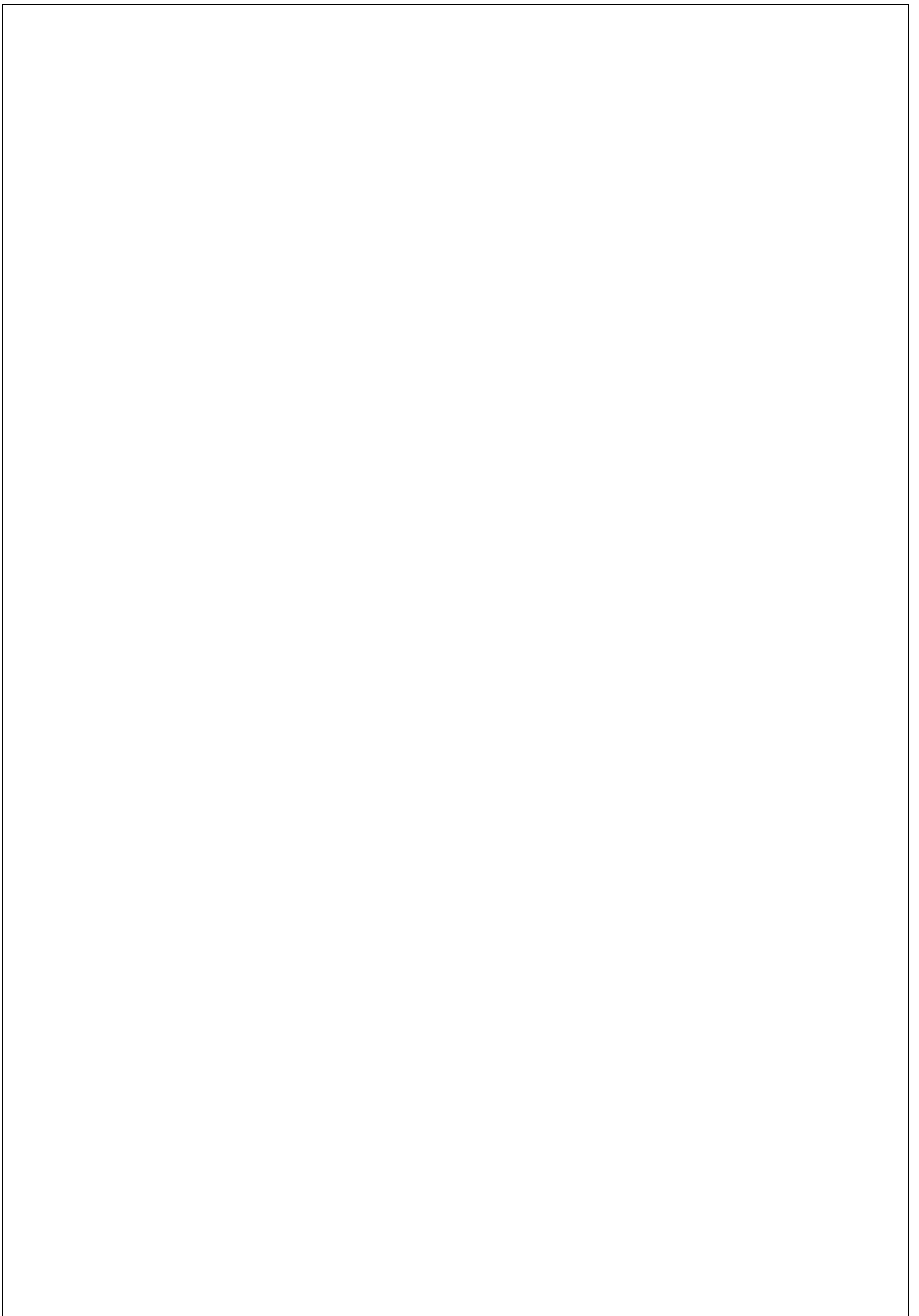
³ [Sobre todo: la sombra -o el epifenómeno- es un *nihilprivativum*, la sombra que Kant menciona en la "tabla de las nada" <cf la tabla de la "división del concepto de nada", presentada por Kant en la conclusión de la *Analítica Trascendental* {*Critique de la raison pure*, ob. cit., p. 249}>; físicamente, una sombra no podría tener ningún efecto, el efecto -el eclipse de luna, por ejemplo- es simplemente lo negativo de la cesación de una acción positiva. Pero si un perro "percibe" una sombra, reacciona; la sombra-signo; ¿y cuál es el estatuto fisicalista del signo?]

2. Una concepción decididamente "metafísica", grandiosa además: el paralelismo riguroso, paralelo psicofisiológico, "el orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas" (Spinoza, *Ética*),⁴ no son más que dos caras de lo mismo, o es lo mismo que percibimos tanto como proceso somático que como proceso psíquico. Esta concepción tropieza con la ausencia de algunas de las equivalencias que postula. Parece totalmente gratuito decir, por ejemplo, que en 1770, a partir del momento en que Kant al leer a Hume sale de su sueño dogmático y comienza a pensar toda una serie de otras cosas que desembocarán en 1781 en la publicación de la *Crítica*, todos los órdenes y todas las conexiones en las ideas de Kant tienen un equivalente en el orden y la conexión de las cosas. Las dos series son in-comensurables. La afirmación de la "identidad" entre ellas aparece como totalmente arbitraria, pues presupone la posibilidad de descomponer cada una de estas dos series en elementos distintos y definidos, y establecer los "lazos" de dos en dos de estos elementos heterogéneos.

Hay una forma de esta concepción destacada durante el último período, y especialmente desde entonces.⁵

⁴<Parte II, prop. 7; Parte V, prop. 1, demostr.>

⁵<La transcripción de Castoriadis se detiene aquí; no nos fue posible encontrar otra grabación^



Estamos en el corazón mismo de la interrogación filosófica, pues la pregunta "¿tú tó ón, ¿qué es el ser-ente?" sólo es legítima si está inmediatamente acompañada de la otra: "¿qué es pues el ser-ente que puede conocer el ser o al menos interrogarse sobre éste haciéndose la pregunta: ¿qué es el ser-ente?". Esta mordedura, el encaje recíproco de las dos preguntas, la envoltura de una por la otra, es lo propio de la actitud filosófica, y volveremos sobre esto.

Hemos tratado de establecer, pues, lo que hay de la unión del alma y del cuerpo, rindiendo así homenaje a 25 siglos de filosofía, desde el ángulo específico de las determinaciones, o de la ausencia de determinaciones, de los procesos somáticos y de los procesos psíquicos, para llegar a ciertas conclusiones.¹¹

1. Adoptar una actitud estrictamente epifenomenista es salir de la discusión. Si se pretende que los fenómenos psíquicos no tienen ninguna realidad o consistencia, y que en relación con lo somático no son más que lo que la som

bra es al cuerpo que camina, entonces todos estos fenómenos, incluso los procesos de pensamiento y las teorías científicas que proceden de ellos, y esta misma concepción epifenomenista, se vuelven puramente ilusorios y la discusión, absurda. Si mi interlocutor me dice: está usted en plena ilusión, y yo hago lo mismo, no queda más que irse a dormir. Uno se pregunta, además, lo que la palabra "ilusión" puede significar en este contexto, y cómo algo pue

de significar algo; qué es lo que legitima el calificativo de ilusión, puesto que

este término presupone que hay algo que me es accesible como verdad o realidad, y que no es ilusión: si todo es ilusión nada es ilusión.

2. El paralelismo absoluto entre el pensamiento y la extensión, como en Spinoza, que se apoyaría en una identificación ontológica, afirmando que se trata

de dos aspectos (dos "atributos") de la misma sustancia, nos parece incomprendible. '

3. La concepción que puede llamarse totalizante, o aquello que Merleau-Ponty, en sus primeros escritos, formulaba como la concepción del cuerpo propio, a saber, que el cuerpo es totalmente animado y el alma totalmente corporal, comete el error de pasar de lo posible a lo necesario, de la aserción "existen casos en que *p*" a la aserción "en todos los casos, *p*". Existen casos en que *p*: la percepción visual es sin duda una actividad total, implica a la vez todos los mecanismos psíquicos y toda la historia psíquica y todos los mecanismos corporales del individuo. La actitud natural, espontánea de la mirada es volverse para mirar, yo habría podido simplemente girar la cabeza. Pero es igualmente verdadero que puedo mirar en la inmovilidad más total. La persistencia de Merleau-Ponty en eliminar lo que no es habitual, lo que no es "normal", lo que es "patológico", es metodológicamente recusable, pues lo patológico nos enseña tanto sobre el ser humano como lo normal; lo excepcional y las situaciones límite nos enseñan tanto como las situaciones habituales. Una cosa es razonar sobre las situaciones habituales y otra es excluir las situaciones límite, y sobre todo, negarse a ver que algunos rasgos de los más esenciales no se manifiestan *más que* en las situaciones patológicas. ¿Qué sabríamos del hombre sin la locura? Imposible recusar todo lo que la locura nos enseña sobre el ser humano, y no solamente sobre el loco.

La objeción principal contra esta concepción totalizante del cuerpo animado o del alma encarnada sin resto es que podemos constatar la existencia de cadenas somáticas y de cadenas psíquicas prácticamente separables (y esto, mucho más allá del "funcionamiento silencioso permanente" del organismo del cual no tenemos experiencia, o la tenemos por señales sin relación con el proceso efectivo subyacente, salvo en los casos de lesión o de enfermedad); que puede haber concatenaciones separadas tanto en el plano psíquico como en el plano somático; y sobre todo, que en la cadena psíquica, en las series de acontecimientos psíquicos es en donde constatamos que la concatenación no es rigurosamente determinada y determinista, e incluso no lo es simplemente, porque todo encadenamiento determinista es aquí siempre fragmentario,

¹ [O sólo lo es si...]

parcial, y no toma su sentido sino al estar inmerso en un encadenamiento que, por su parte, no es determinista.

Hemos tratado de comprender por qué es así y, limitándonos al campo de las representaciones, constatamos primero que el enlace entre representaciones -esto es lo que se llama precisamente la asociación- se hace primero en un universo indefinido -nadie puede establecer un catálogo razonable de las asociaciones a las que tal o cual representación puede conducirlo-, y que en este universo indefinido, los enlaces y los pasajes entre una representación y otra se hacen de manera solamente probable. Y esto, en un sentido sumamente débil de la palabra "probable": a saber, que no sólo no se trata de un proceso cuantificable -no es cuestión de establecer probabilidades mediante las cuales tal representación me hace pasar a tal otra representación—, sino de verosimilitud sumamente grosera definida de manera más aproximativa, debiéndose esto a la vez a la naturaleza de la representación y a la naturaleza del proceso representativo (no quiero volver sobre esto, véase el seminario del 4 de marzo de 1987). Es imposible dar una respuesta a la pregunta de por qué, en tal momento, la asociación se hace por contigüidad o por oposición, por metonimia o por metáfora; sólo cabe preguntarse si esta pregunta tiene un sentido. La naturaleza del flujo representativo es esto mismo, este paso perpetuo de una representación a otra en función de diversos elementos de la representación; y como ésta no es ensidizable, la búsqueda de regularidades absolutas en el enlace de pares de tales elementos (la tentativa de definir funciones o aplicaciones del conjunto de las representaciones en él mismo) no tiene sentido. Es como si en la teoría psicoanalítica uno se preguntase por qué en tal sueño el soñador eligió representar a tal persona, a partir de, digamos, el color de un vestido, de un paisaje que se la recuerda, de tal gesto, de tal parte del rostro. ¿La pregunta "por qué esta elección más que otra" tiene incluso sentido? El trabajo del sueño ha utilizado tan pronto un vestido, tan pronto un color, tan pronto una frase, para figurar la persona que quería presentar en el sueño, disfrazándola. ¿Por qué este disfraz y no otro? En la fase final, la pregunta tiene un sentido; en la fase inicial, generalmente no lo tiene.²

La primera razón, pues, es que el enlace entre representaciones se hace en este universo indefinido y de manera probable, en el sentido débil de esta palabra. La segunda es que la cadena representativa está constantemente some-

² [Elaborar.]

tida a interferencias del afecto y del deseo. Pero, en tercer lugar y sobre todo puede ser rota, y a menudo lo es, por el surgimiento de nuevas representaciones. Y éste es el punto arquimédico de toda la cuestión. Pues si no hubiese surgimiento de nuevas representaciones, los factores mencionados en primer y en segundo lugar —la naturaleza del proceso representativo y la interferencia del afecto y del deseo— daría cuanto mucho una indeterminación aleatoria del proceso psíquico. Tal indeterminación conduciría sin dudas a encadenamientos imprevistos e imprevisibles, pero los elementos de estos encadenamientos —las ocurrencias, los elementos del flujo psíquico— estarían siempre apresados en el conjunto predeterminado de posibilidades, y la consecuencia sería que jamás habría algo nuevo en la historia. Dicho de otro modo, y estas aserciones son solidarias, debemos reconocer la imaginación radical de la psique como emergencia de representaciones nuevas, y como inseparable de la creación de lo nuevo en la historia. En efecto, ¿cómo aparece ésta? Aparece por cierto como obra del imaginario social, el imaginario instituyente, pero, en la obra del imaginario instituyente, hay una triple contribución del ser humano singular.

En primer lugar, el componente originado en los seres humanos singulares de este imaginario social en sí. Componente inasignable, por cierto: hay un límite en donde las cuestiones se cubren de arena y en donde nada puede decirse sobre la cuestión de saber si la institución de la *polis* alrededor de los siglos IX-VIII en Grecia condiciona la aparición de un *polítes*, de un ciudadano, y en qué medida los individuos singulares se modifican, hacen aparecer la *polis* en tanto creación histórica original. Esta cuestión es indecible, como la del papel relativo, en Europa occidental, de los primeros burgueses en la creación de los burgos y de la nueva forma del burgo en la creación de los nuevos burgueses. Sabemos que ambos van juntos pero no podemos decir: he aquí, de manera separable, lo que se debe a tal o cual individuo o grupo designado por su nombre de individuos; aunque más no sea porque los individuos actúan siempre en un campo histórico-social dado, pero también porque, en tal momento histórico dado, su acción no habría podido tener jamás los efectos y la repercusión que tuvieron si, en todo el campo histórico-social, no hubiese ya, de manera latente, algo que preparaba a los demás a recibir esto nuevo. El caso más flagrante para comprender esta inseparabilidad, a la que hacía alusión la última vez, es el del profeta religioso, cualquiera sea su grado de realidad his-

³ [Cf. también *L'Institution...*, ob. cit., 1964-1965.]

tórica: Jesús de Nazareth o Mahoma. En el primer caso, sabemos que había un gran número de sectas que intentaban ganar en esa época, pero sólo una lo logró. Ahora bien, este éxito presupone —salvo que se crea en la Revelación— que hay un campo histórico-social que volvió a los individuos dispuestos a recibir la "buena nueva", *Evangelion*, lo que Jesús no puede hacer solo, como tampoco Mahoma solo puede hacer que los árabes de los siglos VI-VII estén dispuestos a recibir una nueva creencia. Como tampoco Lenin y Trotsky habrían podido levantar a partir de la nada (o solamente de sus ideas) a las masas de Petrogrado entre abril y octubre de 1917. Pueden desviar el movimiento, y Dios sabe si lo desviaron, pero esto es otra historia.

Tenemos, en segundo lugar, lo que percibimos en las sociedades particulares como creatividad propia de los seres humanos singulares que contribuye a la autocreación de esta sociedad. Y tenemos, por último, la capacidad de la psique singular o del ser humano singular de acoger lo nuevo, de recibirlo: de esta receptividad/recepción. Y recibirlo no pasivamente, como una impresión, sino como punto de origen de nuevas acciones. Así, a partir de 1517-1520, en ciertos países de Europa occidental, la gente recibe la ruptura luterana, este llamado a un nuevo examen, a una nueva lectura de las Escrituras. Pero no sólo reciben pasivamente, hay toda una creación colectiva que se pone en marcha. Esta receptividad es al mismo tiempo creatividad: hay variantes que se instauran —Calvino, Zwingli, etcétera—, pero además las iglesias, las comunidades de fieles se constituyen de manera creativa, que está lejos de ser una "aplicación" literal de los dichos de Lutero.

Lo que caracteriza a los procesos, por lo tanto, no es simplemente su indeterminación, sino también su capacidad de establecer nuevas formas, es lo que nosotros entendemos por creatividad. Y esto nos permite volver sobre la cuestión del pensamiento mismo y de sus diferentes condiciones.

Ya hemos visto que dos constataciones elementales y antinómicas se imponen a nosotros. Por un lado, la singularidad absoluta de todo acto psíquico. Todo acto psíquico está inmerso en un flujo heraclíteo: nunca lo mismo dos veces, de manera tal que si repito con algunos segundos de intervalo la misma representación, la misma idea, el mismo acto, con toda evidencia, no es lo mismo. "Lo mismo" realmente sería posible sólo bajo presupuestos metafísicos sumamente ingenuos y finalmente falsos. Por otro lado, constatación igualmente elemental, si esto es así no puedo pensar. Pues si escribo ahora el término "flujo heraclíteo", ya no corresponde a lo mismo que hace algunos

minutos. De ahí la aserción fundamental de origen idealista: estoy obligado a suponer que los actos psíquicos tienen un contenido ideal, o que apuntan a un objeto ideal (*Husserl*; - *Logische Untersuchungen*), que es el mismo independientemente de la variedad, a través de la misma persona o a través de personas diferentes, independientemente de los actos psíquicos que apuntan a él. De manera que si digo $a = a$, pienso (apunto a) lo mismo que pensaba Aristóteles cuando establecía por primera vez el principio de identidad. Y si digo *cogito ergo sum*, el nóema es exactamente el mismo que el que Descartes tenía en vista, junto a su estufa holandesa, cuando pensó *efi* él por primera vez. Esta idealidad garantiza (es prácticamente una definición) la identidad de los nóemas portados o apuntados por un acto psíquico. Entre "portados" y "apuntados", por cierto, hay una diferencia, pero no nos interesa aquí, son dos metafísicas que se separan <a propósito del sujeto y de su relación con la idealidad. Pero lo que nos interesa es que esta aserción de la idealidad no probaría nada contra el determinismo de los actos psíquicos, si se supusiera que tal determinismo existe. Pues no es la idealidad de los contenidos o la existencia de un objeto ideal aquello que es apuntado o intencionado, no es la idealidad de un nóema correspondiente a la nóesis subjetiva, el que puede sustraer los actos de pensamiento del ámbito de los actos psíquicos. Para que un nóema n^i sea objeto de conciencia, de una u otra manera, debe ser portado por un acto psíquico a_j . Ahora bien, si postulamos con Kant que hay una "naturaleza" interna sometida a la ley de la causalidad, *este* acto psíquico z_l es tomado en un encadenamiento causal psíquico que no tiene nada que ver con estos nóemas; o si entran nóemas en tal encadenamiento, entran en él mediante el hecho de que corresponden a actos psíquicos que ellos "motivan" o "causan". Decir entonces que esto importa poco porque de todas maneras este n_j al que usted apunta en este momento es el mismo que aquel al que usted apuntaba hace algunos minutos o al que Aristóteles apuntaba en 330 a.C, no es pertinente; pues si este n_j debe ser portado por un acto psíquico o apuntado por tal acto, debe ser portado en mi caso por la serie $a^i, a_{i1}, a_{i2}, \dots, a_{ik}, \dots$ y en el caso de ser otro individuo por una serie $a^j, a_{j1}, a_{j2}, \dots, a_{jk}, \dots$. Tendremos, entonces, una aplicación de la serie de los actos psíquicos sobre el mismo nóema, aplicación que no será biyectiva (término a término) sino que, con todo, es sobreyectiva, habrá con todo una correspondencia entre una serie de causaciones y una serie de nóemas. Y queda el resultado de que el nóema n^i "el contenido ideal" del acto psíquico, sólo podrá ser dado a un sujeto si y sólo si un encadenamiento causal perteneciente a la <clase> apropiada es capaz de

portarlo. Si éste fuera rigurosamente el caso desembocaríamos —a pesar de las intenciones iniciales de los partidarios de esta posición— en una conclusión totalmente relativista. Y finalmente en una imposibilidad de discusión: lo que alguien dice, no lo diría porque piensa que es verdadero sino porque motivaciones psíquicas lo llevarían a decirlo, porque cada vez estaría la serie de causas.⁴ Asimismo, si discuto con alguien, soy también el juguete de esta causación psíquica, y desembocamos de nuevo en una situación totalmente relativista, hablando cada uno según sus "causas psíquicas" y *nada más*.

Por lo tanto, debemos concluir, en primer lugar, que hay que admitir o postular esta dimensión de idealidad en la que se sitúan los nóemas portados o apuntados por los actos psíquicos. Si esto falta, no es posible ninguna discusión y ningún pensamiento, puesto que el pensamiento presupone la posibilidad de una rigurosa identidad de los objetos pensados a través del proceso de pensamiento.⁵ Pues si, a medida que pienso, los términos de mi pensamiento se modifican por el hecho de que son tomados en actos diferentes de pensamiento, todo se desvanece. Esta dimensión de <idealidad>, que también puede llamarse dimensión "trascendental",⁶ es la dimensión requerida para que yo pueda investigar sobre las condiciones no sólo de la experiencia sino del pensamiento mismo. Para que yo pueda hacer esta investigación, hace falta, pues, que postule una dimensión de idealidad en la cual los objetos de pensamiento son inalterables de derecho. O, en todo caso, apuntados como tales. Pero esta dimensión no conduce a una refutación del determinismo psíquico, refutación que deberemos hacer en función de otras consideraciones.

Habíamos establecido para los procesos psíquicos no sólo la posibilidad de ser indeterminados en el sentido negativo o privativo de ausencia de determinación, sino en el de permitir la emergencia de lo nuevo. Pero podemos ir más lejos. Tomemos la parte de los procesos psíquicos, sus segmentos, sus fragmentos, de los que hemos admitido que pueden estar causados o condicionados. Si lo están, en virtud de un principio de clausura no pueden serlo

⁴[Precisar: "Pensar que es verdad" es una motivación psíquica eventual, pero que también estaría apresada en el encadenamiento causal...]

⁵[¿Esta identidad es quizá *pros ten chreían bikanós* <"suficiente en cuanto al uso">? ¿Cómo con los objetos reales y sus clases, *x* no es nunca más que "suficientemente perro" y mi amigo V. "suficientemente el mismo que ayer"?]

⁶[Hay que eliminar el término "trascendental", totalmente inapropiado. Lo que importa para la investigación, es la efectividad, no las "condiciones de posibilidad". Distinción, pues, entre validez de derecho y validez de hecho, positiva...]

más que por elementos que son, por decir así, de igual naturaleza. El rayo, como tal, no puede cambiar mis ideas; sólo lo hará indirectamente por medio de una elaboración. En**cambio, lo que otro me dice puede cambiar mis ideas. Más generalmente, lo que pertenece al mundo social de las significaciones es, sin dudas, lo que más nos importa en la discusión de lo que puede ser causa parcial o condición parcial de un proceso psíquico. Y en efecto — es una de las vertientes de la cuestión de la fabricación del individuo social-, sabemos, constatamos estos hechos macizos, brutos y llenos de significación: que el orden social, la institución de significaciones imaginarias sociales dadas cada vez condiciona al individuo, es causa en el desarrollo de sus procesos psíquicos, tiende a condicionarlo, y esto, en principio, de manera absoluta. La institución social fabrica al individuo social, y al hacerlo apunta a imponerle cuasi-mecanismos de motivación, que vuelven a sus actos no sólo —en general— previsibles, sino también conformes a la mira de conservación de la institución y a sus <otras> miras. El espartano está fabricado socialmente de manera tal que prefiere morir antes que arrojar sus armas. Y esto no es verdadero sólo para el espartano, sino para casi todas las tribus humanas, que adiestran siempre a sus hombres ante todo como guerreros. Y en las pocas tribus no guerreras se encontrará un condicionamiento social equivalente con otros contenidos. Pero hablamos aquí del pensamiento, es decir, de la capacidad de pensar (por lo tanto, de la reflexividad y de la capacidad de actividad deliberada). Por lo tanto, debemos postular en este momento del razonamiento un tipo especial de institución social, que conduce a los individuos no a un simple condicionamiento conforme a la institución sino, por ejemplo, a investir psíquicamente la verdad como tal, independientemente de los requisitos del orden social. Y, al mismo tiempo, los conduce o los induce a desarrollar una capacidad de elección en cuanto al contenido. Es decir, no sólo les instila una investidura relativa a la verdad - pues habría que comentar aquí el término verdad: cualquier individuo en cualquier sociedad que cree en su religión, piensa que esta religión es la verdad-, sino que les hace investir la verdad como cuestión de la verdad, y como capacidad de elección en cuanto al contenido, esto es, capacidad de elegir entre los enunciados, las consideraciones, los encadenamientos de significaciones que se presentan, y que se presentan como verdaderos. Que yo invista lo verdadero como tal no me dice todavía nada sobre el hecho de saber si la teoría T es más verdadera que la teoría T". Para responder a esta última pregunta no sólo me hace falta un bagaje específico, correlativo al campo en

donde estas teorías se presentan, sino además esta capacidad de elección relativa al contenido.

Aquí debemos citar otra vez a Aristóteles, a propósito de la virtud: *éstin ara he arete héxis proairetiké, en mesótetē te pros hēmas, horisméne logo kai hos an ho phrónimos horíseie?* Arete, raíz *ararisko*, la misma que armonía, es el ajuste correcto. Alguien tiene *arete* cuando es armonioso, bien unido en sus diferentes partes. Recordemos sobre este tema el pasaje del *Protágora*⁷ de Platón, en donde se hace referencia al comentario de Simónides sobre la célebre frase de Píttacos: "es muy difícil ser virtuoso"⁸ (aquí *esthlós*). Simónides la comenta diciendo: no me parece que esto se haya dicho *enmiéleos*, melodiosamente, pues ser *esthlós*, virtuoso, excelente, es un privilegio que sólo pertenece a un dios; pero volverse un ser humano verdaderamente virtuoso, "cuadrado de manos, de pies y de espíritu, hecho impecablemente",⁹ es muy difícil —la cosa es inaccesible, es un trabajo perpetuo—. A lo que se apunta es a una suerte de armonía perfecta, de ajuste completo de las partes del alma y las partes del cuerpo. Volvemos así a la famosa "mediedad" de Aristóteles, que no es un término medio de almacenero —tanto de audacia loca de un lado, tanto de cobardía del otro, y hago un promedio—, sino este buen ajuste recíproco de las partes del alma. <Recordamos que> la *arete* en la definición de Aristóteles no es la virtud en el sentido de las doncellas virtuosas o del papa Juan Pablo II, sino el ajuste correcto del ser humano. Esta *héxis* (de *echo*, tengo), este *habitus*, esta adquisición que es al mismo tiempo una posesión y un hábito, pero una posesión que ya no es neutra en cuanto a su sujeto, que condiciona al sujeto, esta *héxis* es *proairetiké*. Ya hemos dicho que *proairetiké* es un término ambiguo: es un *habitus* que tiene que habérselas con una elección, es el hábito de elegir y de elegir bien, pero un *habitus* que a su vez está nutrido por las elecciones sucesivas; uno se elige constantemente virtuoso, no lo es de una vez por todas. Es lo que preserva la dimensión de libertad, pues no se es virtuoso mecánicamente, por necesidad incoercible de su naturaleza. Ya hay aquí, entonces, una primera antinomia, que vamos a reencontrar a nivel político. Y una segunda: este hábito *horisméne lógoi*, definido por el *lógos*, y como lo definiría el *phrónimos*. No el hombre "prudente": la *phrónesis* es la sabiduría, el saber/comprender lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer, el juicio, pero en un sentido mu-

⁷<Cf. nota 18, p. 146.>

⁸<*Protágoras*, 339c>

⁹<*Protágoras*, 339b.>

cho más fuerte que en el de la lógica ordinaria en el sentido de Kant; es el juicio que les permite a ustedes encontrarse en situaciones para las cuales no hay precedente, ni regla racional de elección. El *phrónimos* sabe en estos casos lo que hay que hacer, o Jo encuentra *hos epi tpolú*, la mayoría del tiempo, mientras que el no *phrónimos* fracasará. ¿Por qué definir en la misma frase este *ha-bitus* a la vez por el *lógos*—que en Aristóteles, en tales contextos, es de hecho la silogística, la capacidad de sacar las conclusiones correctas de las premisas dadas— y por el *phrónimos*. Porque ésta es nuestra situación: no podemos eliminar el *lógos* y, cada vez que el *phrónimos* decide, debería» poder expresar por medio del *lógos* el porqué de su decisión, volver en términos poco más o menos universalizables la "verosimilitud" de su decisión, el hecho de que ha actuado bien. Podemos tomar en cuenta como ejemplo de *phrónimos* al estratega que toma una decisión que en el momento no parece plausible, porque "siente" que el ejército enemigo hará tal maniobra o que el general enemigo, teniendo en cuenta lo que es, cruzará por tal paso más que por tal otro. Después debe ser capaz de decir por qué tomó tal disposición, incluso si no puede justificarla por un razonamiento geométrico. Los dos elementos están, pues, aún presentes. Y es por esto que Aristóteles como filósofo era él mismo *phrónimos*, pues sabía que no puede prescindirse ni de uno ni de otro.

Con esto queremos decir que cuando hablamos de la verdad, o del pensamiento, tenemos siempre el problema de la relación de la institución con los individuos que ella hace crecer; y que, en cuanto a la cuestión de la verdad, de la capacidad de alcanzar la verdad, la institución debe ser tal que los sujetos no sean criados en la verdad, en una verdad sustantiva, determinada -lo que parecería eminentemente deseable, y que, por ejemplo, Platón deseaba, pero que desembocaría cada vez en criar a los sujetos en la verdad que es la de esta institución en este momento, es decir, finalmente, en 1984-, sino en la capacidad de la búsqueda de la verdad, y en la capacidad de la elección. (Dicho sea de paso, de hecho estamos definiendo aquí lo que es una sociedad autónoma.) <Esta cuestión de la> condición filosófica de la posibilidad para un sujeto de buscar y de pensar la verdad, de pensar a secas en el sentido fuerte del término, <nos remite a> la condición histórico-social de la emergencia de la subjetividad reflexionante, a saber, una institución histórico-social que por cierto se apuntala en el no determinismo de la psique, en su capacidad de hacer surgir lo nuevo, pero resulta también de estas dos instituciones histórico-sociales que son la dimensión de idealidad y esta estructura de la subjetividad que puede plantearse la pregunta de lo verdadero y elegir.

La dimensión de la idealidad. No hay identidad en lo que pasa, por el hecho mismo de que pasa, diría Heráclito; y no solamente además por el hecho de que pasa, sino también por el hecho de que está situado en alguna parte: dos objetos "idénticos" situados en lugares diferentes son diferentes.¹⁰ La identidad en sentido estricto sólo aparece en la historia del mundo mediante la institución social. La identidad y la dimensión de idealidad múltiplemente implicada por ella son creaciones histórico-sociales. (En la naturaleza, por ejemplo, en lo que se refiere a las especies animales, el apareamiento, etcétera, se trata solamente de una "identidad" en cuanto a la necesidad-uso, y *no necesitamos* buscar más allá.) Esto aparece en y por la institución: la institución es posición de identidad. La ley dice: aquel que haya cometido un asesinato. ..., y la cuestión para el juez es encontrar si hubo o no hubo asesinato, todos los asesinatos son idénticos entre sí. Lo que difiere son las circunstancias para la estimación de la pena. El asesinato, es el asesinato; el teorema de Pitágoras, es el teorema de Pitágoras; el principio de identidad, es el principio de identidad, etcétera. La identidad es creada y portada por el lenguaje, y no puede existir más que en la medida en que hay lenguaje, y lenguaje apuntado identitariamente (véase *La institución...*, capítulos IV y V).

Pero también, la institución no puede funcionar más que estableciendo la identidad -"los hombres, las mujeres, los autos importados de Japón..."-; y más aún, la institución debe establecerse como identidad: la ley no es concebible más que habiendo postulado, por su existencia misma, que los términos que utiliza tienen un sentido idéntico a través del tiempo y de las circunstancias. Esto es verdadero para la ley, y para la institución en general. La institución se establece como afirmación de identidad y afirmación de su identidad ante sí misma; no puede ser cambiada más que a través de los procedimientos que ella misma prevé y establece. La institución establece la identidad en tanto institución, y establece la identidad por todo lo que porta, lo que regla, regula, forma; todo esto, ella lo forma identitariamente.

Esta identidad, en tanto identidad social, existe de dos maneras. Una identidad primitiva, en primer lugar, que yace en todo lenguaje y en toda institución. En cualquier lengua, por "arcaica" que sea, están los términos "uno", "dos", "tres"... que instauran inmediatamente la identidad: cada vez que "uno" es dicho, y apuntado identitariamente, es idéntico a toda otra

¹⁰ [Retomar.]

ocurrencia de "uno", ocurrencia en tanto <nóema>, no en tanto palabra: la palabra, cuando es pronunciada o escrita, está evidentemente apresada en el flujo heraclíteo, mi timbre de voz es diferente del suyo, lo que digo en un momento dado, ercéteta, es una ocurrencia única. El lenguaje ya está idealizando e identificando en el sentido de que establece una suerte de módulo central, material/abstracto, mediante el cual toda ocurrencia de formas suficientemente cercana a "uno" es tomada como valiéndolo "uno" absolutamente y sin ninguna reserva, y todo el resto está cortado. En francés, "ung", pronunciado por un provenzal es aún "uno", pero más allá de cierto límite, ya no es más "uno".

4

Hay pues esta identidad primitiva impuesta al vector material/abstracto del lenguaje, pero hay también una identidad primitiva impuesta a los nóemas portados por el lenguaje. "Uno" como significación, en su uso identitario, es siempre idéntico a sí mismo en cualquier lengua, cualesquiera que sean las particularidades de ésta. Hay pues una identidad verdaderamente ideal y reflexiva como tal, que surge con la creación de la interrogación filosófica y de la investigación racional. Lo que llamamos entendimiento e incluso razón son creaciones histórico-sociales relativamente recientes, instituciones. El año pasado, hablando de Platón, tuvimos la ocasión de indicar cómo con Platón hay un segundo nacimiento, una nueva institución del *lagos* filosófico. Tenemos pues aquí una primera condición histórico-social: la institución por medio del lenguaje de la idealidad y de la identidad -identidad primitiva o identidad elaborada, como en el caso del entendimiento y de la razón-.

Observación: esta instauración, por parte de la institución, de la identidad y de la idealidad en el ámbito histórico-social se apuntala en algo externo al dominio histórico-social: el componente ensídico del primer estrato natural. Dos pinos no son nunca idénticos uno al otro, pero son lo suficientemente próximos para que los humanos puedan establecer una palabra que es "pino", y que esta palabra y su sentido no sean vacíos o inútiles. Asimismo, si se trata de perros, hace falta que sean lo suficientemente próximos, no solamente para que ambos puedan llamarse perros, sino también para que tengan un cachorro y no un pequeño cocodrilo. No hay identidad absoluta en el flujo heraclíteo de la naturaleza, sino que hay una identidad o cuasi-identidad suficiente para apuntalar el lenguaje y la idealidad. Esta cuasi-identidad, hay que atreverse a decirlo y a pensarlo, es hacia sí: no es la conciencia trascendental la que interviene en la fecundación de una perra por un perro para garantí-

zar la fabricación de un cachorro; la conciencia trascendental es impotente aquí, son las células germinales de la perra y del perro quienes han de garantizar que el producto sea un cachorro. Pero esta identidad no sirve más que de apuntalamiento, y el lenguaje instituye la identidad como identidad absoluta. Por cierto, habría que hacer una larga digresión sobre la fantástica elaboración de esta identidad no por la filosofía sino por el derecho, ya antes incluso de que hubiera un derecho elaborado como el derecho romano.¹¹ En este último estamos obligados a elaborar la cuestión de la identidad y a examinar hasta qué punto un caballo es idéntico a otro caballo; usted mató al caballo del vecino, le regala otro, ¿es equivalente? En cuanto hay institucionalización, reglamentación, el mundo histórico-social se inclina necesariamente del lado de la idealidad. Se trata de una idealidad positiva, por oposición a las formas de idealidad elaborada que nos interesan aquí.

Además, y sobre todo, el trabajo de la ciencia nos muestra que lo ensídicó no es solamente una dimensión del primer estrato natural, sino que es, en todas partes, denso en el ser, por lo menos a través de todos los estratos que penetramos sucesivamente. Esta cuestión será examinada a su tiempo, en el marco de la ontología propiamente dicha.

Éste es el primer aspecto de la institución histórico-social de las condiciones del pensamiento. El segundo aspecto es la creación histórica de un sujeto que a la vez inviste la verdad y posee la capacidad de elegir (por lo tanto, también la capacidad de equivocarse). Y esto es también uno de los indicios de la emergencia del proyecto de autonomía en la historia. Pues en las sociedades anteriores, en líneas generales, uno tiene derecho a equivocarse en los asuntos triviales. Sólo a partir del momento en que emerge el proyecto de autonomía en la historia, uno tiene derecho a equivocarse en los asuntos importantes. Si en el siglo VII o en el siglo VIII uno afirmaba en Bizancio o en Europa occidental que Jesús tenía una naturaleza doble pero una sola voluntad (monoteletismo), uno no cometía una simple equivocación; era herético, por lo tanto asesinado o desterrado. El derecho al error en los asuntos importantes también es una creación histórica.

En el establecimiento de las condiciones histórico-sociales, para que haya mira de lo verdadero y capacidad eventual de alcanzarlo, buscamos en lo

" ["Prederecho" griego en Gernet", Hamurabi, indios, chinos, et.; y también primitivos.]

efectivo, o en lo real, en lo que es dado como un hecho. Hay sociedades teocráticas, sociedades en las que aparece un movimiento hacia la autonomía, sociedades totalitarias; todo esto pertenece a los hechos, y una clase de sociedades de hecho crea las condiciones del pensamiento y de la reflexividad. Enseguida percibimos que esto suscita una cuestión inmensa. Pues encontramos aquí el condicionamiento del cual decíamos que corría el riesgo de anular, por ejemplo, todo el kantismo en tanto postula una naturaleza psíquica reglada de manera determinista. Acabamos de decir que si pensamos o podemos apuntar a lo verdadero, y si podemos elegirlo, esto se debe entre otras cosas a que hemos sido educados por una institución histórico-social en y por la cual se han vuelto posibles los individuos que apuntan a lo verdadero y que pueden elegirlo. Volvemos a la idea de que no podemos salir de este círculo, que la mira de lo verdadero es también el resultado de una investidura histórico-socialmente condicionada, que presupone cierto tipo de sociedad, <sin caer, no obstante,> en un relativismo absoluto, pues el tipo de individuo del que se trata, esta subjetividad, no sólo es definida por la mira de lo verdadero, sino por la capacidad de elección y lo que ésta presupone, a saber, el no determinismo psíquico. Pero estamos aquí en la dimensión de la efectividad. Sin embargo, se plantea también la pregunta: ¿todas estas consideraciones son únicamente de hecho o bien superan lo efectivo? Dicho de otro modo, ¿no presuponen la posibilidad de un punto de vista en un sentido "trascendental"? Al decir lo que digo, ¿soy solamente el efecto de mi educación?

Notemos lo siguiente: la deconstrucción y todo lo relativo a ella está ingenuamente aprisionada en esta aporía. He aquí la tesis: "gente que habla de la mira de verdad, está condicionada por el logocentrismo grecooccidental, que es preciso deconstruir". En nombre de qué hay que deconstruirlo, es otra cuestión (¿qué otra cosa suponer sino en nombre de una mira de verdad, o de menor error?). Pero para nosotros subsiste la pregunta: ¿no es todo lo que decimos el resultado de nuestro adiestramiento como individuos criados en la tradición que insiste en la necesidad de reflexionar, de reverenciar a Descartes, etcétera? ¿No pretenden estas consideraciones ser verdaderas, independientemente de su arraigamiento histórico-social? Dicho de otro modo, ¿no presuponen nuevamente <dimensión de idealidad y validez de derecho? De seguro, la respuesta es sí. Si me pregunto: "¿bajo qué condiciones lo que usted dice es verdadero?", debo introducir en los considerandos no sólo la idea de que en tanto sujeto efectivo invisto la mira de lo verdadero y poseo cierta

capacidad para elegir, sino también la condición de que me es posible cumplir esta mira de lo verdadero, más allá de las circunstancias histórico-sociales que condicionan esta mira. Pero este segundo postulado <se refiere a la dimensión de idealidad>, está ahí únicamente en correlación con este proceso de pensamiento y esta mira de verdad.

Digresión. En este punto es donde podemos discernir mejor la especificidad del método que utilizamos. Una filosofía no es sólo contenidos específicos, es también un método específico, y esto es evidente puesto que hay dependencia recíproca del método y de los contenidos. La especificidad de nuestro método es precisamente ésta: cuando preguntamos, por ejemplo, bajo qué condiciones podemos tener verdaderamente conocimiento —y esto nos remite a condiciones "trascendentales" (lo que nos conduce mucho más lejos que el simple conocimiento, especialmente en la ontología, pero no es aquí nuestro problema)-, no hacemos entrar simplemente en línea de cuenta la idealidad del sujeto, sino su efectividad, como la efectividad del objeto. Reestablecemos estrechamente, pues, el vínculo entre la ontología y la gnoseología; no nos preguntamos cómo una conciencia en general podría tener un conocimiento en general, sino como uno o unos sujetos humanos pueden tener conocimiento válido de estos objetos de los cuales tienen efectivamente (o creen tener) conocimiento. ¿Qué requiere esto del lado del o de los sujetos humanos, como del lado de la estructura, de la organización, de la naturaleza intrínseca de estos objetos?

[Por cierto, en nuestra formulación hay, en cierto modo, presunción de la respuesta o más bien del resultado de la investigación: se supone que hay, efectivamente, cierto conocimiento válido. Pero la postura kantiana presupone otro tanto: el *Faktum* de la experiencia. Si tomamos el momento "sintético" del paso kantiano, que presuntamente no presupone nada, presupone evidentemente la posibilidad misma de esta investigación: presupone como efectiva la posibilidad de una investigación referida a una conciencia en general que debe pensar un objeto en general, etcétera.]

Siguiendo esta vía, encontramos por una parte condiciones efectivas, psíquicas e histórico-sociales dadas en la realidad -instituciones sociales, adiestramiento del individuo, etc.-, pero también encontramos que estas condiciones efectivas pueden conducir al surgimiento de una interrogación que apunta a superar este condicionamiento (ruptura de la clausura). Y debemos postular,

para evitar las querellas sofisticadas, que esta superación del condicionamiento efectivo puede ser cumplido, y lo es efectivamente. (La medida en la que esta superación se efectúa cada vez sigue siendo una pregunta eternamente abierta.) Podemos demostrar que, con respecto al contenido del saber obtenido, de algunos saberes obtenidos, este condicionamiento psíquico e histórico-social es extrínseco. Ocurre, en efecto, que solamente individuos interesados por la verdad, capaces de plantearse preguntas, etcétera, pueden seguir una demostración matemática; pero, en relación con esta demostración matemática misma, este condicionamiento resulta extrínseco. Admitir esta exterioridad no va de suyo, pues es admitir de nuevo la dimensión <de idealidad y de validez>, y es finalmente esta imbricación recíproca desde el punto de vista efectivo y desde el punto de vista <de la idealidad y de la validez de derecho lo que define nuestro método.

En otros términos, no podemos evitar la investigación sobre las condiciones efectivas de nuestro conocimiento, ni limitar el sentido de este conocimiento, o su validez, conducirlo a estas condiciones. Tomemos una analogía: es cierto que el *Réquiem* de Mozart sólo es posible en la civilización occidental e, incluso, muy precisamente, hacia fines del siglo XVIII, ni antes ni después —y que con respecto a esta música, todo lo que puedo enumerar, interminablemente y de manera no vacía, como condiciones de su creación, es extrínseco—. Hay una significación, más aún, un mundo del *Réquiem* mismo, como de toda gran obra de arte, que mantiene una extraña relación con las condiciones histórico-sociales: no se puede decir en absoluto que es ajeno a ellas, y es ridículo decir, como se lo ha hecho tan a menudo, que estas condiciones no aportan nada en cuanto al acceso a la obra. Lo vemos fácilmente si vamos al límite: ¿qué experimentaría un antiguo griego, un azteca, o un chino de la época Song, al escuchar el *Réquiem*? Admitamos que experimente sentimientos tan intensos como los nuestros —lo que no es evidente—; ¿cómo no ver entonces que la especificidad de sus sentimientos será mucho más que "individual"? Es preciso saber quiénes son, y sobre todo qué representan David y Sibila para comprender cabalmente el "Dies Irae". Las condiciones histórico-sociales tienen visiblemente una relación con la significación, al mismo tiempo que esta significación y su valor son independientes de estas condiciones. (Los mismos versos, y todo lo que representan, no darían la misma significación, bajo la pluma de un músico indiferente.) Vemos el anclaje de la tragedia ateniense o del teatro de Shakespeare en una sociedad determinada, iluminamos así estas creaciones; y al mismo tiempo postulamos, de ma-

ñera no vacía -casi podría decirse: verificada históricamente por el éxito mismo de estas obras, pero esto sería un círculo—, que su valor es independiente de este anclaje.

Hay pues encadenamiento de las representaciones, de los elementos psíquicos, encadenamiento que es suficiente para que una vida social más o menos regular pueda tener lugar -para que haya, por ejemplo, previsibilidad de los actos en la sociedad— y que al mismo tiempo no es determinista, sino que deja lugar a la emergencia de lo nuevo, de nuevas representaciones, y de nuevos pensamientos. En esta doble naturaleza del flujo psíquico —la existencia de conexiones y la ausencia de determinaciones rigurosas— es en donde se apoya la posibilidad de la reflexividad y de la capacidad de actividad deliberada, es decir de la voluntad en el sentido propio del término como capacidad de hacer y de no hacer con relativo conocimiento de causa. Las cuales, para ser realizadas, para dar una subjetividad humana en el sentido pleno y fuerte del término, presuponen una inmensa creación histórica, una transformación del tipo de institución en institución que no apunta a educar a los sujetos en una verdad dada, sino a educarlos en una mira de verdad con una capacidad de elección. Y es en estas condiciones que emerge también como una significación imaginaria social práctica, política/ética, con un contenido nuevo, la idea de responsabilidad — *respondeo*, responder, responder por sus actos, por sus dichos, responder a la pregunta: "¿por qué has dicho esto, por qué has hecho esto"?, *lógon didónai*, dar cuenta y razón, no siendo *lógos* solamente la razón, sino también el cálculo y las cuentas—, responsabilidad, pues, como significación imaginaria social práctica, que llama a cada uno a actuar voluntariamente en el sentido que hemos tratado de elucidar, y de esta manera juega sobre el proceso de cuasi o pseudo determinación, de motivación del sujeto de manera adecuada al proyecto de autonomía. La idea de responsabilidad llama a los sujetos en la sociedad a actuar voluntariamente y al mismo tiempo los motiva a actuar así y no de otra manera. La forma degenerada de esta motivación es evidentemente la responsabilidad penal, y la teoría de la prevención individual o específica, de disuasión individual, en derecho penal. La forma no degenerada es la responsabilidad independientemente de toda pena y sanción penal: quienquiera que usted sea, y haga lo que haga, nosotros lo tendremos por origen de sus actos; por lo tanto, como responsable, debiendo responder, por estos actos, a la pregunta: "¿por qué ha hecho o dicho usted esto o aquello?"

Preguntas

—<En la medida en que la> cadena psíquica y la cadena somática interactúan,
¿puede la primera existir independientemente de lo somático, mientras que lo con-
trario no es verdadero (estado vegetativo, por ejemplo)?

Por cierto, no hay psique sin cuerpo. Hay perturbaciones suficientemente fuertes del estado somático que tienen efectos en el estado psíquico. Pero esto aún no nos dice nada sobre la cuestión de la causación y de la determinación; esto nos dice solamente que una de las condiciones para que haya funcionamiento psíquico es un cierto estado somático. Es todo. Pero no que tal estado somático determina exactamente que yo le digo lo que le estoy diciendo.

—<Pregunta inaudible, >

Hablamos de ello hace dos seminarios. La voluntad es una condición del pensamiento. Pensar presupone la posibilidad de actividad deliberada, por lo tanto, de elección: puedo dirigir mi pensamiento, mis representaciones, hacia ciertos objetos y no hacia otros. Había hecho una digresión para mostrar que el proceso de pensamiento era un mixto continuo hecho de voluntad de guardar el objeto de pensamiento y del surgimiento de nuevos contenidos.

—<Pregunta inaudible. >

Una de las manifestaciones de la creación es que puedo triturar las "condiciones" tanto como quiera y jamás tendré la "explicación" de lo nuevo. Tomemos el ejemplo de Wagner, que hasta principios de la década de 1850 sólo había escrito óperas más bien italianizantes. También había comenzado a pensar en el comienzo de la *Tetralogía*, luego se encuentra con la leyenda de Tristán, luego conoce a Mathilde Wesendonk, se enamora de ella, y empieza a componer *Tristán*. ¿Cuáles son las condiciones histórico-sociales en este asunto? Son literalmente innumerables. Primero se presupone toda la historia anterior, pero extrínsecamente, claro. De nuevo es la historia de los *Guardianes del tiempo*: ¿y si un "guardián del tiempo" hiciera ganar a Aníbal la Segunda Guerra Púnica?... ¿Y si retomando la hipótesis de Edward Meyer,

los persas ganaban la batalla de Maratón?¹² Toda la historia cambia: no hay democracia ateniense, no hay tragedia... y *Tristán* se volvería entonces ciertamente imposible, pero bajo una relación totalmente extrínseca. Sin hablar de la Vía Láctea, la presencia de carbono en la Tierra, todo lo que hacemos está condicionado por una serie indefinible de elementos. Suprimir uno solo de ellos basta para que toda la serie cambie, aun cuando el elemento del que se trate no tenga ninguna relación con el contenido de lo que hacemos. Quizá sin la extinción de los dinosaurios, hace 65 millones de años, no habría habido reino de los mamíferos, por lo tanto, no habría habido homínidos, etcétera. ¿Pero qué sentido tiene decir que la extinción de los dinosaurios contribuyó en el contenido de *Tristán*?. Si consideramos la ópera *Tristán e Isolda* en sí misma, estos elementos extrínsecos pierden toda significación. Lo que importa es que *Tristán* pertenece a un universo cultural preciso, y no puedo acercarme a él sin cierta familiaridad con ese universo.

En cuanto a la creación propiamente dicha: está primero este nivel de existencia de la obra, al que me acerco elucidando sus condiciones histórico-sociales. ¿Pero hasta qué punto? *Tristán* es, por cierto, una historia de amor y de muerte. ¿Pero comprendería menos a *Tristán* si no supiese que durante su composición Wagner estaba enamorado, y enamorado de esta mujer? Es absurdo. De todas maneras, la obra se sitúa en otro nivel que la vida personal de Wagner, y toda "interpretación psicoanalítica" de Wagner no me aportaría absolutamente nada en cuanto a la comprensión de la obra. Además, *Tristán* no es cualquier música: es un desbarajuste tan fantástico de la música contemporánea que puede sostenerse que nada verdaderamente nuevo ha sido creado desde entonces. No se ha hecho más que elaborar la disonancia cuya primera gran explosión es *Tristán*. Y Wagner no se limita a utilizar la disonancia: da a la orquesta nuevos colores, inauditos hasta entonces; inventa nuevas estructuras musicales, la "melodía infinita", el *leitmotiv*, un contrapunto armónico desconocido antes de él. Es todo esto la creación, que no surge de los elementos que la condicionan ni es reductible a ninguna combinatoria. Nuevas formas surgen en la historia, ni "a priori" ni "a posteriori". Pero que sea

¹² <Hipótesis formulada en 1901 en el tomo III de su *Geschichte des Altertums* y discutida por Max Weber en "Études critiques pour servir à la logique des sciences de la 'culture'" (1906), trad. fr.: *Essais sur la théorie de la science*, París, Plon, 1965; reed. Pocket, "Agora", 1992, en pan. pp. 278-282 [trad. esp.: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Barcelona, Península, 1972].>

una creación no implica ninguna validez *a priori*: ocurre que tomé el ejemplo de Wagner, pero podría haber utilizado también el Gulag. La cuestión de la validez —estética, ética, política, científica— es otra cuestión.

— <Sobre la necesidad, la universalidad... >

La creación humana alcanza el punto en donde hace aparecer -o crea- la dimensión "trascendental". Esto significa que la creación humana se vuelve sobre ella misma para producir algo que le dice: o bien no eres nada, o bien lo que haces no es solamente tu obra. En el campo científico -o incluso en el conocimiento de la historia—, la respuesta es relativamente fácil: lo que permite escapar a la ciencia de todo relativismo, escepticismo, etc., es que se encuentra con algo "exterior" a ella. Ella no es ni reflejo, ni copia, ni adecuación, ni correspondencia, sino que se encuentra. Los astrofísicos tienen una teoría de la evolución estelar según la cual hay en el universo observable unas seis o siete supernovas aparentes -además, acaba de "aparecer" una supernova, 1987A, en la gran nube de Magallanes, galaxia que está a 160 mil años luz-. La astrofísica se encuentra con su objeto, pero su conveniencia no es un "reflejo" de sus concepciones. (Por cierto, la discusión crítica puede y debe retomarse: este encuentro tiene también un componente "subjetivo"...). La discusión se vuelve mucho más difícil si uno se pregunta: ¿la validez de la ciencia le viene, con todo, de este encuentro y de esta conveniencia (Popper, etcétera)? Pero ¿de dónde viene la validez de *Tristán*, y validez para quién?

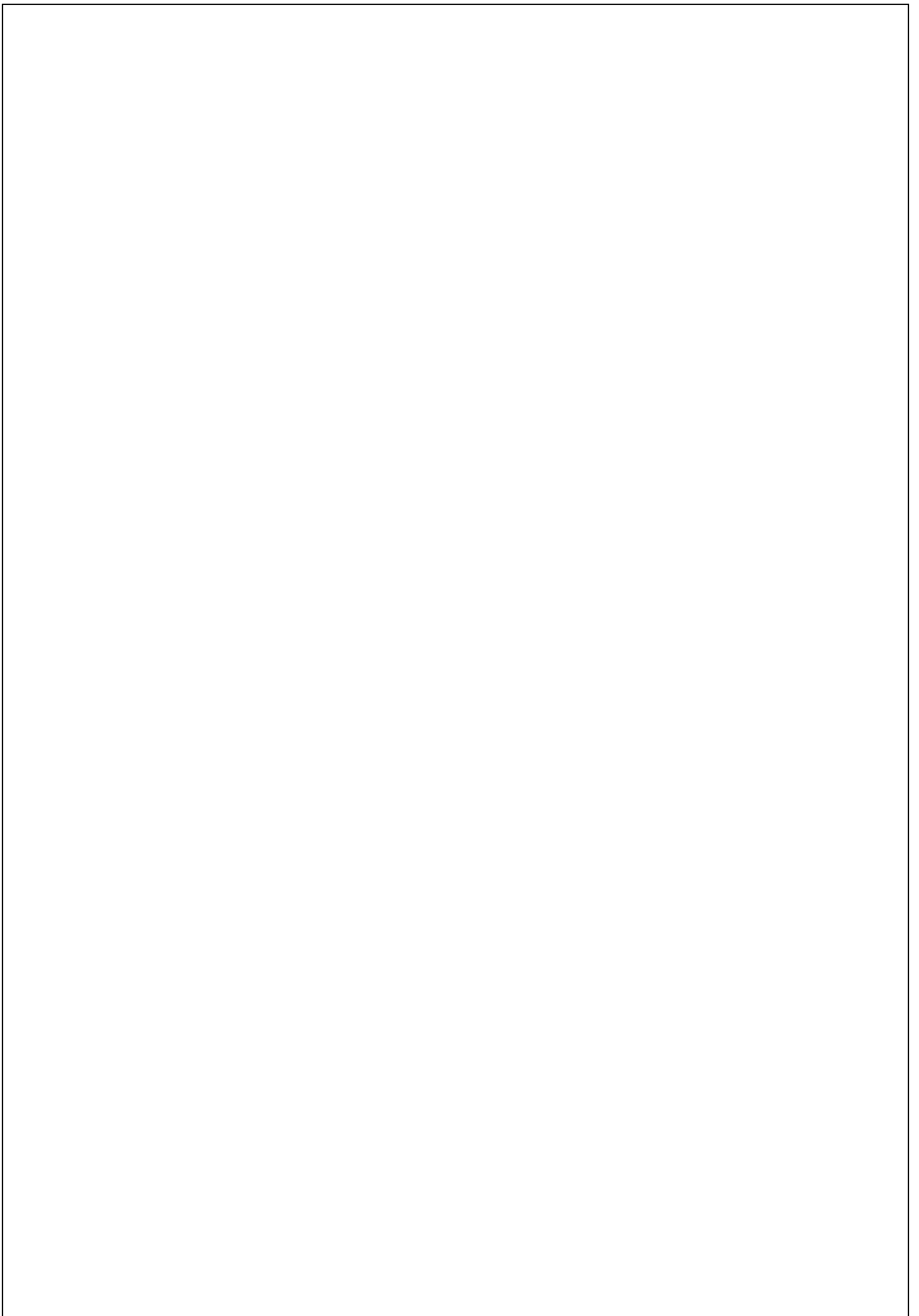
—Usted <descuidó> la sensatez hablando de responsabilidad. En una sociedad autónoma, uno sería entonces responsable de lo que crea, pero no de lo que hace, pues soy libre para lo que creo, pero condicionado para lo que hago.

Lo contrario es lo verdadero: sé sensato, pues eres responsable; mira lo que haces, pues debes responder por ello, tienes que rendir cuentas. Esto se refiere a lo que hago, a lo que entra en el dominio público, captable por el otro y que afecta al otro. La cuestión de la creación aparece en este contexto como subsidiaria. Si escribo, si creo cosas que guardo en mis cajones secretos, ¿qué significa la responsabilidad? La responsabilidad se refiere a mi hacer público, aunque éste no sea creativo. Usted permanece en la idea de que mi hacer está determinado; sin embargo, ésa es la idea que traté de refutar. No está determinado. Tengo una capacidad de acción deliberada, que se vuelve efectiva

a partir de una serie de motivaciones, entre las cuales, también está la de la responsabilidad. Esta no es contradictoria, es coherente, es un llamado a mi autonomía. Me pido, en tanto ser autónomo, actuar en tanto ser reflexivo; la responsabilidad es la faz externa de esto: actúa de manera deliberada, pues los otros de todas maneras te encontrarán como si hubieses actuado de manera deliberada. Debes poder producir, por lo tanto, los eslabones de tu deliberación.

— <Pregunta inaudible. >

No hay duda de que Platón, en los diálogos políticos, plantea ciudades en donde hay una verdad de Estado. Es flagrante tanto en las *Leyes* como en la *República*. Recordemos a propósito a Rosa Luxemburgo: "los errores cometidos por un movimiento obrero verdaderamente revolucionario son infinitamente más fecundos y preciosos históricamente que la infalibilidad del mejor 'Comité central'".⁽⁴⁾



XI Seminario del 18 de marzo de 1987

En los seminarios anteriores, intentamos elucidar el problema de las relaciones entre el psiquismo y lo somático, por una parte, y de la conciliación entre la exigencia de un determinismo de los fenómenos naturales y la exigencia de una posibilidad de autonomía de la vida psíquica, la única que puede garantizar la posibilidad de alcanzar una reflexividad y una actividad deliberada. Pudimos dar una nueva significación a la idea de responsabilidad práctica: su institución en el mundo histórico-social, con la elaboración a la que da lugar esta idea a partir del momento en que el proyecto de autonomía emerge en ciertas sociedades, y también la importancia de la idea desde el punto de vista de este proyecto. Por cierto, en toda sociedad, el individuo, como significación imaginaria social y como institución, existe, y existe en tanto unidad de imputación y de atribución. Imputación: se refieren hechos y actos a alguien "construido" por la sociedad (de ahí las estupideces filosóficas sobre la "realidad del yo", etcétera. El yo es también, y ante todo, real en tanto artefacto social. Artefacto no quiere decir "menos real", salvo para cierta metafísica naturalista). Atribución: otorgamiento de posibilidades de hacer y de ser en la comunidad considerada -otorgamiento de objetos o de posibilidades materiales, por ejemplo, otorgamiento de medios de producir y/o de productos, etcétera—. Como tal, bajo estos dos aspectos, el individuo está siempre ahí. Si hablamos de imputación, esto significa un vínculo de los actos de alguien con ese alguien (¡con su "envoltorio corporal", en todo caso!). Sabemos que durante mucho tiempo esta imputación quedó apresada en gran parte en determinaciones de otra naturaleza -mágica, religiosa, etc.-: en apariencia fue fulano que hizo esto, pero en verdad son los malos espíritus que actuaron a través de él, por lo tanto hay que purificarlo con encantamientos, etcétera. El establecimiento pleno de la imputación de sus actos al individuo presupone que el individuo es reconocido como origen relativamente autónomo de

su actuar. A partir de este momento, comienza la discusión que encontrarnos en los sofistas griegos y que encontraríamos seguramente también en las disposiciones del derecho griego si éste nos hubiese sido transmitido con menos imprecisión,¹ pero algunos ecos tenemos en las *Leyes*, de Platón, que en buena parte retoma esto, y luego en el derecho romano, con ese enorme trabajo para establecer los casos en los cuales un individuo es verdaderamente responsable de lo que hace, tanto desde el punto de vista "penal" como desde el punto de vista "civil".

Recuerdo muy rápidamente algunos puntos de referencia. En el derecho romano inicial, el estado arcaico está signado por el carácter ritualista del derecho, <el lado> casi mágico de los formularios jurídicos. Los casos de responsabilidad están caracterizados únicamente según acontecimientos externos: pasó tal cosa, por lo tanto fulano de tal debe pagar tanto o padecer tal pena; lo mismo, en las convenciones civiles, compras y ventas, por ejemplo, la única cosa que debe tomarse en consideración es saber si ciertas fórmulas rituales fueron pronunciadas o no. En un caso como en otro (transacción civil o delito), no se tiene consideración alguna de la voluntad, de las intenciones del sujeto —de las partes de la transacción o del "autor" del delito—; si las fórmulas sacramentales —las de *manicipium*, por ejemplo— fueron pronunciadas, la transacción es válida y poco importa si quien las pronunciaba estaba loco, actuaba forzado, se equivocaba de objeto (*error in re*), etcétera. Lo mismo para los delitos, no se tenía en cuenta al principio la intención criminal o delictual. En este extraordinario trabajo de conceptualización, de elaboración lógica, pero también de establecimiento de cierta autonomía del sujeto que encarna el derecho romano, en el que puede constatarse la influencia decisiva del derecho griego y de la filosofía aristotélica y estoica,² estas reglas poco a poco se van flexibilizando —el derecho romano procede por jurisprudencia y no por legislación, una de las numerosas similitudes entre Roma e Inglaterra (de las que ya hemos hablado el año pasado)—, el magistrado, el *praetor*, en su edicto, al principio del año judicial fija las reglas que aplicará en el ejercicio de sus funciones, el *edictum perpetuum*, pues en su mayor parte retoma

¹ [En el Éxodo y el Deuteronomio, la imputación es rígida y el acto "reificado", salvo excepciones...]

² [Sobre la redacción de la *Lex Duodecim Tabularum*: el derecho griego era verdaderamente tan rascoso como la *Lex*]

las reglas del año pasado y sólo agrega cada vez pocas cosas nuevas. El pretor modifica las disposiciones existentes sin modificar la ley —no tiene derecho a hacerlo-, sino por el otorgamiento de medios jurídicos de acción a la parte en juicio; dice: *si quis...* (ha vendido equivocándose en la cosa, por ejemplo); *exceptionem dabo*, haré una excepción —a él mismo, a sus derechohabientes, etc.- si entablan una acción en anulación del contrato o de sus efectos. Más exactamente: no anula el acto -no puede hacerlo, no tiene ese derecho—, pero no acepta que el acto pueda ser invocado ante su jurisdicción. Y lo mismo ocurre en el derecho penal.

La historia del derecho romano también puede ser vista como la historia de la lucha entre el aspecto ritualista del período arcaico, que iba a la par de una imputación "reificada", y un reconocimiento gradual de la autonomía del sujeto y de su voluntad como decisivas para constituir la transacción o el delito, proceso que es al mismo tiempo un enorme proceso de racionalización. Este trabajo se extiende a lo largo de unos diez siglos. Comienza, por lo que se sabe, con la *Lex Duodecim Tabularum* (510 a.C.) y termina con la codificación de Justiniano (en 525). Al cabo de esta evolución, está el reconocimiento de las diversas categorías —en cuanto a los actos delictivos y más generalmente en cuanto a la responsabilidad jurídica— de *dolus* y de *culpa*. *Do-lus*, *dolus incidens*, eventual, o *culpa gravis*, la falta grave, *culpa levis*, falta leve, falta sin intención de dañar pero apoyada en el hecho de no haber tenido el suficiente cuidado de no dañar, de no haberse ajustado al modelo del *diligens pater familias*. La diferencia entre Atenas y Roma se encuentra también en eso que Aristóteles dice del *phrónimos* y los romanos del *diligens pater familias*, gente discutiendo en el *agora*, por una parte, campesinos-soldados que labran o entran la cosecha por la tarde porque puede llover, por la otra. Esto desemboca en la exculpación, ya se trate de pena criminal o de responsabilidad civil, de aquel que no quería hacer daño y no podía prever humanamente los resultados dañosos de lo que hacía: voluntad de hacer daño o voluntad de no hacer daño se vuelven criterios de la delictuosidad o de la responsabilidad civil. Pero eso, en todo caso en el campo de las transacciones civiles, jamás es afirmado claramente en el derecho romano. Se separa del tegumento ritualista del principio,³ se flexibiliza. Al principio, en el derecho romano sólo se reconocen categorías fijas de contratos: compra y venta, préstamo, etc.; los contratos en general y como tales no son considerados como generadores de obligaciones;

³ [Cf. *L'Institution...*, ob. cit., primera parte <pp. 166-167; reed. pp. 178-180>.]

hacia fines del Imperio, también por influencia del derecho helenístico, poco a poco diversos pactos son reconocidos por el pretor. Pero el simple contrato, en el cual el acuerdo de voluntades de ambas partes es generador de obligaciones, jamás es reconocido por el derecho romano como tal: *ex nudo pacto inter cives romanos actio non nascitur*, no hay acción jurídica entre ciudadanos romanos que pueda surgir de un pacto desnudo, de un pacto no reconocido en una categoría establecida por el pretor. La cláusula *inter cives romanos* es importante, pues en la parte oriental del Imperio, en donde prevalecía el derecho helenístico, se admitía que la voluntad podía fundar obligaciones y se reconocía la plena validez del "pacto anónimo".

Todo esto desemboca en las disposiciones del Código Civil francés — creación de la Revolución Francesa— acerca del papel de la voluntad en las transacciones privadas, donde se reconoce la voluntad como fundadora de obligaciones en los contratos, y en el famoso artículo 64 del Código Penal: "No hay crimen ni delito si el acusado estuviese en estado de demencia en el momento de la acción, o si hubiese sido constreñido por una fuerza a la que no pudo resistirse". Confusión ideológica del período actual: los psiquiatras progresistas protestan contra este artículo 64 y quisieran abolido con una justificación doble. Primero, que no se deje a los jueces y a los jurados la apreciación del estado del acusado en el momento de los hechos, puesto que hay una ciencia, la psiquiatría, que decide si el acusado estaba en estado de demencia. Así como sólo un experto puede decidir legítimamente si el cadáver del señor X aún contenía arsénico, lo que probaría que su mujer se lo ponía en la sopa desde hacía veinte años, corresponde también a los expertos decidir si el acusado estaba o no en estado de demencia. Este experto es necesariamente un psiquiatra. Estos peritajes son a menudo folklóricos (recordemos el célebre "artista pero republicano"...). Por esta razón, los buenos psiquiatras se niegan a ejercer esta función, que pone en ellos la responsabilidad de una decisión esencialmente jurídica. La segunda razón es que el artículo 64 "expropia" al autor de su acto. Tú has matado, pero estabas en estado de demencia, por lo tanto no es *tu* asesinato, este asesinato no pertenece a nadie —cuando una actitud terapéutica que respete la persona del psicótico debería permitirle asumir su acto (incluso si debe suprimirse de una u otra manera la sanción penal: sí, has matado, pero no se te castiga porque, digamos, estabas o estás enfermo)-.

⁴ [Ha sido modificado con la reforma del Código Penal en 1992.⁽¹⁾]

Sin entrar en la discusión sobre el fondo del asunto, podemos observar que la supresión o la modificación del artículo 64 abriría una brecha en el sistema conceptual del derecho. Evidentemente, aquello que plantea problemas es saber quién decide, y cómo, si el acusado estaba en estado de demencia en el momento de los hechos, y es un gran problema. Pero la cláusula del artículo 64 está profundamente ligada a las dimensiones civiles del derecho y, más profundamente, a toda la concepción de la voluntad del individuo en el derecho moderno. Pues, así como en la dimensión civil el derecho dice: la voluntad de las partes es fundadora de obligaciones, el mismo principio dice aquí: la voluntad del autor es lo que funda el crimen o el delito; a partir del momento en que hay estado de demencia no hay voluntad, por lo tanto no hay crimen. Por cierto, puede haber medidas médicas, preventivas, etc., pero no sanción penal en el sentido propio de este término. Pues la sanción sanciona un acto responsable, responsablemente cometido por una voluntad. Está, de fondo, la exigencia de autonomía del sujeto, exigencia de una voluntad autónoma, que juega para fundar tanto el contrato como el crimen o el delito. Y esto tiene la misma raíz que toda la concepción del individuo que tiene, quizá de mala gana pero tiene con todo, el derecho moderno. Hay responsabilidad, y el requisito previo de esta responsabilidad en el sujeto es la posibilidad de acceder a una actividad deliberada.

Con todo esto, y con todo aquello con lo que nos confronta un código penal, sin entrar en las cuestiones concretas que señala el derecho penal —y por ejemplo, dejando de lado todos los aspectos de condicionamiento social de lo que se llama delito o crimen: Jean Valjean, etcétera—, hay un problema en toda sociedad -incluso en una sociedad autónoma- de reglas que prohíben ciertos actos (e imponen otros). Se ha podido soñar (Marx, por ejemplo) con un estado de la sociedad en donde las prohibiciones serían superfluas pues la gente se comportaría "espontáneamente" de manera conforme a la socialidad. Pero primero, aquí otra vez, se presuponen reglas tácitas: se afirma solamente que éstas no necesitarán ser formuladas explícitamente, y que nadie las transgredirá. Pero tal estado no existirá jamás, y no sería deseable. En efecto, no sería deseable llegar a un estado en donde los hombres no maten no porque eligieron no matar sino porque se han vuelto psíquicamente incapaces: esto presupondría un estado de adiestramiento inédito. Estarían completamente alienados en una "buena" sociedad, que habría hecho de ellos "buenos" zombis, incapaces de transgredir los mandamientos sociales. Pero esto, de todas maneras, sería imposible, pues en cuanto hay psique, hay trans-

gresión, como lo vemos ya en las sociedades arcaicas. Siempre habrá, pues, un problema de reglas, un problema de sanciones; y (aquí es donde puede tener lugar una discusión fecunda) la pregunta para una sociedad autónoma sería: ¿cuál debe ser el tipo de sanción <que presentan> las reglas que sancionan las transgresiones?

De nuevo aquí, encontramos la paradoja de la acción y de la responsabilidad y de la existencia social en el marco de la autonomía, de un proyecto de autonomía. Por un lado, postulamos que los humanos pueden estar influidos en lo que hacen tanto por las instituciones, las leyes, etc., como por las discusiones con los otros y las acciones concretas —postulamos, pues, cierto elemento de codeterminación, o mejor, de condicionamiento de sus actos por factores exteriores a ellos—; y por otro lado, debemos postular que los seres humanos son capaces de romper estas concatenaciones de motivaciones, de codeterminaciones, y volverse ellos mismos puntos de origen, puntos-fuentes de acciones de las cuales pueden asumir el contenido y las consecuencias. Hay aquí una invaginación casi infinita, fractal, del problema, porque aparece enseguida, del otro lado, del lado de las instituciones, la implicación de lo que acaba de decirse. Deseamos, políticamente queremos, la existencia de instituciones tales que puedan ejercer una influencia en los hombres en un sentido dado, <pero nos preguntamos> hasta qué punto llegan estas instituciones, y a partir de qué momento los sujetos de esta sociedad dotada de instituciones deseables no se volverán zombis o puros productos de estas instituciones; queremos que los humanos quieran estas instituciones, pero que las quieran reflexivamente, de manera reflexiva. Dicho de otro modo, queremos —y aquí está la paradoja— que hayan interiorizado estas instituciones y a la vez que puedan juzgarlas como si no las hubiesen interiorizado. Es, nuevamente, de hecho, la "paradoja" de la libertad efectiva, esta vez en el plano colectivo, social y no individual. Haría falta, entonces, que los humanos fuesen educados de manera tal que pudiesen cada vez ratificar *de novo* las instituciones que existen y su propia facultad de juicio, en su forma y en sus contenidos,⁵ que cada vez pudiesen volver a examinarlas y decir: en resumidas cuentas, reflexivamente, yo vuelvo a querer las leyes en las que vivo, incluidas las leyes que

⁵ [Cuestión que, de nuevo aquí, en una perspectiva kantiana, aparece como una imposibilidad desesperada: esta exigencia sería siempre cumplida automáticamente por la "voluntad ética pura" y necesariamente inexistente, y siempre imposible de cumplir por el sujeto "fenoménico" efectivo.]

se refieren a su eventual modificación, y vuelvo a quererme como individuo capaz de ejercer este poder crítico y cumplir con este recorrido. Esto equivale a decir que el problema de una sociedad autónoma es crear instituciones tales que la interiorización que hagan de ellas los individuos no los aliene, sino, al contrario, favorezca al máximo su autonomía.

Puede tomarse otra formulación de la cuestión de la autonomía, de la sociedad libre, en los tiempos modernos, como punto de partida de la discusión: la de Rousseau, de *El contrato social*, libro I, capítulo VI ("Del pacto social"), en donde Rousseau formula su problema así: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes".⁷ Bella frase, clásica de verdad, por el hecho de que aun cuando uno se detenga en lo que no se sostiene, puede pasar jornadas fecundas con ella.

La primera cosa que aparentemente preocupa a Rousseau cuando quiere definir su problema es la "defensa" y "protección" de la persona y de los bienes de cada sociedad. ¿Por qué? Como preocupación, no va de suyo. ¿Quizás es perseguido? Escribe hacia 1760, por cierto, es la época de las cartas selladas, pero detrás de todo eso, más profundamente, está lo que puede llamarse la maldición de la filosofía política moderna: esta filosofía, incluso cuando pretende edificar un contrato social que repose sobre una tabla rasa, razona siempre a partir del imaginario del Leviatán, de un Estado que está ahí y que es ineliminable, *contra* el cual hay que defenderse y proteger a los individuos, por medio de los derechos humanos, las *bilis ofrights*, etcétera.⁸

⁶ [¿Con qué tropiezo esto? Solamente con un fantasma de la libertad, no con una libertad defectiva cualquiera. No es más que esta libertad que puedo reconocerme, en cuanto "he vivido" por poco que sea, ya es enorme. Puedo re-juzgar, re-aceptar, por ejemplo, mi vida, o rechazarla y tratar -dentro de lo que se pueda- de cambiarla, pero ninguna de las dos operaciones se hará jamás sobre un tabla rasa. Se harán a partir de lo que yo soy, es mi arraigamiento quien estará en la raíz misma del esfuerzo que apunta a desarraigarme. Esto mismo es la historicidad propia del ser humano singular.]

⁷ <*Œuvres complètes*, III, París, Galimard, 1964, Bibliothèque de la Pléiade, p. 360 [hay varias ediciones en español].>

⁸ ¿Se trataría de "defender" y "proteger" contra los enemigos exteriores? Mostrar que es secundario en el contexto: "El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas" <ídem, p. 351>, esto no se refiere a conquistas exteriores...]

Esto se ve de manera casi psicoanalítica en esta frase de Rousseau. Esta cláusula está inserta antes de todo lo demás; por lo que quiere decir, es totalmente superflua y redundante. Lo esencial de su pensamiento es: encontrar una forma de asociación para la cual cada uno uniéndose a todos no obedezca más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Es éste el problema de Rousseau, y esta formulación es quizá su principal título de gloria en materia de pensamiento político.⁹ No tiene ninguna necesidad de decir "defiende y protege [...] a la persona y los bienes de cada asociado"... Y Rousseau, en ese mismo capítulo, dice como conclusión que, en su esencia, el "pacto social" se reduce a los términos siguientes: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo."¹⁰ "En cuerpo" sin dudas quiere decir aquí: en tanto cuerpo que se está constituyendo, y volviéndose así un cuerpo uno, recibimos —la colectividad naciente, *in statu nascendi*, recibe- a cada miembro como parte indivisible del todo.

¿Qué vemos en este texto? Primero, el individualismo metafísico de Rousseau: con toda evidencia, hay aquí individuos-sustancias, individuos-cosas completos, esencialmente determinados en y por sí mismos antes de toda sociedad, y determinantes: cada asociado ya es una persona y tiene bienes. Podría objetarse que no se trata de individualismo metafísico, sino de idealismo o de individualismo trascendental [pero, en ambos casos, ¿qué hacen ahí los "bienes"?], y así Kant, gran admirador de Rousseau, debió tomarlo. Se dirá entonces que Rousseau no cree en individuos constituidos antes que la sociedad, y esto en contra de la letra misma del texto, de una cantidad de escritos que muestran que piensa muy claramente que efectivamente existió un estado presocial del ser humano. Rousseau habría podido llamar a su libro "El contrato político" pero no lo llama así; lo nombra *El contrato social*. No es, entonces, la comunidad política la que debe justificarse *de jure* por medio de la ficción trascendental de un "contrato"; es la sociedad a secas la que no tiene "legitimidad" más que por medio de un contrato. La sociedad no es un hecho irreductible en esta óptica. Sé muy bien que en francés "social" tiene muchas connotaciones: "la razón social", los "bienes sociales", etc.,

⁹ [Nosotros deberíamos decir también, además de la formulación anterior: encontrar una forma de comunidad política que facilite al máximo el acceso de todos a la autonomía.] ¹⁰ <ídem, p. 361.>

pero, con todo: de lo que se trata aquí es de política, y Rousseau habla de contrato social, de contrato que establece una *sociedad*, y no solamente un cuerpo político.

Interpretación y defensa posible de Rousseau: este "cada uno" de quien se trata de defender y proteger "la persona y los bienes" no es un "cada uno" empírico, un individuo de carne y hueso, sino el postulado, o la ficción, o la idea de la Razón, necesaria para fundar en derecho la política, la comunidad política, la sociedad tal vez. Y para reforzar esta idea uno podría remitirse a la misma frase con la cual comienza *El contrato social* {y que sin dudas también inspiró a Kant): "El hombre ha nacido libre y, sin embargo, vive entre cadenas en todas partes. [...] ¿Cómo se ha operado este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede volverlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión".¹¹ Notemos al pasar la cosa extraña que resulta de la última cláusula, casi un paralogismo: el hombre nació libre y en todas partes está entre cadenas. "¿Cómo se hizo este cambio? Lo ignoro." Se trata aquí de un proceso de hecho, efectivo, que nada tiene de trascendental, proceso que ha hecho surgir esta situación: una humanidad "que vive en todas partes entre cadenas", en esto Rousseau tiene razón. "Vivir entre cadenas" es un estado de hecho. Rousseau era lo suficientemente lógico como para no yuxtaponer un estado de hecho con un requisito trascendental; y "nació libre" en esta frase no es trascendental, también es de hecho. Esta idea puede reforzarse con consideraciones tomadas en una serie de otros textos de Rousseau en donde en ningún modo se trata de un "buen salvaje" sino que se refiere a hombres simples y rudos que viven aislados, errando en los bosques, en donde hay suficientes frutos de la naturaleza para permitirles vivir. Esto es un "estado de hecho"; y de este estado de hecho se pasa a otro estado de hecho, en donde los hombres están en el yugo. No sabemos, dice Rousseau, cómo se produjo este cambio. Pero aquí, frase sumamente sorprendente y que será contradicha frontalmente por todo lo que sigue en *El contrato social*, "¿Qué es lo que puede volverlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión". O bien, en la interpretación más generosa, hay que entender esta frase como irónica: voy a mostrar que *nada* puede volverlo legítimo (puesto que en ninguna ciudad reina la voluntad general), y esto es lo que muestra *El contrato social*: la esclavitud no puede volverse legítima bajo ninguna condición (esclavitud en sentido estricto o en sentido amplio). O bien la frase es inmediatamente absurda porque no se ve

¹¹<Idem, p. 351.>

cómo legitimar la esclavitud, el estado en donde el hombre vive en todas partes entre cadenas, y tampoco puede verse en dónde se efectúa esta operación en *El contrato social*.

¿Quién es, pues, el individuo al que se apunta aquí, que nace libre? Podría decirse que el individuo que se reúne con los otros no es un individuo real, sino un individuo postulado en la dimensión lógica, ideal, trascendental, que hablamos *de jure* y no *defacto* (que es "condición de posibilidad" para que pueda fundarse una política de derecho). Entonces, la legitimidad de la sociedad, la validez del contrato social —o de la sociedad política, si hablamos, más correctamente, de contrato político—, depende del postulado de personas libres, que deciden libremente sobre... Y de nuevo uno se pregunta entonces qué vienen a hacer aquí "los bienes" de cada uno.¹² Habría que adoptar construcciones extrañas, y decir, por ejemplo, que un mínimo de bienes también es un requisito trascendental para que cada individuo pueda encontrarse con los demás de manera aceptable y entrar en un contrato social y/o político. Construcción un tanto descabellada,¹³ a decir verdad. Pero lo que importa es que, si tomamos este enunciado "la persona y los bienes de cada asociado, [...] uniéndose cada uno a todos", etc., como un enunciado que se refiere a individuos efectivos o a individuos vistos desde un punto de vista trascendental (bajo el requisito del establecimiento de una sociedad legítima a partir de voluntades "libres"), en ambos casos hay un individualismo sustancial o sustancialista, o sea, la posición de un individuo portador de una voluntad libre independientemente de todo *nexns* social y capaz de entrar en un contrato que establezca una sociedad en general y una sociedad política en particular. Es inútil seguir insistiendo en lo inadmisibles de este punto de vista, después de todo lo que hemos dicho aquí sobre la fabricación social del individuo como necesidad de esencia para la simple existencia de seres humanos, y sobre las condiciones sociales de existencia de un individuo autónomo.

Último comentario sobre esta frase: "cada uno uniéndose a todos no obedece sin embargo más que a sí mismo". Bella frase, pero desgraciadamente es vacía. Pues si "todos" remite aquí efectivamente a la voluntad de "todos", la frase es tautológica: una decisión tomada por unanimidad es seguida por cada uno, que sigue así la voluntad de todos. Aplicando una ley por la que he

* [Cf Pierre Manent, "Propriétaire ou citoyen: qui contráete?", *Libre*, núm. 5-] ¹³ [¿Los bienes -lo trascendental-?!]

votado, obedezco a mi propia voluntad, y más aún. En los otros casos, la frase es falsa y oculta lo que está en juego en la colectividad política. Formar parte de ésta es aceptar la validez de la decisión de los demás -sea ésta legislante, judicial o gubernamental- si es tomada según las reglas, y la primera de estas reglas, que no tiene nada y no puede tener nada de "trascendental", es evidentemente la regla de la mayoría. Pero la frase de Rousseau, y toda su construcción de la voluntad general, esconde un problema: el problema —del que es, además, totalmente consciente y del que habla- de la diferenciación política del cuerpo político. Habla de él: está en contra de las "facciones", que son el fin y la muerte del cuerpo político. Las diferencias no triviales dentro del cuerpo político no son tolerables. Toda la construcción de la voluntad general se vuelve entonces a la vez imposible (lógicamente) y peligrosa (efectivamente); y es por esto, en efecto, que no es del todo erróneo establecer cierta relación entre Rousseau, por un lado, y el Terror de la Revolución Francesa y los elementos jacobinos en el bolcheviquismo, por otro lado. La voluntad del proletariado —transformado gracias a la teoría de la lucha de clases en "individuo histórico"- es una e indivisible, no puede haber entonces "facciones" dentro del proletariado, y alguien que se oponga a éste, se coloca fuera del proletariado; pero el portavoz del proletariado es, pues, uno y sólo uno, el partido del proletariado —y no puede haber en él varios partidos obreros, ni fracturas en el partido—, y aquel que se opone al proletariado, al partido del proletariado, a la dirección de este partido, es un enemigo del pueblo.

De hecho, el problema político es que en una democracia debe aceptarse la validez de una decisión —incluso de una decisión con la que se está en desacuerdo, incluso si se es minoritario- si ésta se toma según las reglas; y si pertenezco a la minoría, obedezco a mi voluntad únicamente en tanto he aprobado, en sustancia, las reglas básicas, esto es, la regla mayoritaria. En este sentido, obedezco a mi voluntad y en última instancia sólo obedezco a mi voluntad en tanto que, constantemente, habiendo evaluado las cosas, decido quedarme aquí, no abandonar el país¹⁵ o no tomar las armas.

Fin de la digresión sobre Rousseau. Recordemos otra vez que el problema de una sociedad autónoma no es el que formula Rousseau, sino el de encontrar instituciones tales que su interiorización por los individuos fabricados por

¹⁴[Cf. Jacques JulHard, <*Lafaute a Rousseau*, París, Éditions du Seuil, 1985>.]

¹⁵ [Cf. la prosopopeya de las Leyes en el *Critón*, <y su comentario en *Le monde mórcele*, ob. cit., p. 134; reed., p. 164>.]

estas instituciones los haga lo más autónomos posible, a saber, también lo más capaces de crítica que sea posible con respecto a estas mismas instituciones.

Ahora, algunos complementos al examen de los niveles del para sí. El individuo social tal como va a ser fabricado por toda sociedad a partir del material bruto de la psique (y sin duda también del cuerpo biológico) por medio de un proceso de socialización, proceso que exige ser examinado cada vez en sus aspectos concretos. Recordemos solamente que este proceso comienza por medio de la presencia de la madre ante el lactante —o de quien toma su lugar—, representante primero y macizo de la humanidad en general y de esta sociedad en particular ante el recién nacido; que continúa por la apropiación del lenguaje, y a través de éste de todo el magma de las significaciones imaginarias sociales instituidas, por lo tanto también apropiación, es decir, interiorización de las normas y de los valores, de los prototipos de roles sociales en su complementaridad. Así se constituye un individuo social, una entidad parlante capaz de funcionar en la sociedad dada, que posee una identidad, un lugar en esta sociedad —incluso si este lugar es la prisión, sigue siendo un lugar social-, que se conforma a ciertas reglas para lo esencial, suficientemente en cuanto a la necesidad; persigue fines que son establecidos por la sociedad; acepta valores y actúa según motivaciones y manetas de hacer lo suficientemente estables como para que su comportamiento sea, la mayoría de las veces, lo suficientemente previsible para los demás individuos. Todo este proceso tiene por condición la capacidad de sublimación de la psique, de la que ya hemos hablado. El resultado del proceso es un individuo que funciona adecuadamente, para la sociedad pero también para sí mismo (consideramos aquí la historia de la humanidad en su conjunto y no las desdichas individuales, menos aún los fracasos).

Hay que prestar atención a la diferenciación que ya hemos establecido — que debe recordarse en toda discusión sobre la historia y la sociedad: no tenemos que habérmolas con un sujeto humano indiferenciado, estamos obligados a distinguir la psique y sus instancias del individuo social, y diferenciar otra vez este individuo social de aquello que hemos llamado una subjetividad autónoma. El individuo social es casi coextensivo con lo que Freud llama el consciente en la primera tópica, o el yo consciente en la segunda tópica; es capaz de pensar, pero de pensar en los marcos instituidos.¹⁶ También es ca-

[Atención: superyó, yo ideal, etcétera.]

paz de volición, de activación consciente de sus mecanismos motores, igualmente en el mismo marco. Pero, por regla general, no es capaz de cuestionar estos marcos, ni por lo tanto, capaz de cuestionarse a sí mismo. Y es el caso en casi todas las sociedades, en casi todas las épocas. El individuo social así definido no tiene reflexividad en el sentido fuerte del término, ni capacidad de actividad deliberada tal como la hemos definido, que son características de la subjetividad en el sentido fuerte del término. Esta subjetividad -un ser humano capaz de reflexionar y de actuar deliberadamente- es una creación relativamente reciente, contemporánea y consustancial de la creación de las sociedades en donde emerge el proyecto de autonomía. Es al mismo tiempo una virtualidad de todo ser humano, pero de ninguna manera es una fatalidad para todo ser humano. Y esto no sólo cuando se trata de sociedades arcaicas, tradicionales y/o religiosas. En la historia reciente, e incluso presente, disponemos de una multitud de ejemplos macizos, y espantosos, de casos en los cuales las últimas huellas de reflexividad y de voluntad propia que puede poseer todo ser humano son llevadas a cero, o tan cerca de cero como se quiera, por la institución social. Si tomamos a los SS de los campos de concentración o el comportamiento de los guardias e, incluso, de detenidos en el archipiélago del Gulag, vemos que estas huellas han desaparecido. Vuelvan a leer *Eichmann en Jerusalén*.¹⁷ "obedecía órdenes", es todo. Piensen en los adolescentes que el ayatola Khomeini ha arrojado a las batallas como simple carne de cañón. En todos estos casos, es visible que la institución política es capaz de anular toda potencialidad de reflexión y de deliberación en los seres humanos, para transformarlos en simples relevos de una actividad de las instancias del poder (y, más generalmente, del ascenso de esta forma de institución).

Si consideramos ahora la subjetividad tal como la hemos definido, es en función de la adhesión a esta subjetividad que el ser humano puede cuestionarse, considerarse como origen, parcial por cierto, de su historia pasada y también querer una historia por venir, y querer ser el coautor de ella, es decir, no ver en ella la realización de la voluntad divina, el cumplimiento de las leyes de la historia o del destino de la raza, etc., sino la obra determinada por la actividad de los seres humanos, actividad en la cual participa él mismo, y en la que puede tratar de influir, si lo desea. El simple consciente en el sentido de

¹⁷ <Hannah Arendt, *Eichmann áJerusalem: rapport sur la banalité du mal*(1963), trad. fr., París, Gallimard, 1966; reed. "Folio Histoire", 1991 [trad. esp.: *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999].>

Freud es incapaz de dar estas posibilidades como tales. Un miembro cualquiera de la KGB o Eichmann son totalmente conscientes; cuanto mucho podrían ser clasificados, desde el punto de vista psicoanalítico, en tal o cual categoría de perversos, e incluso, generalmente, esto no es verdadero. Pero este consciente es, en parte, simple espectador de lo que se desarrolla en la vida del individuo y, en parte, relevo necesario para que ciertas actividades tengan lugar. Cabe preguntarse, en estas condiciones, si hay unidad del ser humano, y cómo puede definirse. Una primera unidad -pero es una simple unidad de localización- nos permite referir todo lo que decimos al ser humano o a tal ser humano. Hablamos de tal objeto o de tal otro —hombre, galaxia, espacio vectorial topológico-. ¿Cómo puedo hablar de este objeto, distinto de todos los demás? Un discurso muy antiguo, que comienza por lo menos con Platón y alcanza su plenitud con Aristóteles, responde: pongo este objeto como una sustancia que posee atributos: es la condición para que yo pueda hablar de él. Esto se transforma luego en el concepto,¹⁸ etcétera. Estos filosofemas son necesarios en el marco de algunas filosofías, pero no de manera pura y simple. El lenguaje, por medio de su dimensión ensídica, me permite darme como objeto provisorio y designar como tal una entidad caracterizada únicamente a partir de una serie (¿reducida quizás a un solo elemento?) de términos de localización. Hablo del ser humano; hablo pues de bípedos que poseen un lenguaje articulado y no se encuentran más que en sociedad. En una reunión, Platón definía al hombre como un bípedo áptero; Diógenes el cínico salió y trajo un gallo que había desplumado y lo arrojó ante los asistentes: he aquí el hombre de Platón. Ciertamente, la historia es apócrifa, y no corremos el riesgo de tener la misma desventura porque hablamos de un mamífero bien determinado por la biología, etcétera. Pero esto significa que esta unidad del ser humano no es aquí más que el soporte o punto de unión de todos estos rasgos que permiten la localización de un ser humano. Por lo tanto, cuando hablamos del ser humano singular, nos referimos a una "identidad" corporal y a un "envoltorio" cronológico de su historia, su crónica, que son ambas totalmente unívocas y sin ambigüedad. Esto es una unidad de localización exterior. ¿Hay una más profunda? Hay, por cierto, una unidad de cada psique singular —pero es en función de cierta concepción de la psique—, en tanto se plantee al principio una mónada psíquica, que estalla luego y a quien adviene una historia que reelabora constantemente, pero a partir de lo que es ella

[¿? Revisar.]

en el punto de origen, por lo tanto, cada vez a su manera propia y con su estilo propio. Hay entonces esta unión, origen común, historia que sobreviene a este origen común, coexistencia obligatoria de fuerzas y tendencias opuestas, condenadas a entregarse a una larga guerra que dura tanto como la vida en el mismo teatro de operaciones. Están encadenadas a este teatro de operaciones y condenadas a combatir ahí dentro y en ninguna otra parte. La unidad, en este sentido, es la unidad de un ring del cual forman parte los boxeadores sin poder salir de allí; o mejor aún, la unidad del combate desde el principio hasta el final y con todas las partes integrantes, incluidos el arbitro y quizá los espectadores internos. Fronteras psicosomáticas del individuo dentro de las cuales luchan las fuerzas que se han formado —el ello, el superyó, el yo, etc., las identificaciones, los deseos, las defensas, las censuras, las resistencias y los controles—; la unidad es la unidad de esta guerra, con —digámoslo otra vez— el estilo que imponen la mónada de origen y su historia.

Otro tipo de unidad, la de este cuasi artefacto que es el individuo socialmente fabricado. Sabemos que es una unidad más o menos sólida, y que puede desmoronarse. Un caso clásico del desmoronamiento del individuo, que es sobre todo un desmoronamiento del individuo social, nos es dado por las desculturaciones masivas de los últimos decenios.

Más allá, cuando hablamos de la subjetividad, la unidad es la unidad de un proyecto y de una mira. En tanto reflexividad y capacidad de actividad deliberada, me quiero uno y me quiero a mí mismo, quiero ser autor o coautor esencial de mi propia vida, por lo tanto también responsable de esta vida, sin hacer de ella una tabla rasa que comienza a cada instante *de novo*. Mi libertad o autonomía no solamente está arraigada de hecho en lo que he sido, sino que lo que he sido lo reconozco y lo reivindico como mío, vertiente subjetiva de la noción de responsabilidad. Soy también mi historia, soy lo que he hecho, no me lamento interminablemente, incluso si lo que he hecho no me gusta ahora, y lo reivindico, soy responsable de mi pasado como de lo que voy a tener que hacer. Entonces, unidad de otro tipo, unidad de un proyecto que tiene cada vez un arraigamiento efectivo, lo que abre, por cierto, toda una serie de problemas.¹⁹

¹⁹ *b* *Unidad Ai un proyecto?... Se retoma aquí "L'état du sujet aujourd'hui" <1986, en *Le Monde mórcele*, ob. cit, pp. 189-225; reed., pp. 233-280].>*

Opuesto a la subjetividad como reflexividad y capacidad de actividad deliberada: el simple para sí. Tomemos la imagen de una bola cerrada, de un espacio cerrado de diámetro aproximadamente constante: es el para sí. Es lo que es: una hormiga, un asno, un pez. Esta bola cerrada tiene un diámetro y <una> estructura particular determinados. Hay tal extensión de mundo fijada de antemano y de una vez por todas, que ella puede crearse para sí misma. Hay un mundo de la bacteria dado de una vez por todas, o del perro, que alcanza su diámetro máximo con la madurez biológica del ser considerado, que es lo que es, y que es cerrado. Es lo que es haciendo existir un mundo propio dado, de dimensión dada.

De nuevo aquí, inmensa galería lateral que desfila. Cada una de estas bolas está ajustada bien o mal a un número indefinido de otras bolas de diversas naturalezas. Esto significa no solamente que los perros están ajustados a los perras, lo que es evidente e indispensable, sino que también están ajustados de diversas maneras a los conejos, a los lobos, etcétera. La cuestión que esto plantea en relación con la idea misma de clausura la dejamos por el momento de lado.

Cuando pasamos a la subjetividad humana, debemos decir que todavía es una bola, pero capaz de autodilatarse, cuya dimensión e, incluso, cuya estructura no están dadas entonces de una vez por todas, que es pseudocerrada, no completamente cerrada [puesto que se abre y luego se vuelve a cerrar "provisoriamente"], que puede interactuar con otras pseudobolas del mismo tipo. Pseudocerrada: puede cuestionar las condiciones o las leyes de su propia clausura. ¿Qué significa autodilatación? Que el mundo humano, el mundo accesible a la subjetividad humana no es dado de una vez por todas, ya se trate de una subjetividad dada, concreta, o de la clase de las subjetividades. No hay ninguna razón para postular que el mundo de los tiburones ha cambiado desde hace decenas de millones de años. Pero sabemos que, como clase, el mundo de los humanos cambia, e incluso se extiende (aunque la extensión no es esencial). Esto, tanto para la clase de los seres humanos como para cada ser humano en particular. Es extensible y cualitativamente modificable hacia afuera como hacia adentro, tanto en relación con el "mundo externo" como en relación con "sí mismo", como es el caso, por ejemplo, del conocimiento de la vertiente psíquica. Cuando hablamos de la imaginación radical de la psique, de la sublimación, de la mira de verdad, de hecho hablamos de esta autodilatación.

En cuanto a la interacción con otras pseudobolas del mismo tipo, con otras subjetividades, esto significa algo inédito en el universo <que conoce-

mos>. Es la relativa superación de la exterioridad recíproca. Pensamos el mundo físico como constituido *partes extra partes*, como si sus diferentes partes fuesen exteriores unas a otras: pensamiento muy profundo, muy difícil también si se quiere ir hasta el final de lo que quiere decir.²⁰ Un mundo *partes extra partes* era mucho más fácil de pensar cuando se consideraba a la física como mecánica, un mundo newtoniano, por ejemplo. En un mundo einsteiniano, en cambio, en el cual no se sabe si es la materia quien "causa" la curvatura del espacio o lo contrario, o si la materia *es* esta curvatura, es mucho más difícil (como también en un mundo cuántico; experiencias de Aspect sobre la inseparabilidad,[®] etcétera). Permanecemos por el momento en la consideración "tradicional" de un mundo *partes extra partes*. Incluso en lo que se refiere al simple viviente, seguiremos concibiéndolo como un ajuste increíblemente complejo (coevolución, etcétera) de exterioridades recíprocas. Ahora bien, en el mundo humano tenemos por primera vez otra cosa en la historia del universo: una sociedad, una comunidad, o colectividad, o comunicación: una superación de la exterioridad recíproca, en juego ahora mismo, por ejemplo, aun cuando el lector comprenda lo que dice esta frase y aun cuando no la acepte.²¹ Esta superación de la exterioridad recíproca está mediatizada esencialmente pero no exclusivamente por la significación como *invisible*, o mejor, *imperceptible*. En tanto dos o muchos o un número indefinido de seres acceden a la dimensión de la significación como dimensión invisible, imperceptible, y participan bien o mal en las mismas significaciones, esta exterioridad recíproca es superada y puede haber "comunicación" que pone en juego lo "interior", lo que no es directamente "público" en la existencia de un ser humano.

Por cierto, también puede verse el conjunto de los seres humanos como partes de un metamecanismo en donde cada uno está reglado para reaccionar de manera adecuada y predeterminada a señales que percibe como emitidas por otros.²² Entonces, nada habría como sentido en lo que dice el otro,

²⁰[Y no evidente: cf. presocráticos, *hen to pan*, o los románticos alemanes, o Baudelaire ("los perfumes, los colores y los sonidos...").]

²¹[Observar que la "deconstrucción" significa la restauración del modelo cartesiano físico en el mundo humano: todos somos *extra* unos en relación con los otros, el autor y el lector en relación con el texto, etcétera. ¡La metafísica no ha muerto!]

²²[¿Qué "otros", además? La posición es, de hecho, solipsista de manera estúpidamente ingenua.]

no comprendo nada, la idea de comprender es una ilusión, y esta palabra no tiene ningún referente, estoy simplemente fabricado en virtud de mi educación (que no es tal sino sólo una acumulación de reflejos condicionados). Estos reflejos pueden estar más o menos elaborados: si fui adiestrado para considerar como falsa una teoría y usted comienza a desarrollarla, un botón pondrá en marcha en mí una actividad de refutación sin que yo "comprenda" nada de eso.²³

Aquí, la refutación proviene esencialmente de la teoría psicoanalítica, de la idea de maduración, de la crianza del ser humano que ella nos aprta, es decir que es imposible concebir la crianza de un niño que se desarrolla, que es humanizado, de otro modo que como la intrincación perpetua de dos procesos. Uno, la proyección, por medio de la cual el recién nacido impone a eso que constituye poco a poco como mundo esquemas de significación y de valor que extrae de sí mismo. Tiende a imponer constantemente, por ejemplo -en la medida en que pensemos en términos de mónada psíquica-, el esquema de la unidad, de la unión, de la reunión como esquema supremo de la significancia. Pero también, durante este proceso, está en juego constantemente otro mecanismo, el de la introyección, por medio del cual el *infans* recibe significaciones, esquemas de significancia que vienen del otro. Decir que somos todos máquinas en exterioridad completa unas con respecto a otras querría decir que, cuando un niño crece, no hay nunca ninguna introyección de lo que viene de su madre, porque no puede introyectar (el término no tiene sentido en este caso) y que sólo hay construcciones "introyectivas", si puede decirse; a saber, proyecta significaciones sobre su madre y luego las introyecta, pero de hecho, son las suyas propias que reimporta después de haberlas exportado, imputado ilusoriamente al otro. Dicho mecanismo existe, por cierto, y es observado en la clínica: es el de la paranoia. Todo lo que introyecta de la madre se debería exclusivamente a él, la madre sería una pura superficie de proyección. Esta visión es insostenible (repetimos: exceptuando la paranoia), incluso un psicoanalista no llega a ser una pura pantalla de proyección, haga lo que haga. Sólo encontrarnos aquí la mitad falazmente separada, por lo tanto falaz, de un proceso cuya otra mitad es la introyección. Por cierto, el niño transforma constantemente lo que se le da, da un sentido que extrae de sí mismo, pero este sentido no deja de

[Elusión de Max Weber con respecto a esto...]

tener relación con el sentido que se le ha dado; de otro modo sería imposible comprender la adquisición del niño al lenguaje o a las significaciones imaginarias sociales; incluso sería imposible comprender la diferencia de culturas, la producción en cada cultura de actos, de obras, de formas, conformes más o menos al universo de significaciones de esta cultura. Además, sería indiferente criar al niño así o de otra manera, como enseñar filosofía a los estudiantes... Es imposible encontrar un bebé que, incluso siendo muy pequeño, no diferencie entre una mirada cargada de odio y una mirada cargada de amor. El bebé, de entrada, es capaz de reconocer y de introyectar algo que j. rte-nece a la significación del otro.

Hay por lo tanto superación de la exterioridad recíproca, y esto marca el mundo humano. También es la condición de la discusión y de la acción en común.

Último punto: esta bola pseudocerrada de la subjetividad puede cuestionar las leyes y las condiciones de su clausura. Puede cuestionar las categorías y los esquemas a partir de los cuales crea su mundo, un mundo para ella. Hay aquí una caza perpetua: todo cuestionamiento —en tanto subjetividad autónoma— de las leyes de nuestra clausura no puede hacerse más que por medio de la instauración de otras leyes de clausura —clausura quizá más "vasta", pero clausura con todo—. De otra manera, no seríamos nada. Ser autónomo, no es ser cualquier cosa o cualquiera; es ser, además, alguien, alguien definido, por lo tanto investir objetos determinados, su identidad, lo que va con esta identidad: una manera particular de hacer ser un mundo para sí, una manera particular de interpretar o de dar sentido a eso que se presenta. Por cierto, esta manera particular en la óptica de la autonomía siempre es susceptible de ser cuestionada; pero un cuestionamiento para desembocar no en nada o en cualquier cosa, sino en otra manera de interpretar o de dar sentido. Y sin duda también es investir su identidad en tanto ésta cuenta con la representación de sí como sujeto autónomo.

Sócrates acepta morir porque invierte la representación de sí mismo en tanto sujeto autónomo. Muere, y muriendo de esta manera se salva, salva su imagen: regreso triunfal de la autofinalidad en y por la abolición de su sujeto. Este salvamento es ilusorio en un aspecto, a primera vista no significa nada; pero en un segundo tiempo, significa, pues salva algo para nosotros. Encontramos aquí una afirmación igualmente triunfal de la sublimación, es decir de la capacidad de investir algo que no solamente no procura ningún placer

de órgano, sino que trasciende los límites del sujeto particular. Vemos aquí cómo la sublimación es raíz y condición continuada de la vida histórica, vida que no sería vida histórica si no hubiese estado nutrida por tantas muertes voluntarias.

Preguntas

— *¿La distinción psíquico/somático es verdadera o funcional? Parece haber aquí un desequilibrio, en el cual lo somático es "subestimado". Sin embargo, podemos ver operando la imaginación radical sobre el cuerpo.*

Pregunta siempre muy difícil. Nos faltan las palabras. La maldición de esta discusión es que transportamos a ella palabras que hemos fabricado para pensar la tierra y los árboles, las piedras y las cabras, etcétera. No tiene ninguna relación. Cuerpo y alma: ¿son dos cosas absolutamente distintas?, ¿es la misma?, ¿qué quiere decir todo esto? En el plano filosófico, no podemos establecer una identidad absoluta ni una distinción radical. ¿Qué quiere decir esta doble negación? Que la relación del alma con el cuerpo es un paradigma de sí misma. No puedo pensarla, por ejemplo, como la relación de la lámpara y de la corriente eléctrica, el cuerpo no es la lámpara cuya corriente sería el alma. Tampoco como una forma global que emerge cuando se compone una serie de partes materiales. Debo pensarla como modelo de sí misma. Existe esta cosa, de la que no teníamos idea, la relación del alma y del cuerpo. Es cierto que teníamos una vaga idea de ella por la experiencia inmediata; una serie de creencias "primitivas" la han trabajado, luego las filosofías han venido a reflexionar sobre ella, con muchos resultados positivos, pero hay también un gran encubrimiento de la cuestión, pues hemos tratado de pensar esta relación importando conceptos y esquemas procedentes de otras partes. Debemos negarnos a discutir la cuestión en los términos en los que se plantea habitualmente: quién causa qué, etcétera. Las únicas certezas son certezas límite: no hay alma sin cuerpo, no hay cuerpo sin alma (salvo un cadáver), posibilidad para el cuerpo de afectar al alma, posibilidad para el alma de afectar al cuerpo, posibilidad para el cuerpo de "seguir su camino" independientemente del alma, posibilidad para el alma de "seguir su camino" independientemente del cuerpo. Por lo tanto, tampoco hay respuesta a la pregunta: ¿es una oposición de esencia o una oposición de fenómenos?

Es lo que es; es como la relación de la palabra con su significación, que es igualmente *sui generis*. Blanco, negro, malo, justicia, libertad: ¿cuál es la relación? Ni la de la parte con el todo, ni del padre con el hijo, ni de la tierra con el árbol, ni del continente con el contenido, ni de la materia con la forma, ni... Es un tipo de relación absolutamente original, creada por el lenguaje: la relación de la palabra o de la frase con el sentido vehiculizado por esta palabra o esta frase. No podemos explicarla a partir de otra relación, la volveríamos aún más oscura, cuando tenemos, con todo, cierta comprensión inmediata de ella. Si aceptamos que es un paradigma de sí, un modelo de sí, podemos tratar de seguir elucidándola.

¿Lo somático aparece como el pariente pobre en lo que digo? No lo creo. Me ubico esencialmente —es verdad— en el terreno freudiano: psiquismo, inconsciente, si el cuerpo muere, el psiquismo no existe más, todo lo que hace la psique debe pasar por el cuerpo, pero hay con todo una fantástica autonomía de lo psíquico, e inversamente. Quiera lo que quiera la psique, va a morir pues el cuerpo va a morir. Freud trata de resolver introduciendo la pulsión de muerte: otra psicocracia. Si muero, no es porque el cuerpo muere, sino porque hay una *pulsión*. Sabemos que la pulsión es "la frontera entre lo psíquico y lo somático", pero es psíquico con todo, y además se detalla en la vida del individuo por la repetición, etcétera. No pienso que haya pulsión de muerte en este sentido; está la repetición, la identidad en la vida psíquica: pero, finalmente, si el cuerpo aparece como el pariente pobre, es que hasta aquí hablamos sobre todo de formaciones en las cuales lo preeminente es el elemento psíquico. Hablamos de sublimación: la base de la vida social no es la capacidad de los seres humanos para hacer gestos productivos, que además, es igual en todas partes. ¿Cómo interviene el cuerpo en la vida social? Hablamos de lo histórico-social. En esta vida, el cuerpo interviene casi como simple condición de posibilidad. Es porque la gente tiene un cuerpo que puede trabajar (oposición del pulgar a los cuatro dedos, etc.), que hay herramientas —¡y que hay reproducción de la especie!-. ¿Aporta algo esta condición al contenido de la vida social? No parece.²⁵ No puede decirse lo mismo de la vida psíquica.

²⁴[¿? Revisar].

²⁵[■>. Revisar].

200 SUJETO Y VERDAD EN EL ¿ MUNDO
HISTÓRICO-SOCIAL

— *Efectivamente, el cuerpo no ha cambiado desde hace cuarenta años ~Cr Magnon-, mientras que las sociedades ! han cambiado. ¿Teoría de la seducción Freud? Relación con lo que se ha dicho de la responsabilidad.*

Cuando Freud renuncia a la teoría de la seducción infantil, con una enorme dificultad además, esto forma parte de su largo y difícil recorrido hacia el reconocimiento de la relativa autonomía de lo psíquico. Es el niño quien crea la fantasía. Para pasar a la idea de la responsabilidad, hace falta otra cosa diferente. En la responsabilidad hay una dimensión consciente y pública, y no es en ningún modo lo mismo.

XII Seminario del 25 de marzo de 1987

Vamos a aportar algunos complementos a la teoría de la subjetividad que presentamos en el seminario anterior.

Por oposición al simple para-sí, tal como se presenta en lo viviente, o a la psique, o incluso al individuo social puro y simple, la subjetividad, *pseudo* bola *pseudo* cerrada, puede interactuar verdaderamente -comunicar con otras *pseudo* bolas *pseudo* cerradas. Es capaz de autodilatarse, conservando la misma estructura, es capaz de extensión interna y externa (extensión de su campo de percepción y de investigación); luego es capaz de modificar su estructura, sus leyes, es capaz de cuestionarse, de reorganizarse. Éstas son las características que hacen que hablemos de *pseudo* bola *pseudo* cerrada.

Esto quiere decir -consecuencia, podríamos mostrarlo, de lo que acabamos de decir- que puede ponerse en posición de metaobservador de sí misma, que puede darse como objeto a sí misma y al conjunto -al menos abstracto— de sus operaciones. Surgen entonces cuestiones como las de la realidad del mundo exterior, de la relación de la representación con lo que es (de la manifestación y del ser hacia sí), de la verdad u "objetividad" del conocimiento, etcétera.

Ahora bien, estas afirmaciones condensan un conjunto de hechos (interpretados, por cierto), pero al mismo tiempo nos llevan a las condiciones lógicas y trascendentales para que haya conocimiento e historia del conocimiento. Si queremos considerar esta dimensión del problema de la filosofía no en el marco estático, totalmente artificial, abstracto e insatisfactorio en el que ha sido considerada hasta aquí: cómo puede haber conocimiento, pero en la efectividad que nos impone esta cuestión, a saber: cómo puede haber conocimiento e historia del conocimiento, no cambio de opiniones, sino historia del conocimiento, historia de la verdad, entonces, nos remitimos al menos para una de las condiciones, a una naturaleza o modo de ser de la subjetividad que impli-

— Efectivamente, el cuerpo no ha cambiado desde hace cuarenta mil años — Cro-Magnon—, mientras que las sociedades han cambiado. ¿ Teoría de la seducción en Freud? Relación con lo que se ha dicho de la responsabilidad.

Cuando Freud renuncia a la teoría de la seducción infantil, con una enorme dificultad además, esto forma parte de su largo y difícil recorrido hacia el reconocimiento de la relativa autonomía de lo psíquico. Es el niño quien crea la fantasía. Para pasar a la idea de la responsabilidad, hace falta otra cosa diferente. En la responsabilidad hay dimensión consciente y pública, y no es en ningún modo lo mismo.

XII Seminario del 25 de marzo de 1987

Vamos a aportar algunos complementos a la teoría de la subjetividad que presentamos en el seminario anterior.

Por oposición al simple para-sí, tal como se presenta en lo viviente, o a la psique, o incluso al individuo social puro y simple, la subjetividad, *pseudo* bola *pseudo* cerrada, puede interactuar verdaderamente —comunicar con otras *pseudo* bolas *pseudo* cerradas. Es capaz de autodilatarse, conservando la misma estructura, es capaz de extensión interna y externa (extensión de su campo de percepción y de investigación); luego es capaz de modificar su estructura, sus leyes, es capaz de cuestionarse, de reorganizarse. Éstas son las características que hacen que hablemos de *pseudo* bola *pseudo* cerrada.

Esto quiere decir —consecuencia, podríamos mostrarlo, de lo que acabamos de decir— que puede ponerse en posición de metaobservador de sí misma, que puede darse como objeto a sí misma y al conjunto —al menos abstracto— de sus operaciones. Surgen entonces cuestiones como las de la realidad del mundo exterior, de la relación de la representación con lo que es (de la manifestación y del ser hacia sí), de la verdad u "objetividad" del conocimiento, etcétera.

Ahora bien, estas afirmaciones condensan un conjunto de hechos (interpretados, por cierto), pero al mismo tiempo nos llevan a las condiciones lógicas y trascendentales para que haya conocimiento e historia del conocimiento. Si queremos considerar esta dimensión del problema de la filosofía no en el marco estático, totalmente artificial, abstracto e insatisfactorio en el que ha sido considerada hasta aquí: cómo puede haber conocimiento, pero en la efectividad que nos impone esta cuestión, a saber: cómo puede haber conocimiento e historia del conocimiento, no cambio de opiniones, sino historia del conocimiento, historia de la verdad, entonces, nos remitimos al menos para una de las condiciones, a una naturaleza o modo de ser de la subjetividad que impli-

ca lo que hemos dicho: una subjetividad no dada de una vez por todas sino capaz de autodilatación, capaz de comunicación, capaz de cuestionamiento de sí misma y de las leyes de su estructura. Después de todo, lo que hemos operado no es otra cosa que un cuestionamiento de las leyes de la estructura de la subjetividad, siendo aquí "nosotros" el *pluralis humanitatis*, cuando hemos dicho que la lógica de Aristóteles es extraordinaria pero que hay campos que no cubre, o incluso campos que la contradicen o la echan abajo. O bien, cuando hemos dicho que la geometría euclidiana, a pesar de ser, por otro lado, totalmente invencible en ciertos aspectos, no sólo es completable, como Hilbert demostró a fines del siglo XIX, sino que no es más que una de las geometrías posibles, que hay otras leyes de coexistencia de una pluralidad abstracta en una extensión en el sentido más vasto del término: geometrías no euclidianas, geometrías euclidianas inclusive en n dimensiones, etcétera. Todo esto es cuestionamiento de las leyes de la estructura de la subjetividad, y hace que el matemático pueda pensar en n dimensiones y no sólo en tres dimensiones, incluso si no puede intuir -al menos en el sentido usual del término— multiplicidades de n dimensiones, incluso si debe devolver estas imágenes de n dimensiones en imágenes truncadas, rebajadas en tres dimensiones.

Por lo tanto, todo lo que ha sido dicho aquí sobre la subjetividad no sólo es descriptivo, sino que también, por otro lado, es requerido. Es un requisito lógico y trascendental para que haya conocimiento e historia del conocimiento, es decir, al fin y al cabo, para que podamos hablar, y para que podamos hablar de la subjetividad misma, aunque no fuese más que en el simple plano descriptivo.

Especificidad del método seguido aquí: las dos vertientes de la efectividad y de la exigencia de validez deben ser tenidas en cuenta. Las cosas son así y siendo así permiten un juicio sobre las cosas. Por otro lado, la subjetividad así concebida presupone cierto tipo de institución de la sociedad, no es posible en todas partes y siempre —Sócrates, Descartes o Kant son inconcebibles en la sociedad faraónica, por razones de fondo, de actitud humanamente posible—. Este mismo tipo de institución, a su vez, no es posible más que haciendo ser este tipo de subjetividad. Una sociedad parcialmente abierta y parcialmente autónoma lo es sólo en la medida en que hace ser sujetos capaces de cuestionar las leyes heredadas y las representaciones existentes.

Además, como veremos, lo que se ha dicho de la subjetividad se traspone con determinaciones nuevas a la descripción de la sociedad misma, cuando ésta comienza a entrar en la vía de la autonomía. Por cierto, en el caso de la

sociedad, esto se determina de otra manera, y nos permite responder a la pregunta que más nos importa: ¿qué es, y cómo es la sociedad, y cómo debe ser la sociedad histórica para que una pregunta sobre la verdad pueda surgir ahí? Toda sociología que se limita a describir una sociedad como es, y lo que ella denomina las "condiciones de producción del conocimiento", y a mostrar que toda producción de conocimiento está determinada por el proceso de reproducción de la sociedad tal como es, pues bien, tal sociología (Foucault, Bourdieu y *tutti quanti*...) no sierra la rama sobre la que está sentada, sino que la ha serrado hace mucho tiempo y está cayendo en el vacío. Pues su mismo discurso se vuelve imposible, puesto que ella cree mostrar que todo discurso está determinado por las condiciones de reproducción del *statu quo* social; por lo tanto, ella misma está determinada así.

Al hablar de la sociedad, tenemos siempre esta doble preocupación: describir, analizar, hacer salir a la luz lo más honestamente, lo más escrupulosamente posible, lo que es <constitutivo> de la estructura de la sociedad, en tanto que pueda vérselo; y, sin que esta segunda cuestión falsee la primera, preguntarse cómo debe ser la sociedad o lo histórico-social para que pueda surgir en su seno la cuestión de la verdad, pero también la de su propio ser y de su sentido.

Cuestión previa (sabiendo que lo concreto es lo que nos enseña, que son las cuestiones concretas las que hacen brotar el sentido): la definición misma de una sociedad particular, concreta; dicho de otro modo: la cuestión de la frontera. Hablamos de la sociedad, de las instituciones primeras y segundas,¹ de la articulación de las instituciones, de la autoinstitución de la sociedad. Todo esto presupone que tenemos ante la mirada una clase de objeto que son las diferentes sociedades, puesto que hay pluralidad y diversidad de sociedades, y que por lo tanto, como hubiera dicho Joseph de Maistre, nos encontramos con franceses, italianos, rusos, pero jamás nos encontramos con el hombre. En efecto, no nos encontramos más que con gente que viene de una sociedad particular, con una lengua, costumbres específicas, etcétera. En una primera aproximación, el hombre como tal es una abstracción exangüe, aunque, en

¹ <Sobre esta distinción, véase *L' Institution...*, ob. cit., pp. 533-536; e "Institución pre-mière de la société et institutions secondes" (1985), retomado en *Figures du pensable*, París, Éditions du Seuil, 1999, pp. 115-216 [trad. esp.: *Figuras de lo pensable*, Valencia, Cátedra, 1999].>

una segunda aproximación, otros aspectos aparecen. Jamás nos encontramos con la sociedad en general: estamos en Francia o en los Estados Unidos, en Irán o en Indonesia, en una sociedad particular.²

¿Cómo se hace entonces esta delimitación? En el caso de lo viviente, constituye él mismo su propia frontera. Y esto de manera muy material: membrana o piel son fronteras y filtros, y si son deficientes es la muerte. Incluso cuando se trata de la psique, podemos hablar de una frontera apuntalada por su delimitación corporal y sus posibilidades perceptuales.³ En el caso de la sociedad, ¿qué podemos decir? Cada sociedad se autoinstituye en tanto sociedad, se autocrea creando sentido y organizando mediante este sentido lo que se presenta. Lo que se presenta: expresión muy pesada. Trímera elucidación: lo que se presenta está siempre pre o cuasi organizado; es lo que llamo en *La institución...* el primer estrato natural.

La sociedad, en tanto autoinstitución, encuentra siempre, por un lado, la organización biológica de los seres humanos que la componen en tanto simples vivientes, o lo que subsiste de ella después de la irrupción de la locura de la psique; luego, por otro lado, los correlatos objetivos de este sujeto humano, para este sujeto. Quiero decir con esto que la organización biológica del ser humano cuenta, por ejemplo, con una fisiología de las necesidades de nutrición, un modo de reproducción sexuado, etcétera. La sociedad encuentra, pues, todo esto, y en cierto modo hay una organización de la fisiología de la nutrición como hay una organización de la reproducción sexuada que ya están ahí. Pero también hay un correlato objetivo de esta organización biológica. Por ejemplo, en tanto ser sensorial, el humano tiene frente a sí cierta consistencia del mundo prehumano e incluso prebiológico que le permite existir en tanto humano simplemente viviente. Los colores no existen más que para un sujeto vidente; éste, con su sensorialidad, se encuentra haciendo frente a este mundo prehumano e, incluso, prebiológico en el cual hay efectivamente vibraciones electromagnéticas de tal y tal amplitud de onda, y repartidas en un espectro "continuo" con ciertas propiedades, etcétera. Asimismo, toda la química de los compuestos del carbono está presupuesta para que ha-

² [Diferencia entre relación habitual concepto/instancias y diversas sociedades/sociedad, como entonces también individuos franceses/individuos en general. Pregunta de Platón: ¿cómo sé que es un hombre...?]

³ [Aquí la cuestión es la de la individuación *reak* y, observar, esta cuestión no se plantea más que para un para-sí, *tautológicamente*. Galaxias, estrellas, etc., están en la vaguedad de su pseudofrontera... ¿En dónde se detiene el sistema solar?]

ya vida, por lo tanto, también humanos, etcétera. (Es verdad que a partir del momento en que queremos hablar científicamente <de este primer estrato, lo hacemos entrar en un sistema de categorías, postulados, axiomas, etcétera.) La sociedad encuentra, pues, eso que se presenta como pre o cuasi organizado, pero esto es para ella apuntalamiento. Todo lo que encuentra así, lo retoma y lo organiza de otro modo, según una organización que lo inviste con sentido y permite que esta pre o cuasi organización sea el soporte de este sentido. La sociedad no crea las fases de la luna ni la regularidad de su órbita, pero la sociedad decide hacer de la luna esto o aquello, investirla con cierto sentido. Pensemos en todo lo que la luna ha significado a través de las distintas sociedades: Astarté, Artemisa, los aztecas, la relación de las fases de la luna con el ciclo femenino, la división de los años en meses lunares, etcétera. Todo esto no es dado por la trayectoria de la luna, sino que resulta de la investidura de este hecho bruto con sentido, y es tan verdadero que esto difiere según las instituciones de la sociedad. Lo mismo para la reproducción sexuada de los seres humanos: ninguna sociedad puede ignorarla, pero está vestida, construida, creada con un sentido diferente y según modalidades, instituciones segundas diferentes.

La sociedad opera entonces como un para-sí, se autocrea en el modo del para-sí. Volveremos sobre las relaciones entre las dimensiones del para-sí en general (representación, intención, afecto) y sus equivalentes en la sociedad. Pero decir esto significa que esta autocreación es esencialmente de tipo monádico (véase *La institución...*, capítulo Vi). La psique originaria es mónada, es decir, a la vez entidad singular pero cerrada sobre sí misma. Y la mónada originaria psíquica es también mónada en el sentido de la indistinción de lo que es ella o de lo que es en ella, de la simplicidad, de la conflación absoluta, de la indiscriminación originaria de lo que es "en ella". Sólo concebimos el núcleo inicial originario de la psique a la vez como representación, afecto y deseo reunidos. Es posible que algo sea completamente indistinto al principio y no comience a develar sus potencialidades de diferenciación más que en otras condiciones.⁵ Mónada para la psique, pero

⁴[Relacionar con la indistinción inicial de las cuatro fuerzas físicas fundamentales (gravitación, fuerza fuerte, fuerza débil, electromagnetismo), que sólo comenzarían a distinguirse cuando la temperatura del magma inicial baja lo suficiente.]

⁵[Re-misterio del "potencial". Huevo fecundado: no hay correspondencia término a término ente genes y ser desarrollado, de otro modo llegaríamos a un cuasi *homunculum* sin rostro.]

mónada también para la sociedad en el sentido de la clausura; pero no en el sentido de la indistinción, de la simplicidad, de la indiscriminación. Pues en el caso de la sociedad, tenemos de entrada pluralidades múltiples: muchos individuos (número indefinido); pluralidad de instituciones, cada una contando con una multiplicidad de momentos (ejemplo del lenguaje y de las significaciones que porta), y, más que esto, pluralidad de niveles de ser, de modos del instituirse, etcétera. Pero, con todo, es una mónada, en el sentido de que todo debe reabsorberse en el mundo de sentido que ella ha creado. Es decir, debe ser referido a un solo polo, debe hacer sentido según las matrices de sentido puestas por esta sociedad. Esto -que debe hacer sentido según el modo de sentido y de hacer sentido establecido en el caso concreto—⁶ se deriva tautológicamente de que todo debe poder volverse decible en la lengua de la sociedad, que es siempre específica y propia (caso de las sociedades mul-tilingües: Suiza, India, incluso China; y caso de lenguas extendidas en "varias" sociedades, como el árabe, por ejemplo).⁷

Ésta es la frontera primordial. No es geográfica, ni étnica: es la frontera del *sentido*. Pertenecen efectivamente a la sociedad francesa o estadounidense o japonesa o griega antigua, aquellos que están obligados a hacer sentido del mundo y de aquello que se presenta según la manera establecida por esta sociedad. Pertenecen a esta sociedad, ya se encuentren en Venecia o junto al Gran Khan. No pertenecen a ella, son cuerpos extranjeros, aquellos que hacen sentido de las cosas de otra manera (cf. *Cartas persas*, etcétera).⁸

Vista la necesidad interna de la sociedad de reabsorber todo en su mundo de sentido, estas fronteras deberían estar situadas en el infinito; la clausura de la sociedad no debería dejar nada en su exterior, en el exterior del mundo de sentido establecido por esta sociedad. *Ahora bien* [*or?* en francés], sabemos que esto no es posible. La clausura de la sociedad no puede englobar todo, por dos razones. Está siempre lo que resiste al sentido creado por esta sociedad, a su sen-

⁶[Véase "Institution de la société et religion" (1982), en *Domaines de l'homme*, ob. cit., París, Éditions du Seuil, 1986, pp. 364-384 <reed. "Points Essais", 1999, pp. 455-480>.]

⁷[Poco importante para nosotros: las separaciones no son tales y firmes, no hay discreción (?); ¡pero hablamos precisamente de la *frontera* Elaborar.]

⁸[Otra vez, imprecisión entre "nación" moderna y "sociedad" en el sentido dado aquí. Pa saje de *La institución...* sobre las *póleip*[^] griegas antiguas. Orden por inclusiones sucesivas. Frontera común de los griegos -subfronteras interiores-.]

⁹[Vocablo francés que no existe en ninguna otra lengua. ¿Qué quiere decir *oñ* A la vez oposición y conclusión.]

tido propio; resiste a eso como *sinsentido*}® Hay constantemente una lucha intensa (olvídense de la sociedad contemporánea, pero tengan en vista tal sociedad arcaica que conozcan, o sociedades no modernas, o relatos de sus abuelos sobre sus pueblos...) que se percibe en el mundo religioso de las sociedades tradicionales, lucha intensa y permanente para hacer sentido de todo. Cuasi fracaso permanente porque eso resiste. ¿Qué es lo que resiste? Es el ser en tanto caos. Ocurre siempre, *resultan* (¿de dónde?) cosas que no pueden entrar en este mundo. Así, la historia del pueblo judío: tentativa desesperada de hacer sentido de todas las catástrofes que suceden, imputándoselas. El Dios de Israel envía estas catástrofes porque los judíos han pecado, porque tienen "dura cerviz".¹¹ Fantástica inversión de lo negativo en positivo: las persecuciones, las catástrofes, etc., se convierten en prueba de elección del pueblo de Israel, como la conversión al islam de Sabbatáf Zevi (cf. Scholem)¹² es prueba para algunos de su naturaleza de Mesías. Dios se preocupa por nosotros con amor y celos, por eso castiga. A quienes Dios ama, castiga. Asistimos a inversiones extrañas en esta época con ciertas utilizaciones del Holocausto (Finkielkraut ha hablado bien de esto en *L'Avenir d'une négation*^ —salvo las burradas sobre *Socialisme ou Barbarie*-^} para demostrar otra vez cierta elección del pueblo judío. Pero no sólo está el pueblo judío. En todas partes hay esta lucha contra el sinsentido y la tentativa de transformar en sentido lo que el ser, el sin fondo, el abismo, imponen constantemente a la sociedad.

Pero también resiste al sentido propio la pretensión de existencia de otro sentido. Aquí generalmente la respuesta inicial de la sociedad considerada es declarar el otro sentido como puro y simple sinsentido. Inútil encarnizarse con el ejemplo del Antiguo Testamento: para todas las religiones, las otras son más o menos errores diabólicos. El ecumenismo actual de los cristianos ha sido impuesto por la modernidad y es totalmente opuesto al espíritu de la re-

¹⁰ [Véase otra vez "Institution de la société et religion", ob. cit.]

¹¹ <Éxodo, 33,3.>

¹² <Véase Gershom Scholem, "Sabbatianisme et hérésie mystique", en *Les Grands Courants de la mystique juive*, París, Payot, 1950 (*Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, Schocken Books, 1941) [trad. esp.: *Grandes tendencias de la mística judía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993]; y *Sabbatai Tsevi. Le Messie mystique, 1626-1676*, París, Verdier, 1983 (trad. ingl.: *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*, Princeton, U.R., 1973; original hebreo, 1975.>

¹³ <Alain Finkielkraut, *L'Avenir d'une négation. Reflexión sur la question du génocide*, París, Éditions du Seuil, 1982.>

ligión. Recordemos las palabras de Cristo: "Quien no está conmigo...". Y en la civilización occidental, durante mucho tiempo —discusión sobre el alma de los indios en el siglo XVI, Engels sobre el fárrago, lo absurdo (*Blodsinn*)¹⁴ de las creencias primitivas, de las cuales la humanidad se iría desprendiendo poco a poco—, esto dominó por completo hasta 1914 e incluso *más* allá (aunque Montaigne o Montesquieu o Swift o Voltaire hayan ironizado sobre la ridiculez recíproca de las costumbres).

El sinsentido [el a-sentido] aparece como sentido establecido por una sociedad exterior. Somos la tribu X y encontramos a la tribu Y en la jungla, en el hielo, o en otra parte, y constatamos que para ellos las cosas significan completamente de otra manera, que nuestro sagrado es para ellos abominación, etcétera. Pero también, en una etapa más tardía, hay otro sentido que puede aparecer dentro de la sociedad, antes de que la contestación, el cuestionamiento, se vuelvan legítimos. Esta contestación interna emerge como otro sentido intolerable, que debe ser declarado sinsentido. Es lo que ocurre con las grandes religiones instituidas, en el caso de las herejías, por ejemplo. Las herejías *son* otro sentido parcial tratando de constituirse, y declarado de inmediato por la religión dominante sinsentido, mal sentido, sentido procedente del mal, sentido diabólico (y sentido maldito). Podemos entonces quemar a los herejes o desterrarlos fuera de los límites del Imperio. Consideren ahora a Rusia encerrando a los disidentes en los hospitales psiquiátricos: el sentido que reclaman los disidentes es simplemente sinsentido y es muestra de enfermedad mental.¹⁵ Aquel que encarna este otro sentido, encarna el mal o la patología, por lo tanto, también el sinsentido; y/o reciprocamente: si un humano (o cualquier otra cosa, además) encarna el sinsentido, no puede ser sino el "mal". Aparece como un principio negativo, malo, diabólico, que se opone a un principio positivo o bueno.

¿Precisa la sociedad establecer a otro para establecerse a sí misma (si es preciso, inventarlo)? Vemos la coloración estructuralista de esta manera de plan-

¹⁴<"La historia de la ciencia es la historia de la eliminación progresiva de esta estupidez (*Blodsinn*) o bien de su reemplazo por una estupidez nueva, pero cada vez menos absurda", carta de Engels a Conrad Schmidt del 27 de octubre de 1890, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Études philosophiques*, París, Éditions Sociales, nueva ed. 1961, p. 159 [trad. esp. en *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, s. f.]>

¹⁵[Antecedentes en Custine, en sus *Lettres de Russie*, con la historia del noble moscovita, autor de una obra que criticaba a la religión ortodoxa, y que el zar Nicolás I había considerado loco.]

tear la cuestión: un término sólo puede cobrar sentido oponiéndose a otro término. Pero la sociedad no precisa de ningún modo instaurar a otro "para establecerse a sí misma", por la simple razón de que, de todas maneras, está obligada a instaurar a este otro, y esto de dos maneras. Primero, al menos en tanto sociedad heterónoma, pone a Otro positivo para apartar su institución y su sentido propios de toda contestación y de toda duda. Este Otro, este Gran Otro (como diría el difunto Lacan), o lo Todo Otro (como dirían Lé-vinas y Ricoeur), para resumir, el Dios de las teologías racionales, es la fuente y el garante del sentido y de la institución. Toma diferentes rostros, como sabemos, según las sociedades. Puede ser Jehová, Alá con su Profeta, o puede ser el Ancestro o el Héroe fundador, etcétera. En todo caso, constituye un término en un sentido diferente con respecto a la sociedad considerada, requerido por la institución heterónoma. ¿Por qué "en un sentido"? Porque se constata casi siempre¹⁶ que ese Gran Otro o Todo Otro no es verdaderamente Todo Otro (¡y esto también vale para Lacan!), también es o debe ser un poco como nosotros (a pesar de las denegaciones cristianas, etcétera). Tomemos el caso de las creencias primitivas, en donde hay ancestros fundadores que no sólo existieron de una vez por todas *illo tempore*, sino que vuelven constantemente puesto que se reencarnan en los recién nacidos. Cada individuo existe en dos especies: soy lo que soy empíricamente, y al mismo tiempo —pero de esto no puedo dejar constancia de verdad— soy uno de los ancestros reencarnado, uno de los legisladores originarios reencarnado. Pero jamás puedo decir: dado que soy uno de los legisladores originarios reencarnado "propongo que se cambien las leyes", pues entonces cesaría de ser *este* Antiguo reencarnado, entraría en contradicción conmigo mismo (¡qué poder de la creación institucional!). Vemos que lo Todo Otro es otra cosa que Todo Otro. Caso clásico en el monoteísmo, además, pues si es verdaderamente Todo Otro, ya no puede sostener una religión socialmente instituida: es la dimensión infinita de nosotros mismos en tanto seres finitos, omnisciente, todopoderoso, bondadoso -io más extraño: es amor, Dios sin el Ser (Jean-Luc Marión),¹⁷ gran moda entre los cristianos que parasitaron a Heidegger en afán de emulación-. Aquí, el Ser es la corrupción griega, Dios no precisa ser, pues ser es una categoría metafísica, onto-teo-logo-falo- etcétera, céntrica. Es preciso, pues, un Dios que no tenga nada que ver con el ser, a quien no se le pueda

¹⁶[Budismo: problema.]

¹⁷<Jean-Luc Marión, *Dieu sans l'Hre* (1982), reed. París, PUF, 1991, "Quadrige".>

hablar, etc.; hay que despojarlo de todas las características no sólo antropomórficas y antropocéntricas sino antro-po-algo. El ser es una categoría con la cual los humanos piensan lo que es; por lo tanto, está contaminada. Entonces, en el último punto, el ser no pertenece a Dios (o lo contrario), está más allá de la ontología; por lo tanto: Dios sin el Ser. Todo esto es perfecto pero no tan nuevo, y no era preciso pasar por Heidegger, ya está en el Pseudo Dionisio¹⁸ (siglo Vi), la teología apofática o negativa, etcétera. Ni siquiera puede decirse de Dios que "Es". Muy bien, ¿pero qué quieren hacer ustedes con este Dios? ¿Subir a una columna en el desierto egipcio, retirarse a una gruta o a un monasterio de la meseta castellana? Pero no pueden hacer una religión instituida socialmente. Pero esto no les cabe, entonces es despedido el rigor filosófico, y sale el conejo de la galera de Jean-Luc Marión: Dios no es o no tiene el ser, Dios es amor. Como si pudiese concebirse atributo a la vez más antropomórfico y antropocéntrico que el amor. A decir verdad, es infinitamente menos sustancia.

En resumidas cuentas, no eludimos entonces el hecho de que ese Todo Otro debe ser, con todo, también de igual sustancia, o compartir algo con los humanos. Y aquí se vuelve Padre nuestro que estás en los cielos, o como los dioses griegos, decididamente antropomórfico: tiene pasiones, deseos, detestaciones, etc.; <y esto en grados diversos:> es inteligente, por ejemplo, y todos los dioses griegos son infinitamente inteligentes, pero es evidente que Zeus o Atenea lo son aún más que los demás. Sin esta necesidad lógico-lingüística y ontológica, si no hubiese algún patentesco de esencia, no podría decirse ni hacerse nada de ello, y no podría haber hecho, o no podría garantizar nuestras instituciones. Por lo tanto, este Otro adquirirá ciertos atributos. Y cuando debemos enfrentarnos con la negación de nuestro sentido propio que viene de la posición de otro sentido, de un sentido exterior, en general, vemos ahí el Mal por excelencia, que puede estar instituido en una sucesión ilimitada de gradaciones en la misma sociedad, como entre sociedades. Y ya la transgresión, en tanto mal, es la negación del sentido instituido y de la institución que lo garantiza y lo sanciona.

En consecuencia, en una sociedad heterónoma, hay coexistencia obligada de estas dos formas de lo Otro, coexistencia finalmente antinómica; y tanto

¹⁸ <CEiwres completes del Pseudo Dionisio Areopagita, París, Aubier, 1943; 2ª ed., 1980; reed. 1992, trad. fr. de Maurice de Gandillac; en part. *La Théologie mystique*, pp. 177-184 [trad. esp.: *Obras completas*, Madrid, BAC, 1990].>

la cuestión de la teodicea en las religiones instituidas como la del maniqueísmo no son más que bifurcaciones de esta problemática. Hacen falta aquí dos principios para "explicar" el Mal: ya sea el maniqueísmo, en donde el mundo y su historia son la lucha interminable entre el principio del Bien y de la Luz y el principio del Mal y de la Oscuridad; o bien, sin maniqueísmo, hace falta una teodicea -cuyos terrenos más fértiles han sido el cristianismo por excelencia, pero también el islam-, que evidentemente no puede desembocar en establecer el Mal como simple ilusión —salvo, en términos filosóficos—, o concomitancia necesaria del Bien más grande, etcétera.

Esta coexistencia obligada de las dos formas de lo Otro -el Otro sumamente positivo, el Otro negativo- introduce el germen de una corrupción interna en toda institución heterónoma de la sociedad o la vuelve caduca desde el principio, porque la imagen del mundo y de ella misma que resulta de esto está necesariamente dividida: principio divino/principio diabólico, o principio del Bien/principio del Mal (ya se trate de la "mala" naturaleza de Adán o del lado malo de su naturaleza o de su libertad...). Esta caducidad originaria —que finalmente equivale a decir que ninguna institución puede investir totalmente de sentido todo lo que está ahí, que necesariamente el sinsentido surge del exterior o del interior— trabaja entonces desde el interior de la institución, y condiciona de manera extrínseca, por así decir, su historicidad.

En todo esto, también tenemos constantemente a la vista los dos casos en donde las cosas suceden de otro modo: Grecia y Europa occidental. Algunas palabras sobre los griegos, y sólo desde este punto de vista. La especificidad en este aspecto de la institución griega del mundo, del imaginario griego, es que lo Otro para los griegos no era "personal" y no pertenecía al mismo orden que los humanos, y, más generalmente, que los vivos. Lo Otro, para los griegos, no son los dioses. Lo Otro es la *eimarmené*, la *moira*, la *dike*: la ley del mundo, la ley de la existencia, aquella de la que Anaximandro dirá que condena a la destrucción todo lo que adviene a la existencia, siendo esto la justicia misma. Un moderno diría que esta Ley suprema es, en el fondo, la figura de un Mal originario en tanto es negación radical de todo sentido que sería sentido *para nosotros*. En un mundo en donde todo lo que existe debe ser destruido necesariamente para que otra cosa pueda existir, comenzando por los mismos dioses (cf. *Teogonía* y los *Prometeo*), no hay sentido para nosotros en un nivel último; ese sentido que buscan desesperadamente las otras religiones (monoteístas como politeístas) y del cual quieren dar garantía a sus fieles. Hay simplemente la figura de una Ley impersonal, indiferente a los

hombres, a-sensata. Por cierto, en otro nivel, inferior, hay un mal humano, un hacer mal o ser mal —la *húbris* esencialmente-, pero esto no es un mal metafísico.¹⁹ Y por esta razón no hay pecado en los griegos; puede haber transgresión de la ley, pero eso es todo. Este mal intramundano no comunica —como a través de un pozo o de una galería que atraviesa el fondo del mundo- con una fuente de mal extracósmica -como el mal para el cristiano, el judío o el musulmán—. Este mal intramundano es una transgresión que, por esto mismo, se borra cuando es castigada (véase *Edipo en Colono*). Lo que aparece como mal supremo del destino del hombre, en la concepción griega, es la existencia misma del hombre, en tanto está regida por la ley impersonal, la *eimarméne*, la *moira*, la *dike*, que conduce necesariamente a una catástrofe. Es lo que muestra la tragedia. Aquí, lo que se da a ver no es el pecado: no se reprocha a Edipo sus actos horribles, él mismo se subleva contra ellos; más bien se trata de consolarlo, salvo Tiresias, que tiene otros motivos, y una larga querrela con los reyes de Tebas. En otras tragedias, lo que el héroe enfrenta es la Ley del mundo (¡hasta Eurípides!), que condena, por ejemplo, a los Labdácidas a padecer su destino.

Tenemos aquí, pues, una institución imaginaria de la sociedad que no establece un mal cósmico separado, sino una ley suprema del mundo que se nos aparece como mal, de ahí los llantos; y, a partir de ahí, asuntos intrasociales o intramundanos con respecto a los cuales hay sanciones pero que siguen siendo sanciones en el interior de la sociedad, sin dimensión "metafísica".²⁰

Y aquí quisiera tomar un ejemplo particular, con respecto a esta determinación de lo Otro, y a la suerte que destinan a lo Otro las diferentes sociedades, en el caso más agudo, que nos muestra la cosa en toda su intensidad, en toda su pureza, y que tiene también una importancia práctica y política, actual: el del racismo.²¹ La idea central es que el racismo forma parte de algo mucho más universal de lo que se admite habitualmente, que se trata, en una forma

¹⁹[¿A elaborar?]

²⁰[Con todo: cuestión de los "Infiernos" en la mitología y "castigos": Danaides, Tántalo, Sísifo, etcétera.]

²¹[Retomo aquí, con algunos complementos, las ideas presentadas en mis "Réflexions sur le racisme", en *Le Monde mórcele*, ob. cit., pp. 25-38; reed. "Points Essais", 2000, pp. 29-46].
<Cf. también "Les racines psychiques et sociales de la haine", en *Figures du pensable*, ob. cit., pp. 183-196.>

particularmente aguda y exacerbada, del brote o del avatar de un rasgo universal de las sociedades humanas: esta manera particular de constituirse poniendo al otro en el sinsentido o excluyéndolo y esta incapacidad de excluir al otro sin desvalorizarlo y finalmente odiarlo. Hay dos vertientes en la cuestión del racismo: la vertiente de las significaciones imaginarias sociales, y la del psiquismo singular, de lo que el psiquismo impone como apremio a la institución y padece como apremio en contrapartida.

¿Cómo se plantea para una sociedad la cuestión de la existencia de otros humanos, de otras sociedades? Hay un caso que debemos distinguir de inmediato: muchas sociedades arcaicas o tradicionales constituyeron otros míticos, totalmente o en parte. Así los griegos homéricos, e incluso después, tenían a los etíopes, por no hablar de los Lotófagos y otros Lestrigones. O los aztecas tenían salvadores blancos. Estos otros míticos pueden ser o superiores, o inferiores, eventualmente monstruosos, los cíclopes, por ejemplo. El papel que desempeñan estos otros míticos es un tema muy importante sobre el cual, desgraciadamente, no podemos detenernos aquí. Luego están los otros reales, aquellos que una sociedad encuentra efectivamente. He presentado en "Reflexiones sobre el racismo" un esquema rudimentario para pensar este segundo caso. En un primer tiempo mítico o "lógicamente primero", tiempo de autoposición de la institución, no hay otros. Luego los otros son *encontrados*, y entonces se presentan tres posibilidades de manera evidente y trivial: o bien las instituciones de los otros, y por lo tanto esos otros mismos, son "superiores", o bien son inferiores (es la vía que casi siempre se sigue), o bien son consideradas como equivalentes o simplemente *otras*.

El primer caso debe excluirse, porque arrastra a la vez una contradicción lógica y una suerte de suicidio: una sociedad no puede considerar a instituciones extranjeras como superiores a las suyas propias y conservar a estas últimas a pesar de todo, es decir, continuar siendo la misma sociedad. Es obvio que no se trata del hecho de que tal individuo diga: los vecinos tienen una mejor manera de hacer el cordero asado; sino de una sociedad que diría en bloque: sí, nuestras instituciones son malas y las de los vecinos son buenas. En ese momento, estas sociedades se derrumban; en última instancia, se adoptan las instituciones de los vecinos. Quedan pues, dos posibilidades: o bien los otros son inferiores; o bien son nuestros iguales, y sus instituciones son equivalentes.

Pero de hecho constatamos que casi siempre se sigue la primera vía, y casi nunca la segunda. Las instituciones de los otros —y estos mismos otros— son

casi siempre puestas como inferiores, y casi nunca como iguales. Y para esto hay una razón aparente. Pues decir que los otros son iguales a nosotros no podría significar que son iguales en la indiferenciación, pues esto implicaría que es completamente igual que yo siga las costumbres de mi tribu o las de la tribu vecina, que me case según los ritos y con las personas que me son impuestas por las leyes del casamiento en mi tribu o con cualquier otra persona. Todo se volvería entoces indiferente, estaría desinvertido por los sujetos y se derrumbaría al mismo tiempo como institución. No es, pues, según la manera de la indiferencia que tal actitud habría sido posible. No habría podido existir más que por el reconocimiento de que los otros son simplemente *otros*. Es decir que no solamente las lenguas, los folklores, o los modajes en la mesa, sino las instituciones tomadas globalmente, como un todo y en detalle, son *incomparables*. Basta con enunciar esta idea para ver la fantástica dificultad —por no decir la imposibilidad— que contiene. Efectivamente, las instituciones son incomparables; en otro sentido, nadie acepta esta idea; en un tercer sentido, y razonablemente, no podemos aceptarla nosotros mismos. Yo, Castoriadis, no acepto que pueda haber países, por ejemplo, en donde se interne a la gente en el hospital psiquiátrico cuando no está de acuerdo con el gobierno. No digo que es una institución incomparable, digo que es una institución monstruosa. Y no acepto que pueda haber países en donde se lapidan las adúlteras, en donde se les cortan las manos a los ladrones. Digo que esto no es incomparable, digo que es comparable, y que es *malo*. Una vez que he dicho: "es malo", no quiere decir que aquellos que tienen estas prácticas son monstruos... Comienza otra discusión. Decir "es malo", implica: "¿Cómo hacer para convencerlos? ¿Les hacemos la guerra?". Como decía Robespierre, "a los pueblos les cuesta aceptar a los misioneros armados", etcétera. Hay aquí una enorme discusión. Pero no puedo limitarme a decir que los sacrificios humanos son simplemente otra institución, y que ésta es incomparable.²² Detrás, o antes bien, en otro nivel, hay un enorme problema de fondo y de sustancia, pero no estoy tratando este tema aquí. Lo menciono porque hace falta comprender bien hasta qué punto la idea de que las instituciones puedan ser incomparables, que, repetimos, es verdadera en cierto nivel, no puede aparecer naturalmente en la historia, pues esto sería decir que los sujetos

²² [Cí esas tentativas desesperadas de "etnólogos" progresistas o humanistas para mostrar ya sea que el canibalismo no existió, ya sea que se debía a la falta de proteínas en la alimentación de la tribu considerada (¿por lo tanto "justificado"?).]

de una cultura, de una institución de la sociedad, deberían tolerar en los otros lo que en ellos es abominación, y aceptar que lo que para ellos es sagrado es abominable en los otros. Esta idea, entonces, que parece tan simple, tan verdadera —que los otros son simplemente otros— es una creación histórica reciente y está en la ladera totalmente opuesta de la institución espontánea de la sociedad. Y sabemos, además, que casi siempre y casi en todas partes los otros han sido instituidos como inferiores. No digo que es una fatalidad ni una necesidad lógica, digo que es simplemente la extrema probabilidad, la pendiente natural de las instituciones. Es decir que el modo más simple del valer de estas instituciones, para sus propios sujetos, es evidentemente la afirmación —que apenas está explicitada, en general— de que ellas son las únicas verdaderas, que por lo tanto los dioses de los otros son falsos dioses, que sus costumbres son aberrantes, que sus creencias son falsas, etcétera. En otros términos, en cierta relación, la inferioridad de los otros no es más que la otra cara de la afirmación —indispensable para que haya sociedad— de la verdad propia de las instituciones de la sociedad de la que se trata. Esta verdad propia es tomada, entonces, como excluyente de toda otra verdad, como haciendo de toda otra creencia un error positivo y no simplemente otra creencia, y en los casos más puros, un error diabólicamente pernicioso. Es lo que puede verse claramente no sólo en el ejemplo de los monoteísmos, sino también del marxismo-leninismo. En los sistemas marxista-leninistas, bajo su forma más rígida, no hay otras opiniones, ni errores; los errores tienen raíces sociales, y aquel que se equivoca es objetivamente el portavoz de alguien que no es el proletariado y su partido, es decir, alguien que es el enemigo de clase, que es el equivalente intramundano del Mal en la teología marxista-leninista.

Probabilidad extrema, pues, y pendiente natural; y hay además otra razón que hace que se trate de una pendiente natural. La institución no tiene y no puede tener fundación racional o real: su único fundamento es la creencia de los sujetos en ella, y también el hecho de que puede volver coherentes el mundo y la vida, es decir, sensatos. Pero esta creencia de los sujetos de la institución en la institución, de los creyentes en su religión, se encuentra en peligro mortal en cuanto se otorga la prueba de que hay otras maneras de volver sensatos a la vida y al mundo, es decir, en cuanto ese sistema de creencia pierde su monopolio, en cuanto este monopolio puede ser cuestionado. Repito que se trata de una probabilidad extrema, no de una necesidad ni de una fatalidad: lo contrario, altamente improbable —como la democracia es altamente improbable en la historia—, con todo, es posible. Se encontrará un indicio

de esto en el hecho de que en algunas sociedades modernas hay una relativa y modesta transformación en este aspecto, hay un combate contra la misoxenia en general, que por cierto está lejos de terminar (vean el código de la nacionalidad en gestación, y todo lo demás); pero por fin, la cuestión está planteada, y hay una lucha en curso.

Pero todo lo que acabo de decir se refiere a la alteridad externa. La cuestión del racismo es mucho más específica: por qué aquello que habría podido quedar como una simple afirmación de la inferioridad de los otros debe volverse discriminación, desprecio, confinamiento, y finalmente exacerbarse, desembocar en el odio, en esa rabia y esa locura cuyas manifestaciones más asesinas todos guardamos en la memoria.

Para esta transformación de la inferiorización del otro en racismo positivo —pues sabemos que la exclusión del otro no tomó siempre y en todas partes la forma del racismo— no hay explicación general, no puede haber más que respuestas históricas en cada caso. Tomemos el caso del antisemitismo. Podemos tratar de dar una respuesta *histórica* a la pregunta: ¿por qué hay una explosión de antisemitismo al principio de la primera Cruzada? Pero estamos obligados a constatar que la llegada aperiódica de las explosiones de antisemitismo no obedece a ninguna ley general... El ejemplo de los armenios en el Imperio Otomano es aún más claro en este aspecto. Mal que les pese a los cristianos, es cierto que los musulmanes finalmente han sido más tolerantes que ellos. Sobre todo, la diferencia es que los cristianos en general no han tolerado —dejando de lado el caso muy particular de los judíos— que en países cristianos se pueda permanecer no cristiano. Ni siquiera se ha tolerado que se pueda permanecer católico en un país protestante, ni lo contrario. Los musulmanes, claro está, tampoco dudaron en matar, o en convertir mientras podían. Pero los otros —los que quedaban— eran tolerados con un estatuto inferior. Evidentemente, se dirá que es muy lamentable que existan *rayas*, gente de estatuto inferior; pero para las personas en cuestión es menos lamentable que ser asesinadas con los filos de las lanzas en un país devastado —tratamiento que el honorable Carlomagno hizo padecer a los sajones que no querían convertirse—. O también, lo que hicieron los hebreos durante la conquista de Palestina, según dice el Antiguo Testamento. El Imperio Otomano siempre llevó a cabo una política de asimilación enorme, sin la cual no habría lo que actualmente llamamos "turcos", es decir, una mezcla desde el punto de vista genético, de turcos, armenios, griegos, sirios, búlgaros, serbios, etcétera.

Quienes no estaban islamizados eran explotados, claro está, se les quitaban sus mejores tierras, padecían una *capitis diminutio*, pagaban un impuesto, etcétera. Y luego, en general, se los dejaba tranquilos. Las dos terribles matanzas de 1895-1896 y de 1915-1916 sobrevienen después de un largo período de relativa tolerancia,²³ mientras que otras minorías cristianas son perdonadas. ¿Por qué en estos momentos? Los historiadores tratarán de mostrar, por ejemplo, que Abdulamid II, al tropezar con ciertas dificultades en 1895-1896, trataba de desviar la atención hacia los armenios... Este tipo de explicación no me convence mucho.

Con la fijación racista, entonces, los otros no sólo son excluidos e inferiores, son establecidos como eliminables, y, a partir de ese momento, en tanto individuos y en tanto colectividad, se vuelven el soporte de una cristalización imaginaria segunda que los dota de atributos, incluso físicos (la nariz, el color de la piel) que remiten a su mala esencia, que, evidentemente, justifica de antemano todo lo que se propongan hacerles padecer.²⁴ No voy a detenerme sobre esto, hay una literatura inmensa sobre el racismo, sobre el imaginario antijudío en Europa, o sobre el imaginario antinegro en los Estados Unidos, y en otras partes. Quizá por fin llegó el momento de hacer algo sobre el imaginario antiárabe en Francia, como lo que se ha hecho recientemente con el imaginario antiturco en Alemania. Repetimos que es imposible dar una verdadera explicación sobre los momentos en los que este imaginario es reavivado por una sociedad. Tomemos el ejemplo de Inglaterra. Ciertamente encontramos antisemitismo, tanto en la *society* como en el pueblo, pero siempre ha permanecido dentro de límites muy estrictos. Que yo sepa, fue el primer país occidental que tuvo un primer ministro judío, que, además, se llamaba Disraeli. Y esto en plena mitad del siglo XIX, mientras que en Francia hubo que esperar hasta 1936. (E, incluso en 1954, los orígenes de Man-dés-France no eran ajenos, por cierto, al rechazo virulento por parte de toda

²³ [Véase Lewis sobre los *dbimmi* <en particular el capítulo "L'islam et le autres religions" en Bernard Lewis, *Juifs en terre d'islam*, trad. fr., París, Calmann-Levy, 1986; reed. "Champs Flammarion" 1989 (orig. inglés, 1984) [trad. esp.: *Los judíos del islam*, Madrid, Le Trumero, 2002]>.]

[Es asombroso encontrar huellas de esta cristalización imaginaria de atributos físicos incluso en un escritor como Proust, él mismo mitad judío, al describir en *Sodoma y Gomorra* a Swann en el fin de su vida, carcomido por la enfermedad, con un rostro del que emerge una nariz de "viejo hebreo", de "profeta", pues "quizás en él, en esos últimos días, la raza hacía aparecer más acusado el tipo físico que la caracteriza" ...]

la escoria política de la IV República...) Para resumir, nunca hubo incidentes racistas en Inglaterra desde la Edad Media, como hubo en Polonia o en Rusia... Luego, desde hace unos 15 años, estallan incidentes racistas en Inglaterra, pero contra los negros. Y esto, antes de las dificultades económicas, antes del conflicto petrolero...

Vayamos más lejos. ¿Qué es verdaderamente lo que está en juego en el racismo? Es sorprendente que el verdadero criterio de la distinción entre racismo y xenofobia, o entre racismo e inferiorización de los otros, no se haya presentado nunca como tal en la literatura sobre el tema. Incluso Hannah Arendt, en *Los orígenes del totalitarismo*,²⁵ no ve que el hecho de que se persiga a alguien por algo (su "nacimiento") de lo cual no es responsable -lo que, con justa razón, encuentra intolerable-, no es en absoluto específico del racismo, pues es un comportamiento que se encuentra tanto en el nacionalista como en el creyente intolerante.²⁶ La única, la verdadera especificidad del racismo, con respecto a las otras formas de odio del otro, es que el racista *no acepta la conversión*.

Pregunta

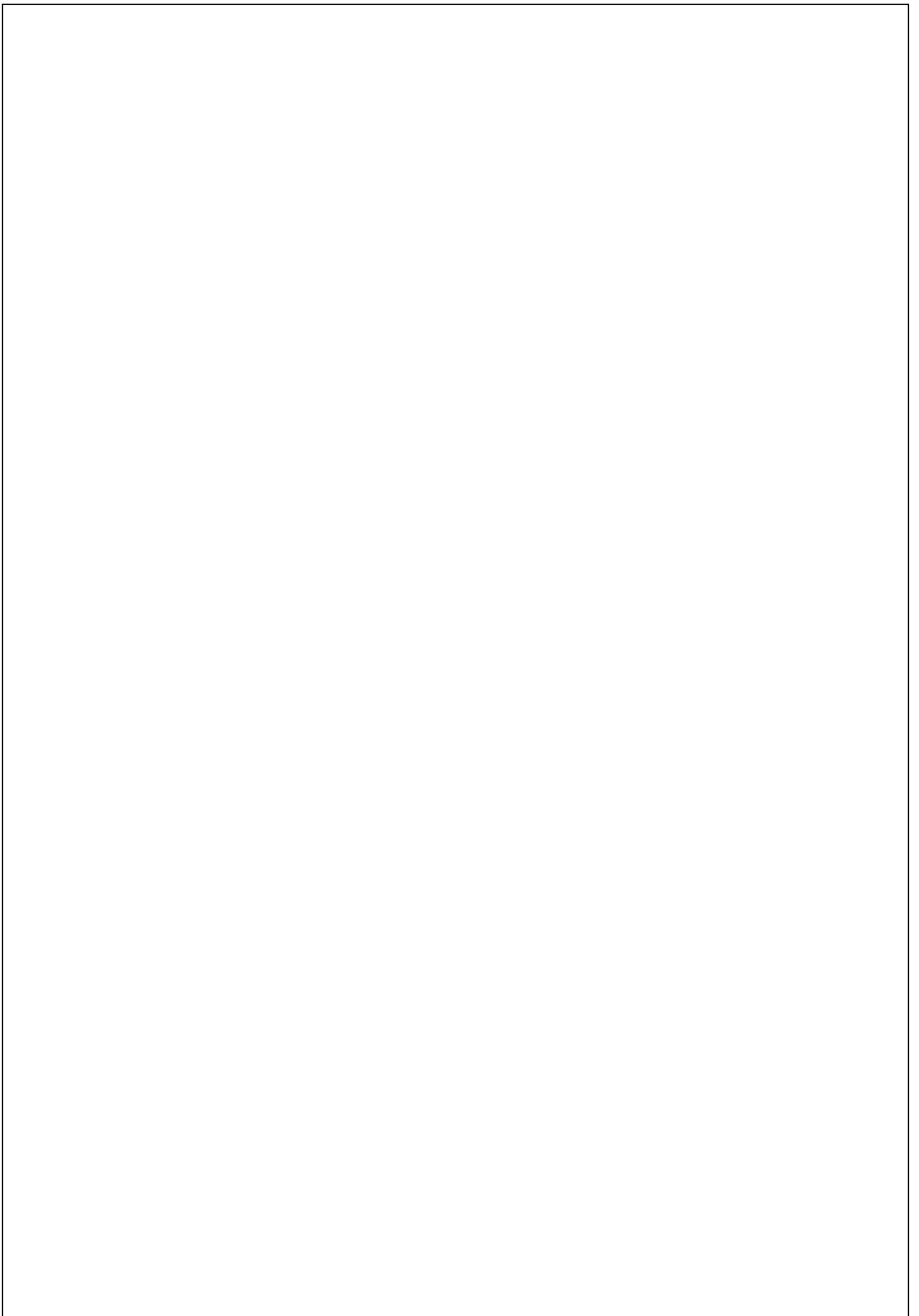
— <¿No podría decirse que hoy, para algunos, la cuestión del sentido está resuelta con el enunciado científico como el único enunciado sensato?>

Las sociedades arcaicas, o incluso algunas sociedades tradicionales, tienen una gran ventaja con respecto a otras: es que -es casi una tautología-, aun siendo infinitamente más complejas, presentan un núcleo de significaciones imaginarias sociales más "simple". Grecia incluso, a pesar de la inmensa complejidad de su creación, es un "hermoso" caso de esto pues es relativamente simple o en todo caso "más homogéneo" que Europa occidental, mundo de una hi-percomplejidad sin par, con tres o cuatro grandes tradiciones y varios núcleos imaginarios en lucha. Es entonces mucho más difícil dar ejemplos, en el hilo del discurso, referidos al mundo contemporáneo. Pero es cierto que usted

²⁵ <*The Origins of Totalitarianism*, I^a ed., Nueva York, Harcourt, Brace and Co., 1951, trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2001].>

²⁶ [Pero Carlomagno, Mahoma, los conquistadores, si bien mataban a quienes no aceptaban convertirse, apuntaban a la conversión de los otros: no eran racistas.]

tiene razón, ¿qué es el universo para el imaginario moderno? Primero y ante todo es material para explotar, materia inerte que hay que controlar, dominar (Descartes, etcétera). Es el imaginario "racional" capitalista. Y que va a la par de la secularización, de la decadencia de la religión, y de la decadencia de toda otra creencia o actitud de este tipo. Tiene usted pues esta investidura con un sentido cabalmente instrumental, que, claro está, es a la vez profundamente inadecuada en cuanto a la cosa misma -por esta razón se necesita filosofía— y totalmente inapropiada si se trata de cimentar la sociedad, de hacer que tenga cohesión. Este hecho es origen de toda una serie de fenómenos, y es una de las raíces de los fenómenos totalitarios. También a él le debemos -pero es mucho menos importante-, en el seno de la sociedad occidental, el resurgimiento de miradas hacia Oriente, el zen, el budismo, o el "renacimiento de lo religioso" en Occidente (la arlesiana que seguimos esperando; se ven muy pequeñas sectas, es todo). Pero en el mundo contemporáneo, y en esto también estamos en un período histórico muy particular con respecto a los otros, hay esta investidura de sentido racional/instrumental sobre el mundo, pero también una enorme crisis de sentido, y esto también signa la crisis de las sociedades contemporáneas.



XIII Seminario del 1 de abril de 1987

A partir del próximo seminario trataremos sobre la cuestión de la verdad en su relación con la creación histórico-social. Es para nosotros un punto esencial: así como consideramos esta cuestión de la verdad cuando hablamos de la subjetividad humana, así, y mucho más, debemos considerarla en el caso de la sociedad, puesto que la verdad es ante todo histórico-social, no existe más que en y por la sociedad y la historia. Y todo cuanto decimos está supeditado a esta pregunta: ¿cómo puede haber creación histórico-social de la verdad?¹

Ante todo debemos retomar y terminar, al menos provisoriamente, lo que decíamos la última vez sobre la frontera de la sociedad, la cuestión de lo otro de la sociedad, de los modos específicos de existencia de la sociedad, de las instituciones segundas, etcétera.

Había señalado por qué, en el caso de la sociedad, la cuestión de la frontera se plantea con una insistencia particular: contrariamente al ser humano singular, la frontera aparece como relativamente indeterminada. La sociedad no tiene *piel*. Y nos burlamos, por lo menos algunos de nosotros, del uso habitual del término frontera, de su artificialidad. Ya se asombraba Pascal de esta frontera de la verdad que serían los Pirineos, de la mentira más allá, o lo contrario, poco importa. Esta discusión nos había conducido a constatar que la frontera es establecida cada vez, construida, creada por la sociedad misma, y es esencialmente una frontera de sentido. Toda sociedad constituye su mundo en general, y este mundo es un mundo de significaciones. Así es como da sentido a las cosas, a los fenómenos, así establece relaciones, constituyendo por esto mismo un mundo cercado, cerrado sobre sí mismo, que posee una frontera, y con respecto al cual siempre hay "otros".

Quizás esto no vaya de suyo, quizás haya que extenderse un poco más sobre el tema. Retomaré de nuevo aquí, resumiendo o desarrollando, elementos

que encontrarán en mis "Reflexiones sobre el racismo". La última vez, después del seminario, me plantearon la cuestión de la diferencia entre el racismo y el esclavismo. Cuando una sociedad o una categoría de seres humanos domina cuando tiene un poder sobre otros, constatamos siempre que establece relaciones instituidas con estos otros establecidos como inferiores: relación de la explotación colonial, relación de esclavitud, de vasallaje... Pero no va de suyo, y no *está* automáticamente implicado por la relación colonial, o por la relación de esclavitud o de vasallaje, que el otro deba ser eliminado física o geográficamente. Geográficamente: tomemos el ejemplo del Antiguo Testamento. ¿Qué nos dice? Lo que es repetido *ad nauseam* en *Josué* y en todos los libros que describen la entrada de los hebreos en Palestina: los pueblos que vivían en el perímetro sagrado son asesinados; los bosques sagrados, los templos son destruidos, etcétera. El porqué y el cómo son aquí difíciles de explicar, sea cual fuere la verdad histórica del relato del Antiguo Testamento. Entiendo con esto —quizás haya historiadores más calificados que yo, que podrían decirles a ustedes más cosas, aunque no estoy del todo seguro— que es posible que esta actitud con respecto a las poblaciones que vivían en Palestina (moabitas, etc., son unas quince) esté descrita de manera extrema en el Antiguo Testamento; es muy posible que los hebreos hayan hecho que algunos pueblos que no nombran se convirtiesen, o ciertas partes de estos pueblos, y es muy probable que en ciertos casos se hayan casado con sus mujeres. Pero finalmente, lo que está escrito en el Antiguo Testamento es que dentro de la tierra prometida hay hebreos, y que los demás son exterminados, por lo menos aquellos que no lograron huir. Puede decirse que hay en este caso una suerte de núcleo racional: los hebreos quieren instalarse en Palestina, es éste un elemento esencial de su propia mitología, y por lo tanto hay que dejarles el terreno libre.

Pero si vamos ahora al otro extremo de la historia —sé que esta simple yuxtaposición puede parecer aquí sacrilega, pero en fin...—, tenemos la famosa proclama nazi: es necesario que Alemania e incluso Europa se vuelvan *juden-rein*, purificadas de judíos. No se trata de forzar a los judíos a adherir al partido nazi, ni de hacerles proclamar la grandeza de la raza alemana. Poco importa, desde este punto de vista, lo que sucedió en la famosa conferencia de Wannsee, y si se discutió o no anteriormente sobre la posibilidad de deportar a los judíos a Madagascar. Lo cierto es que se optó por la "solución final": el exterminio. La voluntad que se manifiesta en este segundo caso es completamente irracional y seguramente contribuyó en la derrota alemana en la Segunda Guerra Mundial, puesto que se había echado antes de Alemania

a. buena parte de los mejores elementos en toda una serie de disciplinas científicas, etcétera. Pero no se trata aquí de explotar al otro, sino de eliminarlo: este punto es muy importante, por ejemplo, con respecto a toda versión mar-xista ingenua o vulgar del problema del racismo.

Tenemos además toda una categoría de fenómenos históricos, muy importante cuantitativamente, en donde el otro es puesto como inferior, e incluso como inferior racialmente, sin que haya voluntad de exterminio. Es el caso, por ejemplo, de la India brahmanica, en donde los parias son, en cierto modo por definición, racialmente parias. Y de todas maneras, además, las reglas de vida de los parias garantizan que a partir de cierto momento forman una descendencia prácticamente pura, puesto que, precisamente, el contacto con los otros está formalmente prohibido: los parias son intocables.

Puede haber entonces posición del otro como inferior, e incluso como abominablemente inferior, sin que esto impida coexistir con él y explotarlo. Tenemos aquí toda una serie de variedades, si se puede decir, y en particular este ejemplo fantástico, que no puede compararse fácilmente con los otros: el caso estadounidense, en donde evidentemente hay posición del otro como raza inferior, raza para explotar, fácilmente distinguible por signos exteriores: los negros, los *niggers*. Es un tema enorme, y no voy a entrar en él, pero, en una palabra, la frontera es mucho más permeable, hay, con todo, algunos altos funcionarios negros en los Estados Unidos, y en particular, hubo un representante negro en las Naciones Unidas. Lo que importa aquí es que, en el caso de los Estados Unidos, el otro no sólo no es para eliminar —no se puede eliminar a alguien y explotarlo al mismo tiempo—, sino que finalmente la sociedad trata más o menos de convertirlo -de convertirlo en ciudadano-, de decir que *no hay* otro.

Un caso un poco análogo es el de la Roma imperial, que se apoya en una esclavitud de dimensiones extraordinarias, pero al mismo tiempo se caracteriza por algo que es prácticamente desconocido en la Grecia clásica, es decir la liberación, la emancipación de los esclavos. Los *libertini* disponen poco más o menos de la mitad de los derechos de un ciudadano romano, y los hijos de libertos son casi ciudadanos de pleno derecho. Son numerosos, además, en los círculos allegados a los emperadores y pueden acceder a los cargos más altos del Estado. Aunque no hubo, a menos que me traicione la memoria, emperador *libertinus* hijo de *libertinus*} Entonces, cuando digo: el otro

¹ <Macrin (217-218) prefecto del pretorio de Caracalla, que sucedió a éste luego de haberlo hecho asesinar, era "quizás un liberto, de origen oscuro en todo caso" (P. Petit, *Histoire*

inferior, el otro inconvertible, el otro que hay que eliminar, éstos son modos de acercamiento al material histórico concreto que hay que utilizar cada vez con conocimiento de causa. Hace más de veinte años estribé en la primera parte de *La institución...*,² que lo que plantea problemas en la historia de la humanidad, con la creación de la división de la sociedad, es comprender cómo nació la idea de explotar a alguien. Que se pueda matar al otro, o incluso comerlo, no plantea problema alguno; salvo en relación con las especies biológicas, pues generalmente los miembros de la misma especie no se comen entre ellos. Pero encadenarlo y hacerlo trabajar, aunque es horrible, es efectivamente una invención fantástica, una creación grandiosa de los seres humanos. Es una significación imaginaria social que surge a partir de cierto momento, y que sigue siendo un misterio en muchos aspectos.

Pero lo mismo puede decirse en segundo grado en el caso del racismo puro. Que el otro sea inferior, sea: explotémoslo. O bien enriquezcamos la nación, la raza, asimilándolo, convirtiéndolo. Pero no: ¡vamos a destruirlo, vamos a exterminarlo! Cuando Alemania es una fortaleza sitiada por los aliados occidentales, por un lado, y por los rusos, por el otro, cuando se ve confrontada a una grave penuria de medios de transporte, va a gastar enormes recursos, va a desviar trenes enteros del ferrocarril para emplearlos en esta tarea "absurda" y urgente entre todas que es la de juntar en Auschwitz a los judíos húngaros, rumanos, búlgaros, franceses, etc., para exterminarlos en las cámaras de gas. Locura monstruosa y grandiosa - "sublime terrible", habría dicho Kant-³ que se apodera de todo un sistema social, y que permanece enigmática.

Creo que a partir de la cuasi lógica o de la pseudológica propia de la institución social, no podemos encontrar una explicación a esta punta del racismo verdadero, que declara al otro como inconvertible y eliminable a la vez, pero sin dudas podemos elucidarlo parcialmente tomando la otra vertiente de la institución de la sociedad, a saber, la vertiente psíquica. Detengámonos en esta dimensión que, en cierto modo, es el revés del amor de sí o de la investidura-

générale de l'Empire romain, 2, La crise de l'Empire, París, Editions du Seuil, 1974; reed. "Points histoire", p. 49.>

²<Ob. cit., pp. 216-218, reed., p. 232-235.>

³<Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. fr. de R. Kempf, París, Vrin, 2ª ed. 1980, p. 19 [trad. esp.: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, México, Porrúa, varias ediciones].>

ra de sí. En efecto, ¿cuál es el silogismo —si podemos expresarnos así— del sujeto frente al otro? Es siempre: si *a* soy yo, y si afirmo el valor de *a*, debo entonces afirmar el no valor de no *a*. Entonces, si yo tengo un valor, lo que no es yo no tiene valor. Claro está, se trata de una *falacia*, de un paralogismo, en donde el valor de *a*, mi valor, se presenta como exclusivo con respecto a todo otro valor: *a* vale, y la única cosa que vale es *a*; o: lo que vale por excelencia es *a*. Cuando en buena lógica, "*a* vale" quiere decir simplemente que "*a* es uno de los objetos que poseen la propiedad de valer". En el silogismo que se encuentra en la base del racismo, la inclusión de *a* en la clase de objetos que valen se vuelve falazamente equivalencia o representatividad; *a* es el prototipo, el paradigma de las cosas que valen, todo lo que no es *a* vale menos.

(Los ejemplos de dicho paralogismo sobreabundan. Pensemos en la cocina francesa, excelente, por cierto. Pero otras cocinas, la china y la tailandesa, por ejemplo, son igualmente notables. No importa: la cocina francesa es *la* cocina por excelencia, ¡y los turistas franceses en Bangkok piden un escalope normando! O peor: un bistec con patatas fritas.)

Hay que hacer aquí una observación muy importante sobre la comprensión dentro del campo que tratamos, el campo histórico-social. Pienso que ustedes, como yo, *comprenden desde adentro* esta falacia. Ahora bien, aquello que llamamos comprensión o inteligibilidad presupone siempre la corrección lógica de lo que se comprende. Por ejemplo, no se puede decir que comprendan ustedes muy bien por qué un niño ha escrito en su cuaderno: $2 + 2 = 5$. Piensan: es un error, se ha equivocado, está cansado... Incluso a costa de una pseudointerpretación —acababan de hablarle de los cinco continentes, tenía 5 años, etc.— no comprenden ustedes desde adentro que el niño haya podido escribir $2 + 2 = 5$. Jamás comprenderán desde el interior el error lógico de un matemático, de un físico u otro, *en tanto* encadenamiento lógico. Pero en el campo histórico-social, precisamente, la comprensión no abarca sólo, acaso no tanto, los encadenamientos lógicos que están en juego en el otro, sino también los paralogismos si son de un tipo que supera el caso del que se trata. Así ocurre con la "superioridad" de la cocina francesa: la comprenden enseguida, se ríen de ello... Sin embargo, implica la superioridad de lo que es francés sobre todo lo demás, lo que es un absurdo. No puedo valorizar lo que es francés -o italiano, o griego, o español, o iraní, poco importa— sin poner al mismo tiempo a los otros en posición de inferioridad. Pero todos comprendemos este absurdo. Y es éste el privilegio de la comprensión en el campo histórico-social.

De la misma manera, un físico, un matemático puede tener un razonamiento falso, a partir de cierto momento, en función de sus propios prejuicios; y aún aquí comprendemos su error desde el interior. Pero no como habríamos podido comprender una demostración; antes bien porque sabemos -todos somos más o menos freudianos sin saberlo— que el camino seguido en el razonamiento, en la reflexión lógica, está constantemente influido por deseos, afectos, prejuicios, y finalmente, por aquello que está presupuesto para dar sentido a las cosas en la institución de la sociedad en donde el individuo ha sido criado. Y el requisito previo de esto es la superioridad, si no el valor exclusivo de las instituciones propias: ya nada tiene sentido si el fundamento del sentido se quita.

Pero este primer elemento en nada elucida el racismo eñ el sentido de la inconvertibilidad y de la eliminación del otro. Para intentar lograrlo, es necesario descender más profundamente en el mundo psíquico y apelar a eso que hay que llamar el odio de sí inconsciente. ¿Cuándo, en qué condiciones el otro me pone en peligro? Eliminemos de inmediato las respuestas falsas, del tipo: cuando me ataca y quiere matarme. No nos situamos en ese nivel, sino en el nivel más profundo, el del polo de identidad menos conocido por nosotros. Eliminemos también las respuestas que apelan a elementos demasiado diurnos, a racionalizaciones de atributos exteriores: porque los judeo-capitalistas nos robarían nuestro dinero, o porque los negros, o los árabes, serían sobrese-xuados y pondrían en peligro nuestra virilidad. Creo que el nivel importante es el de la mónada psíquica, obligada a abandonar su clausura en su vía hacia la socialización. Ella debe entonces afrontar el hecho de que toda esta construcción social que hace de alguien algo socialmente definido, toda esta identidad externa —identidad en tanto miembro de la sociedad, identidad sexual, etc.-, todo esto es frágil, friable. Y esta fragilidad de todos los atributos sociales del individuo social no deriva de una duda intelectual, que no tendría ningún sentido en el nivel en que estamos discutiendo, el de las capas profundas de la psique, sino de un factor situado en la proximidad inmediata de los orígenes: residuos de la mónada psíquica, *de su rechazo encarnizado de la realidad*, que se vuelve entonces rechazo, repulsa, detestación, odio del individuo social en el que esta mónada se ha transformado, y que ella continúa frecuentando, claro está, de manera fantasmal. De manera que la faz diurna, real, construida, la faz parlante del sujeto es siempre el objeto de una investidura

[Cf. "Reflexions sur le racisme", ob. cit, p. 35; <reed. p. 43>.]

doble y contradictoria. Por una parte, una investidura positiva, y es ésta la que aparece la mayor parte del tiempo: el sujeto invierte positivamente, y lo más a menudo de manera predominante, pues de otro modo no podría ser el individuo social en el cual se ha más o menos sustanciado; y este individuo social como sujeto funciona como un sustituto de sí para la mónada psíquica. Pero este individuo social también es el objeto de una investidura negativa en tanto que es la huella visible y real del estallido y del rebasamiento de la mónada inicial. Tratemos de traducir esto en términos inmediatamente comprensibles, de psicología corriente o de novela de estación de ferrocarril: quisiera ser todo, y el resto, y aún más, y nunca seré más que este miserable individuo, que detesto pues me recuerda que no soy todo y el resto y aún más. Me recuerda que no soy un metadios sino un pequeño mortal, yo, ese gran conquistador, este filósofo, este poeta, etc., un pequeño mortal destinado a ser olvidado en diez segundos, en diez años, en diez siglos... da igual. Este *odio de sí* es objeto, claro está, de una elaboración psíquica ininterrumpida durante la vida del individuo -pero no aparece, repetimos, en la vida corriente; en caso contrario, no habría sociedad, no habría seres vivos— e, incluso, puede tomar aspectos que traducen la discriminación con eso que en psicoanálisis se ha llamado la pulsión de muerte sumamente difícil, pero ahí está, componente esencial del ser humano.

Ahora bien, llegamos a la punta extrema del racismo diciendo que las formas más avanzadas del odio del otro constituyen -desde el punto de vista psicológico, psicoanalítico— monstruosos desplazamientos que transfieren en el otro este odio de sí que no puede realizarse sobre el sujeto propio, y mediante los cuales el sujeto logra guardar el afecto cambiando de objeto. Guarda este odio absolutamente insaciable, y en lugar de dirigirlo contra su objeto inicial, que es su existencia diurna, lo vuelve contra otro, que destruye, elimina. Y aquí es donde podemos comprender la raíz de la inconvertibilidad del otro tanto como la de su eliminación: el sujeto no quiere encontrarse de ninguna manera en el objeto que debe ser destruido, ni hablar entonces de que el judío se convierta o conozca, por ejemplo, la filosofía alemana mejor que él, alemán de origen, etcétera. Mientras que cuando se trata de la primera forma de rechazo del otro, de la simple desvalorización, se satisface en general con el reconocimiento por parte del otro, ya tome la forma de la derrota o de la conversión.

En cuanto a la cuestión de saber por qué unas veces se realiza la forma extrema, y otras veces, la otra, es una cuestión análoga a la que podemos plantear

en psicoanálisis: ¿por qué uno tiene tal sueño tal día? ¿O por qué, en una misma familia, hay tal neurosis en un niño, y tal otra en su hermano?

Toda la dialéctica del amo y del sirviente en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel se sitúa en este nivel: la lucha a muerte de las conciencias como lucha por el reconocimiento, en ese esquema muy bello, abstracto, claro está, como todos los esquemas filosóficos y por excelencia los de Hegel, pero por abstracto, totalmente válido aquí. Hay, efectivamente, lucha a muerte, Hegel dice de las conciencias, yo diría de los sujetos, en función de eso que he analizado como una falacia: sólo puedo valer en tanto yo, si los otros, en tanto ellos, o tú o él, no valen. Y esta lucha por el reconocimiento conoce una salida feliz, tanto en la dialéctica hegeliana como en su versión marxista, finalmente, aunque el color sea diferente: el otro tiene miedo ante la muerte, se somete, me reconoce como su amo, y se vuelve mi sirviente. Otra vez salida feliz, puesto que el esquema no se detiene ahí: el otro vuelto sirviente entra en el trabajo, desarrolla las fuerzas productivas, como se dirá más tarde -de todas maneras, en Hegel es la misma idea-, y demuestra así el carácter parasitario del amo. La verdad pasa entonces del lado del sirviente, de aquel que transforma verdaderamente la realidad, etcétera. Y quizás haya un día una solución universalmente feliz en donde cada uno se reconciliará con todo el mundo en una sociedad sin clases...

La superación de la primera forma psíquica del odio del otro -sólo yo valgo, por lo tanto el otro no vale, es inferior- parece no exigir mucho más que eso que ya está implicado en la simple vida en sociedad. Así, aunque se acepte que el valor de los carpinteros cuestione un poco el de los plomeros -de hecho, hay fiestas separadas de las corporaciones y un sentimiento de orgullo innegable de los plomeros, de los carpinteros, de los zapateros, de los médicos, de los enarcas, etc.—, finalmente, en lo que se refiere al uso, carpinteros, plomeros y todos los cuerpos de oficios cooperan más o menos bien en la existencia de una sociedad dada, participan de la misma institución, comparten los mismos valores, el mismo magma de significaciones que otorga a cada uno su lugar complementario respecto del de los otros. Pero esto deja de ser verdadero en cuanto pasamos de una institución de la sociedad a otra institución, de los japoneses a los chinos, de los alemanes a los franceses, etcétera. Se abre aquí el enorme problema de los nacionalismos y de su no superación en el siglo XX, contrariamente a lo que creían tanto la ideología li-

* <Ex alumno de la Escuela Nacional de Administración francesa (ENA) [N. de la T.]>

SEMINARIO DEL 1 DE ABRIL DE 1987229

beral como la ideología marxista (sobre esto volveré en unos minutos). Pero por fin, por lo menos en lo abstracto, es claro que surge en cierto modo la exigencia de una sociedad mundial verdadera, a partir de la voluntad de superación de esta primera forma del odio del otro. Con todos los problemas que esto plantea, tanto en el plano práctico -pero no es aquí nuestra tarea- como en el plano de la elucidación teórica.

En cuanto a la superación de la segunda forma, la forma más aguda, implicaría seguramente elaboraciones psíquicas y sociales mucho más profundas. Pero pienso que, a fin de cuentas, requiere lo mismo que lo que exige la democracia en el sentido de la autonomía verdadera, a saber, una aceptación de nuestra mortalidad real y total, de esta segunda muerte, ineluctable; después de nuestra muerte a la totalidad imaginaria, a la omnipotencia, a la inclusión del universo en nosotros. Hay que aceptar esta mortalidad para cesar de odiarse a sí mismo, por lo tanto, también para cesar de odiar a los demás y buscar ahí un punto en donde enganchar un desplazamiento de este odio de sí.

Con respecto a esto, hay que señalar cuan superficial e ineficaz al mismo tiempo es todo ese discurso sobre los derechos humanos que escuchamos desde hace unos quince años, sobre todo desde el develamiento o, antes bien, la comprensión de la naturaleza de los regímenes totalitarios, en particular del totalitarismo ruso. Se ha asistido entonces a una suerte de coro de arrepentidos, que asimilan la política al totalitarismo o la limitan a la sola defensa de los derechos humanos. Y esto proviene de gente que al mismo tiempo proclamaba la diferencia radical de las culturas, con la implicación evidente de que no puede hacerse ningún juicio de valor sobre culturas diferentes de la nuestra. Sin embargo, la antinomia ingenua, tanto como la falta de elaboración de esta posición, son evidentes. Pues si hay una diferencia radical de las culturas, si ningún juicio de valor sobre culturas diferentes de la nuestra es justificado, si por lo tanto, por definición, es imposible decir que el teatro no o el kabuki es inferior, o superior, al isabe-lino o a la tragedia griega -aun si en este caso preciso es totalmente justo—, hay que ser coherente y decir también, por ejemplo, que la lapidación de las adúlteras, la excisión de las niñas, la amputación de las manos de los ladrones son también particularidades culturales muy interesantes. Igualmente, además, que la voluntad de tener una Alemania *judenrein*, por lo tanto también el hecho de gasear a los judíos, o lo que hace ahora Mengis-tu en Etiopía, o Khomeini, o Pinochet, o Pol Pot, o bien los hospitales psi-

quiátricos en Rusia. Todo esto son estructuras históricas diferentes, e incomparables, y por lo tanto no hay nada que decir, y sobre este tema pueden remitirse a *Raza e historia*, de Lévi-Strauss.

Pero si se afirma la universalidad de los derechos humanos, ¿en qué se transforma entonces la incomparabilidad de las culturas, y cuál es el lugar de la cultura occidental con respecto a las otras culturas? ¿Cómo conciliar los derechos humanos, por ejemplo el derecho de practicar, de profesar la religión musulmana, con el hecho de que esta misma religión no reconoce la separación de un sector laico y de un sector religioso, y en consecuencia pretende dictar las leyes penales, y a menudo más que eso?

Tomé el ejemplo contemporáneo que parece más fácil, y me disculpo ante los musulmanes aquí presentes, pero el caso del judaísmo, a pesar de ser menos macizo, sería igualmente convincente: el Estado de Israel, al mismo tiempo que se declara laico, hace prevalecer ciertas disposiciones decididamente religiosas en lo que se refiere a la ciudadanía o a la validez del matrimonio. En cuanto al cristianismo, se precisaron varios siglos de lucha para arrancarle la laicidad, expulsar a la Iglesia de la esfera pública, confinarla a la esfera privada. Y esta lucha siempre vuelve a empezar, como lo prueba el ejemplo de la Grecia moderna y la hipocresía monumental de la legislación Papandreu sobre el matrimonio. Antes de 1980, el casamiento civil era plenamente válido sólo si era seguido por el casamiento religioso, y el hallazgo de ese fantástico mercader de tapices llamado Papandreu fue decir: vamos a instaurar la laicidad dejando la elección de casarse ya sea ante los alcaldes, ya sea ante los sacerdotes; lo cual, so capa de laicidad, confiere al sacerdote el estatuto de funcionario del Estado civil y *de novo* a la Iglesia el estatuto de instancia estatal.

Pero por fin, en la mayoría de los demás viejos países cristianos, si la libertad religiosa está garantizada, la Iglesia ya casi no interviene en la vida pública, al menos no directamente. Y el adulterio, la sodomía, la homosexualidad, etc., que siguen siendo crímenes para el derecho canónico, dependen ahora de la esfera privada. Esto se ha hecho lentamente, difícilmente, y el primer país en lograrlo fue Francia. En efecto, el código de Napoleón fue el que eliminó las viejas disposiciones que castigaban la homosexualidad, y ante la insistencia del mismo Napoleón, que consideraba que dependía del código moral, y no del código penal como pretendían los jurisconsultos cercanos a él. Pero si la homosexualidad entre adultos consintientes ha dejado de ser un delito en Francia desde hace doscientos años, en Inglaterra hubo que esperar

SEMINARIO DEL 1 DE ABRIL DE 1987231

hasta 1967, e incluso más, para que dejase de ser reprimida penalmente. Y algunos estados de los Estados Unidos mantienen todavía disposiciones represivas, aunque ya casi no se las aplica.

¿Qué hay detrás de la ideología de los derechos humanos, como también detrás de la ideología marxista? Hay una pusilanimidad teórico-política disfrazada de filosofía de la historia: la historia va a traer una uniformización suficiente de la sociedad mundial para que desaparezcan para siempre tanto los fanatismos religiosos como los nacionalismos exacerbados y revanchistas. Los derechos humanos, en todas partes y siempre, en una gran república mundial o en la fase inferior del comunismo, es casi lo mismo... Pero no es lo que ha ocurrido. Por lo menos, no todavía, ¿no es cierto? Y el problema permanece: estos principios llamados derechos humanos —la libertad de opinión, la presunción de inocencia, el derecho a un juicio equitativo, etc.—, por los que me parece justo luchar, ¿qué hacer de ellos en países que pretenden ser verdaderamente cristianos, o verdaderamente islámicos, y mantienen disposiciones del derecho canónico o del Corán en lo que se refiere a los delitos y a las penas? ¿Qué hacer entonces en un mundo en donde la gente, "engañada" o no por el subdesarrollo, el imperialismo estadounidense, etc., no quiere derechos humanos —o bien los quiere para sí misma pero no para los otros—? Cuando, por otro lado, esto no traduce ninguna deficiencia intelectual, porque en lo que se refiere a utilizar metralletas, aviones, o computadoras, el fanatismo religioso o el subdesarrollo no son nunca un obstáculo. ¿Por qué la victoria de Occidente es la victoria de las metralletas, de los *jeep*, de la televisión, pero ciertamente no es la victoria del *babeas corpus*, de la soberanía popular o de la responsabilidad del ciudadano? Sabemos, por cierto, que en cualquier cultura encontraremos gente que trata de promover los derechos humanos, incluso si son infinitamente minoritarios; pero también sabemos que, si todas las culturas son iguales, una sola reconoce esta igualdad, y afirmamos la superioridad de ciertos valores que resultan haber sido creados en Europa, resumiendo, los valores de la autonomía individual y social. Y esto no se desprende de una aserción metafísica o trascendental sobre la esencia del ser humano, sino de una creación histórica, y de nuestra voluntad, en tanto estamos situados en una tradición, para afirmar estos valores contra todo y contra todos. Cómo se los afirma, es otra historia: las cruzadas armadas para liberar contra su propia voluntad a los iraníes de Khomeini, o incluso las Rusias de Gorbachov, además, son pura locura, y hay otros medios para actuar. Pero no podemos bajar esta bandera de la libertad, de la igualdad, de la de-

mocracia y de la autonomía de los individuos como contrapartida absolutamente ineliminable de la autonomía de la sociedad.

Hemos visto que la sociedad se autocrea y crea su mundo en tanto sujeto. Hemos visto también en qué sentido encuentra el problema del otro: como origen de la significancia de sus instituciones y de sus significaciones imaginarias sociales, pero también como otra sociedad humana y como resistencia de lo que es al sentido que ella trata de dar a las cosas, lo que conduce más o menos directamente a la categoría del mal. Y esto nos permite llegar a la conclusión siguiente, en relación con este problema tan importante para nosotros hoy: no hay división interna de la sociedad que sea necesaria a la institución de la sociedad. Si insisto en este punto, es en función del renacimiento en los últimos años de los discursos que hacen de la división interna de la sociedad una necesidad estructural, no pudiendo la sociedad instituirse más que dividiéndose. Por cierto, la mayoría de las veces hubo en la historia el hecho de la división interna; no estoy discutiendo eso, sino la pretendida necesidad estructural de esta división. Pues si la división de la sociedad la mayoría de las veces es asimétrica y antagónica -lo que se llamaría *grosso modo* la división en clases, sin ergotizar demasiado sobre el término "clase", y que cubre la gran mayoría de las sociedades históricas-, conocemos sociedades que no están divididas antagónica y asimétricamente, por ejemplo, una buena cantidad de sociedades arcaicas "primitivas", como las descritas por Clastres en *La sociedad contra el Estado*. Si la división es una necesidad estructural, ¿por qué esta diferencia entre sociedades de división antagónica y asimétrica, y las demás? O bien: ¿por qué sociedades con división entre "la" sociedad y el "exterior"? Aquí podemos trapacear, por cierto, diciendo que en estas sociedades la situación de los hombres y de las mujeres no es la misma; algunas feministas sostuvieron, incluso, que las mujeres han sido la única clase explotada en la historia humana. Creo que esta última posición es falsa. En las sociedades arcaicas, las descritas por Clastres pero también muchas otras, los !Kung por ejemplo, la división hombres/mujeres no es antagónica sino complementaria; y hay también en estas sociedades otras divisiones, por clanes, en mitades, pero que tampoco aquí son antagónicas, ni asimétricas.

Respuesta de los partidarios de la división originaria de la sociedad como necesidad: los "primitivos", en estos casos, se dividen también en la medida en que ponen en el exterior de la sociedad el origen de la institución. Pero esta defensa es un sofisma. Hemos visto que colocar en el exterior de la sociedad

el origen de la institución y de la significación es característica de esta clase de sociedades que llamamos heterónomas; y esto no va necesariamente a la par de la existencia o no existencia de una división interna de la sociedad. Podemos tener sociedades sin división interna verdadera, como, repetimos, algunas sociedades primitivas en donde el origen de la sociedad es imputado a los ancestros. En otras sociedades, fuertemente antagónicas y asimétricas, el origen es imputado a dioses, a los ancestros, a un solo Dios: es el caso de la mayoría de las sociedades históricas. Hay Dios, fuente de la significación y de todo lo que es; y al mismo tiempo hay siervos y señores, o esclavos y hombres libres, y cada cual está bien en su lugar, no hay que cambiar nada puesto que Dios lo ha querido así. Y luego hay sociedades —la Grecia antigua y parte de la sociedad moderna— en donde la división antagónica y asimétrica es real (hombres libres, esclavos; capitalistas y proletarios; el pueblo y diversos oligarcas), pero que no ponen en el exterior la fuente y el origen de su institución; cuanto mucho pretenden que esta fuente es la naturaleza o la razón, sin dejar demasiado en claro la esencia de esta naturaleza o razón. Por lo tanto, las dos cuestiones se sitúan en niveles muy diferentes, y es falaz juntarlas so pretexto de necesidad estructural.

Sospecho que, en esta discusión, los partidarios de la división necesaria de la sociedad combaten a un enemigo más o menos imaginario que ni siquiera nombran y que pretendería que la sociedad es o puede volverse homogénea y transparente a sí misma. A esto, creo, responde la afirmación de una necesidad interna, intrínseca, estructural, de división de la sociedad. Pero la idea de una sociedad homogénea, perfectamente transparente, etc., no es más que una fantasía negativa (hostil) de quien formula esta teoría: la sociedad no ha sido jamás homogénea y no lo será nunca, ni idéntica a sí; como todo lo que existe, es mucho más que sí misma, existe en un múltiple apartamiento de sí misma. Esto es verdadero para toda sociedad, para todo individuo; e incluso también para este reloj, que no es sí mismo más que con fines prácticos, de otro modo no es igual ni idéntico a sí mismo. Pero esto vale infinitamente más para todo lo que es humano: hay un múltiple apartamiento de sí de toda sociedad, de orden ontológico, y cuya traducción no es de ninguna manera la división social, suficiente o necesaria. En el caso de las sociedades arcaicas vimos que no era necesaria. Y el ejemplo de las sociedades divididas nos muestra que no es suficiente: no puede remitírselas al hecho de esta división, no se agotan en ella, también existen muchas otras maneras y en estas otras maneras aún están en apartamiento respecto de sí mismas. Y esto mués-

tra toda la artificialidad del vínculo entre división de la sociedad y cuestión ontológica: la sociedad no puede coincidir —como tampoco puede hacerlo otra cosa, en todo caso, ninguna otra cosa humana- consigo misma plenamente. Busco en vano ejemplos de algo que coincidiría consigo mismo. ¿Coincide consigo mismo un teorema matemático? Es claro que no. No puede demostrarse -no existe como teorema— más que remitiéndose a otra cosa. Y para ser comprendido y funcionar como teorema, supone la comprensión humana del lenguaje matemático, lo que nos lleva de inmediato a un océano de alteridad... ¿Qué coincide consigo, y por qué la sociedad coincidiría consigo misma? La cuestión de la división de la sociedad es una cuestión particular, y una cuestión política. Actualmente nos enfrentamos con cierta división de la sociedad que debe combatirse. Pero no podríamos dar justificaciones estructurales y ontológicas del tipo: hagan lo que quieran, siempre habrá una división de la sociedad. Habríamos podido decir otro tanto en 1788, por ejemplo, en relación con la división que encarnaba el Antiguo Régimen. Otra cosa es decir que sin duda habrá siempre una división entre hombres y mujeres; a pesar de lo que piense la señora Badinter,⁵ no creo que jamás se supere esta división, aunque pueda volverse menos conflictiva. Lo mismo ocurre con la división entre la sociedad instituyente y la sociedad instituida: no pienso que una sociedad autónoma pueda borrar la distinción entre lo instituyente y lo instituido, asegurarse contra todo apartamiento que podría llegar a existir entre lo instituyente y lo instituido. Pero no veo por qué estos apartamientos, y la indefinición de otras divisiones que podrían invocarse, deberían traducirse por una división dominantes/dominados, puesto que a esto es a lo que llegamos.

Para terminar, retomemos el problema del otro que evocamos antes, pero desde el punto de vista de una sociedad autónoma: ¿qué se hace de este "otro"? En cuanto al "segundo" otro —aquello que resiste a la donación de sentido por la sociedad y los otros humanos, o sea los otros concretos, las otras sociedades humanas- digamos que, en la medida en que el problema no ha sido resuelto por nuestras propias sociedades, por la diosa Historia, como se lo esperaba, y no lo será ciertamente, aceptando la diversidad de las culturas y la verdadera alteridad de los seres humanos, debemos poner un límite a esta

⁵ < Véase, por ejemplo, E. Badinter, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, París, Odile Jacob, 1986.>

alteridad, siendo este límite lo que consideramos como consustancial con el proyecto de autonomía social e individual. En cuanto al primer "otro", fuente de sentido, una sociedad autónoma no puede más que eliminarlo: eliminar la idea de que hay una fuente de las instituciones diferente de la actividad instituyente de los seres humanos. Deberemos enfrentar, entonces, la amenaza que hace pesar sobre este mundo de significaciones imaginarias sociales el hecho de que el universo no es reductible al esquema de significaciones establecido por la sociedad, que eso resiste siempre. Y en lo que se refiere al individuo particular, esta resistencia aparece no sólo como limitación de su potencia y de sus capacidades de hacer, sino esencialmente como limitación de su vida, es decir, como mortalidad.

Y la gran potencia de la religión, núcleo de esta institución heterónoma de la sociedad, proviene del hecho de que permite la eliminación del sinsentido: todo sinsentido en una religión siempre es transitorio (salvo en las formas extremas del maniqueísmo). Y esto aparece, por cierto, en el nivel del individuo, como promesa de inmortalidad: la muerte es sinsentido, el sinsentido último, pero se transforma en su contrario, en condición extraordinaria de sentido, si es acceso a una existencia inmortal. Esto es lo que una sociedad

autónoma no puede permitirse, a esto debe renunciar. Para esta sociedad no sólo se trata de aceptar que toda significación es una creación humana, es decir disociar -al revés de toda religión y de toda filosofía heredada- el ser y el sentido, comprender que el ser no es ni sentido ni sinsentido, que estas categorías no influyen en el ser, pero asumir también la "traducción" humana de esta disociación del ser y del sentido, es decir, la mortalidad humana.

Y si en este seminario sobre la creación política vuelvo tan obstinadamen

te sobre el ejemplo de la antigua Grecia es porque -repito, dejando de lado del budismo inicial, que no ha creado una sociedad democrática, que yo se pa, Grecia es la única sociedad, por lo menos la Grecia hasta el siglo V, en la cual se hizo todo lo que se hizo aceptando perfectamente la idea de que el hombre o es mortal, o está condenado después de la muerte a un destino peor del que padeció en la tierra. Sabiéndolo y pensándolo durante cuatro siglos. Esto nos muestra entonces una posibilidad esencial de los seres humanos: pueden vivir sabiéndose mortales, y todo lo demás son historias para los jefes

de policía y los curas. Es esto lo que hay que revivir para los hombres de nues-

⁶ [Trato ampliamente este tema en el texto "Institution de la société et religion" (1982), retomado en *Domaines...*, loc. cit.]

tro tiempo, con otra forma, claro está. Y sólo a este precio podremos avanzar hacia la autonomía.

Para prepararse para la cuestión que vamos a abordar en los próximos seminarios: "¿cómo es posible la verdad en el mundo histórico-social?", les aconsejo que releen el *Teeteto* de Platón por un lado. Y luego, en la medida en que Heidegger es el autor esencial con respecto a quien habría que tomar distancia, leer "De la esencia de la verdad", "Alétheia", "La doctrina de Platón sobre la verdad", "El fin de la filosofía y la tarea del pensamiento" y los dos volúmenes del *Nietzsche*, que se refieren un poco a Nietzsche, pero sobre todo, como es habitual en todo lo que escribe Heidegger, se refieren a Heidegger.³⁾ Es el mejor conjunto que hay sobre el pensamiento de Heidegger. Si no quieren leer todo, a pesar de que es una mala manera de trabajar y que no debo alentarlos a ello, conténtense con el volumen I, páginas 140-200, y en el volumen II, las páginas 154-160, 207-211, 337-360 y 386-492. Allí encontrarán otra concepción de la verdad, en mi opinión absolutamente insostenible, pero que es la única que se opone a la concepción de la verdad que ha prevalecido desde el origen de la filosofía.

Preguntas

— <*Pregunta inaudible.*>

Cada vez que hablamos lo hacemos a partir de presupuestos, es imposible explicitarlos a todos. No terminaríamos más. Esto no significa que sea imposible explicitarlos para siempre. El recorrido del pensamiento y de la filosofía también es este trabajo permanente de explicitación de los presupuestos. ¿Podemos estar seguros alguna vez de haberlos explicitado a todos? "En derecho", la respuesta es no. No se ve cómo podría tener lugar la demostración del hecho de que hemos explicitado todos los presupuestos, qué procedimiento habría que seguir para efectuarla. Por cierto, han podido intentarse algunos procedimientos, pero todos se revelaron falaces. Por ejemplo, el *cogito* cartesiano, saco todo, hago tabla rasa, y constato que ese simple hacer en "hacer tabla rasa de todo" me deja con algo: la cogitación, etcétera. Lo que puede ser criticado de muchas maneras. Si el *cogito* es tomado como un procedimiento lógico, podemos replicar a Descartes: usted ignora lo que sabemos desde Pía-

ton y Aristóteles, que toda demostración presupone premisas a partir de las cuales se hace, que una demostración de las premisas supondría otras premisas, que hay entonces *anánke sténai*, necesidad de detenerse. La respuesta de un cartesiano sería que el *cogito* no es un procedimiento lógico, que trata de suministrar primeras premisas indudables para todo lo que sigue. El *cogito* se apoya precisamente (como Platón y como Aristóteles) sobre el hecho de que nada puede comenzar sin algunas evidencias indudables compartidas por todos. Una de estas evidencias es que yo pienso en el sentido de la cogitación cartesiana —no en el sentido discursivo o reflexivo, sino en el sentido representativo—; y que de todas maneras, hay para mí cosas, aunque fuese en el simple ámbito de mi esfera subjetiva, luego existo. A lo cual se replicará: pero entonces usted ya sabe lo que quiere decir: "soy". Contra-respuesta: llamo "soy" a eso que compruebo mientras hay para mí cosas. Contra-contra-respuesta: no es más que una tautología o una simple denominación. Y no se podrá llegar de verdad a algo más que introduciendo la falaz prueba ontológica de un Dios que garantiza la verdad.

De todos modos, el trabajo del pensamiento y de la filosofía es explicitar los presupuestos, lo que nunca puede hacerse en un solo recorrido, y este recorrido no está nunca terminado ni en la vida de un pensador ni menos aún en la historia de la filosofía. Entonces puedo llegar y decir: lo que escribía hace cinco años tenía todavía este presupuesto implícito que ahora puedo explicitar.

— <Pregunta inaudible. >

Encontramos aquí el encastre del que hablamos hace tres semanas. En derecho, desde el punto de vista lógico o trascendental, debo postular que si yo le hablo en este momento, ya se trate de explicitar presupuestos o de cualquier otra cosa, es porque hay una dimensión de este discurso que puede discutirse independientemente de toda configuración factual, con respecto a mi posición, primero, a la posición respectiva de los otros personajes, etc., o en la cual todas estas consideraciones entran como "objetos". Por ejemplo, si alguien me hace notar cuánto "me conviene" lo que digo desde el punto de vista político, social, etc. —argumento de la cintura para abajo—, estamos aún en una tentativa de explicitar prejuicios. De hecho —hecho no simplemente empírico—, no puedo decir lo que digo fuera de un anclaje histórico-social —que ha sido creado del lenguaje, de la interrogación, de la historia de la filosofía, etc.— en medio del cual aparezco. Así es de hecho, pero este "de hecho" es de

derecho. Ésta es la originalidad de mi posición: el encastre de estos dos aspectos. Que Sócrates babilónico sea imposible no es un hecho empírico del mismo orden que el hecho de que Sócrates llevaba una túnica ateniense y no babilónica.

— *¿Quépiensa usted del análisis según el cual, si el racismo ha existido siempre, la idea de exterminio, en cambio, sólo apareció después de la Ilustración y bajo la influencia de la ciencia moderna, sobre todo del darwinismo?*

El relato de la conquista de Palestina, en la Biblia, de lo cual hemos hablado, es la mejor respuesta a estos absurdos: lo que quieren los hebreos es una Palestina "propia", que no esté habitada más que por hebreos, y conquistan esta Palestina, después de lo cual se quedan tranquilos y no molestan a nadie más. Pero, que yo sepa, no pasaron por la Ilustración. De toda la gente que formula teorías sobre la historia, aquellos que se olvidan de los contraejemplos son los más lamentables. Lo mismo ocurre con las teorías sobre el cristianismo como raíz de la democracia moderna: se olvida la existencia de Bizancio y de Rusia, por un lado, de la península ibérica, por el otro.⁷ Decir que hay entre ambas realidades un parentesco de sentido o que este parentesco facilita ciertas cosas, puede ser admisible; pero hacer de una la "causa" o la condición necesaria y suficiente es aberrante. En este caso específico, yo mismo digo aquí, e independientemente de las charlatanerías que puedan escucharse en la plaza de París, que hay un momento en el cual el individualismo moderno, su imaginario, alcanza sus límites.⁸ No olvidemos que en la Ilustración encontramos dos cosas: un imaginario individualista, claro está, pero también la voluntad de establecer una comunidad política; y que esto es verdadero en los Estados Unidos, pero también en Francia, en donde tenemos no solamente el individualismo de Constant, por ejemplo, y sus seguidores. Pero es verdad que hay un momento en el cual este imaginario político y social y este imaginario del individuo desembocan en un proceso que conduce, de una u otra manera, a una masificación de la sociedad -cf. Hannah Arendt- y a la privatización de la que hablo desde 1960 en

⁷ [Es verdad que hay en ésta gérmenes de contestación interna: marranos, etc.; véase el *Libro del Buen Amor o La Celestina*^

⁸ [Y no se trata de Ilustración, porque en la Ilustración también hay muchas otras cosas; hay aquí otra confusión, por ejemplo, en Glucksmann.]

otras condiciones, en las condiciones de una sociedad de la abundancia. A partir de este momento, se instala un autoritarismo, duro o blando, como el reverso casi inmediato y obligado de la medalla. Este individuo reducido a sí mismo, es decir a nada (es una proposición ontológica, y no solamente sociológica), o bien adhiere a un partido, o bien se pega a la televisión como una mosca a los excrementos. Porque ya no es nada... resultado del imaginario individualista. Pero no hay que ver en esto una consecuencia de la Ilustración, antes bien, hay que buscar por el lado de algunos aspectos del individualismo y del papel que han desempeñado en la preparación del totalitarismo, o en la de la sociedad contemporánea privatizada, dominada por los medios de comunicación, etc., en donde hay 55 millones de individuos pero quizá—supongamos que exagero— no haya un humano que sea verdaderamente diferente de los otros.

— *Pregunta sobre los ilotas, los espartanos...*

Es todo el problema de la esclavitud en la antigua Grecia, no en los filósofos, sino en la realidad histórica, en los historiadores y los escritores "literarios", lo que es muy diferente. Sobre los diversos tipos de esclavitud en Grecia, lo remito a un artículo muy bueno de Finley en uno de sus libros.⁹ Podemos distinguir dos grandes categorías. Por un lado, los ilotas en Esparta y los *pe-nestai* en Tesalia, cuya condición es una suerte de esclavitud: si no están necesariamente atados a una tierra determinada, no son vendibles, no son esclavos-mercancía. Y luego, en las ciudades más evolucionadas económicamente, y en particular en las ciudades democráticas, están los esclavos-mercancía. Aunque conocemos mal ciertas situaciones, no hay dudas de que todos eran considerados como "inferiores". En Atenas, la palabra *aneleuthe-ron*, que significa "que no es digno de un hombre libre", es una palabra despreciativa. Pero también hay muy poca emancipación de esclavos en Atenas, y por lo tanto, muy poco *liberti* o *libertini* como en Roma. Sabemos que Aris-

⁹ <M. Finley, "Entre esclavage et liberté" (1964), en *Economie et société en Grèce ancienne*, trad. fr.: París, La Découverte, 1984, pp. 172-194 [trad. esp.: *La antigua Grecia. Economía y sociedad*, Barcelona, Crítica, 2000]; véase también en el mismo volumen, "¿La civilisation grec-que était-elle fondée sur le travail des esclaves?" (1959) y "Les statuts serviles en Grèce ancienne" (1960); véase también *Esclavage antique et idéologie moderne*, trad. fr.: París, Minuit, 1981 [trad. esp.: *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, Crítica, 1982]>

tételes en su testamento, según Diógenes Laercio, libera a varios de sus esclavos. Pero Aristóteles llega más tarde y es un filósofo. A pesar de ello, encontramos en él la primera tentativa conocida de justificar la esclavitud, desconocida en los escritores clásicos por la simple razón de que, mal que le pese a Leo Strauss¹⁰ y a otros, no hay en los griegos "derecho natural", sino solamente el derecho del más fuerte, y sólo es cuestión de justicia entre iguales, aunque con una enorme interrogación: ¿quiénes son los iguales y quiénes los define? Nadie "justifica" esto, y no habría sido concebible justificar la esclavitud en un país en donde la gente aprende a hablar o en todo caso a leer y a escribir con los poemas homéricos, que, en Grecia, no son un asunto filológico, un texto que puede usted consultar o no consultar en Beaubourg.* Con Homero trabajan las escuelas, y Homero es lo que cantan los rapsodas durante las fiestas. Y sabemos desde el principio en estos poemas, que personajes sumamente nobles como Andrómaca —está dicho en ese pasaje sublime de la despedida entre Andrómaca y Héctor— se convertirán en esclavos. ¿Pero quién puede decir que Andrómaca es esclava *phúse*?. Es una noble dama, si las hubo. Héctor, de no haber muerto, habría podido volverse esclavo. Es evidente que el agua corre bajo el puente y, en los tiempos clásicos, en general, no puede haber en una ciudad un ciudadano que sea esclavo en su propia ciudad; y los griegos como esclavos de otros griegos es una cosa muy rara, si no desconocida. Los esclavos, por lo menos a partir del siglo VI, son bárbaros: esto es, cautivos de guerra, e incluso vendidos por su propia tribu o familia, por ejemplo en Tracia o en la cuenca del Ponto Euxino. Vienen entonces como extranjeros, bárbaros que no hablan la misma lengua. Hay ciertamente, pues, una concepción de la "inferioridad" del esclavo.

Pero hay aún puntos que señalar. Por ejemplo, que los "policías" en Atenas son esclavos -escitas en general-, bajo la supervisión de ciudadanos, por cierto, pero esclavos al fin. Luego, que los esclavos son admitidos en las representaciones teatrales y en general en todas las manifestaciones religiosas: no hay segregación a la manera estadounidense. La posición de los filósofos sobre este tema es, además, ambigua. Platón acepta la esclavitud (a pesar de lo que dice Despotopulos), en todo caso en las *Leyes*. Y en la *República*, de he-

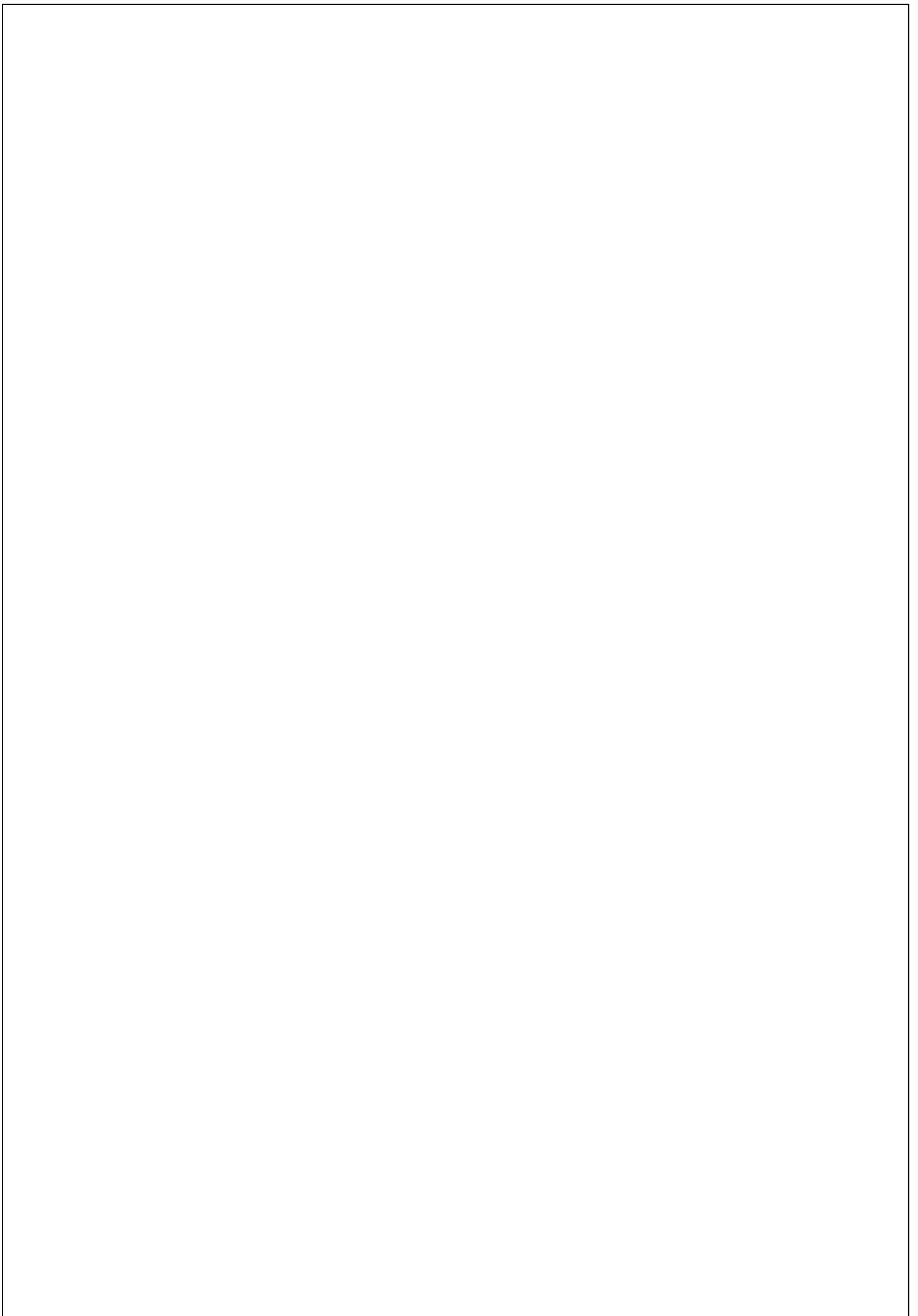
¹⁰ <Cf en particular los capítulos III y IV en L Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. fr.: París, Plon, 1954 [trad. esp.: *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de lectores, 2000].>

* Nombre popular con el que se conoce en París la biblioteca del Centro Pompidou [N. de la T.]

cho, es peor, porque hay división "racial" de la sociedad en tres órdenes. Pero también en el *Menón*, Sócrates emprende esta cosa extraordinaria: demostrar que cualquier hombre, por lo tanto también el esclavo con quien se lleva a cabo la demostración, está en condiciones de demostrar, si se lo interroga correctamente, el equivalente actual, en cuanto a la dificultad, de la teoría general de la relatividad. Lo que Sócrates le hace demostrar al esclavo en este diálogo es uno de los teoremas más avanzados de la época: la existencia de números irracionales. Por cierto, en Platón está también el mito final de la *República*: cada alma elige su suerte. Pero entonces, ¿por qué las clases de la *República* son hereditarias? Inmensa contradicción.

Cuando los atenienses se apoderan de Melos, en el año 415, matan a todos los hombres; monstruosidad suprema, y fue la acción de los mismos atenienses. Matan a los hombres púberes (para esto no se necesita estado civil: se levanta la túnica y se ve si un muchacho es púber o no), y los muchachos que no son púberes y las mujeres son vendidos como esclavos. Es la guerra del Peloponeso y son griegos. *Endrapódisan*}¹ dice Tucídides a menudo para hablar de la suerte de todos aquellos que no fueron asesinados: transformados en *andrópoda*, esclavos. Hermosa palabra, ésta también: aquellos que tienen pies de hombres, casi humanos, androides.

¹ <"los atenienses redujeron a la esclavitud a las mujeres y a los niños (*paidas dé kai gu-naikas endrapódisan*)", Tucídides, V, 115, 27-28.>



XIV
Seminario del 29 de abril de 1987¹

La verdad en la efectividad histórico-social²

Lo que está frente a nosotros es la cuestión de la legitimidad, de la validación de lo que decimos sobre la sociedad y la historia en particular, pero también de todo lo que decimos en general. Llamaré a esto la cuestión socrática: ¿por qué dice usted esto, y no lo contrario u otra cosa? Pero también podríamos llamarla "elénctica" (de *élenchos*, prueba, argumento, medio de probar o de refutar). Es de hecho la cuestión de la verdad. En el contexto presente, esta cuestión se refiere a un objeto particular, o a un conjunto de objetos particulares, aquellos que pertenecen al campo histórico-social. Pero, tratándose del campo histórico-social, también es claro que no es posible querer hablar dentro de una cierta relación con la verdad, sin pretender que el discurso en general puede mantener cierta relación con la verdad y, sobre todo, sin tratar de dar un contenido a este término tan trillado de verdad. Es decir que estamos inmersos en el corazón de la problemática filosófica, y que enfrentamos esta problemática a partir de ciertos presupuestos referidos al campo histórico-social mismo, a saber, ante todo, que es en y por este campo que emergen la cuestión de la verdad y, quizá, la verdad o una verdad. Esto es un hecho macizo; y su reconocimiento, el hecho de tomarlo en consideración con todo su peso, nos diferencia de inmediato de la manera de plantear esta cuestión en la filosofía heredada. En ésta, nos colocamos prácticamente siempre (existen una o dos excepciones potenciales, volveré sobre ellas) en una perspectiva egológica: hay *ego*, el sujeto está ante (o en) el mundo (si queremos ridiculi-

¹<Este seminario fue publicado como anticipo en *Les Temps Modernes*, n° 609, junio-julio de 2000, pp. 41-70, en el marco del *dossier* "¿Pourquoi lire Castoriadis?".>

²<A partir de este seminario n° XIV, los subtítulos son de Castoriadis.>

zar la filosofía universitaria: frente a su mesa), y se pregunta: ¿cómo puedo tener conocimiento o percepción de este mundo o de esa mesa? ¿Corresponde este conocimiento o esta percepción a una "realidad", etcétera? Este sujeto nunca se dice en este contexto (sólo se lo dice, y muy raramente, en un enésimo volumen de las obras completas del filósofo considerado) que no podría hacerse estas preguntas, incluso ni siquiera alguna pregunta, si no poseyera el lenguaje. Y nunca lo repetiremos lo suficiente: nunca poseemos el lenguaje en general puesto que tal cosa no existe. Poseemos el portugués en su versión brasileña, o el francés, el latín o el javanés. Ahora bien, cada lenguaje particular lleva consigo toda la institución de la sociedad que lo habla. La lleva, la porta, está cargado de ella, penetrado de una punta a la otra, y la hace existir.

Pero hay mucho más. Sabemos, por una mitad de nuestro recorrido, que esta cuestión de la verdad tal como nos la planteamos no surge únicamente del hecho de que hay sociedad e individuos en esta sociedad, o por el hecho de que hay lenguaje y comunicación, ni siquiera por el hecho de que hay individuos que se plantean ciertas preguntas. Sabemos —y no podemos olvidarnos de ello en el momento en que nos volvemos hacia el aspecto propiamente filosófico de la cosa— que en regla general, en las sociedades humanas y en la historia de la humanidad, la cuestión de la verdad en el sentido fuerte del término no surge. Hay "verdad", por cierto, en toda sociedad, y sin duda están los términos verdadero/falso en toda lengua (o correcto/incorrecto, o términos equivalentes); nos es imposible concebir una sociedad cuya lengua no tuviera la posibilidad de decir a alguien: "lo que dices es falso". (Incluso en el *newspeak* de 1984 debe existir el término *doubleplusuntrue*? Es éste un requisito previo de la vida social tal como la conocemos y tal como podemos imaginarla en sus variantes más exóticas. Siempre hay que poder decirle a alguien: "la información que diste sobre tal tema era falsa".

Pero, en este caso, no se trata más que de la *conformidad* a un enunciado con un referente canónico, de la famosa *adaequatio*. Para la sociedad considerada, siempre hay un uso canónico de los términos del lenguaje en un contexto dado, y hay reglas que establecen las combinaciones correctas e incorrectas de estos términos. Por cierto, la mayoría de las veces estas reglas no están explicitadas —probablemente, e incluso ciertamente, no hay lógico-lingüistas bamilekeses—, a pesar de que siempre, por principio, sean explicitables hasta cierto punto, y que sin duda no sólo los sabios ancianos sino también prácticamente todo

* <0 sea, "sumamente falso"; cf. el apéndice sobre "Les principes du novlangue" de 1984.>

miembro adulto de una tribu cualquiera esté en condiciones de indicar el uso correcto de un término e, incluso, de señalar un razonamiento incorrecto. Más aún: en todas partes hay reglas últimas o supremas de "verdad" y de "realidad" que suministran criterios de los que derivan todas las reglas que rigen la complejidad de los términos. Así, en una sociedad religiosa tradicional, por ejemplo, estas reglas supremas o últimas son las aserciones contenidas en el o los Libros sagrados sobre la realidad última del mundo, sobre el bien supremo, sobre la fuente de lo "verdadero", etc.; y, sobre estas reglas, ya no pueden hacerse preguntas. Hay, pues, una "verdad", más exactamente una corrección de los enunciados, pero el recorrido de las preguntas posibles está delimitado y limitado de antemano; no puede cuestionar ni el uso canónico de los términos del lenguaje, ni las reglas de complejidad de estos términos, ni los criterios supremos de la validez sustantiva de estas complejidades.

¿Es útil señalar que esto ya es inmenso? No hay nada de este orden ni para lo viviente, por cierto, ni para lo simple psíquico, para lo psíquico como tal. Estamos obligados a representarnos lo viviente como una abertura, como un espacio iluminado en un medio negro, oscuro: el mundo previviente, el mundo en el que no hay el para sí. La emergencia del para sí es como la emergencia de una fuente luminosa que al mismo tiempo "ilumina" el espacio interior de una esfera. Pero la imagen es insuficiente e incluso falaz, por cuanto esta emergencia no se limita a iluminar una esfera sino que la *hace ser* como *esta* esfera, con *estas* figuras en sus paredes internas, *estos* objetos que se mueven ahí, *estas* relaciones posibles entre estos objetos —o entre "objetos" y para sí—. En todo caso, estamos impulsados a representarnos una suerte de oscuridad previviente del mundo, una noche cimeriana —una *Núx* y *Erebos* en la cual puede haber protones, electrones, fotones, quarks y galaxias— pero en donde la "luz" no es luz sino simple radiación electromagnética. Y la primera "abertura" que tiene lugar ahí es operada por lo viviente en tanto que, *para él*, hay un mundo y éste está construido por él. Pero en este mundo, lo viviente se establece para sí, se pone como un centro, por lo tanto se opone también a otra cosa (que pertenece igualmente a eso), se opone al entorno y a otros seres construidos por él (los predadores, las presas, etcétera). Sin embargo, eso a lo que se opone no pertenece a la alteridad verdadera, no es del otro, no representa un punto de vista que eventualmente podría ser el del para sí considerado. La oposición permanece exterior.

Lo mismo ocurre, en cuanto a lo que nos importa aquí, para la psique (el inconsciente freudiano). Cuando Freud afirma que el inconsciente ignora el

tiempo y la contradicción, no quiere decir solamente que ignora el principio de contradicción en el sentido lógico (amo y no amo a X, creo y no creo en Y, etcétera). Quiere decir también que ignora todo principio opuesto en tanto principio equivalente a él, equivalente a la instancia psíquica de la que se trata. Todo lo que no es él se presenta como exterioridad: no es verdaderamente otro, es algo, repetimos, que existe en el espacio iluminado que hace existir la psique para ella misma y en donde ella se crea su mundo, pero no es otro principio más o menos equivalente que podría oponerse al para sí de la psique o incluso de la instancia psíquica particular considerada. Y también está aquello a lo que alude Freud en el texto de 1913 sobre "los dos principios del funcionamiento psíquico":⁴ en el inconsciente no hay con qué distinguir la verdad de la simple ficción investida de afecto. Lo que es portado por un deseo *es*: no es ni "verdadero" ni "falso". Equivale a decir con Freud, y contrariamente al difunto Jacques Lacan, que en el inconsciente no hay más que representaciones de las cosas, y complexiones de representaciones de cosas, pero no representaciones de palabras ni complexiones de representaciones de palabras: no hay significaciones y no hay "significantes" lingüísticos. Lo que hay como significante es otra cosa, es el uso de una representación por otra representación (en lugar de...), el *quid pro quo*, pero esto no se hace en un modo lingüístico; no está la posibilidad de representar la significación "esto es falso". Ahora bien, esta posibilidad de representar la significación: "esto es falso", y más aún: esta significación bipolar: verdadero/falso (tomada aquí en el sentido más pobre, más rudimentario) no aparece más que con el lenguaje, con la sociedad, por lo tanto, con la institución de la sociedad y el uso canónico del lenguaje.

Esta "verdad" representa otra abertura. Si hablaba recién de un pequeño espacio iluminado que produce la emergencia del para sí en la noche cimérica del mundo, habría que hablar ahora de un espacio en el cual esta iluminación cambia de naturaleza, en donde, por ejemplo, puede haber dos o varias fuentes de luz poniéndose cada una como equivalente a cada una de las otras y que, en cierta manera y hasta cierto punto, pueden comunicarse la vista que cada una tiene de las paredes internas de su propia esfera iluminada.

La metáfora de la "iluminación" tiene su origen en Platón, como es sabido, tanto en la fábula de la caverna como en las analogías que llevan a esta-

⁴ <"Formulations sur les deux principes du fonctionnement psychique" (G. W, VIII), trad. fr. en *Resultáis, ideas, problemes*, I, París, PUF, 1984.>

blecer la trascendencia del *agathón*? del "Bien". Imagínense caminando por un bosque durante la noche con una linterna —son ustedes la metáfora del para-sí-; ¿qué hay alrededor? No se sabe -si se trata de un niño, tendrá miedo-pero hay en todo caso *hule*, bosque, madera, materia en el sentido primero; y ahí adentro, recortan ustedes con su linterna esta pequeña esfera amarilla y caliente en y con la cual caminan y en la cual existen. Ahora bien, a partir del momento en que hay sociedad, hay muchas linternas de este tipo, y está la posibilidad de que una de ellas diga: veo un monstruo, y la otra responda: no, no es un monstruo, es el tronco de un árbol muerto. La diferencia con el simple para-sí es por lo menos doble: no es la simple pluralidad de linternas sino el hecho de que sean de igual factura, que produzcan el mismo tipo de luz con intensidades, limitaciones, poderes de resolución a la vez comparables y variables; y que esta pluralidad tenga efectos aditivos e incluso multiplicativos en la luminosidad que de ella resulta y en las "dimensiones" y el "detalle" de la esfera total iluminada; por fin, que los portadores de linternas puedan comparar entre sí lo que ven y discutir sobre ello.

Pero no es todavía ésta la verdad que nos interesa. Ella no puede surgir más que a partir del momento en el cual la interrogación toma otro cariz, otro carácter. Ya no es la interrogación: "¿es un monstruo o un tronco de árbol muerto?" Es ya, por ejemplo: "¿hay monstruos?, ¿qué se quiere decir por 'monstruo'?, ¿por qué cuando dices que no hay monstruos tienes razón?, ¿cuáles son los criterios últimos que me permiten decir: tienes razón, te equivocas, tengo razón, me equivoco?" La cuestión de la verdad no puede surgir más que desde el momento en que la interrogación se refiere tanto al uso canónico de los términos —uso que empieza a vacilar- como a las reglas de su complejidad o combinación y, sobre todo, a los criterios últimos que gobiernan a unos y otras. Ahora bien, esto es estrictamente equivalente a una interrogación referida a la institución de la sociedad puesto que se dirige tanto al lenguaje y a las representaciones instituidas como a las significaciones que se encarnan en ambos y los organizan. Es, si volvemos a la metáfora empleada antes, una interrogación que se refiere a la factura y a la fabricación de las linternas utilizadas, a la naturaleza y a las propiedades de la luz que dispensan, a sus limitaciones y a lo que ella impone a lo que es "visto"; por último, a los procedimientos y a las posibilidades de comparación y de discusión de las diferentes "visiones" de los viajeros nocturnos.

⁵ <República, 508 ab.>

Ahora bien, sabemos —repetimos, es la mitad del recorrido— que esto no emerge en la historia más que en un momento dado y para ciertas sociedades solamente. La otra mitad del recorrido nos enseña que, a partir del momento en que esta interrogación emerge -y este "a partir del momento en que" tiene que ponerse entre comillas-, es para nosotros válido de manera permanente y universal; dicho de otro modo, vale de derecho y en derecho no importa cuándo y no importa dónde. De manera que, contrariamente a muchas cosas que se dicen desde hace cuarenta años en etnología, y para tomar el ejemplo más grande, si hay tribus australianas, como había a fines del siglo pasado, que piensan que las mujeres de la tribu no son fecundadas por el coito sino caminando por un sendero especial donde un espíritu las penetra, y que el coito con el hombre es necesario por razones totalmente diferentes, no podemos decir: "esta tribu piensa esto y nosotros pensamos otra cosa", y quedarnos ahí. Ahora bien, de hecho, esto se practica muy corrientemente bajo formas en apariencia más sutiles y sobre temas más "delicados": creencias últimas, "valores", etcétera. Esta actitud es a la vez estúpida y cobarde. Esta tribu pensaba esta cosa, esto no significa que los hombres y las mujeres que la componen sean estúpidos o inferiores sino que tal es su construcción del mundo; hay que tenerlo en cuenta para comprender sus vidas y no solamente sus vidas sino muchas cosas referidas a *otras* tribus totalmente diferentes. Pero, incluso en la hoguera, seguiremos diciendo, debemos seguir diciendo que para que una mujer tenga un hijo, en todos los casos debe ser fecundada por el esperma de un hombre. Aunque todas las tribus del mundo creyesen lo contrario, sería *falso*.

La exigencia de la validez permanente y universal] no surge entonces solamente en un nivel "trascendental", de justificación y de validación con respecto a todos, sino que posee, cuenta con una dimensión práctica, real, que afecta a la realidad, y por lo tanto también, potencialmente, una dimensión política puesto que la pregunta aparece enseguida: ¿cómo podemos actuar, comportarnos con respecto a gente cuya visión del mundo es tan diferente de la nuestra? Para poder actuar con respecto a ella, hay que tener en cuenta su visión del mundo, de la distancia, de la diferencia con la nuestra, pero también saber que no podemos pretender sin hipocresía o falta de sinceridad que las dos visiones son equivalentes, que pensamos que la nuestra es verdadera o, al menos, menos falsa, y encontrar, con todo, un medio para llegar a cierta relación con ellos. Decir lo contrario significaría, por ejemplo, que regularmente los médicos occidentales que visitan una tribu completamente

rimitiva (todavía existen muchas) dan un medicamento —equivocándose uizás en muchos aspectos, pero por ahora no se trata de eso— porque pien-an que en caso contrario este niño va a morir, y explican a la madre y al pare del niño que el gran chamán de los hombres blancos, después de haber asado tres noches en el cielo, volvió con estas pequeñas pildoras que harán ucho bien al niño. Esto aún podemos aceptarlo; incluso entre nosotros, a os enfermos se les miente "por su bien". Pero esto significa mucho más: si este médico blanco quiere formar a un médico o enfermero que pertenezca a esta tribu, deberá inventar un doble lenguaje, en el cual todos los gestos considerados por la medicina occidental como eficaces tendrán una traducción mítico-mágica que corresponda a las creencias de la tribu considerada. Al hacer esto, no sólo será deshonesto intelectualmente sino que habrá arreglado, resuelto en un sentido bien determinado una cuestión política enorme: habrá decidido que estos salvajes son indignos de la medicina, de la ciencia y de la interrogación occidentales, y que hay que mantenerlos en un universo mí-tico-mágico impidiendo la formación de "verdaderos" médicos y fortificando, con algunas pildoras, los poderes sobrenaturales de *sus* brujos.

A partir del momento en que emerge esta interrogación, ya no conoce límites. La identificamos de hecho con la filosofía y su retoño, a saber, la ciencia grecooccidental. Somos entonces conducidos directamente a una nueva serie de preguntas, las preguntas filosóficas, pero consideradas ahora desde el punto de vista que hemos conquistado. Estas preguntas no se refieren a eso que en el lenguaje filosófico heredado se llamaba las condiciones de posibilidad. Recordemos que en la tradición kantiana y neokantiana, la formulación típica de una pregunta es, por ejemplo: ¿cómo es posible una experiencia en general? Es posible a condición de que... Las preguntas que vamos a formular aquí apuntan no a condiciones de posibilidad sino a *requisitos de efectividad*. No preguntamos: ¿cómo es posible tal cosa o tal otra?, sabemos que es efectivamente real, no podemos fingir que pensamos que habría podido no ser. Preguntamos: ¿qué exige y trae aparejado su realidad efectiva?

A partir de ahí, dos interrogaciones centrales. ¿Cómo debe ser la sociedad, o una sociedad, para que la cuestión de la verdad (en el sentido fuerte) pueda emerger en ella? Pero también: ¿cómo debe ser el mundo para que pueda existir una sociedad en la cual emerja la cuestión de la verdad?

La simple redacción de las dos interrogaciones hace ver inmediatamente lo absurdo de una posición que descuidaría uno de los dos términos. Se ve fácilmente la analogía con la posición kantiana de la pregunta, y su superación.

Lo que se pregunta Kant —¿cómo es posible una experiencia?—, es de hecho—"¿cómo debe ser un sujeto para que una experiencia sea posible?" Es la pregunta a la cual quiere responder la *Crítica de La razón pura*. Posición insuficiente, mutilada: primero, no basta con plantear la cuestión del sujeto, también hay que plantear la cuestión del mundo, El sujeto kantiano inmerso en un mundo *cualquiera* no tendría ninguna experiencia; hay entonces un requisito que se refiere al "objeto", que aparece inmediatamente, a saber: ¿cómo debe ser el "objeto" para que un sujeto, supongamos el kantiano, pueda tener conocimiento de él? Esto aparece claramente con las categorías "sustanciales", por ejemplo, la causalidad. No es suficiente que la causalidad sea la forma necesaria bajo la cual el sujeto debe ordenar los fenómenos, también hace falta que los fenómenos se dejen ordenar por la forma de la causalidad, es decir, que sean *ovátnables*. Esta terminación *-able* trasciende al sujeto, supera sus poderes, remite a un ser-así (además indefinible e indescriptible) de lo que se volverá fenómeno, que lo hace a la vez fenomenizable y ordenable según tal categoría. Ahora bien, esto se refiere al mundo tal como es "antes" o "independientemente de" todo sujeto. Kant no cubre, pues, más que la mitad de la cuestión. Y en verdad, no cubre más que un cuarto, porque el sujeto del que habla, repetimos, es el sujeto egológico: una conciencia, o la conciencia. Pero sabemos que una conciencia o la conciencia no existe más que en tanto creación histórico-social. Somos remitidos, entonces, a la cuestión de la sociedad y de la historia como, por así decir, hiperespacio en y por el cual solamente puede emerger una subjetividad que como subjetividad individual se hace la pregunta: ¿lo que digo es verdadero? He aquí el porqué de nuestras dos interrogaciones.

Más generalmente, podemos formular la cuestión de la filosofía como: "¿qué es el ser para poder incluir un ente que plantea la cuestión del conocimiento del ser?" Pero también: "¿qué es el ser, qué debe ser el ser para que una psique, por un lado, una sociedad y una historia, por el otro, sean efectivamente reales?" Generalizando así la cuestión, salimos del subespacio limitado de la "teoría del conocimiento". Pues al hablar de sociedad y de historia, y de que encontramos en la sociedad las condiciones de la verdad, somos remitidos a uno de los requisitos de efectividad de la sociedad que es la existencia de instituciones. Por lo tanto, el ser debe ser tal que existan instituciones en un espacio social. Y esto implica muchas cosas. Por ejemplo, toda institución es tentativa lograda —si no fuese lograda, no sería observable— de imponer una cierta regularidad a comportamientos humanos. Incluso puede

decirse que ésta es una de las definiciones de la institución. Esta imposición de cierta regularidad a comportamientos humanos trae aparejada e implica, a su vez, una multitud de cosas referidas al mundo, puesto que estos seres humanos y sus comportamientos son parte del mundo, puesto que los comportamientos ponen en juego objetos del mundo y así sucesivamente.

Más lejos aún: uno debe preguntarse cómo debe ser el ser para que algo como lo que llamamos arte exista efectivamente. ¿Qué significa la efectividad del arte desde el punto de vista de la estructura, de la organización, de las posibilidades efectivas del ser? La emergencia del arte trae aparejadas cosas tanto desde el punto de vista de los seres particulares para quienes hay arte, de los sujetos humanos, de la psique y de los individuos sociales, como de la sociedad como tal. Por ejemplo, la pregunta: "¿por qué y cómo los individuos humanos invisten lo bello?", lo que no va de suyo en absoluto; pero también por qué y cómo la sociedad invierte lo bello, en el sentido de que en cierta manera lo instituye. Hay siempre una institución social de lo bello: de lo bello como tal, y cada vez, de tal belleza particular. La institución social de lo bello como tal significa que no se conoce sociedad en la cual un objeto hecho de cualquier manera aparece como teniendo el mismo valor que los objetos establecidos precisamente por esta sociedad como objetos bellos. Y sabemos, claro está, que cada sociedad tiene sus cánones de lo "bello", y que el "reconocimiento" recíproco de estos cánones entre sociedades es, históricamente, totalmente excepcional. Pero para todo esto hace falta, también, algo del lado del ser; y no solamente desde el punto de vista de las presuposiciones "materiales" de la obra de arte. Para que la obra de arte o, más precisamente, el objeto bello, el objeto en tanto bello, pueda constituirse en objeto, en sentido estricto o en sentido amplio, le hace falta un soporte material, por lo tanto le hacen falta ciertas propiedades del mundo -lo que es trivial y no nos interesa—, Pero la esencia de la obra de arte, a saber, cierta presentación del caos, del Abismo, del Sin fondo sobre el cual vivimos, es preciso que sea efectuable, y esto no lleva solamente propiedades del sujeto, de la sociedad, esto lleva también algo del Caos mismo: en cierto modo, en el arte, el Caos se presenta o es presentado mediante las obras de los hombres y para los hombres. El arte, pues, a su manera, que no es lenguajera aun cuando la "materia" del arte es el lenguaje, nos da acceso al Caos, nos da —me atrevo a decir, frase monstruosa— cierta posibilidad de descifrar el Caos. Podemos detenernos aquí: ¿qué podría querer decir descifrar el Caos? En todos los escritos sobre la obra de arte, vemos que los autores tratan de explicar penosamente lo que

el músico "quería decir" con tal composición, o de lo que trata la composición considerada, como si la composición no se bastase a sí misma para decir lo que tiene que decir. Y quizás, en efecto, se basta a sí misma, pero como somos charlatanes incorregibles, es decir, seres de lenguaje, todavía necesitamos hablar sobre eso que la composición o el cuadro presenta; e incluso, cuando se trata de una novela o de un poema, continuamos; hablamos de ello, hacemos comentarios.

La frase en apariencia profunda con la que termina el *Tractatus* de Wittgenstein: "De lo que no se puede hablar, mejor es callar", logra la hazaña de ser a la vez, si se puede decir así, tautológica y falsa. De lo que no se puede hablar, no se puede más que callarlo de todas maneras; y aun cuando se hablase "de ello", no se hablaría de "eso". Se diría que la redundancia, la tautología, es buscada. Pero precisamente: estamos hechos de manera tal que no podemos no hablar de todo, incluso de eso que "habría que callar"; y es éste el milagro y la condena del lenguaje y del hombre en tanto ser que habla. Sería mucho más interesante reflexionar sobre las condiciones en las cuales el hombre llega a hablar de lo que no se puede hablar -de lo que debería no poder hablar, según la concepción del lenguaje que contiene el *Tractatus*—, en efecto, incluso cuando el hombre habla de lo que puede hablar, habla de lo que no debería poder hablar, porque al hablar hace otra cosa que dar descripciones en correspondencia biunívoca con "estados de hecho" y, a la vez, porque no podría jamás dar ni siquiera tales descripciones si el lenguaje no fuese otra cosa y mucho más que esto, si no fuese *lengua*.⁶

Si tenemos en cuenta todas las preguntas que vienen -como las cerezas de un canasto en cuanto tomamos una— con la pregunta de la verdad, bajo su forma más simple, más desnuda, constatamos inmediatamente que ampliamos enormemente el ámbito de la filosofía, el ámbito de la ontología, y que, además, tomamos como punto de partida el ámbito humano, a la vez como paradigma de ser y como tipo particular de ser —y de seres que, por su existencia misma, hacen surgir las preguntas más amplias y las más profundas-. Acabamos de explicitar el segundo punto: porque hay seres humanos, y a partir de su ser y de su modo de ser, es que nos hacemos preguntas como: "cómo debe ser el mundo puesto que algo como el arte es real en este mundo, o que las instituciones son efectivas en él". Tenemos aquí una ampliación incalculable con respecto a la óptica filosófica heredada, y en particular -por ejemplo,

⁶ [Véase *L'Institution...*, <pp. 350-369, reed. pp. 379-399>.]

si retomamos el caso del arte— vemos que la pregunta que hacemos surgir no es simplemente la que preocupaba a la filosofía heredada y que se engloba bajo el término de estética: ¿qué es lo que hace que algo sea bello y qué es lo bello? Esta cuestión existe, en efecto, pero debe ser refundada sobre una cuestión verdaderamente ontológica —que presupone, por cierto, que sabemos lo que significa que algo es bello— que es: "¿cómo puede ser real, cómo puede ser efectivo algo como lo bello? ¿Cómo puede ser que la belleza en poesía o en música no es, por ejemplo, una idea inaccesible, una 'estrella polar', sino que está encarnada, si es que algo puede estarlo, en las *Elegías de Dnino*, los sonetos de Nerval, la *Pasión según san Mateo*?"

Por otra parte, decir que tomamos el ámbito humano, a la vez psíquico e histórico-social, como paradigma de ser significa otra cosa que lo que decía Heidegger en 1927, al comienzo de *El ser y el tiempo*, cuando hablaba del hombre como este ente particular para el cual la pregunta es la del Ser.⁷ El *Dasein* de Heidegger, como es claro en la lectura de *El ser y el tiempo*, no sólo no es otra cosa más que el ser humano "antropológico" (las exclamaciones contra la "antropología" no cambian nada, como tampoco ese monumento de mala fe filosófica que es la *Carta sobre el humanismo*), sino que esta antropología está tomada con su contenido más tradicional: este "ente" que vive en la preocupación, que tiene un lenguaje, *stimmungen*, que tiene que habérselas con herramientas y enfrenta "cosas", no es más que el "individuo" de la mitología filosófica secular, mejor aún: el hombre de la calle. Su "espacio" ontológico es la *Lebenswelt*, el mundo de la vida de Husserl, mundo humano de vida humana, claro está —el mismo que aquél al que se enfrenta y pertenece el sujeto (cognoscente, ético, estético) de Kant. En esta *Lebenswelt* se encuentra un individuo viviente, parlante, "consciente", actuando, produciendo, manipulando herramientas, sabiendo más o menos que debe morir, etcétera. Pero sabemos que este individuo, que llamamos *Dasein* o como se quiera, no es, hablando con propiedad, más que algo secundario y derivado, un coproducto de la psique y de la institución tal como esta última es creada cada vez por el campo histórico-social. Así como sabemos también que la *Lebenswelt*, el mundo de la vida, no es dado biológicamente o trascendentalmente, no es ni "natural" ni "transhistórico", sino creación histórico-social y cada vez creación histórico-social particular. Este *Dasein*, además, no podría ser definido como el ente para el cual, en la pregunta del ser, le va su propio ser, más que

⁷ <Étre et Temps, ob. cit, pp. 30-39.>

excluyendo de la humanidad todo lo que es anterior a Grecia y no "desciende" de ella (o, solución más improbable, atribuyendo una ontología explícitamente filosófica a los aranda y a los boro ros). Digamos, entre paréntesis que aquí mucho más que en el *Discurso del Rectorado* y algunas burradas políticas de la *Introducción a la metafísica*? se encuentra el verdadero "nazismo" más exactamente la *Waklverwandtschaft*, la afinidad electiva entre Heidegger y el espíritu nazi: en la exclusión de la humanidad verdadera de lo que está "fuera" de Grecia⁹ y de su influencia, y en la presentación monstruosamente unilateral y deformante que da de Grecia, en donde la creación y la existencia de la democracia se ignoran completamente y la *polis* sólo se menciona al pasar.¹⁰ Tomar el ámbito humano, psíquico, histórico-social, como paradigma de ser significa, primero y ante todo, ver ahí un tipo de ser que escapa a las determinaciones que, tradicionalmente, constituyen y al mismo tiempo cubren el ente para la filosofía y con esto imprimen un sesgo irreparable a su abordaje de la ontología. Es detectar ahí el surgimiento de otras determinaciones. Es, por último, poner en el centro de la reflexión a este ente particular que, por su existencia misma, plantea preguntas referidas al ser, las cuales jamás habrían podido y debido ser planteadas de otro modo. Por ejemplo, la pregunta: ¿cómo debe ser el ser para que haya entes efectivos para los cuales se plantea una cuestión de la verdad? O: ¿cómo debe ser el ser para que haya entes efectivos para los cuales existe lo bello? Y —dimensión histórica— qué estamos obligados a pensar del ser cuando vemos, por experiencia de primera mano, entes particulares tales como los seres humanos con su psiquismo, o tales como las sociedades con su historia, es decir, cuando tenemos la experiencia de primera mano de entes que son autocreados, por lo tanto del ser como autocreación. Esto ya hace estallar los marcos de la ontología tradicional, para la cual el ser no puede más que estar determinado de una vez por todas, para la cual, entonces, la cuestión de la creación no puede plantearse en absoluto. Y vemos que a la caracterización del ser humano -del *Dasein*-en tanto ente concernido por la cuestión del ser concierne a su vez una creación, y relativamente tardía, de un dominio humano.

⁸ <Por ejemplo, pp. 46, 48-49 o 202, *Introducción a la metafísica*, París, Gallimard, 1964.? ? [¿Influencia sobre este punto del <historiador> Berve?]

¹⁰ <Ibíd., p. 114.>

El "fin de la filosofía"^m

Todas estas cuestiones nos conducen a la cuestión de la filosofía, cuyo fin se proclama regularmente, desde Hegel por lo menos, y en un sentido ya se proclamaba con Kant, pero no es lo mismo. Hegel mismo postula su filosofía como el acabamiento de la filosofía y como la filosofía que contiene a todas las demás, a saber, la que realiza, superándola, la verdad de todas las filosofías que la han precedido, y que es ella misma sistema del Saber absoluto, es decir, que no podría agregársele ni suprimírsele nada. Todo esto plantea preguntas y crea aporías insalvables pero no es lo que nos interesa por ahora.

Podemos recordar a Auguste Comte; y también a Marx y Engels que a su vez proclamaban el fin de la filosofía, Engels más explícitamente, por cierto. La filosofía debería dejar el lugar a la ciencia, la única parte de la filosofía que debe sobrevivir es la lógica (dialéctica) y la teoría del conocimiento. Aquí otra vez, nos preguntamos cómo puede haber teoría del conocimiento que no diga nada del objeto de conocimiento, pero para Engels por lo menos la situación es clara: lo que hay que decir sobre el objeto de conocimiento es y será dicho por la ciencia positiva; podemos preguntarnos también por qué la lógica/dialéctica y la teoría del conocimiento no podrían acceder ellas mismas a la dignidad de la ciencia a secas.

A fines del siglo XIX, Nietzsche proclama a su vez el fin de la filosofía (y de la verdad). Hay también la enorme florecencia que comienza a mediados del siglo XIX —y que continúa además— de todos los positivimos, cientificismos, etc., la filosofía analítica en el mundo anglosajón como el estructuralis-mo y sus diversas ramificaciones en Francia: aquí todavía se mantienen algunas tareas de la antigua filosofía, que son, evidentemente, la epistemología, el análisis del lenguaje (y el gran descubrimiento según el cual los antiguos filósofos se equivocaban pues no se preguntaban bajo qué condiciones y en qué contextos tal palabra podía ser utilizada).

Y para terminar, está Heidegger, que comienza afirmando en 1927 la necesidad de una "ontología" fundamental que se haría a partir del análisis del ser-ahí, es decir, de hecho el ser humano, pero que, sobre todo después de la guerra, en sus textos de los años sesenta y explícitamente en un texto de 1964, "El fin de la filosofía y la tarea del pensamiento",¹¹ proclama en líneas gene-

¹¹<En *Kierkegaard vivant*, París, Gallimard, 1966; retomado en *Questions, IV*, París, Gallimard, 1977.>

rales (volveremos en detalle pero de todos modos hay que plantear aquí la cosa) que la filosofía nunca fue y no podía ser más que metafísica, siendo la metafísica el tipo de pensamiento que comienza en el "olvido del ser"; es decir que, desde los griegos, en vez de preguntarse: "¿qué es el ser?" (o mejor aún, en vez de preguntarse como Heidegger: "¿cuál es el sentido del ser?"), sólo se ha planteado la pregunta metafísica: "¿cuál es el ser del ente?, ¿qué es el ente en tanto ente?" La filosofía no es más que metafísica porque, a esta pregunta, "¿qué es el ser del ente?", responde: el ser del ente es su presencia para un sujeto; por lo tanto, transforma al hombre en sujeto que posee representaciones y al ente (y, a través del ente, mediante el encubrimiento de la diferencia ontológica, de la diferencia entre el ser y el ente, transforma al ser mismo) en objeto, en eso que está puesto frente al sujeto, lo que traduce una actitud que apunta al control del ente, al control del objeto. Y esto se realiza, en efecto, en la historia mundial de manera tal que la historia contemporánea marca el triunfo de la metafísica en el momento mismo y por el hecho mismo de que se afirma que ya no hay metafísica, puesto que la totalidad del ente ha sido transformada en objeto manipulable frente al cual los hombres se ponen como sujetos y porque la pregunta: "¿qué es el ser o cuál es el sentido del ser?" es totalmente olvidada. Tal es el nihilismo contemporáneo, que ya anunciaba Nietzsche con el derrumbamiento de todos los valores, en donde, de hecho, al proclamar la voluntad de poder como ser del ente, planteaba explícitamente lo que es a la vez el principio de la metafísica y el principio de la dominación de la técnica en el mundo moderno.

A pesar de las denegaciones repetidas del autor, es imposible no discernir en estas posiciones una actitud no solamente crítica sino fuertemente y unilateralmente despreciativa, un juicio de valor negativo, que supera de lejos el mundo contemporáneo y engloba al conjunto del mundo moderno (juicio que, según los escritos y las épocas, remontará o no hasta Platón, e incluso, por momentos englobará a los griegos en su conjunto). Las formulaciones de la *Introducción a la metafísica*² no dejan ninguna duda al respecto e indican lo que hay que pensar de aquellas, menos frecuentes, en donde Heidegger intenta escapar de los "juicios de valor" y afirma, más o menos, que lo que es no podría ser de otra manera, puesto que resulta de una "donación" y "destinación" del Ser, que es "historial" (*geschichtlich*) y "destinal". Estas denegaciones, claro está, encuentran su origen y su necesidad en una tesis

² <Ob. cit., por ejemplo, pp. 48-49.>

central de la filosofía de Heidegger: todo "juicio de valor" expresa un arbitrario subjetivo (idea cuyo origen hegeliano es claro), traduce la "voluntad de poder", que es la esencia del nihilismo. Se dirá, en consecuencia, que en el nihilismo (europeo o contemporáneo), en el desencadenamiento de la técnica, la metafísica continúa y se cumple a la vez, pero que al mismo tiempo nunca se puede "salir" de la metafísica (las formulaciones al respecto presentan una ambigüedad considerable, puesto que no se ve claramente si no podemos salir de la metafísica en función de la "época de la historia del Ser" en donde estamos situados, o si la metafísica es "para siempre" un momento ineliminable del pensamiento humano). De todas maneras, no se puede hacer otra cosa que esperar y prepararse a través del pensamiento para una nueva llegada de los dioses en un futuro indeterminado.¹³ (Se notará lo que esta última idea lleva como peso de "juicio de valor"). Pues la situación contemporánea no se debe al azar. Por otra parte, es un malentendido total considerar que Heidegger atribuye algún papel en la historia al "azar" o a la "indeterminación", como hacen algunos autores: la historia es la historia del Ser, el *Ereignis* —acontecimiento y apropiación— es advenimiento, cada vez, de una época del Ser; y que nosotros no podamos determinar "intelectualmente" sus causas y leyes no significa ni que la historia es aleatoria, ni que no podemos penetrar su sentido por el "pensamiento", el de Heidegger, por ejemplo. Pero, por cierto, el pensamiento que es capaz de alzarse a la altura (o descender a la profundidad) de este sentido sabe que, haciendo esto, no hace más que encomendarse al Ser. La situación contemporánea no se debe tanto a una villanía o corrupción de los hombres; antes bien, eso que los hombres son actualmente no hace más que expresar una época de la historia del Ser —su retirada—. La retirada del Ser es la que condiciona —si la palabra tiene algún sentido— el nihilismo y no lo contrario (¡qué infinita arrogancia contiene la idea de que el hombre por su nihilismo, o por cualquier otra cosa, pueda alterar la historia del Ser!).

Las resonancias hiperteológicas de esta posición son demasiado evidentes para que valga la pena insistir en ellas; "alguien" o "algo" por ahora nos ha abandonado; no podemos hacer más que esperar su regreso, y prepararnos para ello. Estamos aquí en la vertiente más "absolutista" del agustinismo,

¹³ [Véase "Sérénité", <en *Questions III*, París, Gallimard, 1966>, y "Entrenen á *Der Spie-gel*", <en *Réponses et questions sur L'histoire et La politique*, París, Mercure de France, 1977, reeditado en M. Heidegger, *Écrits politiques 1933-1966*, París, Gallimard, 1995, pp. 239-279>.]

más allá incluso de Agustín y de Pascal, en la afirmación de la impotencia radical del hombre ante el pseudónimo de una Trascendencia. Volveré sobre la sustancia más adelante. Por ahora, importa despejar en esta posición los elementos principales -y su genealogía. Estos elementos, recordémoslo, se remiten en lo esencial a tres puntos de vista que nos importan: (1) la dominación de la "técnica desencadenada" en el mundo contemporáneo; (2) el vínculo de esta dominación con (o incluso su atribución a) una evolución de la filosofía caracterizada por el reino de la "subjetividad" y de la "representación" (el mundo y el objeto vueltos representaciones de un sujeto, la posición del sujeto -Descartes- que trae aparejada la posición de un objeto opuesto a él y condenado a la cuantificación y al cálculo que lo volverán controlable); (3) por fin, la llegada de esta filosofía a "su fin" como metafísica, luego simplemente como filosofía a secas (como ya hemos dicho, con las explicaciones suplementarias referidas a este fin: a pesar de que haya terminado, no se trata de "superar la metafísica"; ésta es, por lo tanto, en sí misma, momento insuperable y, en los hechos, probablemente condenada a ser "repetida" interminablemente, y la tarea de los "pensadores" ante estas repeticiones es deconstruirlas para mostrar que se trata, una vez más, de la "misma" metafísica). La inspección atenta de estos elementos muestra que los dos primeros y su vínculo tienen un claro origen en la historia intelectual de los dos últimos siglos, y el tercero, ya hemos visto, se remonta a Hegel. El vínculo del conjunto de los dos primeros elementos -dominación de la técnica más racionalización— con el tercero —fin de la filosofía- está lejos, también él, de ser nuevo: es el artículo de fe fundamental de toda la corriente cientifista y positivista. La novedad, en Heidegger, se encuentra en la inversión de los signos de valor (aun cuando haya denegación de la idea de valor): lo que para los filósofos positivistas era triunfo se vuelve para Heidegger "crecimiento del desierto" (la frase es de Nietzsche), nihilismo y retirada del Ser. Subrayémoslo fuertemente: de ninguna manera la procedencia "extranjera" de elementos de un pensamiento o de una concepción acuña en este pensamiento o en esta concepción un valor menor cualquiera. La cuestión esencial es siempre el valor de verdad del conjunto, que a la vez no está afectada de ninguna manera por discusiones sobre el origen histórico de los elementos que lo componen y puede ser portada por la iluminación nueva, a veces resplandeciente, que hace surgir la "síntesis" o incluso el simple acercamiento de elementos que hasta entonces permanecieron separados y aislados. La que puede tolerar el establecimiento de tales genealogías históricas es sola-

mente la vanidad del autor, sobre todo cuando ya se ha manifestado ampliamente —como ocurre en este caso— con un tono arrogante y declaraciones estruendosas; pero esta vanidad y sus modos de expresión no son objeto de investigación filosófica. Es precisamente sobre el valor de verdad del conjunto que tratará aquí la discusión, después de una breve evocación, cuya utilidad es evidente, de ciertos elementos históricos.

La crítica y la denuncia de la modernidad, si toma énfasis mucho más violentos en 1935 y en los textos de la posguerra, ya está plenamente presente en *Sein und Zeit* (1927) (pérdida de la autenticidad en el anonimato colectivo -el uno-, ajetreo y "curiosidad", preponderancia del mundo de las "herramientas", etc.); asimismo ya está ahí el vínculo del "olvido" de la pregunta ontológica con la metafísica de la "subjetividad", cartesiana y poscartesiana. Ahora bien, esta crítica, como sabemos, recorre las calles en la Alemania de Weimar, y en ella se encuentran las tendencias más radicales de la "derecha" y de la "izquierda". Basta con mencionar los nombres de Klagges, de Spengler, pero también de Ernst Jünger. La proximidad más sorprendente, quizás, sea esa, muy grande, entre *Sein und Zeit* y *Geschichte und Klassenbewusstsein* de Lukács (1923; los textos pertinentes para nuestra comparación, con excepción de *Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats*, habían sido publicados antes en 1919-1922). La reificación en Lukács está muy claramente formulada como el devenir-objeto del ser humano, la subordinación de todo a una lógica impersonal, el reino de la calculabilidad, etcétera. La decadencia del *Dasein*, en *Sein und Zeit*, y en textos ulteriores, consiste en que el *Dasein* se trata, y se ve, como un ente cualquiera (*Vorhandenes*: un "objeto" o una "cosa"). En ese mismo período 1926-1927, Heidegger imputaba absurdamente a los griegos esta transferencia de la visión del "objeto" e incluso de la "herramienta" del "objeto fabricado" a la concepción del ser del ente.¹⁵

Detrás de Lukács está Marx, claro está, pero también y sobre todo, Max Weber: apenas es necesario insistir en lo que Lukács le debe a temas weberianos como la racionalización, la calculabilidad y la previsibilidad, la

inhu¹⁵[Cf. el comentario de J. Taminiaux, "Heidegger et
ma- les Grecs á l'époque de l'ontologie
nidad fondamentale", en *Etudes Phénoménologiques*, núm. 1,
profu Bruselas, 1985, pp. 95-112.]

nda
del
reino
de la
"racio
nalida
d
instru
menta
l"
encar
nada
por la
buroc
racia
(la
"jaula
de
acero
"), el
desen
canta
mient
o del
mund
o,
etcéte
ra.

14

*[I
ntr
od
uct
ion
a
la
mét
ap
hys
iqu
e,
ob.
cit,
pp.
56-
59.]*

Aquello que es por encima de todo común a Marx y a Max Weber, la comprensión del mundo moderno (capitalista) como proceso continuo de expansión de una "racionalización" cuyos fines reales están valuados negativamente

O, cuanto mucho, de manera neutra, y la captación de este proceso como im personal (y, en un sentido, como irreversible), ya contiene todo lo que se en contrará en el *Gestell*, el dispositivo o la instalación de Heidegger.

Hablé de los años de Weimar, pero Weber es anterior a la Primera Guerra como los temas de la *Gemeinschaft* (comunidad) contra *Gesellschaft* (sociedad) de F. Tonnies, o de la cultura opuesta a la civilización (la música opuesta a la fábrica en Alfred Weber). En 1907, Rilke hablaba (en los *Cuadernos de Malte Laurids Brigge*) de la muerte industrializada, en serie, en el Hôtel-Dieu de París, opuesta a la muerte que el abuelo Brigge había nutrido y hecho crecer en sí mismo toda su vida como su muerte absolutamente singular. El parentesco de todos estos temas con los temas centrales de W. Dilthey (que Heidegger sólo cita al final de *El ser y el tiempo*) es igualmente evidente. Y sería fastidioso remontar la genealogía de estos temas críticos, que recorren todo el siglo, se encuentran ya plenamente desarrollados en los románticos, y antes de ellos, se encuentran en Jean-Jacques Rousseau. Es simplemente útil recordar la virulencia que adquirieron en el contexto de crisis y de descomposición que fue la Alemania posterior a 1918.

Pero más importante que la genealogía de los temas es la apreciación crítica de su formulación. Tres observaciones sobre este tema.

1. Sean cuales fueren las denegaciones, las reservas mentales, las ambigüeda des de los textos de Heidegger, en resumen, hay a la vez evaluación negativa del mundo moderno en función de la dominación de la técnica "desencade nada", del *Gestell*, que se extiende por todas partes y se apodera de todo, y presentación de esta situación como irreversiblemente establecida, escapando

de toda acción concebible. Aparentemente, nada en la humanidad contem poránea se opone a la dominación del *Gestell*, y sobre todo, nada podría opo nerse a él: evidentemente para Heidegger, la acción y la lucha política son inexistentes (salvo cuando se trata del nazismo). Aparentemente, tampoco nada de lo que el mundo moderno ha producido es salvable. El saber cientí fico, por ejemplo (cuya evolución, por lo menos desde Galileo, ha sido inse parable del progreso técnico), es objeto de una extraña indiferencia mezclada

con una falta total de espíritu crítico: Heidegger cree efectivamente, tanto co mo un empleado de banco que lee artículos de divulgación científica, que la

física está en vísperas de descubrir "la fórmula absoluta del mundo"¹⁶ (y cree haber escuchado a Heisenberg diciéndole esto). Esta idea no lo emociona ni pone en marcha su reflexión: enseguida es clasificada en el conjunto de sus propias representaciones, entre las corroboraciones del triunfo del *Gestell*. Que la ciencia contemporánea debe cuestiones propiamente filosóficas es algo insospechado para él. Que la tecnología contemporánea, por primera vez en la historia de la humanidad, contenga las posibilidades de su propia transformación si se vuelve objeto de una preocupación y de una acción política colectiva, es algo que no podría rozar su espíritu, ni siquiera para ser apartado. Por cierto, estas preguntas serían calificadas de "metafísicas" ni bien formuladas; y, en efecto, lo que vuelve a discutir constantemente la ciencia contemporánea es, en los diversos dominios, la cuestión: *tí tón*, qué es ser/ente, o: cuál es el ser del ente. Debemos volver sobre este punto cuando discutamos sobre la posibilidad de una distinción entre "metafísica", "ontología fundamental" y "pensamiento del ser".

2. La situación es bastante análoga en lo que se refiere a la cuestión de la "racionalización" (en sí misma, idéntica a la anterior) y la idea de que sus orígenes se encuentran en cierta posición filosófica. Esta última varía según los períodos: el "olvido del ser" es imputado para comenzar a los griegos sin ninguna distinción — curso de 1926, de *El ser y el tiempo*-, luego, sobre todo a los "modernos", especialmente a Descartes y los que siguieron (elementos de ello se encuentran en *El ser y el tiempo*, pero los textos más claros son los del período 1932-1940, en particular "La época de las concepciones del mundo"¹⁷ y *Nietzsche*), luego la corrupción comienza ya con Platón, que hay que oponer a los presocráticos, para englobar de nuevo la totalidad de la historia de la filosofía, sin dejar escapar más que el "pensamiento del ser", es decir de Heidegger, que ya no es filosofía. Volveremos ampliamente sobre este tema. Aquí no puedo más que formular algunos puntos esenciales.

- a) Lo que marca la historia de la filosofía desde Platón no es el "olvido del ser" sino la interpretación del ser como *determinidad*, y, en consecuencia, la subordinación creciente de la filosofía a la lógica de la determi-

<Véase "¿La fin de la philosophie"?, en *Le Monde mórcele*, ob. cit., p. 238, nota 1, reed. p. 295.>

¹⁷ <Retomado en *Holzwege*, trad. fr. en *Chemins que ne menent mdle pan*, París, Galli-mard, 1962.>

nidad, o sea, a la lógica ensídica. Ésta es sinónimo del ocultamiento del ser (y del tiempo) como creación.

- b) Puede llamarse a esto, si se quiere, olvido del ser, con la condición de no perder de vista: (1) la necesidad de interpretar las raíces subjetivas de tal "olvido" —brevemente, el deseo originario de restaurar una unidad mediatizada por medios y en el mundo vigías-; y asimismo (2) que esta subordinación, como la racionalización, como el "desencadenamiento" de la técnica, habrían sido imposibles desde un principio si el ser no se prestase también a ello, dicho de otro modo, si no se apuntalasen en una dimensión del ser mismo. En el reino de la (pseudo) racionalidad y de la tecnicización universal, no hay ni "olvido" ni "retirada" del ser; hay afirmación unilateral de una de sus dimensiones.
- c) La superación de esta situación no puede hacerse ignorando esta dimensión ensídica; hay que restaurarla en su lugar propio y reconocer que es ineliminable. No sirve de nada repetir que la metafísica es insuperable o que siempre estará ahí; la "metafísica" es campo de trabajo para continuar, y lo que ahí se hace es inseparable del resto. Quiero decir que no se puede, si uno es filósofo, ni "ignorar" la metafísica, ni "repetir" una metafísica del pasado, ni dejarla en las manos de los científicos como tales, o, peor aún, de los vulgarizadores de la ciencia y los periodistas. Pero sucede que desde hace tres cuartos de siglo, una "metafísica" totalmente fraguada por el trabajo científico moderno sigue dominando las representaciones de la mayoría de los científicos, tanto como las del hombre de la calle; sucede que esto forma parte de la situación contemporánea, y que la responsabilidad de ello incumbe, en parte, a la deserción de los filósofos.

3. El vínculo establecido entre dominación de la técnica y acabamiento de la metafísica —y, de hecho, la imputación, o casi, de la historia del mundo moderno (o del mundo desde los griegos) a la evolución del pensamiento filosófico (a esto equivalen ciertas formulaciones del *Nietzsche*)—, en la forma que le da Heidegger, es insostenible. Sucede aquí lo que sucede con toda tentativa de ver en la historia efectiva (quiero decir, incluso y sobre todo en la historia de las significaciones efectivas que animan la historia) el "efecto" de una idea y de su despliegue. Es así cuando tan frecuentemente se imputa al cristianismo el origen, o la realización efectiva de algunas significaciones centrales del mundo moderno -como la igualdad entre los seres humanos, por ejemplo,

o la aceptación de la idea de un infinito actual— desconociendo totalmente el hecho de que el cristianismo ya estaba ahí hacía doce siglos y más sin que estas significaciones dejaran de ser puramente "teológicas". Hizo falta una nueva creación histórico-social, en Europa occidental -más exactamente, en ciertas partes de esta Europa en cuyo seno, por lo demás, estas significaciones nominalmente idénticas tomaron un contenido radicalmente diferente— para que se pasase de la garantía de la igualdad en otro mundo a la demanda de la igualdad en éste, o de una vaga infinitud de Dios a la aplicación efectiva de la idea de infinito actual al universo o al espacio físico. La prueba de que el cristianismo no tuvo mucho que ver en la emergencia histórica de estas significaciones la ofrecen no solamente esta decena de siglos en los cuales los niños iguales de Dios escuchaban los domingos el mensaje "igualitario" del Evangelio, unos cómodamente sentados en sus sillas de coro privadas, otros de pie en la iglesia, sino también, *a contrario*, los países de cristianismo oriental —Bizancio, luego Rusia- que jamás, de manera endógena, pudieron producir esta transformación, y los países del cristianismo ibérico, que ni la proximidad del Renacimiento europeo ni su rol mundial lograron sacar de su torpeza católica.

Asimismo, ningún juego con lo "historial" opuesto a lo "histórico", con el tiempo vulgar de la historia óptica opuesto a la temporalidad de las épocas del ser, permite comprender por qué la "idea" de los griegos del ser como presencia, o aun más precisamente, su comprensión del ser del ente a partir de la fabricación artesanal (!) —la hayan tenido desde el comienzo, o haya aparecido recién con y por Platón— ha esperado más de 2 mil años antes de acceder a una eficacia histórica ("historial"). Que haya habido, esencialmente a partir de Platón y por Platón, una evolución de la filosofía que la aleja de su proyecto inicial es claro, a pesar de que la significación de esta torsión sea completamente diferente de la que cree ver Heidegger; volveré sobre este tema ampliamente, en este volumen y en los siguientes. En cuanto a los que nos importa aquí, podemos encontrar en Platón y Aristóteles con qué nutrir la instauración filosófica de la Razón —de la razón en el sentido moderno—, aunque lo esencial de esta instauración deberá esperar a la filosofía escolástica. Pero la pregunta es, precisamente, por qué esto no tiene lugar con Platón y Aristóteles ni conduce a una "cuantificación" y "calculabilidad" del ente. Si la filosofía griega ya es "metafísica" en el sentido de que interpreta el ser como presencia, y si esta interpretación del ser conduce irresistiblemente a la captación del ente como representación para un "sujeto", por lo tanto tam-

bien a la "puesta a disposición" y al apresamiento de toda cosa por y para el hombre, ¿por qué la gestación de esta irresistibilidad (completamente inaparente, además) exigiría veinte siglos? ¿Por qué tantos siglos separan a la *phúsis* matemática de Platón y Galileo? ¿Por qué tantas cosas importantes ocurrieron entre el *aei ho theós geometrei* ("Dios hace geometría constantemente") y el *cum Deus calculat fiat mundos* ("mientras Dios calcula, el mundo se hace") de Leib-niz? ¿Por qué nadie, durante milenios, pensó en transformar el *lagos* en medio para volvernos "amos y poseedores de la naturaleza" o de otros humanos?

En realidad —y deberemos volver ampliamente sobre esto porque, en un sentido, es el objeto de toda esta obra— hizo falta otra cosa para que esta tran-sustanciación tuviera lugar. Hizo falta la creación moderna -occidental en el sentido estrecho- del proyecto de control como control "racional" al mismo tiempo que el renacimiento del proyecto de autonomía como autonomía individual y social —por lo tanto, la emergencia de otro magma de significaciones imaginarias histórico-sociales, a la vez profundamente emparentadas con las del mundo griego y profundamente distintas— para que, *por una parte*, la Razón sea instituida de manera tal que un racionalismo filosófico (Descartes, Spinoza, Leibinz), desconocido en la Antigüedad antes de los estoicos, se vuelva posible y pueda articularse a la vez con un desarrollo científico/técnico "matematizado" (que, al mismo tiempo, ha presupuesto un cambio completo en la posición y el contenido de la preocupación técnica, de lejos "anterior" a Descartes, por ejemplo); y que reaparezca, *por otra parte*, la política como actividad colectiva que apunta a la reinstitución de la sociedad y animada por los fines de la libertad y de la igualdad. Por cierto, en esta nueva creación, el "redescubrimiento" del pensamiento antiguo desempeña un papel inmenso; pero, claro está, este redescubrimiento es también y sobre todo una sucesión de "interpretaciones" (que, con toda evidencia, sigue vigente) que se hacen cada vez en una relación *sui generis*, que sólo ella merece largas investigaciones pero que, hablando con propiedad, es inanalizable (porque compromete, cada vez, todo lo que una época imagina/establece/reflexiona como "su" pasado y su relación con este pasado, perfectamente indi-sociable de lo que esta época es). Y esta relación puede ser, y ha sido en este caso, antinómica: los campesinos alemanes no precisaron verdaderamente "redescubrir" el origen adánico de todos los hombres o la "igualdad" de los hijos de Dios, sino que dieron un sentido radicalmente nuevo (y ciertamente no contenido en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, pues se refieren a *este* mundo) a frases que habían sido balbuceadas por los sacerdotes durante

doce siglos ante los siervos y sus señores; del mismo modo que Lutero no precisaba redescubrir nada, sino simplemente repetir el verdadero y auténtico dogma cristiano cuando condenaba salvajemente la rebelión de los campesinos (e iba más allá de ese dogma cuando exigía que fueran colgados).

Hay entonces, a la vez, distorsión y deformación de la conexión histórica y de la connatividad social de las significaciones, cuando la tecnicización del mundo moderno es presentada casi como el "efecto" de una filosofía y en todo caso como el "acabamiento" de la metafísica; así como hay distorsión y deformación de la filosofía griega cuando ésta es concebida a partir de una presunta interpretación del ser como "presencia".

La tesis del "fin de la filosofía" equivale a la del "acabamiento de la metafísica", pero, cualquiera que sea su formulación, la articulación de las ideas es: como metafísica o como ontología, la filosofía plantea la pregunta del ser del ente; la "respuesta" a esta pregunta ha sido dada por la posición del ser del ente como "presencia"; por lo tanto, del ente como (re)presentación. Por esto, estaría asegurada la puesta a disposición de un "sujeto" del ente en su totalidad; por lo tanto, su "apresamiento", el *Gestell*, la "instalación". A esta pregunta de la filosofía, acabada como metafísica o como ontología, sucedería la pregunta planteada por el "pensamiento del ser": ¿cuál es el sentido del ser?

Tendré ocasión de discutir el sentido (o el sinsentido) de esta expresión más adelante. Por ahora, debemos volver sobre el "fin de la filosofía" misma y preguntarnos bajo qué condiciones esta expresión puede tener sentido, cualquiera sea el mundo de pensamiento en donde se encuentra formulada.

Es imposible discurrir sobre el fin (o el no fin) de la filosofía sin plantear la pregunta: ¿qué es pues eso que se supone que ha llegado (o no) a su fin? Toda aserción sobre el fin de la filosofía pone inmediatamente en juego concepciones sobre lo que es la filosofía y presupuestos sobre lo que pudo ser su historia. Y *lo que es* la filosofía no depende de lo que un escritor o un filósofo ha decidido que sea. Ni tampoco de lo que podría compilarse en los filósofos del pasado haciendo la "suma" o el "promedio" o la "intersección" de sus intenciones explícitas o incluso implícitas. Al entregarse a dicha compilación, se supondría resuelta la cuestión que se plantea: la filosofía estaría terminada según la concepción de la filosofía formulada por los filósofos que ya han existido. Falacia lógica evidente: de ahora en más estaría prohibido concebir otra filosofía, puesto que ésta no correspondería a lo que han pensado como filosofía los filósofos del pasado, es decir, puesto que sería otra cosa que una repetición de la filosofía registrada. Pero también, más grave, introduc-

ción subrepticia de tesis no solamente sobre lo que es la filosofía, y lo que es su historia, sino también sobre lo que es la historia como tal, lo que es el presente histórico que vivimos y lo que tenemos que hacer o no hacer, tal como somos, en este presente. (Es claro, por ejemplo, que existe en Heidegger solidaridad total entre su visión de la historia, de la historia de la filosofía, del presente histórico y la afirmación de que aquello que debemos hacer es, sobre todo, "dejar ser" y "esperar".)

Presuposiciones de tipo análogo están implicadas en toda actitud referida al pasado, al presente y al futuro de la filosofía. Así, el hecho de que se vea en los filósofos del pasado -actitud que puede llamarse universitaria-maestros definitivos cuya enseñanza sólo habría que comentar o "interpretar", o bien —actitud positivista— los autores de monumentos de una historia esencialmente pretérita, o por último —actitud "progresista", es cierto que raramente defendida en nuestros días— predecesores respetables y mejorables, es claro que cada una de estas actitudes lleva todo un sistema de pensamiento que engloba la filosofía, las posibilidades del pensamiento humano, su relación con la historia y con el tiempo, las posibilidades y las tareas de la época presente.

Y también, sin duda, presuposiciones del mismo orden subtienden lo que decimos aquí. Éstas serán elucidadas y justificadas a lo largo de esta obra; por ahora no hacemos más que enunciarlas para que la partida sea clara. En la persona de los filósofos del pasado vemos nosotros a algunos de los protagonistas -lo hayan sabido o no— de la historia de la libertad humana, de una lucha por esta libertad de la que ahora no puede decirse ni que ha fracasado ni que ha sido victoriosa, cuya fase presente, en consecuencia, invita a reconsiderar la historia para encontrar en ella gérmenes que permitan retomarla y para comprender mejor los obstáculos e identificar a los adversarios. Vemos en la historia de la filosofía la historia de un proyecto histórico-social (más precisamente, la historia de una dimensión esencial de este proyecto) cuya extraña situación actual hace surgir la cuestión de la suerte futura de la libertad, incluida la libertad de filosofar o de proclamar el fin de la filosofía. Consideramos el proyecto filosófico en su efectividad histórica, a saber, las intenciones que cada vez han animado la actividad filosófica al tiempo que los efectos que ésta pudo tener; por lo tanto, finalmente, su verdadero sentido histórico.

Para esto, importa volver al origen de la filosofía, y al origen de la cuestión filosófica, a su fuente. He hablado de libertad. En efecto, por debajo de todas las preguntas filosóficas —*tí th ón*, qué es el ser-ente, qué es el ser del ente, cuál es el sentido del ser, por qué hay algo y no nada, por qué el porqué-

yace, implícita, pero imperiosa y condicionándolas, la pregunta: "¿qué debemos pensar?" Toda pregunta de la filosofía ya constituida como actividad presupone la pregunta que pone en marcha esta actividad y la constituye: ¿qué debemos pensar? ¿Qué es el ente en tanto que es, *tí tb bn héi ón*? Implícito: ¿qué debemos pensar del ente en tanto que es? Antes de ser pregunta sobre un "objeto" o un "tema" cualquiera, la filosofía es pregunta sobre nuestro propio pensamiento, ella es el movimiento por el cual este pensamiento se constituye, se crea como movimiento. Es interrogación no en el sentido de una teoría del conocimiento, ni de un deber moral (todo lo contrario, por las razones que veremos de inmediato), sino de la liberación de la actividad de pensamiento, antes bien: de la autocreación de esta actitud de pensamiento como libre, autocreación que nos parece como yendo de suyo porque ya ha sido efectuada en la historia. Esta actividad debe establecer sus propias reglas; y si se retoman o aceptan reglas de este tipo, con todo, deben ser reinstauradas en una actividad *ab ovo* del pensamiento. Es, al mismo tiempo, la posición inaugural del pensamiento como responsable solamente respecto de sí mismo, pues toda otra responsabilidad de ahora en más debe arraigarse en esta responsabilidad primera y derivar de ella. Abertura de la interrogación ilimitada: la filosofía rompe la clausura en y por la cual hasta entonces se había constituido la humanidad.

Ahora bien, contrariamente a lo que proclama la retórica en boga, la "onto-teología" no es ciertamente lo que define o caracteriza la historia grecooccidental. Por el contrario. La clausura en y por la cual se han instituido las sociedades, desde que se las conoce, era precisamente una clausura onto-teológica. Esta clausura implica imperativamente la pregunta (implícita): qué es el ser o qué, verdaderamente, es, y la respuesta (explícita) a esta pregunta. No hay y no puede haber sociedad (de "cultura") humana que no responda a esta pregunta, que pueda existir sin decidir sobre lo que verdaderamente es.¹⁸

Lo propio de los griegos no es haberse planteado la pregunta: "¿qué es el ser del ente"?, o "¿qué es el ente en tanto ente?" -es decir: "¿qué es verdaderamente?" o "¿qué es lo que hace que algo es?"—, esta pregunta ya está ahí, acompañada de su "respuesta", cuando se dice, con los hebreos: lo que verdaderamente es, es Jehová (y, en un segundo orden, lo que Jehová ha hecho ser), o con los budistas: el ser es Dharma, esto es: nada es verdaderamente o sólo

¹⁸ [Cf. *L'Institution...*, ob. cit., p. 220 y ss. <reed. p. 237 y ss.> y "Institution de la société et religion", en *Domaines*, ob. cit., pp. 364-384 <reed. pp. 455-480>.]

es verdaderamente la Nada. Y en todos estos casos, pensar así y pensar esto es el deber, moral y más que moral, de todo participante de la cultura (y, de hecho, una necesidad insalvable). Asimismo, las cuestiones de la "teoría del conocimiento" se solucionan por la referencia, de una vez por todas, a la Tradición o a la Revelación: es y es verdadero lo que el Libro *{Bíbllos}* dice ser y ser verdadero.

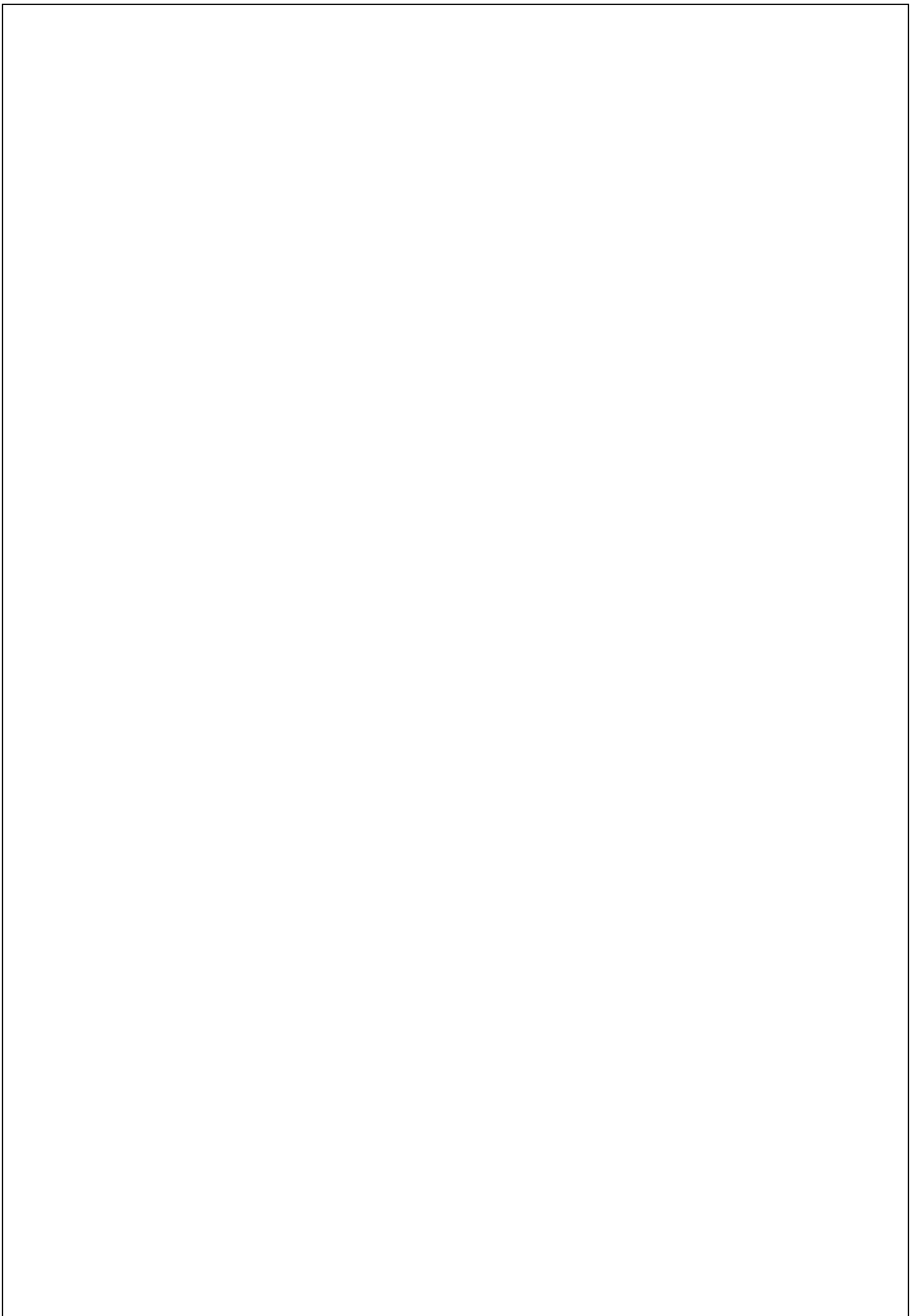
Lo propio y el aporte de los griegos ha sido la abertura de esta pregunta previa a todas las demás y, en verdad, co-constitutiva de todas las demás: ¿qué debemos pensar? dejando de lado toda Revelación (de todas maneras, desconocida para los griegos) y toda Tradición, refiriéndonos únicamente a lo que aparece en y por esta actividad de pensamiento y su expresión lingüística. Formalmente, la posición de esta pregunta presupone una libertad (con respecto a la institución dada de la sociedad y a la ontología que ésta porta). En verdad, esta libertad es creada en y por la posición de la pregunta misma. La libertad nace en Grecia como despliegue, en una multitud de campos, de una actividad que es cuestionamiento de la institución, de lo tradicional, de lo simplemente heredado. Los griegos son aquellos que rechazan simultáneamente que alguien les diga lo que deben pensar -del ser, de lo verdadero, de lo justo, del buen orden de la ciudad— y que, por este hecho mismo, se preguntan: ¿qué debemos pensar entonces? Los griegos no son quienes hacen la pregunta del ser del ente; esta pregunta como tal llega bastante tarde, y de todas maneras viene como explicitación y consecuencia. La filosofía es creada en Grecia como dimensión esencial de la creación de la libertad. Proclamar el "fin de la filosofía" es afirmar el fin del proyecto histórico-social de la libertad o de la autonomía. Pero también: decir que estamos ante el fin de la filosofía equivale a decir que estamos ante la clausura definitiva de la cuestión de la *justicia*, por ejemplo. Pues la filosofía es a la vez uno de los orígenes y uno de los modos privilegiados de explicitación del cuestionamiento de la sociedad por sí misma. Y la pregunta de la justicia como tal -¿qué a quién? y ¿qué de quién?—, en tanto debe mantenerse perpetuamente abierta por las razones ya reconocidas por Platón en *El Político*, no puede discutirse lúcidamente sin poner en juego todo lo que se refiere al ser social -esto es, prácticamente, al ser a secas— del hombre. Finalmente, hablar del fin de la filosofía es hablar del fin de la democracia (como proyecto) y de la política (como actividad lúcida que apunta a la institución de la sociedad).

Por cierto, puede pensarse -en una inconsecuencia manifiesta- que la libertad no importa, no vale nada o no interesa, que lo importante y urgente

es encomendarse al Ser, esperar que los dioses vuelvan, dejar ser y estar listo para la nueva "destinación". Aquí se detiene la discusión, pues estamos ante elecciones últimas que superan la filosofía y comprometen el conjunto de preguntas que importan a los humanos en tanto seres históricos. Pero para ver verdaderamente qué hay de la "onto-teología", pueden compararse útilmente tales actitudes con la de un fraile jesuita, por ejemplo, antiguo prisionero en Dachau quien, interrogándose sobre el horror de los campos, concluía: "La única vía posible es [...] la relación con Dios, con un Dios incomprensible. El abandono a lo incomprensible de Dios permanece sobera-mente posible".¹⁹

La tesis del "fin de la filosofía" es esencialmente una obra de ideología política: ya sea que —caso más simple y más fácil— se afirme en el contexto científicis-ta-positivista, y es entonces la pieza de cierre necesaria para que permanezca indiscutida e indiscutible la dominación de la tecnociencia; ya sea que (Hei-degger y sus epígonos) se trate de sellar el aislamiento del "pensador", y de la interrogación, en relación con la sociedad y con la historia, y, bajo otra forma y con otras racionalizaciones, repetir el gesto secular de los filósofos desde los estoicos, sacralizando la realidad en la cual se manifiesta una "donación" del Ser y una "época" del Ser.

¹⁹ [Jacques Sommet, *L'Honneur de la liberté*, entrevistas con Charles Ehlinger, París, Le Centurión, 1987.]



XV Seminario del 6 de mayo de 1987

Recuerdo que el objeto de nuestra interrogación es la creación ontológica. Volvemos así sobre los presupuestos de lo que se dice en este seminario desde hace varios años. Captamos claramente esta creación en el caso de la sociedad y de la historia, pero, para captarla verdaderamente, hay que examinar al mismo tiempo su otra cara: la cuestión de la destrucción ontológica. Hay creación también *porque* hay destrucción. Si rompemos el marco ontológico tradicional, en donde no hay creación sino solamente un Ser que, según Platón, es el mismo según las mismas determinaciones, "perpetuamente idéntico por naturaleza",¹ hay que introducir la idea no sólo de la emergencia de la alteridad sino también la idea de la desaparición, de la destrucción de la alteridad y de sus formas, por lo tanto de la destrucción ontológica. Esto también, podemos hacerlo en el caso que nos es quizás más cercano: la descomposición, la destitución de la sociedad occidental moderna.

Para ello hemos retomado una problemática subyacente: la problemática del *para-sí*. Ya se trate de lo viviente, de lo psíquico, del individuo o de la sociedad, hubo que elucidar el para-sí como instancia o ejemplo inmediata e íntimamente conocido por todos, o que debería serlo. Pero también, y sobre todo, como instancia y como ejemplo del hecho bruto, desnudo, despojado, de la creación, que no es simplemente aquí, en el caso del para-sí, creación *en* un mundo sino que es creación *de mundo* o *de mundos*. No se trata simplemente de constatar, de elaborar, de elucidar el hecho de que en una región del ser surgen nuevas formas -esto también es verdadero, evidentemente, para el para-sí-, sino que surgiendo el para-sí hace ser un mundo *para él*. Surgiendo, lo viviente hace ser un mundo para él, viviente; surgiendo, lo psíquico hace

¹ <Filebo, 58a 2,>

ser un mundo para él, psíquico; surgiendo, la sociedad hace ser para ella un mundo de significaciones, y cada sociedad hace ser mundos diferentes. Pero también hay una multitud de dimensiones nuevas que esta creación, la auto-creación del para sí, hace ser para desplegarse, para poder ser: una multitud de dimensiones que pone y de formas particulares que reviste. Por ejemplo, la presencia ante, o representación; la intención o deseo; el afecto -y las transposiciones, muy delicadas y que requieren una fina atención, que podemos hacer en el caso de la sociedad-.

Esto nos condujo a hablar de la emergencia de otra forma de para sí: la subjetividad humana, la subjetividad que tiende a ser autónoma (término cuyo sentido deberemos elucidar otra vez), así como la sociedad que tiende a ser autónoma, en donde emerge el proyecto de autonomía. De ahí, la problemática de la subjetividad por excelencia: la reflexión, por una parte; la actividad deliberada (o voluntad), por la otra. Constatamos aquí el surgimiento de otra forma, en otro nivel ontológico, que trae, acarrea, compromete, pone en juego otras problemáticas: la autocreación de la subjetividad en tanto subjetividad reflexiva y deliberante, que es una autocreación explícita (lo que ya está implicado en el adjetivo "reflexiva"). Esto quiere decir (reencontramos aquí, por una entrada lateral, una galería que ya habíamos visitado), esto no puede querer decir más que una cosa: el cuestionamiento de las leyes de la propia existencia <del para-sí> del que se trata. Desde el momento en que, para un para-sí, emerge la pregunta: "¿de verdad quiero las leyes en las que existo?", tenemos, por este hecho mismo, creación de una forma ontológicamente nueva, un ente que cuestiona las leyes de su propia existencia. Recíprocamente, a partir del momento en que decimos: hay una forma para la cual la autocreación es explícita, por lo tanto reflexiva o en todo caso puesta al desnudo (jamás totalmente, por cierto, pero ahí no está la cuestión) tenemos *ipsofacto* cuestionamiento de las leyes que hasta entonces regían este ente. Por lo tanto autocreación y cuestionamiento de las leyes de su propia existencia van a la par o tienen la misma significación: posición de nuevas leyes o determinaciones; y esto muestra la superficialidad sin esperanza de aquellos que aceptan hablar de una sociedad democrática como posibilidad perpetua de cuestionamiento de sí mismo y, al mismo tiempo, se niegan a hablar de proyecto de autoinstitución explícita de esta sociedad. Este ser reflexivo trae también la creación de un doble o de un doblete: el terreno reflexivo mismo, el nivel de ser creado por la reflexión, que de ahora en más adquiere una eficacia y una efectividad propias. Dicho de otro modo, la actividad de cuestionamiento equivale a la creación de otro nivel de ser, el cual vuelve y

actúa sobre aquellos que lo "preceden". No veo cómo podría ilustrarse más fuertemente la problemática de la creación, más que por este paradigma del ser para sí, y en particular por este paradigma de la subjetividad.

La reflexividad trae con ella la idea —y la efectividad— de la actividad deliberada, y recíprocamente. La subjetividad reflexiva-activa, lejos de ser dada automáticamente con la existencia de un bípedo con laringe, incluso lejos de ser simplemente una transmutación del para-sí psíquico que no reposaría más que sobre éste como tal, presupone una creación histórico-social considerable, y de hecho una ruptura radical *en* la historia. Así, esta creación histórico-social presupone la creación de la subjetividad: la creación de sociedades en donde emerge el proyecto de autonomía va a la par de la emergencia dentro de estas sociedades de individuos capaces de cuestionar la ley existente y de cuestionarse a sí mismos (*edizesámen emeoutón*).¹ Nos encontramos aquí, de una sola vez, portados por dos ejes. Por una parte, la creación histórico-social como tal, con la aparición de una forma de sociedad capaz de cuestionarse a sí misma, y, por lo tanto, la creación de una nueva forma de ser en el nivel de lo histórico-social. Esto se amoneda por la aparición de las instituciones —incluso si no es más que un primer inicio del proyecto de autonomía— que se llaman democráticas: un espacio público, una memoria pública accesible a todos, instituciones abiertas a todos, la posibilidad del diálogo abierto, pero también, y sobre todo, la creación de instituciones entre las instituciones sociales, que apuntan a producir individuos capaces de reproducir *esta* forma de sociedad, a saber, individuos libres, cuestionantes, y no individuos *sujetos* (en el sentido "monárquico" del término). Por otra parte, el surgimiento en el mundo histórico-social del cuestionamiento en un sentido que conduce a la cuestión de la verdad como interrogación ilimitada, y no en el sentido trivial de una interrogación que va a la par del lenguaje y que existe por lo tanto en toda sociedad. Esta cuestión de la verdad no se refiere solamente al conocimiento: la verdad no es una cuestión de "teoría del conocimiento", y en particular está lejos de tratarse simplemente de la corrección o de la rectitud de los enunciados, es decir, una propiedad de las proposiciones en una lógica proposicional. Va mucho más allá. También abre sobre, está presupuesta por, va a la par de la emergencia en estas mismas sociedades de

² [Heráclito, <Diels-Kranz, Fr. B 10. "Je me suis cherché moi-même" [Me busqué a mí mismo], en la traducción que da M. Conche: Heráclito, *Fragmente*, París, PUF, 1986, pp. 229-231 (Fr. 61 = Fr. 101 D.-K-) [trad. esp.: *Fragmentos*, Barcelona, Folio, 2002]>.]

preguntas como la de la justicia, por ejemplo (mostraré más adelante la íntima solidaridad de estas dos preguntas), o la de la belleza.

Llegamos así a una suerte de mar de la Sonda, a una multitud de estrechos de pasos, de tierras, de islas y de arrecifes, visibles o invisibles. Y decidimos introducirnos en uno de los estrechos, el de la verdad. ¿Por qué? La cuestión de la destrucción ontológica en tanto se refiere a las formas sociales y de hecho, para nosotros, a esta forma que creemos o queremos conocer: la sociedad contemporánea, se vuelve cuestión de la destitución, de la descomposición posible de esta sociedad; por lo tanto, cuestión del fin posible del proyecto de autonomía y del fin posible del proyecto de verdad, es decir, cuestión de la muerte posible de la verdad en tanto verdad histórica. No decimos algo diferente cuando planteamos la cuestión de la destrucción ontológica como una cuestión que nos concierne: ¿sigue la sociedad contemporánea una corriente de descomposición? ¿Amenaza esta corriente con borrar, destruir el proyecto de autonomía que, en dos ocasiones, ha surgido en la historia de las sociedades grecooccidentales y, por esto mismo, destruir el proyecto de verdad?

Verdad: en todas partes en donde hay sociedad y lenguaje, se plantea siempre de manera efectiva la cuestión de la corrección, de la conformidad de los enunciados en relación con un estado real [cf. seminario del 29 de abril de 1987]; pero no de la verdad en tanto movimiento que apunta a ir más allá de la institución dada de la sociedad, por lo tanto, más allá de la institución dada de las creencias, de las representaciones e incluso de las reglas de inferencia y de los postulados últimos del discurso en la sociedad considerada. A este movimiento es a lo que califico de proyecto de verdad. Es en este sentido que puede ser cuestión de una posible muerte de la verdad; no definitiva, quizá, no lo sabemos, pero posible, por cierto, puesto que no es en ningún modo absurdo pensar en una sociedad ya sea del tipo de 1984, dicho rápidamente, ya sea del tipo que comienza a ser glorificado por algunos posmodernos y deconstruccionistas: una sociedad buro-mediacrática, en donde, sin "totalitarismo" formal, hay una imposición blanda de miras que no pretenden siquiera ser verdades oficiales, pero en donde la cuestión de la verdad se encuentra disuelta en una indiferencia generalizada. [Cf. el libro de un heideggeriano italiano, Gianni Vattimo *El fin de la modernidad?* quien considera alegremente,

³ <Subtitulado "Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne", París, Editions du Seuil, 1987, "L'ordre philosophique" [trad. esp.: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la culturaposmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1986.].>

pensando que ello está en acuerdo completo con el destino del ser, que llegamos a una sociedad de "verdad blanda", de *pensiero debole*, como dice, donde todo circula en forma de mensaje mediático, en donde ya no hay criterios estrictos y rigurosos, y en donde tenemos que considerar otra cosa, como sujeto, como discurso, como verdad, etcétera. Autores de ciencia ficción —e incluso otros, como William Burroughs— ya habían pensado en universos de este tipo y habían visto ahí el destino del mundo contemporáneo. Pero estaba reservado a un autor de obediencia nietzscheano-heideggeriana —también él sacralizando la realidad contemporánea en sus tendencias más negativas— el hecho de travestir el eventual destino trágico del proyecto de verdad en farsa en donde la mistificación mediática es llamada "verdad blanda".] Es en este contexto y llevados por estos desarrollos que debimos considerar la cuestión del fin de la filosofía, en especial en Heidegger, y decir que si hablamos de "fin de la filosofía" hay que tener el coraje de hablar del fin del proyecto de libertad o de autonomía. Evidentemente, no es accidental que en su infantilismo político, Heidegger no haya podido hacer jamás esta conexión, que, además, probablemente no le interesaba. *Es gibt Ordnung.*

Pensamiento y verdad

Hemos visto (seminario del 29 de abril de 1987) en qué estaban asociados pensamiento y libertad, filosofía y autonomía, apertura de la pregunta o de la interrogación ilimitada y posición explícita efectiva de la cuestión política, o más bien, que eran dos caras de lo mismo. Dijimos también que lo propio de la sociedad en la cual ha surgido el proyecto de autonomía era rechazar que se nos dicte una respuesta a la pregunta: "¿qué debemos pensar?", en el sentido más simple del término "deber". Por último, dijimos que, formalmente, para que esta pregunta sea planteada, hace falta que aquel que la plantea sea libre -libre con respecto a la institución dada de la sociedad, libre con respecto a la onto-logía implícita en esta institución-, pero que en verdad esta libertad es creada y no puede más que ser creada en y por la posición de la pregunta misma.

La libertad es creada en y por la actividad de pensamiento, aun si ésta no se presenta como filosofía explícita. Se presenta como el despliegue sin trabas de esta actividad de pensamiento. Digo actividad de pensamiento e insisto sobre este término, pues lo que se dice desde hace unos treinta años (Heidegger) es que el pensamiento no tendría nada que ver con una actividad, sino que sería

simplemente un dejar ser o dejar venir a la luz, cada vez, al ser dado. Pensar no es un dejar ser sino una actividad que no tiene nada que ver con una voluntad de dominio, es incluso lo contrario, puesto que aquí se pone en juego una voluntad de reconocimiento -no en el sentido de la teoría del conocimiento, menos aún en un sentido moral o afectivo, sino reconocimiento en el sentido primero— y que esta voluntad de re-conocimiento es una voluntad de no dejar ser, sencillamente, es decir, de no abandonarse. Pensar exige querer de verdad pensar de verdad, y querer pensar la verdad, esto es, apartar todas las representaciones que precisamente se revelan insatisfactorias para el ejercicio de esta actividad misma, apartar entonces las representaciones simplemente dadas o que afluyen en la corriente inagotable de la imaginación. Esto exige también la capacidad de dejar brotar el flujo de las representaciones pensadas, que como tal no es controlable. No podemos quitarle al pensar el momento de actividad, pero debemos reconocer que el pensar supera las determinaciones de la actividad/pasividad consideradas habitualmente como originarias.⁴ Lo que tenemos aquí como originario es el flujo representativo, incontrolable. Ahora bien, hablamos de pensamiento en el sentido de un individuo pensante, por lo tanto de alguien que está en el lenguaje y no simplemente en un flujo representativo bruto, inconsciente. Pensar no es solamente abandonarse al flujo representativo, es un mixto en el cual la parte de la actividad deliberada es esencial. Hace falta actividad deliberada para mantener el objeto, en el sentido más neutro del término, para apartar lo que no es pertinente en relación con este objeto, apartar también lo que no alcanza el nivel exigido de su propio pensamiento, o lo que no tiene relación con la exigencia de verdad. Y hace falta aún actividad deliberada para mantenerse vigilante, abierto en cuanto a lo que podría surgir proveniente del flujo representativo de origen "interno" o "externo" provocado por un movimiento espontáneo del alma o algo que surge en lo "percibido". Y esta apertura al flujo representativo exige una vigilancia importante, esto es, cierto grado de actividad deliberada.

Esta actividad, repetimos, presupone la liberación con respecto a la institución histórico-social heredada del individuo, pero al mismo tiempo establece esta liberación siendo. Por la misma ocasión es establecida una nueva idea, esta idea de la verdad, no como simple conformidad con las normas de verificación establecidas socialmente, sino también, por un lado, como conveniencia entre el pensamiento y lo que éste se da como objeto — lo que el pensamiento

[Cf. *L'Institution...*, ob. cit. p. 406.]

piensa que piensa, lo que el pensamiento establece como exigiendo ser pensado o eso por lo cual el pensamiento es solicitado—; por otra parte, como conveniencia según normas que son establecidas/creadas por el pensamiento mismo. Digo *conveniencia* en oposición consciente y deliberada con la idea de adecuación, puesta por las concepciones heredadas. A la relación entre el contenido del pensamiento y su objeto no podemos llamarla adecuación ni reflejo. Sin embargo, necesitamos un término, y más aún, una idea, que califique la diferencia entre dicha relación tal como es buscada y obtenida, y esta misma relación tal como sería si fracasara. Esto es lo que significa conveniencia. El pensamiento conviene, o no, a lo que hay que pensar, al objeto del pensamiento. No es "conforme" a él —esto no quiere decir nada— ni adecuado. No podemos prescindir aquí de una distinción, de una división esencial, que finalmente corresponde a la división entre lo verdadero y lo falso. División según normas puestas por el pensamiento mismo; volveremos sobre esto.

Cualquiera que sea la institución de una sociedad, hay lenguaje, por lo tanto posibilidad de una duplicación; por lo tanto, posibilidad de enunciados falsos en el sentido corriente del término, de enunciados incorrectos. Así, hay necesidad para la sociedad —por primitiva, por heterónoma que sea— de establecer una distinción entre los enunciados <incorrectos y los enunciados> correctos -o adecuados, aquí el término conviene perfectamente— según las dimensiones ya evocadas (usos de los términos del lenguaje y referentes canónicos, usos metafóricos permitidos o permisibles,⁵ reglas de inferencia; el todo apoyado en postulados últimos; cf. más atrás). Y todo esto, aunque es traído por la institución misma del lenguaje, no va de suyo de ninguna manera. Una sociedad heterónoma establece reglas de corrección de los enunciados, pero ¿qué es lo que, en estas reglas, *no* depende de la sociedad en cuestión, y en dónde se detiene? Pasemos al límite, tomemos el caso de la sociedad de 1984: ¿cuáles son los presupuestos que permiten que Winston Smith haga el trabajo que hace en el Ministerio de la Verdad? ¿No debe alguien conocer "verdaderamente" lo que hay que esconder? O incluso el caso de la sociedad rusa contemporánea (para evitar las argucias, antes de Gorbachov) tal como se describe, especialmente, en el capítulo IV de *Ante la guerra*: sociedad de mentira integral, con la pregunta, señalada efectivamente en ese mismo capítulo: ¿cómo puede funcionar la burocracia si es organización de la mentira? ¿Hasta qué punto puede ser or-

[Cf. lo que se dice sobre el "*légein*" en el capítulo V de *L'Institution...*]

ganización de la mentira, hasta qué punto la mentira puede ser conforme a la verdad de las intenciones de quienes la emplean, si su expansión es tal que es_ ta noción misma de "conformidad a" se vuelve vacía? (La pregunta se plantea igualmente para las sociedades occidentales, aunque bajo formas diferentes, y con las transposiciones necesarias, para los chamanes siberianos, los sacerdotes faraónicos y los sacerdotes en general, etcétera.) Si la regla del juego en una burocracia es que la carrera de cada burócrata individual no depende de resultados "verdaderos" de su acción sino de su informe burocrático, ¿cómo logra el sistema sobrevivir finalmente? Pero ya aquí estamos obligados a decir: "resultados *verdaderos*". Habría, pues, un metaobservador que no estaría incluido en el universo considerado, capaz de decir, por ejemplo, que hay una diferencia <entre la realización proclamada> de los objetivos Gosplan en materia de producción de acero y los resultados efectivos; por lo tanto, que tales otros resultados presentados como reales no pueden ser más que ficticios o mentirosos, etcétera. Pero ¿qué ocurre si uno se coloca en un punto de vista inmanente al sistema? El interés de cada burócrata es falsificar los resultados de su acción en beneficio propio; los falsificará entonces tanto como pueda. Pero la burocracia —tanto las "instancias centrales" como el "cuerpo social" y el "espíritu del sistema"— sabe que los burócratas falsifican los resultados. Y sabemos lo que ella hace para combatir esta falsificación: instituye comisiones burocráticas que controlan a los burócratas (esto ya comienza con Lenin).¹¹ Pero estas comisiones burocráticas destinadas a controlar a los burócratas forman parte de la burocracia, por lo tanto el juego es el mismo, solamente hemos pasado a otro nivel. [Conocemos la historia de Stalin y la siembra: "En cuestión de siembra, camarada Stalin, nada funciona"...¹² Pero esta historia, narrada por Stalin mismo en un congreso, forma parte a su vez de la mistificación burocrática: los oyentes saben muy bien, mientras ríen de la boca para afuera, que lo que dice Stalin no cambia nada de la "realidad", a saber, que si uno empieza a decir la verdad, está perdido. Además, nueva forma de la cuestión durante la guerra, en 1941-1945. (En este aspecto, importancia de la guerra para la "separación" de la sociedad militar; importancia eventual de la campaña de Afganistán y de su semifracaso para el ascenso de Gorbachov.)]

Entonces, por heterónoma que sea, la institución de la sociedad no puede, por lo menos no parece poder separarse íntegramente de ciertas dimensiones de la "realidad", en particular de la corrección de sus enunciados con respecto a la "realidad", so pena de desmoronarse. Lo imaginario en sentido estricto no puede desterrar totalmente lo ensídico; y en éste, 10 millones de toneladas de

acero son 10 millones de toneladas de acero, nada más ni nada menos. No es un plan realizado en el 104% ni un objetivo no realizado del plan a causa de las infames provocaciones de los perros bujarino-trotskyistas, etcétera. Y por el hecho de que lo ensídico entra en relaciones causales relativamente estrictas, 10 millones de toneladas de acero en lugar de las cincuenta previstas y proclamadas, tendrá repercusiones en todas las otras ramas de la producción. Detrás de estas evidencias se encuentra este punto: en toda institución de la sociedad está siempre la dimensión ensídica como una suerte de muesca última, dura, que la institución imaginaria de la sociedad no puede ignorar totalmente so pena de desmoronarse (Rusia estuvo a un milímetro del desmoronamiento en 1941 e incluso después; también fue el caso de Alemania durante la Segunda Guerra Mundial, y el delirio nazi, especialmente el delirio de Hitler, contribuyeron ampliamente a la derrota de Alemania). Pero también está la cuestión propiamente filosófica señalada por la paradoja: ¿puede mentirse eficazmente si no se sabe la verdad? Verdad que es aquí tan sólo una cierta corrección con respecto a los estados de hecho supuestos descriptibles en el mundo ensídico *de esta*, sociedad, *pero también* trans-sociales (véase más adelante).

[Cuestión análoga en psicoanálisis, en relación con ciertas formas de delirio muy estructurado, como los delirios paranoicos, que forman construcciones casi perfectamente estancas. Esto remite ineluctablemente a la idea de que el sujeto "conoce" el estado de cosas real —por lo menos, una instancia del sujeto— para poder establecer precisamente todo este sistema que es *foolproof*, que puede parar cualquier ataque venga de donde venga. Véase Perceval: "en un rincón de mi espíritu había siempre un pequeño fulgor de verdad..".⁶ Lo mismo para el conjunto del aparato psíquico en relación con la represión: la represión de algo implica a la vez el reconocimiento de esta cosa y el reconocimiento de algunos de sus atributos, precisamente aquellos que harán que "la cosa" deba ser reprimida.]

Cuando hablamos de la verdad no hablamos de estos aspectos: conformi-
dad, corrección, adecuación con respecto a lo "real" estrecho en un referencial ensídico. Pero importa recordarlo, pues todo esto pertenece a la clase de cuestiones que Heidegger y sus epígonos evacuaron total y masivamente. Hay una cuestión de la verdad, del "fin de la filosofía", del olvido del Ser, por lo

⁶ <Gregory Bateson, *Perceval le fou: autobiographie d'un schizophrène*, París, Payot, 1976 (ed. original: Gregory Bateson (ed.), *Perceval's Narrative: A Patient's Account of His Psychosis, 1830-1832*, Nueva York, William Morrow and Co., 1961).>

tanto del olvido de la verdad -lo que implica cierta concepción de la verdad volveremos sobre esto-, pero, ¿qué sucede antes del siglo VI o VII en Grecia? ¿No hay historia de la humanidad, historia del Ser? ¿Qué sucede al lado, con los persas, por ejemplo, o mejor aún, con los hebreos? Heidegger es alumno de Husserl; y Husserl ha hablado (en la *Krisis*, 'del *té los* inmanente, de la finalidad inmanente a la "humanidad europea"; y "europea" es aquí, cabalmente, una noción nacional-étnica, como Husserl tiene el cuidado de precisarlo excluyendo de ella a los gitanos/³ por ejemplo (aunque es verdad, a pesar de Detienne,⁸ que la conexión queda un tanto ambigua). ¿Pero qué sucede antes o al lado de Europa y de Grecia? [¿Qué sucede incluso *entre* Aristóteles y Duns Escoto?] ¿No hay ninguna relación de los seres humanos con el Ser? ¿No hay velamiento y de-velamiento, apertura y retirada del Ser? Esto puede hacernos recordar que, aunque hablemos de la verdad esencialmente a propósito de sociedades que hicieron nacer el proyecto de autonomía, hay cuestión de la verdad como parte de la cuestión total de la sociedad y de la historia, e imposibilidad de considerar esta cuestión únicamente con respecto al segmento grecooccidental de la historia humana.⁹ Esto conduce a la cuestión de la relación de las sociedades no europeas con la verdad y con lo que es. Y vemos así que es imposible identificar, como hace Heidegger, la cuestión de la verdad con la cuestión del Ser. Volveré sobre esto.

Quisiera comentar brevemente estos dos términos de la conveniencia del pensamiento con lo que éste piensa y de esta conveniencia según normas creadas por el pensamiento mismo. La conveniencia (*fitness, suitability*) es el hecho de ser apropiado para... Por cierto, todo discurso sobre la verdad es necesariamente una serie de paradojas y de círculos viciosos, aparentes o reales (¿es verdadero lo que decimos de la verdad?). Pero aquí tenemos algo más: la conveniencia entre el pensamiento y lo que el pensamiento piensa que piensa, el "objeto" que se da, el hecho de que uno sea apropiado para el otro. Pero, ¿apropiado según qué? ¿Conveniente según qué? Digo: conveniente según normas, normas establecidas/creadas por el pensamiento mismo. Pero estas mismas normas, no pueden concebirse como establecidas en una libertad

⁷<Edmund Husserl, *Der Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1959, trad. esp.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1990].>

⁸<En su prefacio a la trad. fr. de los *Dieux de la Grece*, de Walter Otto, París, Payot, 1984, p. 18 [trad. esp.: *Dioses de Grecia*, Madrid, Siruela, 1993].>

⁹[Aspecto ensídico; aspecto "Institution de la société et religion".]

; absoluta. Pensar algo que conviene, que es apropiado a, significa, en parte, re-nmitirse a algo que no depende de la actividad del pensamiento mismo. La liberación del pensamiento, la creación del pensamiento autónomo, de la filosofía, va a la par de la creación de nuevas normas del pensamiento; en particular, por ejemplo, con la creación de esta norma: no pienso ya necesariamente lo que dicen los antiguos, los ancestros, los parientes o el Libro, los sacerdotes o los jefes, sino que me pregunto lo que debo pensar... lo que es ya una norma. Y el asunto no se detiene ahí, pues también se refiere al contenido. Comienzan a establecerse nuevas reglas de inferencia; reglas de correspondencia, de verificación o de refutación rigurosas, etcétera. Estas normas son establecidas/creadas por el pensamiento mismo. ¿Lo son en una libertad absoluta? ¿Qué quiere decir que lo que es pensado debe convenir a algo? ¿Convenir a qué? ¿Y en qué consiste esta relación de conveniencia? No puede tratarse simplemente de conveniencia en el movimiento propio del pensa-

miento, el pensamiento no es solamente un delirio coherente, no *quiere* ser un delirio coherente. Entonces, ¿en qué el pensamiento no es simplemente un delirio coherente? Decir "pensar según normas" es formular esta exigencia que capta el pensamiento en su libertad, por cierto, exigencia formulable de diferentes maneras, todas tautológicas y que no nos hacen avanzar mucho, sino que todas imponen pensar lo verdadero, o pensar lo que es verdaderamente, o distinguir el ser de la apariencia. Por todo esto, la simple coherencia no basta. Para empezar, la coherencia puede cerrarse sobre sí misma; acabamos de ver que hay delirios coherentes. Y, por otra parte, la coherencia es siempre coherencia en relación con cierto número de principios iniciales, de axiomas. La pregunta surge entonces: ¿qué hay de estos axiomas? ¿La cuestión de la verdad de los axiomas tiene un sentido o no tiene ninguno? ¿Qué significa la posibilidad de varios sistemas de axiomas? Es imposible entonces quedarse en la coherencia interna del sistema o en el despliegue del pensamiento.

Somos conducidos entonces hacia otra cosa que el pensamiento, y respecto de lo cual el pensamiento trata de convenir, de ser apropiado. La elucidación de esta

rela tarea que cada vez debe tomar en cuenta la región
ción particular a la cual se refiere este pensamiento. Hay, de
—y, manera efectiva, una cuestión de la conveniencia en
para general, de la verdad en general, es decir, el esfuerzo de
com *atravesar* la institución existente de la sociedad, de ir más
enza allá. ¿Pero más allá, hacia qué? Esta cuestión debe
r, la permanecer

inter
roga
ción
de
esta
rela
ción
—,
la
rela
ción
entr
e el
pens
ami
ento,
aqu
ello
a lo
que
apu
nta
y
las
nor
mas
que
se
da a
sí
mis
mo,
es
una
de
las
tare
as
de
la
filos
ofía,
y
una

abierta; no podemos poner con seguridad un "objeto", un Ser, una "realidad" que estaría más allá de toda institución de la sociedad, y decir: la cuestión de la verdad es la cuestión de la adecuación del pensamiento con este Ser — pues entonces plantearíamos que ya lo poseemos, que se tiene acceso a este Ser *independientemente* del pensamiento. Sin embargo, es lo que ocurre la mayoría de las veces con Heidegger, que quiere dar la impresión de que dispone de provisiones de verdad o de vías de acceso al Ser independientes de lo que está escribiendo. Simplemente debemos decir: hay pensamiento; hay exigencia de conveniencia según normas que no deben depender de la institución de la sociedad, normas que el pensamiento se da a sí mismo; y aún hay pregunta: ¿conveniencia con qué? ¿Normas establecidas/elegidas según qué criterio? A esto no hay ni una respuesta para todos los dominios ni una respuesta definitiva, de una vez por todas. Y aun si, "en derecho", debe haber una respuesta definitiva y que postulamos que existe, vemos en la efectividad histórica que no la hay, puesto que vemos que hay precisamente lo que puede llamarse, con un violento abuso de lenguaje, *unddoch*, una historia de la verdad. Lo que Heráclito o Parménides llaman *alétheia* ya no es lo mismo, y a lo que apunta Aristóteles con este término es diferente; y todo esto es aún diferente de lo que podían pensar Agustín, Tomás de Aquino o Descartes y todos los demás. Y sin embargo, esta historia es historia *de la verdad*, no es un *staccato* de sucesiones de *epistemai* diferentes y sin relación entre sí, pues no podríamos hablar entonces de *historia de la verdad*. Reconocemos en estas tentativas por responder a la pregunta tal como la formulamos ahora, retroactivamente (¿qué conveniencia? ¿según qué normas?), el mismo proyecto que continúa históricamente, el proyecto de pensar libremente lo verdadero —o: lo que es—, aunque haya que determinar más detenidamente cada uno de los términos de esta frase. Pues todas las aporías de la cuestión están condensadas en esta expresión: pensar libremente lo verdadero dándose normas, que, no obstante, no pueden ser cualesquiera.

Situación contemporánea

¿Cómo se vincula esto con toda nuestra preocupación por la creación y la destrucción ontológicas? Hubo abertura de un espacio histórico-social en donde surge, al mismo tiempo, la afirmación de la libertad y la cuestión de la verdad. Hoy hemos sido conducidos a considerar (aunque más no sea em-

píricamente, porque los hechos nos incitan a ello, porque estos discursos circulan, etc.) la clausura posible de este espacio histórico-social de libertad y de búsqueda de la verdad. Dicho de otro modo, si dijésemos que los últimos gérmenes de lucha para una sociedad autónoma han muerto en la época presente, estaríamos obligados a afirmar también que hay fin del proyecto de la verdad (la verdad "es una planta histórica vivaz y frágil a la vez.. ,").W El espacio abierto del que hablamos se cerró completamente en el siglo IV, acaso antes, y hubo que esperar muchos siglos para que fuera recreado. Un proceso análogo —aunque evidentemente, muy diferente en sus especificaciones— es perfectamente concebible hoy. Y esto, como ya he dicho, podría hacerse por la victoria de un régimen totalitario, pero también en la disolución presuntamente individualista y la manipulación mediático-burocrática (o por la ascensión, en la dislocación del mundo occidental, de "culturas" —musulmanas u otras— exteriores a este proyecto).

Este espacio histórico-social en donde se ha instituido el proyecto de verdad está en crisis. Lo vemos en una serie de manifestaciones "empíricas", como hemos dicho anteriormente. Pero hay, más allá, dos puntos de interrogación relativos a las dos significaciones imaginarias centrales que han constituido, sostenido y hecho evolucionar el mundo occidental: por un lado, la significación imaginaria central del capitalismo, la expansión ilimitada del dominio "racional"; por otro lado, las significaciones imaginarias sociales agrupadas alrededor de la idea de autonomía y que se tradujeron en la realidad por la existencia misma de un conflicto social y político en el seno de las sociedades occidentales, durante siglos, es decir, una lucha por la forma y el contenido del régimen y de la sociedad. La cuestión que se plantea es saber en qué medida este conflicto está hoy desapareciendo (es claro que no está en la calle, pero este hecho no sería preocupante en sí, y no hacemos aquí meteorología política), y si no hay factores más profundos que conducen a una suerte de *aphánisis*, de desaparición del conflicto social. Asimismo, cuando se trata de las significaciones del capitalismo, se plantea la cuestión simétrica: en qué medida esta expansión del dominio "racional" no tiende, al menos en parte, a vaciarse de su contenido y a dissociarse de aquello que, en el gran período del capitalismo -e independientemente de todas las críticas que puedan hacerse de esta significación, de su realización y de sus efectos—, ha permitido animar a la sociedad, en relación con la significación de autonomía. En definitiva, las sociedades occidentales han marchado, han funcionado de esta manera, finalmente muy impresionante: despliegue de una tecnología su-

mámente poderosa, crecimiento del saber científico y creación cultural muy importantes. ¿Por qué este "éxito" extraordinario? Por dos razones. Ante todo, porque ellas estaban trabajadas por el empuje hacia la autonomía (cronológicamente, es el primer elemento): cuestionamiento interno, movimiento explícito de contestación y de creación política, social, espiritual, cultural, que comienza desde la Edad Media, mucho antes de volverse el movimiento explícito de la revolución burguesa de los siglos XVII y XVIII en Inglaterra, en los Estados Unidos, en Francia, y luego, del movimiento obrero. Por otra parte, porque a partir de cierto momento, aparece el capitalismo y el régimen como régimen económico-social se propone un objetivo que corresponde a su significación imaginaria central, la expansión ilimitada de la *potencia* productiva—de las "fuerzas productivas", decía Marx, pero las fuerzas productivas cesan de ser simplemente fuerzas productivas cuando en este grado se vuelven a la vez punto central de la preocupación de la sociedad y "modelo" sobre el cual todo el resto es visto, pensado y actuado—. El dominio que el despliegue de las fuerzas productivas confiere al plan material es transferido a la totalidad de la vida social, de ahora en más se trata de una expansión ilimitada del dominio como tal; y de un dominio que se pretende "racional", que ha encontrado su modelo en el mundo técnico-productivo, y que tiene éxito efectivamente siendo "racional".

Una vez más, es indispensable aquí una incidencia filosófica. No es la "voluntad" de dominio como tal la que podría hacer que las cosas se plieguen a ella. Las equivalencias demasiado simples/correspondencias demasiado directas entre modernidad y "voluntad de poder", las interpretaciones heideggerianas de Nietzsche, etc., son, por lo menos, superficiales. El deseo de dominio, la voluntad de poder, etc., están ahí desde los tiempos más remotos; se expresan por medio de la magia, las conquistas militares, etcétera. Bajo el capitalismo, la mira de dominio puede instrumentarse de manera más o menos adecuada en la expansión de la técnica, en la "aplicación razonada de la ciencia a la industria" (Marx) y en el resto de la vida social (arte de la guerra en tanto arte de exterminar a los prisioneros o de torturar). Esto no se detiene en la industria, o, antes bien, el término de industria cubre la totalidad de la vida social, como cuando se habla de industria cultural.

¿Por qué esto se vuelve eficaz? La capa capitalista, transcrecimiento de la burguesía inicial, acomete una transformación real en la producción y, a partir de la producción, en el resto de la sociedad. Esta transformación, muy violenta inicialmente -"acumulación primitiva", etc.—, tiene éxito, y desemboca

en un sistema económico viable, que resulta capaz de satisfacer, bien o mal, las "necesidades" biológicas, económicas, etc., que además, como es sabido, a partir de cierto momento, se organiza para crear él mismo. De manera tal que estamos obligados a preguntarnos: ¿cómo debe ser el mundo, puesto que en este mundo pudo haber un sistema capitalista que funciona? En particular: ¿cómo debe ser el mundo "natural", pero también el mundo humano, psíquico e histórico-social?

Volveré sobre estas cuestiones. Pero antes hay que señalar que este desarrollo capitalista no toma la tangente de la evolución hacia una sociedad de hete-ronomía total, como "habría debido" esperarse, no toma la tangente de una pura y simple esclavitud industrial o servidumbre industrial -lo que habría sido la lógica inmanente del capitalismo¹⁰ porque *sucede {sumbaínei*, esto coincide con) que este régimen nace en sociedades en donde ya hay un conflicto político y social—. En consecuencia, muy rápidamente, ni los ciudadanos ni los obreros se dejan manejar. Y esto, lejos de perturbar el sistema, lo empuja hacia adelante:¹¹ la lucha obrera, tanto en el nivel de las reivindicaciones salariales como -sobre todo- en el nivel de la resistencia a los métodos capitalistas en la producción, ha sido un estímulo esencial para el capitalismo. Y durante todo el tiempo que estuvo ahí, lejos de ser su sepulturero, siguió siendo este estímulo, y al mismo tiempo un tope para la irracionalidad del sistema. Ahora bien, lo que constatamos actualmente es la atrofia completa tanto de las luchas políticas como de esta lucha obrera. Y además, ¿dónde está esta clase obrera? La desaparición de la lucha política y social tiene entonces como primer efecto que la irracionalidad del sistema de ahora en más tiene el camino libre. Ésta se devela a partir del momento en que nadie se opone a su funcionamiento según sus reglas. (Puede verse en el incidente Gary Hart^ un síntoma de la decadencia y de la derrota profunda del sistema.)

Éste es el basamento histórico-social a partir del cual se plantea la cuestión del fin del proyecto de libertad y de verdad, y a partir del cual podemos discutir la cuestión de la destrucción ontológica, sirviéndonos de esto como de un caso que conocemos de adentro.

¹⁰[Cf. "Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne", *Socialisme ou Barbarie*, núms. 31-33, 1960-1961, reed. en *Capitalisme moderne et révolution*, vol. 2, París, UGE, "10/18", 1979, pp. 47-203, en particular pp. 105-119.]

¹¹[ídem, pp. 124-127 y 149-154.]

Hay quizá tres interpretaciones posibles de este estado de cosas.¹²

- Una consideración marxista, o marxista mejorada, que habría podido ser la de los trotskistas, la de la escuela de Frankfurt, ciertamente la del primer período de *Socialisme ou Barbarie*, y que se expresa precisamente por los términos: socialismo o barbarie. Actualmente, en lo esencial, es retomada por Habermas. Consiste en ver una evolución progresiva en la historia de la humanidad: llega a la fase capitalista, pero, después de la sobremadurez de ésta, la clase dominada no logra derribar a la clase dominante. Puede haber entonces "destrucción común de las dos clases en lucha".¹³ Este último punto merecería comentarios más amplios, pues la idea de que una transformación histórica "progresiva" no puede tener lugar más que "si y sólo si" una clase dominada derriba a una clase dominante es totalmente discutible. (La constitución de la *polis* o de la ciudad burguesa no es un "derrocamiento", y puede concebirse que tal derrocamiento conduzca a una nueva dominación.) Notemos que "barbarie" en este contexto no significa evidentemente el retorno a la edad de piedra;¹⁴ puede significar la sociedad de 1984 o *Un mundo feliz*, o la desaparición de toda crítica, de toda verdadera diferenciación, el *todo vale* de Feyeraabend extendido a todas las esferas de la vida social.

¹²[Aquí suponemos que toda consideración simplemente "progresista" de la historia es apartada. Distinción, por cierto, entre lo ensídico, en donde hay progreso, y lo imaginario, en donde en general no se trata de "progreso", sino en donde -contrariamente a los neokantianos, *Kultur und Zivilisation*, etc.- puede haber, y hubo, la creación imaginaria de la razón y del entendimiento; o, mejor, de la libertad y del proyecto de verdad, que no significa un progreso pero es "progreso" desde su propio punto de vista. (Por ejemplo, podemos pensar el islam como una creación histórica, el islam no puede pensarnos para nada, o no puede pensarnos más que como repetición del mismo error diabólico. Hay falta de simetría, pero esta falta de simetría no es visible más que desde *nuestro* punto de vista. Elaborar.)]

¹³[Cf. Marx, *El manifiesto comunista*; otras citas, "tesis Laignel"...] <"[opresores y oprimidos] han llevado a cabo una lucha sin respiro, tan pronto disfrazada, tan pronto abierta, que terminaba ya sea por una transformación revolucionaria de toda la sociedad, ya sea por la ruina de las diversas clases en lucha", Karl Marx y Friedrich Engels, *Le Manifesté communiste* (1848) en Karl Marx, *Oeuvres, I*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 162 [Varias ediciones en castellano]. Véase también L. Trotsky, *Défense du marxisme...*

La tesis de André
Laignel: *La Barbarie moderne. Role et signification de la notion de
barbarie dans la pensée marx*
xiste, París, EHESS, 1984.>

¹⁴[Cf. "Une interrogation sans fin" (1979), en *Domaines de l'homme*, ob.
cit., pp. 241-
260; reed. pp. 299-324.]

- Una consideración cíclica: la época contemporánea marcaría un ciclo que se acaba. Puede verse esta idea de ciclo a la manera de Spengler, por ejemplo: cada cultura tiene como un "alma" singular, nace, vive y muere. Hay muchas culturas, no comparables entre ellas. O bien a la manera de Hegel: el gran ciclo que cierra todos los ciclos concebibles, y significa el fin de la historia. Después de haber dicho en sustancia, para resumir sus *Leciones sobre la filosofía de la historia*: el Espíritu absoluto se reconoce en todo lo que es real, pues todo lo que es real es su obra, Hegel tiene esta frase admirable: "El hecho de que aún hay trabajo por hacer es una cuestión empírica".¹⁵ Como siempre con el sistema hegeliano en las regiones que recubre, queda algo que no entra verdaderamente en el sistema; hay que calificarlo entonces de "empírico", habiendo dicho por otro lado que nada puede ser puramente empírico... O, también como ciclo, la consideración de Heidegger: una fase de la historia del Ser se acaba, hay retirada del Ser, y quizás haya después regreso del Ser...
- Por último, tercera consideración, que opondré a las dos anteriores: no tenemos en la historia una "progresión" uniforme, ni siquiera una progresión a secas en algún dominio, salvo en el dominio ensídico —la técnica y el saber "exacto"-. Pero está la emergencia del proyecto de autonomía en un segmento particular de esta historia, y está lo que sobreviene a este proyecto de autonomía en este segmento, también con su mundialización indiscutible, pues este asunto ha dejado de ser un asunto europeo (a pesar de que subsisten preguntas formidables al respecto, pero no es el lugar para hablar de ello). Y nos encontramos en una época de crisis, en el sentido antiguo del término, de decisión, en donde coexisten los elementos

tos de descomposición de este proyecto de autonomía y los elementos de una reanudación de este proyecto, sin que de esto puedan hacerse apreciaciones comparativas y cuantitativas. La característica de la época actual es precisamente esta crisis en sentido profundo. Si ya hubiese, en efecto, un fin de la filosofía, ni siquiera podríamos hablar de crisis, ni decir que se trata de una sociedad que está en crisis¹⁶ -como tampoco pensaban que estaban en crisis los subditos del emperador, en el siglo V d.C. en

¹⁵ <Hegel, *La Raison dans l'histoire. Introduction a la philosophie de l'histoire*, traducción de K. Papaioannou, París UGE, "10/18", 1965, pp. 296 [En castellano, la obra completa de Hegel fue publicada por Altaya, Barcelona].>

¹⁶ [Retomar.]

Constantinopla o en Roma; ellos habían encontrado su religión y esta ban satisfechos—.

Podría observarse aquí, entre paréntesis, que el capitalismo contemporáneo puede compararse con una economía de casino, y que algunos aspectos, como la economía financiera, parecen no tener relación con esta "expansión ilimitada"... ¿No hay, se dirá, cambio al respecto? Precisamente, es uno de los aspectos de la descomposición. Se tiende a olvidar al pobre Lenin, que, en *El imperialismo...* hablaba del carácter cada vez más parasitario del capitalismo. Ya había algo de eso entonces, pero es cierto que se gana hoy mucho más dinero jugando que empeñándose en producir. No ha desaparecido, por cierto, el empresario marxo-webero-schumpeteriano, que quería ganar mucho dinero, pero por y para la creación de una empresa y no podía acumular sino mediante la expansión de esta empresa, pero es una especie "amenazada" en Occidente, aunque es verdad que ha emigrado a Japón, a Corea del Sur, a Singapur y a Taiwán. Paralelamente a esta importancia creciente de la especulación,¹⁷ se desarrolla cada vez más una "economía" de servicios; por ejemplo, si el desempleo no ha aumentado, e incluso ha disminuido en los Estados Unidos desde 1978, a pesar del aumento de la población que busca un empleo, esto se debe únicamente al aumento del empleo en los servicios. Por cierto, hay que rechazar la distinción clásica (retomada-modificada por Marx, pero que permaneció incierta en él) entre "trabajo productivo" (esencialmente producción de "bienes materiales") y "trabajo no productivo" (el resto). No se ve por qué el trabajo industrial que produce el filme-película (soporte material) sería productivo, y aquel que produce la verdadera película no lo sería (lo cual es la consecuencia inevitable de la distinción clásica y marxiana). Pero no puede ignorarse el proceso de desindustrialización que está en curso en todos los países occidentales. ¿Qué pensar de un país de 230 millones de habitantes que produciría esencialmente películas de televisión, *software* de computadoras y hamburguesas? ¿O de un país cuya potencia hoy sería puramente *financiera* (importación de equipamiento electrónico japonés por parte de los Estados Unidos)?

Otro aspecto de esta crisis es la inmensa crisis de *éthos* de las capas dirigentes (véase más atrás). Para que el sistema funcione, hace falta que un nú-

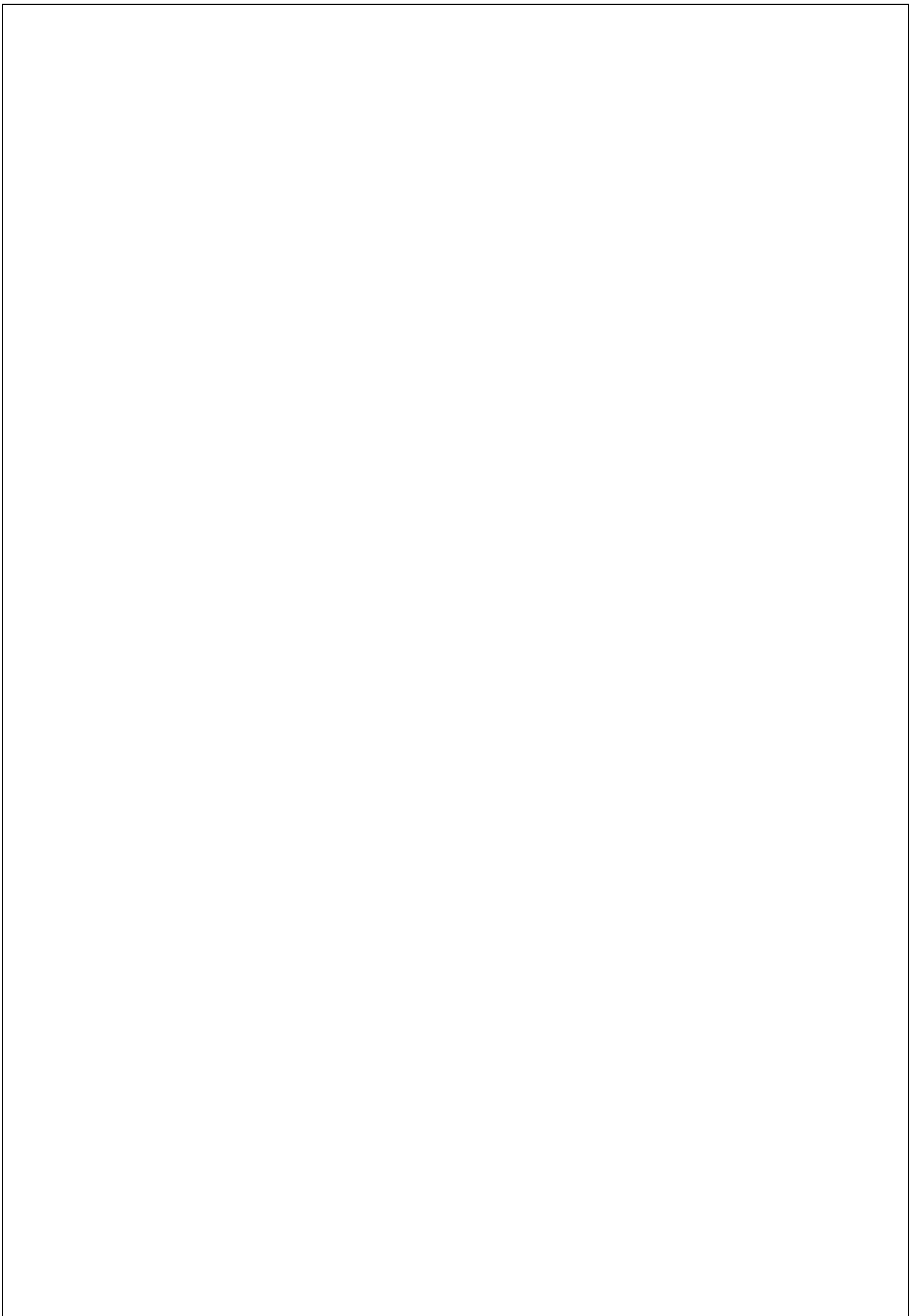
¹⁷ [Cf. el largo artículo "Business Page", en *International Herald Tribune*, 25 de julio-5 de agosto de 1987.]

mero mínimo de gente crea, mal que bien, en él; también, que estas normas prevalezcan con bastante fuerza como para que los demás estén obligados a fingir que creen en ellas. ¿Una sociedad plenamente cínica es posible? Por el lado de la masa de la sociedad, esta misma dimensión de la crisis se presenta como la privatización de los individuos¹⁸ o lo que se llama —en fin, ahora— "individualismo". Evidentemente, la crisis de *éthos* de los dirigentes es un aspecto de esta privatización; en el modelo ideal del capitalismo clásico — que, con todo, ha sido realizado lo suficiente para que este capitalismo funcione—, el interés privado de los capitalistas es no sólo compatible con, sino que concurre en la realización del interés general del sistema; y, en caso de divergencia, los dispositivos institucionales, sostenidos por el *éthos* predominante de las capas dirigentes, sancionan a los que se desvían y a los excesivos. En la situación actual, la prosecución de este interés está cada vez más libre de trabas, tanto subjetivas como institucionales (significación, por ejemplo, de la desregulación de Reagan, de las operaciones de casino, etcétera). Se glorifica incluso esta privatización y sus manifestaciones: el *jogging*, según parece, manifestaría la liberación de los individuos en relación con la política. No se pregunta (Lipovetsky, Yonnet,¹⁹ etc.) ni siquiera si un rebaño de "individuos" que invierte los débiles saldos de sus pasiones en el *jogging* en los videocasetes puede desempeñar el papel del pueblo de una república. Y claro está, no se trata del *jogging* o videocasete como tales, sino del papel que desempeñan para los hombres de la época contemporánea.

Es útil señalar, por último, que en ningún momento Heidegger (o Gianni Vattimo, *minoresque alit*) es capaz de percibir la crisis de esta sociedad (salvo, quizás, en la perspectiva de una guerra de aniquilación) como tampoco la de la ciencia contemporánea. Habla como si por fin esta última se hubiese vuelto no problemática, y como si la primera estuviese hecha de hormigón armado. Esto es, evidentemente, una de las numerosas consecuencias de su ignorancia de la dimensión social de la historia, y de esta historia que contiene la lucha interna.

¹⁸[Cf. *Capitalisme moderne*, vol. 2, <1960-1961, pp. 140-144>.j

¹⁹<Gilles Lipovetsky, *L'Ere du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, París, Gallimard, 1983 [trad. esp.: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1988]; Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses*, París, Gallimard, 1985 [trad. esp.: *juegos, modas, masas*, Barcelona, Gedisa, 1988]>



XVI
Seminario del 13 de mayo de 1987

Retorno a la idea de verdad

Puede uno preguntarse, por cierto, si la idea de *conveniencia*, enunciada anteriormente para indicar un elemento esencial de la idea de verdad, no guarda una proximidad muy grande, quizá tal vez una identidad, con la concepción tradicional. En efecto, en ambos casos, la estructura parece ser la misma: un "sujeto", un "objeto", y una "relación" entre ellos, aun si ésta ya no es calificada de "adecuación", con lo que este término conlleva de una identificación imposible de una representación de y para un sujeto con un ser-así-en-sí de un objeto. Es cierto que el término de conveniencia en sí mismo ni resuelve la cuestión ni basta para renovar radicalmente los términos. Notemos, en primer lugar, que la estructura ternaria mencionada (sujeto/objeto/relación) no es propia, como tal, a la reflexión o al pensamiento. Está claramente, por ejemplo, en toda práctica, cualquiera que sea, y también por cierto en el arte (en la creación como en la recepción de la obra de arte). Finalmente, es la articulación más abstracta posible de todo *hacer*. Incluso podemos ir más lejos: está presente, con toda evidencia, cada vez que hay *para-sí*. Decir que hay estructura triádica sujeto/objeto/relación, es decir que con la emergencia del *para-sí* se rompe la simetría indiferente objeto/objeto/relación.

El descubrimiento, o redescubrimiento kantiano, es que en la actividad cognoscente (del mundo natural, en todo caso) una parte esencial -la parte esencial- de la relación consiste en la imposición por parte del sujeto de sus "leyes" al objeto ("la naturaleza es convocada ante el tribunal de la razón"), de manera que en un sentido el conocimiento se vuelve efectivamente¹ un

¹ [¿Por primera vez? No: "diálogo del alma", etcétera.]

modo de la *actividad del* sujeto en general, actividad en el sentido fuerte y no nominal, actividad *que forma* un material sin forma (y no actividad de la "mirada", de la contemplación, etc.) que Kant quizás habría podido o debido llamar fabricadora, así como llama productora a la imaginación. En este sentido, hay similitud esencial entre la actividad cognoscente del sujeto, su actividad práctica (ética, pero también técnica) y su actividad "productora" de obras de arte, a pesar de que cada vez el "contenido" de las leyes impuestas a la materia e incluso la "consistencia" o la "naturaleza" de estas leyes sean, evidentemente, muy diferentes.

[La "ley moral" no sólo es susceptible de ser transgredida, sino que lo es muy a menudo, contrariamente a las "leyes" del entendimiento (categorías), que no podrían serlo; las dos están predeterminadas, en oposición a aquellas que hace aparecer el genio creando su obra en el campo del arte, en donde cada vez establece una nueva regla, sometido a las condiciones abstractas formuladas por Kant en los párrafos 46-50 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Hay que observar aquí que Kant, aparentemente centrado de manera exclusiva en la conciencia, hace reposar las actividades de ésta en instancias que son por naturaleza no conscientes, aunque se puede "tomar conciencia de ello" puesto que se habla de ello. Tal es el caso, evidentemente, del genio en el campo del arte, que produce "en tanto naturaleza". Tal es también, en cierto modo, el fundamento *efectivo* último de la "ley moral", en último análisis tan irreductible a razonamientos, en lo que se refiere a su incidencia sobre el sujeto, como el espectáculo del "cielo estrellado". Tal es, por fin, el caso más sorprendente, el de las potencias cognitivas, puesto que no solamente la imaginación trascendental trabaja "de manera oculta en las profundidades del alma humana", sino que la creación espontánea de los conceptos puros del entendimiento (categorías) *no* es deliberada, ni esperó a la *Crítica de la razón pura* para cumplirse (ésta no hace más que establecerla en su necesidad), como tampoco es deliberada la producción de las Ideas de la razón, que la *Crítica* no hace más que restituir en su justa función, regulación y no constitución. El reconocimiento mismo, por parte de Kant, del carácter necesario de las Ideas de la razón en tanto reguladoras no hace sino señalar aún más el punto sobre el cual quiero llamar la atención: "desde siempre", la Razón humana ha producido estas ideas "equivocándose" en cuanto a su lugar legítimo, pero no en cuanto a su significación. En un sentido, la Razón misma es una astucia de la Razón o el resultado de tal astucia, puesto que lo esencial de sus obras se ha cumplido y se cumple siempre en la no-conciencia,

siendo al mismo tiempo profundamente *sensato*, e incluso verdadero en todos los casos salvo en uno (el de las Ideas de la razón). En este sentido también, Kant prepara profundamente a Hegel.]

Ahora bien, como ya he repetido en varias ocasiones, esta posición de la cuestión es unilateral, o desigual. En primer lugar, el sujeto podría legislar sobre el objeto sólo si éste es "legislable". La formabilidad de la materia no es una propiedad de la materia que la forma puede producir sola. En segundo lugar, en el marco kantiano, no se logra siquiera concebir cómo podría establecerse un puente entre las formas o leyes "impuestas" por el sujeto y la "materia" que éste forma. Si esta última es totalmente indiferente a cualquier forma, no se ve por qué, por ejemplo, *todas* las teorías físicas *apriori* posibles no serían equivalentes en el sentido propio de esta palabra (de igual valor); y si debiera hacerse una elección entre ellas, ¿sobre qué criterios ésta podría fundarse, si no es sobre los que resultan de la constitución del sujeto? Así, la teoría física (el conocimiento de la naturaleza, la "experiencia", el *Erfahrung*, en el sentido kantiano) no sería nada más que un delirio coherente e irrefutable, que exige además, para que su existencia efectiva histórica se vuelva inteligible —dicho de otro modo, para que se comprenda cómo puede ser un delirio *colectivo* coherente—, el postulado de una estructura fundamentalmente idéntica de los sujetos *empíricos*. Se reintroduciría así, en plena incoherencia e inconsecuencia con los principios de partida, forma (uniforme) en la materia de los sujetos, por habérsela negado totalmente al objeto. Quizás exasperado por incoherencias análogas, Aristóteles, abreviando lo que debió ser una larga elaboración en su espíritu, afirmaba: "Desde luego, tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo".²

La cuestión que se plantea de hecho es: "¿el pensamiento tiene o no tiene un exterior? ¿Hay para el pensamiento otro que el pensamiento? ¿Puede el pensamiento establecer una relación con este otro? Y, suponiendo que lo pueda, ¿todas las relaciones de este tipo son equivalentes? Para eliminar estas preguntas, o bien hay que adoptar una idea de la verdad que la identifique con

² <Aristóteles, *Metafísica*, Q, 10, 1051b 6-9. Cf. también *Categorías*, 12, 17-23: "la proposición verdadera no es en modo alguno causa de la existencia de la cosa; por lo contrario, es la cosa que parece ser, de alguna manera, la causa de la verdad de la proposición, pues de la existencia de la cosa o de su no existencia depende la verdad o la falsedad de la proposición"; y también *De la interpretación*, 9, 18b y ss.>

el delirio coherente -coherencia y significancia puramente internas-; o bien, en eso que finalmente no es más que otra versión, *teológica*, que identifica más o menos el Ser y la verdad, hay que decir: el pensamiento piensa lo verdadero en la medida en que es el Ser que piensa por él. Por lo tanto, en la medida en que el Ser piensa en y por el pensamiento, el pensamiento está en lo verdadero, es decir, está en el Ser. El pensamiento verdadero, el pensamiento a secas, es por lo tanto el Ser que se piensa, y el Ser no se piensa más que en el pensamiento verdadero. Finalmente, el Ser es el Ser que se piensa y el Ser que se piensa es el Ser. No hay ninguna pregunta sino la repetición de Parménides y de Hegel a la vez, repetición cuya total arbitrariedad es aquí manifiesta.

Este punto merece ser detallado y espiralado. Heidegger se burla de las refutaciones de los filósofos y afirma: un filósofo no se refuta, uno se pone a la escucha de su pensamiento. ¿Cómo se sabe, entonces, que uno se pone a la escucha de un filósofo, y no de un impostor, por ejemplo? Única respuesta posible: lo sabemos porque uno tiene ante sí el "criterio" (el *daímon*) que indica: aquí hay pensamiento; aquí, charlatanería, imitación o impostura. ¿Es entonces tal criterio infalible, inenseñable, inelucidable? Si queremos ser coherentes con las otras formulaciones de Heidegger, hay que afirmarlo; e incluso afirmar mucho más: de este criterio, o de estos pensamientos "míos", no sólo no dispongo, sino que de verdad no tengo ninguna participación en ellos. Si pienso verdadero, es porque cada vez el Ser se anuncia a mí mientras piensa en mí y por mí, y me intima a ponerme a la escucha de tal o cual pensador. Hay aquí un abandono completo del proyecto de autonomía, del papel del pensamiento como libertad responsable únicamente respecto de sí mismo. No debe sorprender que Heidegger profese junto con esto lo que de hecho es un fatalismo político e histórico.

No puedo afirmar: lo que yo pienso es inmediatamente el Ser, pues sé que no lo es inmediatamente. No puedo olvidar nunca que yo distingo entre mis pensamientos, que trato de eliminar lo falso que haya en ellos, que aún ahí me puedo equivocar. Ni tampoco que, en el mejor de los casos, debo distinguir entre los filósofos o los pensadores y los demás. No se trata solamente de la necesidad de un criterio subjetivo, sino de una dimensión de la efectividad histórica: está, y macizamente, lo falso de todo tipo en el discurso de los hombres, y lo falso que se mezcla casi inextricablemente con el resto. Y este falso no se reduce a una falta de coherencia lógica interna, en cuyo caso la cuestión podría en cierto modo solucionarse mecánicamente. Este falso es falso porque no *conviene* a nada de lo que es o, caso particular, porque conviene a otra

cosa que a lo que apunta: no *conviene* a su *objeto*. Hay una exigencia puesta por el pensamiento mismo, y en lo que se refiere a su relación con el exterior; exigencia de conveniencia externa —más allá de la coherencia interna—. Cuando Wittgenstein afirma en el *Tractatus* que la frase debe corresponder a un estado del mundo, habla desde el punto de vista de la vieja *adaequatio*, a la que da un giro lingüístico. De hecho: no hay "estado del mundo" fuera de la frase (de ahí las imposibilidades de toda concepción de la *adaequatio*), pero hay otra cosa además de la frase, sin lo cual no habría frase. [Lo que Heidegger y, en un nivel inferior, *minoresque alii, stultioresque alii* legitiman de hecho es el "vaciamiento del interior", el lento agotamiento de la sociedad contemporánea, la muerte del interés por la verdad, como también de la capacidad de crearla y experimentarla, de vivirla. Sin duda, la sociedad moderna nos hace percibir la posibilidad de una extinción de la filosofía y de las condiciones de efectividad de la investigación filosófica, que son de otra naturaleza que las condiciones que prevalecen simplemente en una tribu arcaica, esto es, la reabsorción de la sociedad en sus instituciones, o de las que prevalecen en una sociedad totalitaria, esto es, la prohibición formal y sancionada de pensar de otro modo de lo que quiere el Estado. <Y esta extinción> devela una nueva creación histórica, una creación en la descomposición: la creación de un nuevo tipo de ocultación de la cuestión de la verdad, o, más propiamente, un nuevo tipo de *clausura* posible de la sociedad, clausura floja e informe.]

La cuestión de la verdad como tal

Nos dirigimos ahora hacia la cuestión de la verdad, independientemente, si puede decirse, de su arraigamiento histórico-social y de su destino.

La verdad, como hemos visto, siempre es pensada a partir de una estructura triádica. Si se quiere, esto puede vincularse con Platón, pero sería falso. Falso, pues esta estructura triádica es en cierto modo inmanente a la cosa misma e inmanente a la institución de lo social, abarca ya la noción de verdad como simple corrección (o adecuación), tal como la encontraremos en cualquier sociedad, por ejemplo arcaica. Ya hemos hablado de ello lo suficiente, pero es importante compenetrarse con esta idea. Una sociedad de cazadores-colectores no puede existir sin cierta idea de la verdad; y recíprocamente, la posibilidad de esta idea surge con el lenguaje mismo; y otra vez aparece aquí una distinción con la pura animalidad. Un animal, por regla general, no se

equivoca, no tropieza. El hombre tropieza, y cae; se equivoca y miente. Adán, desde el principio, nombra y miente. Lo que nos importa a este respecto: ya en la tribu arcaica, la distinción correcto-incorrecto establece una estructura triádica. Primer término: lo que piensa, ve o dice aquel cuyas opiniones se discuten para saber si está en lo verdadero o en lo falso. Luego, un "estado de las cosas" que es lo que es, con un presupuesto siempre presente tácitamente, aquí como en las teorías filosóficas que hablan de adecuación, a saber, que a este "estado de las cosas" se accede independientemente de lo que diga de ello aquél cuyas opiniones se juzgan; lo que es trivialmente exacto si se trata de saber si sus opiniones son verdaderas según las normas de la tribu, pero que deja inmediatamente de tener sentido si se trata de saber si lo que dice la tribu es verdadero. Evidentemente, por regla general, esta última cuestión no se plantea para la tribu y *no puede ser planteada* por ella. Es la cuestión de la clausura; volveremos sobre ello. Por último, tercer término, una relación entre los dos primeros: lo que se dice y el "estado de las cosas" o lo que hay *verdaderamente*. El círculo vicioso que de inmediato se vuelve aparente con este último término es puesto en cortocircuito por la institución de la sociedad, a la vez lenguaje, reglas de su utilización, etc., y adiestramiento, fabricación de los individuos conformes a lo que requiere la validez social perpetua de la institución. La "verdad" es garantizada por el asentimiento social infracturable.

El nacimiento de la filosofía ocasiona *¿pso Jacto*, claro está, una fractura en este asentimiento social. Pero también este modelo triádico persiste transformándose. Así, en Grecia, y desde los primeros filósofos (incluso Homero -cf. Detienne—³ y también Hesíodo, etc.), se trata de *légein th eónta*, de decir "lo que es", los entes, las cosas que son (que "son verdaderamente", etcétera). El filósofo, el enunciante en general es alguien que piensa algo, lo enuncia y pretende referirse a un "estado de las cosas" que es tal como él dice, y, en general, se compromete a convencer a los otros, a forzarlos a admitir que, a *mostrarles* o *demostrarles*, según los términos que Platón utiliza a propósito de Sócrates (*deiknúein*, *apodeiknúein*). Estos términos mismos, la relación entre *lego* y *deiknúo*, la derivación de *apodeiknúo* de *deiknúo*, muestran bastante de qué se trata.

La diferencia introducida desde el primer momento es que los criterios a los que se refiere aquel que está seguro de mostrar que está en la verdad, que

³ <Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, Maspero, 1967; reed. La Découverte, 1999 [trad. esp.: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Tau-rus, 1982].>

légei ta eónta, ya no son los criterios heredados e instituidos. El movimiento en y por el cual se crea la filosofía es al mismo tiempo el que establece nuevos criterios. Aquí, bifurcación decisiva. Por un lado, son establecidos nuevos criterios que son los que pueden ser cada vez. Pero, por otro lado, más allá de estos criterios, la filosofía es llevada por otro movimiento, que hace que, finalmente, sea el movimiento del pensamiento mismo el que se vuelve el criterio. Esquemáticamente: estamos en la arena de las costas de Jonia, en el siglo VI; alguien —Anaximandro, Pitágoras o algún otro— traza líneas sobre la arena y quiere mostrar/demostrar un teorema, y otro dice: traigo un hilo, vamos a medir si efectivamente ("en verdad") las sumas de los cuadrados, etcétera. Pero el enunciante lo detiene: no, ya no se muestra con hilos, se demuestra por demostraciones a partir de los primeros principios, etcétera. Instauro entonces nuevos criterios de verdad relativos al discurso matemático (al *légein* matemático). Lo que puede pasar entonces —la vía está abierta—, y lo que va a pasar efectivamente, es que estos criterios no sean forzosamente *los* criterios; los criterios mismos van a ser modificados, en un movimiento al que, de derecho, ya no puede asignársele fin. La actividad de pensamiento se presenta entonces no solamente como creadora de resultados, sino creadora de sus métodos y, más aún, creadora de los criterios que se pronuncian sobre cierta propiedad de los resultados. Es esta propiedad con la cual nos las habernos siempre y que llamaremos, según los dominios, corrección, rectitud, adecuación o verdad, pero que hace que todos los resultados no sean equi *valentes* (es decir: *indiferentes*). En *equivalente* está valor, y, a pesar de lo que ahora se diga, desde el comienzo del pensamiento hay transposición, en el mundo instituido por el pensamiento, de un elemento tomado a la institución de la sociedad, y especialmente a la institución del lenguaje: todo no tiene el mismo valor. Las ideas, las representaciones, los enunciados, las proposiciones, no tienen el mismo valor; caen inmediatamente, en una primera aproximación, bajo dos categorías: tienen valor o no lo tienen; son "verdaderos" o son "falsos". [Dicotomía que, además, plantea problemas.] Por lo tanto, en la actividad de pensamiento, hay a la vez creación de resultados, creación de métodos y creación de criterios; sin que, finalmente, podamos pretender detenernos y decir: he aquí el criterio de los criterios, sólo según lo que es establecido por este metacriterio o esta metanorma podemos decidir lo verdadero.

Pero podemos ir más lejos. Por un lado, hay en el caso general un exterior del pensamiento; y podemos decir que el pensamiento apunta a su exterior,

apunta a otra cosa que a sí mismo. En Husserl, esto toma el nombre de intencionalidad: toda conciencia es conciencia de... Exterior no quiere decir forzosamente un "objeto": la famosa mesa, la piedra, etcétera. Esto puede ser también el humor de los florentinos del Quattrocento en el crepúsculo -objeto de pensamiento tan "digno" como cualquier otro— o los espacios vectoriales topológicos, etcétera. Exterior quiere decir: otra cosa que la actividad de pensamiento. E, incluso, si el pensamiento se da como objeto a sí mismo —es decir, cuando la actividad de pensamiento trata de considerar la actividad de pensamiento—, se vuelve para sí mismo su propio exterior. El pensamiento considerado por la actividad de pensamiento es en un sentido objetivado —término que debe utilizarse con precaución, pero que significa que ya no es esta actividad misma—. El pensamiento no es, hablando metafóricamente, una actividad autoerótica: no puede cerrarse sobre sí mismo y considerarse a sí mismo verdaderamente como actividad de pensamiento. A partir del momento en que se considera como actividad de pensamiento, en cierto modo se ha objetivado, se ha vuelto otro que la actividad misma. Se ha vuelto la actividad de pensamiento considerada por el pensamiento. Esto quiere decir también que no hay transparencia del pensamiento para sí mismo. No hay aseidad del pensamiento: el pensamiento no se crea a sí mismo en una transparencia para sí mismo y estando, como habría dicho Hegel, "completamente ante sí mismo" (*bei sich*), sin resto. Si se quiere —pero veremos a continuación que la expresión es criticable—, el pensamiento es *fenómeno* para sí mismo. Metáfora quizás útil: la mirada crea el fenómeno como fenómeno. El hecho de que ésta se *dirige hacia...* hace que algo surja que es fenómeno y no puede ser más que fenómeno. ¿Por qué? Recuperamos aquí elementos importantes discutidos en el análisis del para sí en general y de la subjetividad más particularmente. En cuanto hay para-sí, *hay formas propias*. Que sean "sensoriales" o "categoriales", "presentadoras" u "organizadoras", poco importa; además, son siempre necesariamente las dos, y la distinción misma es una abstracción separadora. Y también: en cuanto hay "mirada", actitud o acto que consiste en darse algo como presente a... y objeto de... (de mirada, de oído, de tacto, etc.), hay *separación o aislamiento* de eso que es apuntado en relación con todo el resto.

El primer punto no requiere largos comentarios. En cuanto hay para-sí, si hablamos del mundo llamado natural, hay sensorialidad, esto es, dispositivos

[Cf. el prefacio de las *Carrefours...*, ob. cic, pp. 18-20, <reed. pp. 20-22>.]

del para-sí por medio de los cuales x (lo "exterior") es dado para..., es vuelto presente a... este para-sí. Ahora bien, esta sensorialidad siempre está determinada, por lo tanto es específica, no es y no puede ser cualquier cosa: el ojo está hecho para ver lo visible, no ve cualquier cosa, y lo que ve, lo ve según su propia manera, etcétera. Y estas formas propias también son - contienen dimensiones— categoriales, "lógicas", formas de puesta en enlace (*Verbindung* de Kant), de puesta en relación; también ellas específicas, cada vez, del para-sí considerado. Lo máximo que podría intentarse en este dominio sería tomar un límite de los para sí posibles (en la *Crítica de la razón pura*, Kant intenta ambos a la vez, de ahí el carácter impuro de la *Crítica*, ya señalado por Husserl, aunque le da el nombre inapropiado de "psicologismo" -véanse los *Logische Untersuchungen*.)

Kant trata de despejar (con razón: desde este punto de vista, la crítica de Husserl es injusta y errónea; incluso algunos años más tarde, irónicamente, podría serle devuelta) lo que él piensa que es el para-sí humano: a pesar de todas las argucias neokantianas, aquello de lo que se trata en la *Crítica* es, sin dudas, de "nuestro saber de hombres". Pero Kant trata también -esto aparece por momentos en la "Deducción trascendental de las categorías"— de llegar a formas "lógicas" que valgan para todo "ser finito" (las connotaciones teológicas de esta expresión no nos importan aquí) que podría pensar "yo pienso", las que serían entonces indiscernibles de las formas de organización de todo mundo posible bajo la única condición de que este mundo sea presentable a un sujeto pensante. Ésta es, evidentemente, la significación propia y exacta del término *trascendental*. La mezcla de las dos ópticas —quizás inevitable, pero que debe reflexionarse y elucidarse- es la fuente de un gran número de confusiones y de desencuentros en la crítica del kantismo y las respuestas de los kantianos. La cuestión kantiana, poniéndola en los términos más universales, es: "¿cómo debe ser el sujeto para que una experiencia sea posible?" Pero es de una experiencia de lo que se trata; y cuando Kant habla de "experiencia" piensa en un saber más o menos coherente y sistemático referido a los fenómenos naturales y dominado por la categoría de la causalidad. <No trata> de encontrar la forma mínima ni la forma máxima de un para-sí. Podría tratar de construirse esta forma mínima: un solo *sensorium*, un solo tipo

⁵ <Cf. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik* (1900), Halle, Max Niemeyer, 2^a ed. 1913; trad. fr.: *Recherches logiques*, t. 1. *Prolégomenes a la logiquepuré*, París, PUF, 1969 [trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 1982].>

de puesta en enlace... En cuanto a la forma máxima, sería —límite absurdo de la teología racional— un para sí que podría experimentar lo que es de todas las maneras en que podrían experimentarlo todos los para-sí concebibles. Lo primero sería una suerte de intersección de todos los para-sí, mientras que lo segundo sería una suerte de reunión de todos los para-sí. Pero aquello que se busca en filosofía, aquello que en general se ha buscado, son sobre todo las formas necesarias de un para-sí privilegiado, el para-sí de la subjetividad humana cognoscente y de la subjetividad científica. Y la culminación de esta investigación es, en efecto, la *Crítica de la razón pura*. O, antes bien, esta culminación es el sujeto "cotidiano" (de la *Lebenswelt*) más el sujeto científico de fines del siglo XVIII y más otra cosa. Y menos, claro está, lo esencial, a saber, la dimensión histórico-social constitutiva de esta subjetividad. Pues aquello que, para nosotros hoy, delimita y limita una investigación filosófica en esta vía es la dimensión profundamente histórica del conocimiento, así como su dimensión social. Si hablamos del sujeto humano cognoscente, no podemos fijarlo en una conciencia dada de una vez por todas. Esto, no en función de un historicismo, de un relativismo que se limitaría a decir: "cambia". *El hecho de que cambia es la raíz de que haya conocimiento, filosofía y verdad*: pues las formas categoriales de las que se trata son a su vez creaciones histórico-sociales, igual que la reflexión y la investigación sobre estas formas. Esto no anula su validez, pero nos obliga a plantear de otra manera la cuestión de su validez. Si no podemos considerar el entendimiento físico-matemático como lo consideraba Kant, no es porque ha corrido agua bajo el puente o porque hay dos o tres teorías científicas nuevas, sino porque Kant pensaba poder deducir *a priori* una categoría de la causalidad que poseyera un carácter absoluto, mientras que nosotros sabemos que esta categoría no posee tal carácter absoluto, tratándose de fenómenos estrictamente físicos. Debemos volver, pues, a la deducción kantiana, constatar que es limitada, vinculada a ciertas formas producidas históricamente. Podemos salvarla con respecto a estas formas, pero estamos obligados a la vez a ampliar enormemente el entendimiento físico-matemático, y a abandonar la idea de una deducción trascendental de las categorías de una vez por todas, puesto que constatamos que se han creado nuevas categorías.

Fenómeno: formas propias y separación/aislamiento del "objeto". Dicho de otro modo: no hay solamente fenomenalidad con respecto a una o varias capas "escondidas detrás" de lo que se da. Hay fenomenalidad por el hecho de la inserción del objeto en un todo virtual, en un mundo que lo desborda

de todos lados. Cuando se habla de fenómeno -y esto desde los griegos: el término de fenómeno, es lo que él dice—, se dice que algo aparece (*phainetai*), distinto de, y eventualmente opuesto a lo que esta misma cosa es. Todo lo que se presenta muestra y a la vez esconde; toda la filosofía, desde los orígenes hasta Husserl y Heidegger, pena con este mostrar/esconder. Es por el hecho mismo de que se muestra que la cosa se esconde. Nos mostramos unos a otros por nuestra ropa, que nos esconde también; y si nos despojan de ella, mostramos nuestra piel. Y si también nos despojan de ella, ¿se vería de verdad quiénes somos? Se verían aún otros fenómenos, que destruirían incluso la realidad de lo que aparecía en un principio. Fascinado y torturado por la mirada de la mujer que ama, el personaje de un novelista francés cuyo nombre se me escapa, se pregunta qué vería si, con un bisturí o una hoja de afeitar, quitara la película visible de su ojo para detectar la realidad que hay detrás. Esta "realidad" que vería entonces sería de otro orden que la realidad enigmática de la mirada brillante.

Muestra/esconde, pero ¿qué es lo que muestra/esconde? Muestra/esconde esta cosa. El bosque, la mercancía, la mujer amada. Pero esta idea del fenómeno, evidentemente, es tributaria de una metafísica de la sustancia individual: *el árbol y este árbol*. Habría *una cosa precisa, sustancial*, que "poseería" a la vez una "apariencia" y una "realidad". Ahora bien, con todo rigor, esta idea es absolutamente insostenible. El árbol está "escondido" (como está "mostrado") por su corteza, pero ¿qué tengo si quito la corteza? Otras cortezas de grado 2, 3..., «... Pero también todas estas "cortezas", su serie interminable, son cortezas *de este árbol*. ¿Qué es, entonces, la "sustancia" del árbol, o qué es el árbol? Enorme pregunta; no entraremos en ella más que para recordar que el hecho de calificar de metafísica la cuestión (o las ideas a propósito de las que surge) no le impide existir. Existe como cuestión filosófica y como cuestión "real", y la frontera entre ambas es más que permeable.

Pero la fenomenalidad no se reduce a esto. Lo "exterior" del pensamiento, el hecho de que la existencia misma del pensamiento divide de inmediato el mundo y opone lo que es "inmediatamente" dado cada vez y lo que no es dado nunca en persona, esto no es solamente, y finalmente no es para nada, una "profundidad" que se esconde. La imagen de la profundidad, como ya lo muestra el ejemplo caricaturesco del árbol y de su corteza, indica que no puedo atenerme a la idea de una entidad sustancial que se muestra y se esconde. Éste es el prejuicio no cuestionado, desde los griegos hasta Heidegger inclusive. Lo que crea la fenomenalidad del fenómeno es, en primer lugar,

que no puedo darme algo más que a mi manera —ésta es la significación del para-sí en este contexto-; y en segundo lugar, que no puedo darme algo cada vez más que separándolo, aislándolo del mundo. Y en esta separación viene como un momento, la dimensión de la profundidad: focalizo, fijo, apunto a tal cosa, y en ese momento todo el resto cae, o mejor, retrocede; se vuelve horizonte. Pero también decido ver la cosa de tal manera, y entonces cae toda una serie de otros "aspectos" de la cosa. [Sobre todo lo anterior, revisar atentamente: Leibniz y el "geometral"; Husserl y los *AbschattungervP*⁶ Heidegger⁶ sobre el horizonte en *Ser y tiempo* y *¿Qué es una cosa?*; Merleau-Ponty,¹³ en *Fenomenología de la percepción* y *Lo visible y lo invisible*⁶

No puedo considerar la cosa, esta "zona" iluminada por el proyector en ese momento en que "aparece una cosa", pero que no es jamás verdaderamente una cosa aislada; jamás puedo dármela en la totalidad de los aspectos que me serían, incluso a mí, accesibles. [Esto no es otra cosa que el presupuesto del geometral de Leibniz.] Aún menos bajo la totalidad de sus aspectos posibles. Cada vez habrá toma de aspectos según una "manera de ver", y esta toma corta el "objeto" en sí mismo y también separa, aísla el "objeto" del mundo, al mismo tiempo que lo hace entrar en otras relaciones con otras "dimensiones del mundo".

Esta separación, aislamiento, confinamiento, delimitación, terminación, de-terminación, "localización" del objeto, se apuntala, repetimos, en la idea de "sustancia". Pero vemos de manera clarísima en el caso de lo viviente que esta idea ("categoría") no es simple idea: hay una "unidad" del árbol, del perro, del ser humano que sostiene sus "manifestaciones". Prueba de ello es que puedo destruir esta unidad separando algunas de sus "manifestaciones" de otras, por ejemplo, arrancando la piel de un animal. Prueba, a decir verdad, de que hay *efectivamente, realmente* tal sustancia sin tales manifestaciones. Y de hecho, el conocimiento usual, el mundo cotidiano, la ha denominado tan bien *Lebenswelt*, es exactamente esto: lo viviente que conoce a lo viviente como viviente, y al resto a partir de este paradigma. Esto, desde Platón y Aristóteles, hasta Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty.⁷

Por lo tanto, aquello que se ha llamado el fenómeno, y para lo cual habría que encontrar quizás otro término, es creado por el para-sí en los dos sentidos

⁶<Sobre el tiempo como "horizonte posible de toda comprensión del ser", véase sobre to do párrafo 69 c de *Sein undZeit*.>

⁷[Importancia de la construcción *subjetiva* del "aspecto".]

elucidados: porque el para-sí debe formar "lo que" se presenta a él y lo forma a su manera, y porque el para sí limita forzosamente lo que puede darse, a la vez por la necesaria especificidad, es decir la determinación/determinada, de sus dispositivos sensoriales y categoriales, y por la parcialidad, fragmentaridad de la zona que el para-sí puede darse cada vez por el hecho de la imposibilidad para él de darse la totalidad de las zonas; esta idea de "totalidad de zonas" hace surgir a su vez una cuestión. Aquello que se da cada vez el para-sí pertenece también a otra cosa, y esto de manera multidimensional, siendo incluso el término "multidimensional" demasiado débil: está inserto en el magma interminable e indeterminable de lo que es. En este magma, algo es iluminado cada vez, tomado, *fenomenalizado*, presentificado de manera específica.

Todo esto vuelve a plantear la cuestión del exterior del pensamiento: cuál es la relación entre aquello que el para-sí —el pensamiento, en este caso— se da de esta manera y lo que es. Volveremos sobre esto. ¿Pero por qué hemos dicho que el pensamiento mismo es para sí mismo fenómeno? ¿Por qué hemos dicho que el pensamiento no se posee, que no es transparente para sí mismo? No hay más que trasponer lo que acaba de decirse, bajo estos dos aspectos, para verlo. Si considero la actividad de pensamiento, la considero necesariamente a partir de ciertas formas (formas de pensamiento dadas, definidas, delimitadas) por un lado; y por el otro, eso que considero, lo delimito, lo aislo, lo separo de todas sus conexiones e inserciones.

Si por ejemplo me doy un "objeto" concreto, el pensamiento de alguien, una obra filosófica, me lo doy a partir de ciertas formas, que serían, en el mejor de los casos, las de la creación filosófica en cierto momento de su historia. Pero asimismo nunca me doy más que ciertos "aspectos". Dios sabe cuánto se ha usado y abusado de la metáfora de la profundidad. Kant negaba a la "altura" todo privilegio y reivindicaba antes bien "la profundidad {*báthos*) fecunda de la experiencia".⁸ ¿Cuándo es profundo un texto? ¿Cuándo es superficial? ¿Cuándo no va "al fondo de las cosas"? Sabemos que, para algunos talmudistas —según Benjamín-^ cada frase de la Tora posee 49 niveles de significación. Ya Heráclito hablaba del *bathús logo?* de la *psuché* -del

⁸ <Prolegómenos a toda metafísica..., Apéndice, ejemplo de un juicio, etcétera.>³ <Fragmento B 45 de Diels-Kranz; traducción de Conche, ob. cit., pp. 357-360: "no encontrarás los límites del alma, ni siquiera recorriendo todos los caminos, tan profundo es su discurso" (Fr. 102 = B 45 D.-K.)>

discurso, de la comprensión, de la inteligencia del alma por sí misma-, tan profundo que no puede llegarse a sus límites. Pero, ¿qué es lo que está en juego cuando, ante una obra de pensamiento, me siento cautivado por su profundidad? Es, precisamente, que las conexiones significantes no terminan; cada pensamiento me remite a otros pensamientos, y toda interpretación de la obra que se da como fija y definitiva es una suerte de mutilación, de recorte. Cuando trabajo un texto importante, lo fenomenalizo: en efecto, no puedo darme cada vez más que una zona del mundo de significaciones, de remisiones sin fin, inmanentes al texto. La obra es importante verdaderamente cuando estas remisiones, estas conexiones, resultan de la totalidad del mundo del pensamiento, el cual (y aquí la serpiente vuelve a morderse la cola) resulta del mundo a secas. Encontramos así la cuestión del exterior del pensamiento, y esta aparente paradoja: cuanto más apunta un pensamiento a su "exterior", explícita o implícitamente, más profundo es. Pues su profundidad no es más que otro nombre para el conjunto de las remisiones, de las condiciones que conducen a otros torbellinos en el magma de eso con lo que el pensamiento se las tiene que ver. Un texto importante me remite virtualmente a la totalidad (virtual) del universo del pensamiento, y por eso mismo a la totalidad del universo a secas.

Pero, podría objetarse, todo esto no se refiere más que a los "productos" del pensamiento, o al pensamiento como dado en sus resultados o "realizado", "depositado" en la historia. ¿Mantendrían estas reflexiones una validez si se considerase al pensamiento en sí mismo, como tal? ¿Por qué, si nos fijásemos en las formas propias del pensamiento, no podríamos agotar la cuestión (como quiso hacer Kant)? ¿No podrían estas formas propias, en una reflexividad pura, aplicarse a sí mismas exhaustivamente? [Cf. Lask, *Logik der Pbi-losophie*,¹⁰ "Form der Form", etcétera.]

Tendremos que volver, no tanto sobre la objeción como tal sino sobre el problema, ampliamente inexplorado, de la reflexividad y de las vías y medios por los cuales el pensamiento puede pensarse a sí mismo. Aquí alcanza con constatar que lo que hemos dicho antes no cubre solamente el "pensamiento

¹⁰ <*Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1912), retomado en Emil Lask, *Gesam-melte Schriften*, Tubinga, Mohr, vol. II, 1923. Que sepamos, hay una sola exposición en francés sobre Lask: Georges Gurvitch, "La philosophie d'Emil Lask", en *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, París, Vrin, 1930 (reimpr. 1949), pp. 158-186 [trad. esp.: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, Buenos Aires, Losada, 1944].>

realizado", sino la idea misma del pensamiento siempre que <la cuestión> esté planteada correctamente. No podemos fijar de una vez por todas las formas del pensamiento, pues estas formas no cesan de crearse: el pensamiento es autocreación, y este rasgo no es exterior ni accidental, sino constitutivo del pensamiento. Y, al mismo tiempo, el mundo del pensamiento resulta del mundo a secas: *eso que*, cada vez, es pensado, más exactamente, eso que, cada vez, exige ser pensado, no puede no trabajar las formas propias del pensamiento mismo. Para que otra cosa que eso que ya se pensaba aparezca como exigiendo ser pensado, es preciso que el pensamiento *se mueva*. Aún aquí, no puede haber separación absoluta de la forma y de la materia. No puede haber transparencia del pensamiento como tal para sí mismo, porque el pensamiento es creación, y porque esta creación apunta a otra cosa que a sí misma; hay, por lo tanto, doble alteridad o excentración, como quiera decirse. Cuando el para-sí, ya se trate de una bacteria o de una sociedad tradicional, puede cerrarse en relación con un exterior, no puede ser reflexivo; por lo tanto, no puede "conocerse". Y cuando el para-sí accede a la reflexividad, cuando crea la nueva dimensión de la reflexividad, no puede conocerse sin resto, pues debe reconocerse como creación requerida por un exterior, por lo tanto, no re-ductible e ilimitable a la vez.¹¹

En todo esto, claro está, *la relación con...* es el enigma: ¿cómo un interior y un exterior pueden relacionarse el uno con el otro? De lo que puede estar seguro el para-sí de la subjetividad reflexiva, cada vez, es lo que le "pertenece": el rojo, la cólera, el aquí y ahora que los acompaña necesariamente, etcétera. Lo que no le pertenece es siempre problemático. Ahora bien, la creación significa que *aquello que le pertenece* se inserta siempre en eso que, viniendo de ella, no le pertenece. Y esto mismo, en el caso del pensamiento, está referido al exterior. Al mismo tiempo, este exterior, de alguna manera, debe ser "dado". Éstos son los términos últimos de la cuestión.

Todo esto, como veremos, se transpone a la sociedad. Pues también aquí, incluso cuando la clausura de lo instituido se rompe, hay dependencia en relación con las formas propias y hay limitación inevitable del objeto.

¹¹ [Cf. *L'Institution...*, ob. cit., capítulo I sobre "forma-materia" y experiencia, <pp. 13-20>, y capítulo VII sobre categorías y material, <pp. 457-461, reed. pp. 493-497>; "Science moderne et interrogation philosophique", <en *Les Carrefours...*, ob. cit., pp. 147-218, reed. pp. 191-285>; "Portee ontologique de l'histoire de la science", <en *Domaines...*, ob. cit., pp. 419-455, reed. pp. 524-570>.]

¿Qué podemos decir, entonces, de la verdad como característica de un pensamiento? Es precisamente una característica no de un enunciado o de un pensamiento, sino de un movimiento de pensamiento. Es el movimiento incesante, o el esfuerzo incesante para cuestionar lo que por nuestra parte hemos llamado provisoriamente la fenomenalidad del objeto. Ahora bien, esto implica inmediatamente un trabajo que apunta a despejar lo que el pensamiento se da de aquello que podría ser el simple efecto de sus formas propias, y a despejarlo también de los efectos de fenomenalización que resultan de la especificación, de la limitación del objeto en tanto objeto. (El segundo aspecto muestra, otra vez, por qué la presunta demarcación entre ciencia y filosofía es un absurdo; o mejor, ya sea en el espíritu positivista o en el espíritu de Heidegger, va efectivamente en el sentido de una destrucción de la verdad).

Es este esfuerzo perpetuo de superación de estos dos vectores constitutivos de la fenomenalidad/fenomenalización lo que hace a la verdad en otro sentido que la estructura triádica sujeto/objeto/relación, enunciado/referente/corrección, representación/ "estado de las cosas/Vadecuación, etcétera. Vemos de inmediato que este movimiento es interminable, puesto que todo cuestionamiento de las formas dadas del pensamiento —al menos que éste sea grito inarticulado, borborigmo, manos levantadas al cielo, boca cosida de los escépticos extremos y consecuentes— no puede operarse más que por la instauración de nuevas formas propias. Así como tampoco hay pensamiento transparente a sí mismo, jamás hay pensamiento en general, desligado de todo; éste es constitución de ciertas formas para darse cierto objeto. Lo que se produce cuando podemos hablar de verdad es que las superaciones de las formas dadas de pensamiento y las superaciones de las particularidades, de las delimitaciones, de la "zona" —si no queremos hablar de "objeto"—, hacen percibir algo más relativo al exterior del pensamiento que, simplemente, el reemplazo de ciertas formas de pensamiento por otras. Podemos vincular esto con una proposición de otro tipo, el axioma de indecidibilidad última de los orígenes, que afirma que es imposible distinguir de manera definitiva lo que viene del que piensa (observa, etc.) y lo que viene de lo que es pensado (observado, etcétera). Todo lo que acabamos de decir tiene, en efecto, una contrapartida sobre la cual hemos insistido largamente y en varias ocasiones: ninguna fenomenalización de lo que es sería posible si no fuese fenomenaliz*z_i*>/<?, ninguna categorización si no fuese *catagonzable*, ninguna separación si no fuese *separable*, y así sucesivamente. Dicho de otro modo, todo lo que analizamos remite a propieda-

des que son, por un lado, indescriptibles, pero que tienen que habérselas con lo que es, independientemente del para sí o del pensamiento.¹² Pero el círculo se amplía cada vez, y podemos ver más lejos que tal cosa está en correlación con las formas de pensamiento, con las categorías o con la estructura de la sensorialidad, o que tal otra cosa —tal aspecto, tal elemento— está efectivamente apuntalado en algo relativamente independiente del observador o del pensador;¹³ y, en definitiva, nunca podemos separar sin resto lo que viene de uno y lo que viene de otro. Ahora bien, el movimiento de la verdad también se determina en relación con este principio de indecidibilidad última. El movimiento de la verdad, en la historia del pensamiento, es la tentativa de probar lo más posible los límites de este principio, de empujar paredes, de distender la clausura para ver, en lo que se piensa, lo que viene de la actividad de pensamiento mismo y lo que viene de su exterior. El movimiento de la verdad es el esfuerzo de superar la fenomenalidad, y la verdad es el estremecimiento de la fenomenalidad que es su resonancia.¹⁵

Es útil notar que las formas difundidas del relativismo contemporáneo (incluido el nietzscheo-heideggerianismo francés) implican, entre otras cosas, el desconocimiento de este principio; lo que hace que ciertos autores (por ejemplo, Foucault) creen haber terminado su trabajo cuando han "mostrado" que tales formas de pensamiento están ligadas a tal época (lo que se sabía desde hace mucho tiempo), mientras que ni siquiera se sospechan las preguntas gemelas: ¿cómo pudieron estas formas tener otra *efectividad* histórica que la de un delirio colectivo? ¿Qué debemos pensar ahora que esta correlación ha sido (bien o mal) hecha?

Orígenes, sentido y mira del proyecto filosófico

La filosofía nace en la *polis* y no puede nacer más que en la *polis*. *Polis* debe tomarse aquí en sentido esencial: una colectividad humana que tiende a auto-gobernarse y a autoinstituirse. La filosofía misma no es más que una dimensión de este esfuerzo que apunta a la autoinstitución, puesto que es

¹²[Esto se elude en las argumentaciones de *Sein und Zeit* vinculando la verdad al *Dasein*, que no son finalmente más que verbales.]

¹³[El "juicio reflexionante" de Kant es un momento de este recorrido. Revisar.]

Rechazo de las representaciones simplemente heredadas, simplemente instituidas, y pretensión de establecer las representaciones verdaderas por la actividad autónoma del pensamiento humano. Desde el principio, la filosofía se instaaura en un espacio colectivo y como un proyecto colectivo, y no por la actividad de uno solo; la filosofía no es una revolución profética, los primeros filósofos lo aparecen como portadores de una Revelación. La filosofía se instaaura co-^o discurso controlable, que pretende ser controlable por todos y que se dirige a todos. En lo que probablemente sea la apertura del libro de Heráclito, y ^a pesar de su tono aristocrático y desdeñoso, ya es claro que el autor escribe un l'oro que se dirige a todo el mundo y que dice a todos: deberían pensar de otro modo, tienen con qué pensar de otro modo pues el *lógoes xunós*, el pensamiento, la capacidad de penetrar las cosas está a la vez en todas partes y es co-^{ún} a todos los hombres. La filosofía aparece así como una dimensión del Movimiento democrático en las ciudades griegas (no se conocen filósofos es-Pártanos o corintios, sino tan sólo "sabios"), luego, de un movimiento en las ^{so}ciudades europeas que apunta más o menos confusamente, más o menos explícitamente, al estremecimiento del orden establecido. Puede decirse, en con-^{se}cuencia, que para que nazca la filosofía, y, más generalmente, para que haya ^{et}Uergencia del proyecto de autonomía, social e individual, se requiere la rup-^{tu}ra de la clausura de la institución. En el punto en el que estamos, comprenderemos que se trata de una tautología. Las sociedades se instituyen en una ^causura. La ruptura de esta clausura es entonces presuposición a la vez lógica y Ontológica de la creación de la filosofía. Por esta razón son desesperadamente ^{te} superficiales las tentativas de separar la historia de la filosofía de la historia ^{ne} la política, y en particular el momento de su nacimiento del momento del ^{na}cimiento de sociedades democráticas, de sociedades que tienden a autoins-^ctuirse. (Digo bien: "el momento de su nacimiento", pues, una vez nacida, la asofía puede sobrevivir un tiempo, aunque no indefinido, alimentándose de ^{est}e primer capital de libertad.)

La creación de la filosofía es al mismo tiempo, a su vez, *ipso facto*, ruptura ^{*^e} esta clausura, puesto que filosofar quiere decir: "¿por qué debo pensar es-^{to}- ' Es, pues, negarse a recibir de quienquiera que sea, en la Tierra o en el Cie-^{lo}> aquello que se debe pensar. Nos remitimos en consecuencia a la otra mitad

⁴ <"El *legos* común a todos", del Fr. B 2b (Diels-Kranz), que M. Conche traduce por "dis-^{co}Ur_s vrai [...] universel [discurso verdadero [...] universal] (ob. cit., pp. 57-59; Fr. 7 = Fr. B ² D-K.).>

del círculo: lo que está presupuesto para que haya filosofía, pensamiento libre, y lo que se cumple por la creación de la filosofía es la manifestación de un ser capaz de cuestionar explícitamente y efectivamente la ley de su propia existencia, es decir, su forma o su *eidos*. Pero tal ser, precisamente, no existe antes de este advenimiento. No hay, en el mundo natural o incluso en el mundo histórico-social antes de este momento, seres capaces de cuestionar *explícitamente y efectivamente* la ley de su existencia. Esto es creado, y es creado por medio de la creación de la democracia y de la filosofía. Digo "explícitamente", porque esto tiene lugar de una manera muy diferente que, por ejemplo, los cambios de institución en las sociedades tradicionales, que son mudos, y que, cuando no lo son, jamás son presentados como una operación de la sociedad sobre sí misma, menos aún están acompañados por una discusión sobre las razones posibles por las cuales deberían operarse. Esto nos remite al momento de la *reflexividad*: una de las definiciones posibles de la democracia es la reflexión de la sociedad sobre su ley. Y digo "*efectivamente*", pues hay aquí un efecto real, efecto real sobre la sociedad que se cambia, y sobre el mundo, pues la sociedad cambiada trae con ella un mundo cambiado. Esto nos remite al momento de la *voluntad* o de la *actividad deliberada*. Notemos que la *efectividad* del *pensamiento* se traduce por su autocreación y, subsecuentemente, por su autoalteración, que están ambas históricamente *instituidas* como dimensiones del mundo histórico-social en donde tienen lugar.

El sentido del proyecto filosófico reside, pues, en el hecho de que es una de las dimensiones del proyecto de autonomía. Por lo tanto, su fin, si fin hubiese, significaría también el fin de este proyecto. Mientras la sociedad no haya recaído en la barbarie, mientras permanezca en la germinación, la filosofía necesariamente estará ahí (e incluso bajo la forma de la "metafísica").

A continuación hablaré mucho más ampliamente de la relación de la creación de la filosofía con la creación de la política y de la democracia, y de las grandes significaciones imaginarias presupuestas por ambas. Sin embargo, algunas anticipaciones son esenciales para la comprensión de lo que sigue.

Recuerdo en primer lugar las tres grandes oposiciones que existen en Grecia, depositadas en el lenguaje, entre ser y aparecer (*einai y phainestai*), verdad y opinión (*alétheia y dóxá*) y naturaleza y convención o institución (*phúsis y nomos*). En verdad, el término oposición es malo. Se trata a la vez de articulaciones, de polarizaciones y, sobre todo, de términos que potencialmente mostrarán que se engloban recíprocamente. En esta tríada de parejas,

la pareja decisiva es la tercera. El punto de partida, la condición de la creación griega, es la pareja de términos *phúsis/nómos*, aunque la "oposición" que connota sólo sea explicitada tardíamente (siglo V"). Aunque sea con otras connotaciones y con otra profundidad, encontraremos obligatoriamente en todas partes la oposición entre el ser y el aparecer; por las mismas razones por las cuales decía yo que no puede encontrarse sociedad que no haga distinción entre lo verdadero y lo falso, no podremos encontrar ninguna que no haga distinción entre lo que es y lo que "simplemente" aparece. Lo mismo para la pareja verdad/opinión; no podemos imaginar una lengua en la cual sea imposible decir: tú crees que es así, pero en verdad es de otro modo. Pero lo propio de los griegos es la "oposición" entre *phúsis* y *nómos*⁶. Oposición entre, por un lado, la naturaleza o una naturaleza, no en el sentido de un objeto de la ciencia física sino en el sentido de que, por sí misma e independientemente de toda acción humana, es lo que es y se vuelve lo que se vuelve dentro de cierto orden, orden que es coherente, y que vale -vale como orden, se impone, no es que vale para los hombres-. Y, por otro lado, el *nomos*, lo que es simplemente puesto por las comunidades humanas y regla su existencia, eso sin lo cual estas comunidades, ya sean *póleis* griegas, tribus o reinados bárbaros, no pueden existir y que puede diferir, que incluso difiere necesariamente de una comunidad a otra. Diferencia que inmediatamente hace surgir las preguntas: ¿por qué puede decirse que tal *nomos* es mejor, o superior a tal otro? ¿Y por qué seguimos nosotros nuestro propio *nomos* y no otro? Esta posición/oposición está presente desde muy temprano en Grecia; y sin ello permanecería incomprensible tanto la contestación en las *póleis* que después se volverían democracias, como la manera en que las colonias se dan sus propias leyes (las primeras colonias conocidas de la "segunda" colonización remontan a mediados del siglo VIII), como las figuras legendarias o reales, pero en todo caso "secularizadas", de los grandes *nomothétai*, es decir, los legisladores. Establece una diferencia enorme con todas las sociedades conocidas hasta entonces, puesto que para éstas su propio *nomos* no es un *nomos* sino que sería del orden de la *phúsis* o de la *metaphúsis*; es decir, que su institución no es convencional y contingente sino que se arraiga en la "naturaleza de las cosas", la sabiduría irrefragable de los ancestros, la verdad del Verbo divino, etcétera. Detrás de estas tres posiciones/oposiciones, está la captación inicial griega del mundo como Caos; es decir, como nada y como desorden a la vez. Nada inicial y nada de significación: es el sentido original del término *chaos* (*chaínein*: estar vacío, estar abierto; *to gape*). Pero *chaos* también en el sentido tardío del

término, que será también el de los latinos, de la mezcla desordenada, del *kukeón*, que ya está en Hesíodo, puesto que en la *Teogonia*, detrás del *kósmos* -el universo visible humano y divino, el mundo ordenado y bello— hay un paisaje caótico, un espacio monstruoso que no aparece más que en una vuelta de la narración, cuando Zeus precipita en él a sus adversarios una vez vencidos, eliminándolos así para siempre, borrándolos (sin aniquilarlos) de lo que alguna vez podría aparecer. Hay pues este fondo o fundamento del mundo que es *chaos*; y está el mundo ordenado, formado, organizado, el *kósmos*, el orden. En esta captación imaginaria del mundo por la mitología, que sin embargo nutre a la filosofía, hasta Aristóteles inclusive (la materia de Aristóteles desciende de este *chaos*: es lo informe absoluto sin lo cual nada puede ser), tenemos a la vez lo que vuelve posibles a la política y la filosofía. Limitémonos a ésta: hay cierto orden en el mundo, e incluso muy aparente, pues el mundo es *kósmos*, pero este orden no agota lo que es. El mundo o el ente global no está ordenado de cabo a rabo, de parte a parte. Si lo estuviese, el discurso sobre lo que es debería acabarse en alguna parte, habría un Saber absoluto (filosofía hegeliana); o entonces todo saber sería inútil. Pero si se sabe algo, y si todo es totalmente ordenado y totalmente sistemático, debería poderse, de peldaño en peldaño, llegar a tal Saber absoluto y total. Y en efecto, es la vía que la filosofía tomará a partir del momento en que desaparecen los últimos restos de esta visión del ser como esencialmente Caos y se impone el reino monárquico de un racionalismo integral.

Chaos y kósmos: el Caos excluye el Saber absoluto, el *kósmos* permite cierto saber sobre el mundo, porque, con todo, allí reina cierto orden. Pero como ya he dicho, Caos es también la ausencia de significación desde el punto de vista del ser humano. El mundo no está hecho para nosotros, no hay nada que esperar (y más particularmente, nada que esperar de otra vida, nada bueno, en todo caso). Tampoco hay verdad divina, revelada, a cuya repetición, comentario e interpretación deberíamos consagrarnos. Lo que sabemos depende de nuestra actividad, y nuestra suerte de lo que hacemos aquí y ahora. Somos entonces ontológicamente libres, no tenemos creador a quien amar y adorar o a quien rendir cuentas. Los dioses, por cierto, son superiores a nosotros, a veces incluso pueden ser rivales (cf. *La Ilíada*), pero ellos mismos están sometidos a la ley suprema de todo lo que es, la *Anánke* la necesidad, la *moira*, el destino. Y es lo que expresará Anaximandro, el primer gran filósofo, poniendo una ley universal de génesis y de destrucción: todo lo que ha nacido debe ser destruido, debe volver de donde ha salido y pagar así la in-

justicia que visiblemente es el simple hecho de venir a la existencia.¹⁵ Vemos aquí el muy profundo vínculo de estas concepciones con la filosofía, pero también con la tragedia: el espíritu de la tragedia ya está depositado en la mitología. Y las "correcciones" más recientes, en particular las de Heidegger, del sentido obvio de Anaximandro olvidan simplemente que toda la tragedia, en cierto modo, no es más que una ilustración del fragmento 2 de Diels.

Vínculo también con la política como movimiento de autoinstitución de la ciudad, puesto que la ordenación de la ciudad depende del *nómos* y no de la *phúsis*, puesto que de todos modos no puede haber fuente trascendente que diga lo que debe ser la ordenación de la ciudad, puesto que ontológicamente el ser humano es libre frente a su destino, que de todos modos se resume en una sola palabra, la muerte. El hombre es mortal; y mortal *es* la designación del hombre: *thnetós* (en los latinos o en las lenguas modernas, el término "mortal" no se utiliza, que yo sepa, como sinónimo de hombre). El hombre debe reconocer, reconoce de entrada esta mortalidad, y entonces, una de dos: o bien se mata enseguida, o encuentra una manera cualquiera de divertirse; o bien hace cosas en el mundo para la duración de su vida y también en vistas de su coexistencia con los otros y de la mirada que los otros dirigen hacia él. Entonces busca también este profundo reconocimiento de la comunidad que es el *kléos* y el *kiidos*, la gloria y la consideración (de lo cual Hannah Arendt ha hablado bien en *La condición humana*). La única inmortalidad a la que el ser humano puede aspirar es a aquella, ficticia, de la fama, la cual —se quiere creer— ha de subsistir. Esto libera a los hombres para la acción política, los libera para crear sus propias instituciones, y los libera para la acción en general. La libertad de los griegos no es simplemente una libertad política, en el sentido de poder actuar en la ciudad, ni solamente una libertad de pensamiento, es una libertad en sentido más general, aquella que se manifiesta en la fundación de las ciudades, los viajes y las aventuras, la creación y la alteración de formas de arte y de "estilos" individuales en estas formas, modos de vida, etcétera. Hay por cierto una solidaridad de las formas de vida y de creación histórica en un período, y la filosofía nace en este contexto, y nace como parte integrante, dimensión indisociable de este proyecto de libertad.

¹⁵<Castoriadis dedicó el seminario del 16 de febrero de 1983 a este fragmento de Anaximandro. El texto de Heidegger al que alude más adelante, "La parole d'Anaximandre", se re toma en *Cbemens qui ne menent nulle part*, París, Gallimard, Te!", 1986.>

¹⁶<Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, ob. cit., en part. pp. 53-55, 88-90, 96.>

El proyecto inicial de la filosofía toma formas múltiples, implicadas por la naturaleza misma de la cosa. Desde el principio, en todo caso, aparece como un proyecto colectivo, sea cual fuere la seguridad o la arrogancia de tal o cual filósofo. Aun cuando Heráclito habla con el tono más orgulloso, definitivo y perentorio, responde a lo que se ha dicho antes que él y pretende mostrar por qué es falso. Y si da sus razones, es porque considera a aquellos a quienes se opone, igual que a sí mismo, como parte integrante de esta empresa colectiva. Pero en esta pluralidad de pensadores y de escuelas, que surge muy rápidamente, aparece casi de inmediato una torsión decisiva, que habría podido ser fatal, y acaso lo sea al final. Es la torsión platónica; y lo que la ha precedido y preparado, es decir, en parte, Parménides y los pitagóricos.

La torsión platónica (1)

Antes que nada, hay una cuestión de periodización de la historia en general y de la historia de la filosofía en particular. El gran corte en la historia griega es el fin del siglo V. Cuando hablamos de la creación griega, se trata del período que va desde Homero y del fin de los "tiempos oscuros" hasta fines del siglo V: los trágicos, Tucídides, Sócrates. Con la derrota de Atenas en 404 (también puede tomarse, simbólicamente, la condena y muerte de Sócrates en 399), la historia de esta creación ha terminado. Lo que ocurre después es muy considerable, y no solamente desde el punto de vista de la "política del acontecimiento", pero ya no es lo mismo. El más grande de todos los filósofos es Platón, pero viene *después*. Platón llega después del fin de la democracia, y como su enemigo encarnizado, odia la democracia y crea una filosofía cuyo objetivo esencial es terminar con la democracia e, incluso, terminar con la política en tanto búsqueda de las formas mejores de la vida en común. Su proyecto es claro, basta con leerlo, y una interpretación más detallada no haría más que confirmar esta formulación.⁷ Los títulos y las intenciones aparentes ya hablan por sí mismos: se trata de encontrar la ciudad ideal. Después de lo cual ya no sería cuestión de política. La única pregunta que subsistiría ya no sería la de las buenas instituciones, sino, cuanto mucho:

¹⁷ <Vease en particular el seminario del año 1985-1986, parcialmente retomado y publicado bajo el título *Sur Le Politique de Platon*, París, Editions du Seuil, 1999 [*Sobre El Político de Platón*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999].>

"¿cómo llegar a esta ciudad ideal, definida por instituciones que desde ya podemos especificar"? Poco importa que Platón diga que sería necesaria la muy improbable aparición de filósofos que se vuelven reyes o de reyes que se vuelven filósofos, o que otros digan que no hay más que fundar el partido bolchevique. Lo que queda por discutir es la ingeniería del asunto y los medios. Ya no hay verdadera cuestión de la ciudad y de su institución, como tampoco verdadera cuestión de la justicia. Y de hecho, la *República* quiere resolver la cuestión de la justicia y exhibir esta solución bajo la forma de la ciudad perfecta: la justicia es el atributo de la ciudad instituida según el modelo platónico. Esta definición de la justicia tiene una consecuencia muy interesante —no solamente antidemocrática, sino también, no nos sorprenderemos, antifilosófica— en el nivel del individuo: el famoso *tá hautoü práttein kai me po-lupragmonein*[&] hacer lo que a uno le incumbe hacer y no ocuparse de mil cosas a la vez; es decir, esencialmente: no ocuparse de aquello que no está en el círculo de intereses y de funciones que se nos han asignado. Es justo, pues, aquel que se ocupa de sus asuntos; por supuesto, si está y cuando está en la ciudad ideal. Por cierto, la frase tomada de manera aislada podría ser interpretada restrictivamente y confinada al plano estrictamente jurídico: nadie duda de que un magistrado o un juez cometen una injusticia si olvidan que un distrito, un ámbito, o una esfera de competencia (*Bezirk*) les es atribuido y legitima sus actos, y si sobrepasan sus límites o quieren intervenir en los asuntos del magistrado "vecino". Pero es igualmente claro que es imposible comprender así, en el contexto de la *República*, la noción platónica de justicia. Si entonces, en la ciudad ideal, soy un campesino, soy justo cuando remuevo la tierra y hago además todo lo que supuestamente hace un campesino, no sólo con respecto a la tierra o a los árboles, sino también con respecto a su mujer, a sus hijos, etcétera. Y lo mismo sucede con el guerrero o el filósofo. La justicia es entonces no salir del lugar que nos ha sido asignado por la ciudad; y esta asignación es tanto más firme y pesada cuanto que es una asignación a la vez natural y "sobre" natural. La asignación es natural-física, en el sentido griego de *laphúsis* retomado por Platón, puesto que, en lo esencial, la pertenencia a las tres clases que posee la ciudad es hereditaria, aunque Platón -sabiendo bien que en la herencia, humana en todo caso, hay "fallados" y que un niño con disposiciones filosóficas puede nacer entre campesinos— prevé que los filósofos-gobernantes puedan transportarlo a su

<*República*, libro IV, 433a.>

"verdadera" clase.¹⁹ Pero este último rasgo muestra que la asignación de cada uno a su clase es también y sobre todo "sobre" natural, u ontológica, puesto que las clases biológicamente definidas no reciben su validación y legitimación más que en función de los atributos no biológicos de los cuales son portadoras y pueden ser recusadas por el juicio del filósofo gobernante.

(Observemos que si bien Platón teoriza así una suerte de racismo o de determinación biológica, esta determinación no es absoluta. En Aristóteles, la esclavitud no tiene *ninguna* base "natural", puesto que la *phúsis* que determina si alguien es esclavo o libre es su capacidad de autogobernarse. La *phúsis* es *telas-*, sin olvidar, por cierto, que tiene un arraigo en la realidad ya dada y en la predestinación, el *ti en einai*, de ésta.)

La justicia, entonces, es obedecer a esta orden, y vemos aquí la radicalidad de la oposición al *Einstellung*, a la *importazione*, al posicionamiento democrático, para el cual es esencial que cada uno se ocupe de lo que no le incumbe, o bien, como queremos decir, que todo lo que es público incumbe a todo el mundo. Esta aparente tautología deja de serlo cuando pensamos, por ejemplo, que en la mentalidad monárquica, asiática o incluso europea -dominio eminente, abogado de la corona, etc.—, lo que los griegos llaman *koinón*, el ámbito o espacio público, es propiedad propia y privada del soberano. Ahora bien, el dominio público es a la vez el dominio de todos tomados colectivamente y de todos tomados distributivamente, a saber, también el dominio de cada uno. El *polupragmonein*, en este sentido, que es el sentido de Platón, es inherente a la democracia, pertenece a la definición misma del ciudadano. Y Aristóteles no dirá nada diferente cuando defina al ciudadano como aquel que *métechei kríseos kai archés*,²⁰ participa del juicio y del poder -por lo tanto, tiene efectivamente derecho de mirada sobre la vida pública de todos y los asuntos comunes a todos. Por cierto, el *polupragmonein* también puede comprenderse de manera malintencionada; y la elección de este término por parte de Platón no es en modo alguno accidental, es una elección retórica que retoma las críticas oligárquicas que ya eran moneda corriente en Grecia en su época (cf. el "Viejo Oligarca")" contra ese régimen abominable en donde la "multitud ignorante" pretende ocuparse de asuntos que no conoce ni es ca-

¹⁹ <República, libro III, 415a-c>

²⁰ <"Un ciudadano en sentido pleno no puede ser mejor definido que por su participación en una función judicial y en una magistratura", *Política*, III, 1, 1275a 21-22; rr. ad. fr.: P. Pellegrin, Aristóteles, *Les Politiques*, París, GF-Flammarion, 1990, 2^a ed. rev. 1993.>

paz de comprender. Así, se tratará de ridiculizar un régimen en el cual se llamaría a la gente a zanjar por el voto cuestiones que la superan —o bien a zanjar por el voto *todas* las cuestiones concebibles—; y se mezclará sofisticadamente la pregunta "¿quién decide?" con la pregunta: "¿qué está sometido a decisión?" (el sofisma ya está contenido en el *polú-* del término utilizado por Platón), a saber, la pregunta de la democracia con la pregunta sobre la frontera que debe fijarse entre el ámbito público/político y el resto. Pero en una democracia hay una delimitación de los asuntos públicos, que también pueden ser llamados los asuntos privados de todos. En el otro extremo, Platón restaura una suerte de mundo asiático, en el cual los asuntos públicos se vuelven asunto privado de una casta, la casta de los filósofos gobernantes, que son los que saben. En este mundo, no sólo la filosofía misma ya no es una actividad libre del espíritu que cuestiona las representaciones instituidas o que prevalecen en un momento dado, sino que ya no puede ser ejercida —en todo caso como actividad pública- más que por aquellos que pertenecen a la casta de los filósofos. Y para que sea ejercida —en Platón está el primer proyecto de universidad, y no hemos terminado de padecerlo-, para poder hacer filosofía, es preciso seguir *cursus* ordenados. No hay diplomas aún, pero sí hay un *cursus* obligado de conocimientos sólo a partir del cual es posible filosofar. Ésto, en sí, no es criticable en modo alguno, y vemos aquí todo lo que hay de ambiguo en esta idea. Es muy evidente que aquellos que han filosofado de verdad se han preparado para filosofar, pero en Platón no está solamente el reconocimiento del hecho de que no es posible cambiar el mundo a los 14 años sin más bagaje que la decisión de pensar a partir de sí mismo; está sobre todo la tentativa de poner el proceso de pensamiento sobre rieles bien determinados, con una formación bien determinada. Y esto, tanto más cuanto que sabemos de antemano lo que hay al término de este proceso de formación (en el espíritu de Platón). La preparación por la matemática, la música, la dialéctica, etc., apunta finalmente a llevar a los candidatos filósofos al conocimiento verdadero, a la contemplación de las Ideas, tal como el mismo Platón lo concibe. Pero es importante señalar aquí -tan rico es el texto de un gran filósofo, y estamos hablando del más grande de los filósofos- que, al mismo tiempo, cuando Platón, en la *República* y aún más en las *Leyes*, fija a la vez los procedimientos y el fin último del saber, reconoce no obstante la progresión del saber en un ámbito particular —que sin embargo es virtualmente universal-, el ámbito de las matemáticas, anticipando así en cierto modo la distinción entre la progresión en el ámbito del saber ensídico y la no progresión en

el ámbito del pensamiento. En efecto, Platón, que está deslumbrado por los descubrimientos geométricos de su época, en los cuales sin dudas participa, habla en un famoso pasaje de la *República* de una nueva rama de la geometría que se está creando, que más tarde ha de llamarse estereometría. Se acababa de mostrar que no puede haber, en un espacio euclidiano de tres dimensiones, más que cinco y sólo cinco poliedros regulares, que desde entonces son llamados los sólidos platónicos, con los cuales, en el *Timeo*, Platón hará los componentes de los elementos que forman el mundo. Constata que acaba de abrirse este ámbito de saber, y continúa: "Ningún Estado presta suficiente atención a estos conocimientos y, como ofrecen dificultades, los estudia muy a la ligera". Ahora bien, "los investigadores necesitan un director, sin ayuda del cual sus esfuerzos serán inútiles [...]. En cambio, si un Estado entero cooperase con el director y honrase debidamente estos conocimientos, los investigadores se prestarían a secundarlo, y las investigaciones llevadas a cabo con ahínco y constancia, desembocarían en descubrimientos".²¹ Esto es lo que sucedería si la ciudad estuviese bien constituida y se ocupase de cosas serias y no de las diferentes inanidades de las que se ocupa ahora (*Gorgias*), financiaría la investigación en este ámbito y daría trabajo a la gente que puede hacer progresar este saber.

Hay, pues, progresión posible en el ámbito de la matemática, y sin duda hay que pensar que hay progreso posible en ámbitos análogos o en otros que pueden beneficiarse con él. Cómo se explica esto en el sistema platónico (con la teoría de la anamnesis, etc.), poco importa; podemos ver aquí un acceso gradualmente más amplio de los seres humanos a verdades ya hechas, que ya poseen sin saberlo —por oposición a la contemplación de las Ideas, que, tal como es presentada en la *República*, el *Banquete*, el *Fedro*, el *Fedón* y la *Carta VII*, es el término fijo, y fijado de antemano, para utilizar una expresión hegeliana, al que, como se sabe, hay que llevar a los jóvenes filósofos una vez que ha concluido su formación preliminar).

En consecuencia, la obra de Platón, no solamente por su concepción política sino también por la idea que propone de la filosofía en la ciudad, signa el fin de la libertad griega. Abre al mismo tiempo una nueva era de la filosofía, y más generalmente, de la vida de las ideas en la historia grecooccidental. El punto central de la torsión platónica —el centro ideal de su trayectoria— es esta inversión de la visión del mundo democrático tal como se había afirma-

<*República*, libro VII, 528 b-c>

do en muchas ciudades griegas y singularmente en Atenas. Si no puede decirse que "resulta" de ella, toda la ontología de Platón está íntimamente ligada con esta mira política, en el sentido más profundo del término. Para fijar e inmovilizar la institución de la ciudad y para confiar el gobierno de la misma a la casta de quienes saben de verdad, hay que escapar del océano movido de las *dóxai*, hay que encontrar un último punto fijo del saber (Ideas) y una vía determinada que conduce a él (dialéctica); es preciso garantizar al ser humano la posibilidad de acceder a ello (anamnesis, por lo tanto también inmortalidad, o mejor, perennidad del alma, puesto que la vida del alma inmortal no puede comenzar con el nacimiento); también es preciso que aquello a lo que este saber da acceso no sea "neutro", sino que tenga valor positivo: contemplando el Ser, el filósofo también contempla el Bien.

Esta torsión va a desempeñar un papel decisivo para la historia de la filosofía que viene después. La relación con la cuestión histórico-social y política que nos planteamos es la siguiente: es en esta filosofía, con anticipaciones en Parménides y en los pitagóricos, donde tenemos los primeros sedimentos de lo que más adelante llegará a ser el racionalismo integral. Un simple indicio en favor de esto: uno de los grandes avances de la epistemología contemporánea se realizó cuando, antes de la Segunda Guerra Mundial, Alexandre Koyré pudo mostrar²² (desde entonces hubo discusiones y oposiciones,²³ pero la tesis central no ha sido en verdad refutada y me parece irrefutable) que si Galileo fue Galileo, no es porque dejó caer pelotas de hierro y de madera desde lo alto de la torre de Pisa -se duda, incluso, de que esta experiencia haya sido efectuada alguna vez—²⁴ ni porque miraba rodar unas bolas de bronce sobre un plano inclinado, sino porque era esencialmente platónico, es decir, estaba profundamente convencido de que todas las leyes naturales son

²² <A. Koyré, *Etudes galiléennes*, París, Hermann, 1939, reed. 1966 [trad. esp.: *Estudios galileanos*, Madrid, Siglo XXI, 1980]; véase también "Galilée et Platón" [1943], retomado en *Etu des d'histoire de la pensée scientifique*, París, Gallimard, 1973 [trad. esp.: *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid, Siglo XXI, 1977].>

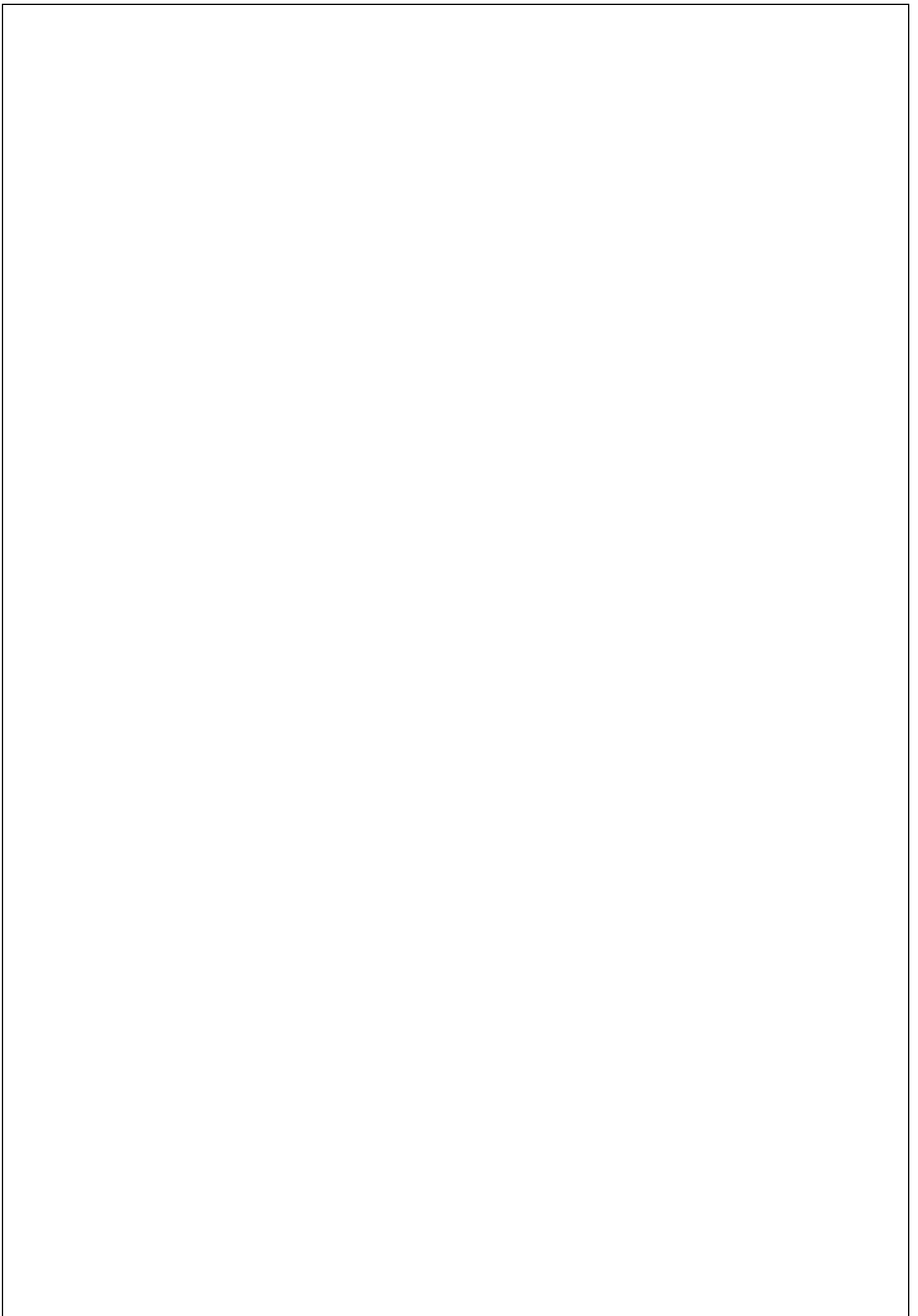
²³ <Véanse en particular los trabajos de S. Drake (1969, 1973, 1978), citados en P. Thuillier, "Galilée et l'expérimentation", en *La Recherche*, núm. 143, abril de 1983, retomado en *D'Archimede a Einstein, les faces cachees de l'invention scientifique*, París, Fayard, 1988; reed. Le Livre de Poche, "Biblio Essais", pp. 215-250 [trad. esp.: *De Arquímedes a Einstein: las caras ocultas de la invención científica*, Madrid, Alianza, 1990]. Encontraremos en el artículo de

Thuillier referencias en las diversas fases de la polémica.>

²⁴ <Véase Koyré, ob. cit, 1966. p. 248 y las referencias citadas en la nota 23.>

leyes matemáticas. Galileo es el verdadero punto de partida de la física moderna —de donde resultan la técnica moderna, el taylorismo y todo el resto del universo contemporáneo—, de la matematización, de hecho de la *cuanti-ficación*. [Aquí, otra vez Heidegger ignora el hecho de que antes de Descartes está Galileo, y que la ontología de éste, la ontología platónica, no está determinada por la posición de un *subjectum* —como tampoco lo está la de Newton, además— que pone frente a él *objecta*, sino por la posición de que el Ser es, en y *por si*, matematizable.]

Hay que convencerse entonces de la importancia de la bifurcación que se opera en el siglo IV, con el rechazo de Platón de lo esencial de la herencia griega, rechazo que es en sí mismo un efecto de la derrota de Atenas, más generalmente de la crisis, de la decadencia de la democracia ateniense (la derrota de los atenienses en la guerra del Peloponeso es en sí misma un resultado de esta decadencia). Y esto hipoteca toda la continuación de la evolución, con nuevos aportes, claro está, renacimientos de órdenes múltiples que aportaron cada vez otros elementos y que han reinterpretado esta historia, y que desembocan a la vez en el racionalismo moderno y en el mundo moderno como mundo dominado por esta significación imaginaria central de la expansión ilimitada del dominio pseudo racional.



XVII

Seminario del 20 de mayo de 1987

Hemos hablado del sentido y del origen del proyecto filosófico, de la historia de este proyecto, y de la torsión que ha padecido en función de Platón y a partir de Platón. También hemos hablado del *pronunciamento* heideggeriano, luego, de los problemas que plantea la situación de la filosofía en la sociedad contemporánea. Vamos a examinar ahora algunos puntos más particulares planteados por las vicisitudes de este proyecto, dejando en claro que no es la historia de la filosofía como tal lo que aquí nos interesa.

Consideremos primero la manera en que puede reflejarse esta historia, y más generalmente, la obra de pensadores anteriores. Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ha sido, que yo sepa, el primero en formular con tanta fuerza el punto de vista según el cual no se refuta verdaderamente a los pensadores del pasado, pues, para el filósofo que viene después, esta "refutación" consiste en mostrar que, por su propia potencia, el pensamiento del filósofo discutido se supera, se sobrepasa, y llega a un punto de vista más elevado.¹ Es lo que Hegel se jacta de haber hecho en sus *Lecciones...* [Notemos aquí que, a pesar de lo que diga Hegel cuando habla de tal o cual filósofo particular, uno de los presupuestos implícitos de esta posición es que todo filósofo del pasado se ha ubicado, al menos potencialmente, en el punto de vista de la totalidad, que es el de Hegel mismo. Si así no fuera, es difícil ver cómo estas superaciones sucesivas podrían organizar la historia de la filosofía y conducir al sistema de los sistemas, la obra de Hegel.] Abro ahora un volumen de las obras de juventud del mismo Hegel² -escritas, es verdad, antes de haber llegado al "punto de vista del sistema"— y encuentro una frase donde Hegel nos dice, en sustancia, que es una "infamia" de Kant sostener que el matrimonio y el contrato de matrimonio se reducen al uso recíproco de las partes sexuales de los esposos y considerar así al ser humano en su totalidad

como un simple suplemento con respecto a estas partes/³ En efecto, el pobre Kant, que no tiene fama de haber sido particularmente espabilado ni cínico (murió soltero y, según dicen, virgen), había escrito -con ese realismo pragmático de los grandes pensadores, y, me parece que con razón, considerando lo que casi siempre sucedió en la historia de la humanidad— que el matrimonio es un contrato mediante el cual los dos esposos se conceden recíprocamente el uso exclusivo de sus partes sexuales.' ' (Podemos ir más lejos que Kant⁵ y decir, además, que de diez matrimonios, nueve han sido contraídos por conveniencia, para redondear alguna punta de campo o seguir las reglas de la tribu; con la reproducción como punto fijo de todos los arreglos: sin reproducción no hay sociedad.) Kant, entonces, había escrito esto en 1797, en la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, la *Doctrina del derecho*. Llega Hegel. A pesar de que hay menos de diez años entre los escritos de Jena y la *Doctrina del derecho* de Kant, es verdad que este último pertenece todavía al racionalismo de la Ilustración y participa también del gran candor de un cierto siglo XVIII, mientras que Hegel ya está en pleno romanticismo —Schelling, Hölderlin, Schlegel, etc.—, que encuentra efectivamente una de sus fuentes mayores en el culto del amor. Pero Hegel no se limita a presentar un punto de vista distinto que Kant, califica de "infamia" lo que dice este último. Tenemos, pues, un filósofo incontestable, Kant, que formula un pensamiento, y otro filósofo no menos incontestable que considera este pensamiento "el colmo de la sinrazón y de la infamia". Todo el problema, *in nuce*, aparece aquí.

Aparece también, de manera mucho más maciza, cuando, por ejemplo, Aristóteles critica a Platón y le reprocha, con respecto a la teoría de las Ideas, "no decir nada y formular metáforas poéticas", *kenologeín esti kat metaphorás légein poietikás* } O cuando Leibniz, bastante a menudo y con razón, aunque exagerando mucho en su deseo de afirmarse, trata de mostrar que Descartes prácticamente no había comprendido nada de nada. Podríamos multiplicar los ejemplos a gusto. He aquí, pues, filósofos incontestables, auténticos, que piensan uno del otro, o de los otros, no que podría llevárselos dialécticamente a un punto de vista superior, sino simplemente *que se equivocan*. Por poco que adopte el punto de vista hegeliano —y más aún, el punto de vista heideggeriano: volveremos sobre esto— caigo en una trampa. ¿Cómo hacer para salir? No hay más que dos o tres posibilidades. La primera sería seguir

¹ <Metafísica, A, 9, 991a 21-22.>

la vía de Hegel, que, en un sentido, es también la vía de Heidegger: no se discute lo que dice el filósofo examinado; no se trata de contradecirlo, de controlar un argumento, de poner en duda un postulado; tampoco de refutarlo, claro está, ni siquiera de mostrar que sobre tal punto se equivoca o se contradice. En última instancia, si se contradice, es que ha encontrado los límites del pensamiento como tal, no los suyos propios sino los de la metafísica: así, estaríamos apresados en la clausura del logocentrismo grecooccidental, etcétera. Poco difiere esta actitud de la actitud armonizante o armonizadora, muy conocida en la historia de la filosofía, puesto que es la de los filólogos y gramáticos que desde hace mucho tiempo han tratado de mostrar que hay maneras de interpretar los textos de modo tal que las contradicciones se vuelven solamente aparentes y se dejan inscribir armoniosamente en un pensamiento de conjunto. Es el método que ha sido aplicado *ad nauseam* sobre los diálogos de Platón, por ejemplo, en los cuales es particularmente flagrante lo absurdo del método, puesto que los diálogos de Platón expresan, sin contestación posible, un desarrollo y cambios en el pensamiento del filósofo, que los exégetas no querían ver de ningún modo. Para salvar la grandeza de Platón, era necesario a cualquier precio que este hombre hubiera venido con el sistema completo en su cabeza y que a los 19 años hubiera tenido clara conciencia de su contenido, de su plan de conjunto y del orden de su exposición. Esta actitud ha prevalecido hasta Schleiermacher[^] inclusive. Debían eliminarse la evolución, las diferencias de ideas, las contradicciones, que emergen automáticamente, por así decir, cuando un pensamiento evoluciona y se altera creativamente. Cada filósofo se vuelve, entonces, como una momia animada.

Una segunda posibilidad sería proceder a operaciones casi quirúrgicas en los textos, para decir que tal parte, tal idea, no corresponde verdaderamente al pensamiento del autor, sino que traduce, cuanto mucho, las opiniones de un individuo empírico llamado Kant, Leibniz, etcétera. Por otra parte, este trabajo de cirujano, o esta "carnicería" es lo que hacen tanto Hegel como Heidegger, para no hablar de los epígonos de este último. En esta perspectiva, y para retomar nuestro ejemplo, cuando Kant escribe su frase sobre el matrimonio, no se expresa el Kant filósofo, sino el hombre Kant -el Kant empírico, el Kant al que le gusta la carne y no el pescado, quien emite una opinión accidental. Yo me encargo de decidir, pues, cuál es el verdadero Kant -el Kant pensador, el Kant trascendental, el Kant filósofo— y cuál es el Kant empírico. Por lo tanto, sé mejor que Kant cuando él es Kant de verdad. Cosa que Kant

mismo no sabe, de otro modo no habría escrito esta frase en su *Doctrina del derecho* sino que, cuanto mucho, la habría pronunciado en una charla de sobremesa. Debo efectuar, además, la misma operación sobre el propio Hegel cuando éste califica la frase de Kant de "infamia", vería en ello el propósito de un joven romántico apasionado que se irrita ante esta frase que expresa una verdad desagradable, aun si ésta es "unilateral". Propósito, pues, del Hegel empírico, que tiene sus gustos y sus colores preferidos, y no del Hegel filósofo. Aún debo decidir aquí que hay dos Hegel, pero yo soy quien hace la división, yo soy quien decide que aquí el Hegel empírico inserta en un texto filosófico simples opiniones sin verdadero estatuto. Esta práctica, en la época contemporánea, se efectúa sobre todo suprepticamente y por el silencio. Los mismos textos de Platón o de Aristóteles son eternamente interpretados y reinterpretados; pero la política de la *República* o de las *Leyes* o de *El Político*, la cosmogonía del *Timeo*, la teoría del primer motor o de los ciclos astrales en Aristóteles, etc., son dejados de lado demasiado a menudo, desdeñados. Con el pretexto de respetar a los autores, por lo general se guarda un silencio púdico sobre todas las partes de sus obras que al intérprete, en función de su propia miopía, le parecen indignas de su grandeza.

La primera y la segunda posibilidad, por incompatibles que parezcan a primera vista, se encuentran, de hecho, a menudo combinadas, y especialmente en Heidegger. En ambos casos, una enorme arrogancia se encuentra disimulada bajo una aparente humildad y bajo el respeto por la "obra de pensamiento". Pues, para evitar la presunta arrogancia que consistiría en atreverse a decir —por nuestra cuenta y riesgo— que tal idea no es verdaderamente compatible con tal otra o que en tal desarrollo Platón, o Aristóteles, o Kant, no parecen ver que..., se manifiesta una arrogancia infinitamente más grande, al recortar el texto para eliminar algunas partes, o encubriendo las fallas y las grietas con argumentos más o menos falaces. También se permite afirmar implícitamente que estos grandes filósofos pasaron la mitad de sus vidas sin saber lo que decían y escribiendo cosas de las que tenían una comprensión infinitamente imperfecta.

Cuando Aristóteles refuta a Platón -lo hace explícitamente repetidas veces, pero también implícitamente *en cada frase que escribe*, lo rechaza. Y no lo rechaza por las razones que da Hegel, es decir, porque considera que su propio sistema es dialécticamente superior al sistema platónico y lo contiene. Ésa es la novela que escribe Hegel. Aristóteles cree firmemente que Platón se equivoca, por las razones *a, b, c...*, y que él, Aristóteles, tiene razón. Hegel,

pues -o Heidegger, o Derrida—, va a aparecer así como el único inteligente en el asunto, pues solo él comprendió que, aun cuando Aristóteles comete un error al decir que Platón se equivoca, puesto que Platón -momento de desarrollo de la Idea (en sentido hegeliano)- no podría equivocarse por definición, Aristóteles no obstante tiene razón, pero por otras razones que las que él cree, y que sólo Hegel conoce. Hegel ve que Aristóteles es ciego y que es ciego en su acto mismo de ver. Finalmente, pues, el conjunto de los autores del pasado es puesto en un lecho de Procusto de otra especie, y se acepta de ellos solamente lo que el intérprete, el hermeneuta contemporáneo, llega a recuperar en su manera de ver las cosas; y sobre todo, con el pretexto de respetarlos o de respetar el pensamiento o la filosofía, se niegan a tratarlos como filósofos y como ellos mismos —visiblemente— querían ser tratados y trataban a los demás filósofos. Se niegan a tratarlos como gente con la que se discute y que ha aceptado dar razón, *lógon didónai*, de lo que dice, y a quienes continuamos pidiéndoles razón y a quienes tenemos el derecho de decir: "no, su razón sobre tal punto es insuficiente, sus razones sobre tal punto son inadecuadas".

Hay aquí, pues, una violencia y un desprecio, tanto más extremos cuanto que se disimulan bajo la máscara del respeto, ejercidos no solamente sobre los textos sino también sobre la persona misma de los filósofos en tanto personas históricas y éticas, sobre la idea que tenían de sí mismos y de su propia actividad. Increíble arrogancia que se esconde —como ocurre con Heidegger— detrás de las proclamaciones de infinita deferencia con respecto a los asuntos del pensamiento. Mediante lo cual, así como Hegel englobaba las filosofías precedentes en un desarrollo dialéctico que no podía más que desembocar en su propio sistema, así los filósofos del pasado a los que se digna tratar Heidegger son transformados de hecho en simples precursores de Heidegger que no sabían que lo eran.

La única manera justa de tratar a los filósofos -ni arrogante, ni "humilde", la humildad no tiene lugar en la democracia de los espíritus, como tampoco en la democracia política- es tratarlos como vivos. Esto quiere decir como contemporáneos y, en derecho, como iguales, pues en filosofía no hay otra actitud posible. En efecto, comenzar a filosofar ya significa ponerse en un pie de igualdad potencial con cualquier otro, y osar decir que se está en tal pie de igualdad con todos aquellos que filosofaron antes. Esto debería ser una banalidad, una evidencia, puesto que leer -a menos que se tenga ante los escritos la actitud de un fiel ante los textos revelados— quiere decir *también* otorgarse el derecho de juzgar lo que se lee. Toda otra actitud es contradictoria

y al mismo tiempo indigna de la filosofía. Y esto es lo que quisieron de verdad los filósofos del pasado; de otro modo se habrían proclamado profetas y no filósofos. Filosofar significa entrar en un *agora* o en una *ecclesia* intemporal —o temporalmente interminable— en donde uno encuentra a todos aquellos que han filosofado, significa poder interpelarlos y también dejarse interpelar por ellos —interpelaciones por cierto imaginarias— y continuar a través de los siglos, este diálogo de soporte humano indefinido, que constituye el proyecto filosófico. Una historia de la filosofía, y una filosofía verdaderamente histórica, situada en la historia y que reconoce su historicidad, no es concebible más que por medio de esta condición. Es cierto que los filósofos que interpelamos en este *agora* no pueden "responder". De ahí, justamente, el redoblamiento de nuestra responsabilidad, el cuidado y el desvelo que deben caracterizar nuestra lectura. Ahí están el nervio de la reflexividad de ésta y sus lecciones más importantes, puesto que leyendo a un filósofo debo sujetarme a otorgar las eventuales contracríticas a mis críticas, a ver *mi* pensamiento desde *su* punto de vista, y no sólo lo contrario, en un diálogo imaginario en donde efectivamente debo hacer las preguntas y las respuestas, en donde, finalmente ningún "texto" y ninguna "interpretación" pueden otorgarme garantías últimas, y en donde fatalmente llega un momento en el que debo osar hablar en mi nombre propio.

En una historia de la filosofía reflexionada de esta manera, encontramos la cuestión de la verdad (hablamos de esto la semana pasada) y se impondrá la misma actitud: cada vez nos esforzaremos por ver en qué medida una filosofía ha intentado poner a prueba la clausura de la cual es parte y su propia clausura; en qué medida ha tratado de producir nuevas formas para sí misma en el curso de su actividad; en qué medida, pues, ha tratado de alcanzar en la coherencia algo que le fuera exterior y que no fuera simplemente ella misma; también en qué medida nosotros hoy, retomando todo esto y poniéndolo a la prueba de nuestro propio pensamiento, sacamos algo que resiste y que entonces puede subsistir para nosotros; y por último, en qué medida caen aspectos o dimensiones de este pensamiento, pues resultan apresados en la clausura inicial de la cual partió el filósofo estudiado o bien en la clausura que él mismo se construyó.

Hay una tercera posibilidad, pero que no tiene gran interés: aquel que examina las filosofías del pasado parte ya desde un punto de vista "de contenido" bien definido, desde donde juzga los textos pasados, los refuta, distribuye las buenas notas y pronuncia sentencias. Innumerables ejemplos de ello

encontramos tanto en los historiógrafos como en los funcionarios ideológicos, y en los filósofos mismos.

[Cuarta posibilidad: la *Problemgeschichte*. Lo que ella presupone implícitamente a la vez como "estructura intemporal" de la interrogación y "dialéctica histórica" de las soluciones. V. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem.*, .]^

Por nuestra parte, sin embargo, y aplicando nuestros principios, debemos reconocer que las respuestas ya dadas a la cuestión traducen, en ciertos grandes filósofos —Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, y en parte Heidegger, incluso Marx en ciertas notaciones (*Tesis sobre Feuerbach*, y en otras partes)—, la toma de conciencia de una doble pregunta, filosóficamente ineliminable: la que plantea la existencia de una historia de la filosofía y la de la unidad de un proyecto filosófico aparente y realmente desgarrado por las oposiciones y divergencias reales, y *prima facie*, insalvables entre filósofos. Lo que tenemos para decir sobre estas cuestiones aparecerá a lo largo de esta exposición. Simplemente, algunas notaciones sobre los autores mencionados.

—Platón tiene en cuenta, claro está, la filosofía que lo ha precedido, y por lo que sabemos, es el primero en inmovilizar en cierto modo la discusión filosófica en una oposición entre dos grandes partidos, y también, sin duda, el primero en crear verdaderamente el "espíritu de partido" en filosofía. Para él, la oposición entre los Hijos de la tierra y los Amigos de las ideas está ahí para siempre.

- Aristóteles, como sabemos, comienza cada uno de sus grandes libros con una exposición histórico-crítica de las doctrinas anteriores. Su actitud es crítica en el sentido originario del término: *separa* las opiniones justas y las que le parecen incorrectas, y, sin ningún eclecticismo, no duda en aprobar las primeras. Es el primero en pensar en cierta *unidad* en la evolución del pensamiento filosófico,² el primero en crear la *Problemgeschichte* por la naturaleza misma de sus exposiciones y en introducir una fecundidad "dialéctica" incluso de pensamientos incorrectos, que, por hacernos ver lo falso en tanto falso, han ayudado en nuestra búsqueda de la verdad.

² [*Metafísica*, A, 10, 993a 11-15. <Véase por ejemplo: "Así, pues, que todos parecen buscar las causas mencionadas en la *Física*, y que fuera de éstas no podríamos decir ninguna, está claro también por lo anteriormente dicho. Pero los hombres las han buscado confusamente. Y todas, en cierto modo, fueron ya enunciadas por otros; pero en cierto modo, no".>]

- Es característico de Descartes, Spinoza, y hasta cierto punto de Leibniz y Husserl,³ que ignoren deliberadamente la historia de la filosofía que los ha precedido, relegándola más o menos al error, a la ilusión o a la ausencia de rigor.
- También para Kant, la historia de la filosofía precedente es esencialmente la historia de las ilusiones de la razón, y su propia filosofía, al menos en derecho, debía poner un término a estos extravíos. Aunque no guardaba grandes ilusiones al respecto: "Pues en el mundo siempre hubo y siempre habrá una metafísica". Pero, como sabemos también, es capaz de distinguir algunas cosas "adquiridas" en esta historia, ya sean unívocamente válidas (por ejemplo, distinción entre verdades de hecho y verdades de razón, crítica de la inducción, etc.), ya sea que habría que purificar (la idea de las Ideas en Platón), ya sea utilizables como polos contradictorios de una "dialéctica" de las antinomias.
- Hemos hablado de Hegel, y volveremos sobre el tema.
- Volveremos también sobre Heidegger. La cercanía entre ambos, a pesar de las divergencias aparentes, es sumamente estrecha en lo que se refiere a la cuestión que discutimos aquí, y esto, evidentemente, no es accidental. En ambos casos, la filosofía está incluida en una historia teológica del Ser.

La torsión platónica (2)

Muy temprano en su historia, el proyecto filosófico padece una enorme torsión cuyos contenidos y razones debemos elucidar. Digámoslo de una vez por todas: algo de esta torsión fue percibido por Nietzsche primero, por Heidegger después.⁵ Pero en ambos casos, el asunto está mal planteado, y esto en función de sus filosofías propias, y esencialmente, de lo que ambos autores tienen en común: la desinserción -a pesar de las apariencias y la retórica heideggeriana- de la historia de la filosofía en relación con la historia a secas, y en particular con la historia política, es decir, con la historia del proyecto de

³ [¿Fichte? ¿Schelling?] <Kant, prefacio a la segunda edición de la *Critique de la raison puré* (1787) ob. cit., pp. 24-25.>

⁵ [Pero Hegel había visto muy claramente la buena periodización, y por las buenas razones. Nietzsche y Heidegger, en relación con él, son distorsiones, y por las buenas razones también.]

autonomía. El odio que comparten por la democracia y por la *polis* en donde la filosofía nació los vuelve ciegos a la verdadera significación de la filosofía preplatónica y de la torsión platónica; y tiene como resultado, en el caso de Heidegger, la recaída en una teología del Ser.

Esta torsión se caracteriza por la dominación, en la filosofía, de lo que puede llamarse, de manera casi equivalente, una ontología unitaria o una on-tología ensídica, o por último, una teología racional. Esta dominación ha ido a la par de la dominación de una idea particular de la razón que, la mayoría de las veces, se ha impuesto aun a los adversarios de la corriente dominante (los "materialistas" comparten muy a menudo la misma idea de la razón que los idealistas). Esta tendencia no es exclusiva, por cierto, ni siquiera entre sus protagonistas, pero es dominante no sólo en filosofía, sino también en las demás actividades del espíritu. Volveremos sobre esto.⁶

Si tratamos no de "explicar" sino de elucidar las condiciones en las cuales esta evolución ha tenido lugar, debemos distinguir por lo menos tres, enumeradas aquí sin considerar su importancia: el genio único de Platón, la crisis y la caída de la democracia, y, por último, una tendencia inmanente al pensamiento filosófico hacia este tipo de ontología racional o ensídica o de teología racional.

El año pasado hablamos largamente del genio único de Platón. Con Platón se produce, de hecho, una segunda institución de la filosofía, y lo que hoy llamamos filosofía, sin ninguna duda, es siempre Platón, aun cuando uno sea antiplatónico. Basta con pensar en lo que es el discurso filosófico. Para comprender la dependencia de este discurso con respecto al texto de Platón, pensemos en lo que sería una poesía <que no existiese más que en función de un solo texto> clásica que hubiera sobrevivido: Homero, o los Vedas, o el *Edda*. El texto filosófico, tal como lo concebimos, y no solamente el texto como texto escrito, sino el pensamiento filosófico, es Platón: esta manera de darse una pregunta aparentemente y realmente particular (pero que en el fondo no es particular), y, en función de esta pregunta, utilizándola como pretexto (pero de hecho la pregunta no es un pretexto), desembocar de paso y de camino (pero no es de paso y de camino) en tratar preguntas totalmente fundamentales, en resolver o no resolver la pregunta inicial, en permanecer en la apo-ría, pero de manera tal que, de todos modos, al término del recorrido se tenga la impresión, y más que la impresión, la certeza, de que se ha hecho un *tra-*

⁶ [Cf. *L'Institution...*, capítulo IV.]

bajo y que de ahora en más ya no se pensará de la misma manera, que hay errores que ya no son posibles y galerías del laberinto en cuyas entradas hemos puesto definitivamente la inscripción: "Aquí, callejón sin salida". Y, al mismo tiempo, la manera en que se hace este trabajo, esta movilización de caballería de argumentos, tan pronto al galope y tan pronto marcando el paso, pero siempre ordenada, pero de manera que se adapta al terreno, rápida en la llanura, escalando penosamente una montaña, pasando a través de un desfiladero, este modo de argumentación propiamente filosófico es siempre el nuestro. Asimismo, esta manera de no presuponer nada aparentemente, de hacer salir todo del discurso que se está haciendo. En cierta manera, si queremos hablar de clausura, hay ahí una clausura de la que no vemos cómo se podría salir. Por cierto, hubo tentativas para salir de ella. Tentativas para perfeccionar este discurso, algunas grandiosas, innovadoras e imperecederas: Aristóteles, Kant. Otros trataron de conferirle una perfección formal dándole una forma matemática (Spinoza), pero de hecho, ésta ya está en Platón, es la deducción continua. O bien quisieron tomar direcciones laterales, la de los "pensamientos", la del aforismo (Pascal o Nietzsche), lo que de hecho nos lleva a antes de Platón, hacia lo que conocemos de los presocráticos. Pero resulta que este pensamiento aforístico, si continuamos la metáfora militar, desempeña el papel de partida de guerrilleros, de tropas ligeras que actúan junto a una armada principal, y cuyo papel a veces puede ser importante, pero nunca han llegado a ganar una gran batalla, menos aún a ocupar el terreno de manera duradera. Podrá decirse que no se trata aquí de ganar batallas ni de ocupar terrenos. Los hechos muestran que sí. Es por necesidad interna que un gran pensamiento filosófico es llevado a la vez a querer hacerse cargo de todo lo que se le presenta como concebible, y a rendir cuenta y razón de la manera en que lo hace. El pensamiento aforístico es incapaz de ello. El caso de Nietzsche es ejemplar en este aspecto. Aquí vemos a Heidegger trayendo la gran artillería de su erudición filosófica, un trabajo proseguido durante cinco años por lo menos y condensado en dos grandes volúmenes... ¿Y para hacer qué cosa, finalmente? ¿Cuál es el sentido de la empresa de Heidegger? Es traer a Nietzsche al *mainstream*, a la corriente principal de la ontología gre-cooccidental, mostrar -o querer mostrar- que nos habíamos equivocado al querer hacer de Nietzsche un artista que emitía ideas como un poeta escribe en hojas de cuaderno. Nietzsche aparece a través de Heidegger -a quien por el momento le dejamos la responsabilidad de esta tesis- como el último gran metafísico, que no tuvo tiempo para terminar su *opus magnum* que hemos

nombrado de manera incorrecta y que los epígonos han masacrado (siempre según Heidegger), y esta demostración no puede hacerse (que haya tenido éxito es otro asunto) más que haciendo entrar a Nietzsche en los campos labrados por el pensamiento filosófico desde hace 25 siglos, y tratando de develar en su pensamiento, aforístico en apariencia, los mismos nervios argumentativos y dianoéticos que siempre han movido la lengua filosófica.

Platón, pues, instituye no el pensamiento filosófico, ya instituido por los primeros jónicos, y ciertamente por Anaximandro, sino el *discurso* filosófico, el modo de argumentación, la definición de las cuestiones y su engendramiento recíproco indefinido, la instrumentación del esfuerzo para responder a eso. Esta institución no es simplemente formal, va hasta lo más recóndito de lo pensable, de ahí la célebre observación de Whitehead, para quien la mejor manera de comprender el conjunto de la filosofía occidental es viendo en ella una serie de anotaciones marginales al texto de Platón.⁷ Hemos dado un ejemplo de esto el año pasado con *El Político?* no diremos, por cierto, que todo está contenido ahí, pero sí encontramos un número incalculable de cosas, y podríamos pasar varias vidas meditando sobre este único diálogo y extrayendo sus riquezas inagotables. Como hace Esquilo con el lenguaje, Platón, de otra manera, cava en lo más profundo de la roca—o de muchas rocas—, saca de ella bloques enormes, material ya trabajado y siempre por trabajar de nuevo.

Pero, al mismo tiempo, una de las razones del éxito de Platón también es, a todas luces, que llega después de la derrota de la democracia, de su crisis interna y del proceso militar que la sella; que la expresa positivamente tomándola a contrapié, y que es también el primero en formular esta ontología unitaria o teología racional. Estos dos elementos: la lucha contra la democracia, la detestación de la democracia y la teología racional, son los elementos dominantes durante todos los siglos que van a seguir, de hecho hasta hoy, a pesar de las luchas que se reanudan. Estos siglos se alimentan constantemente de Platón en lo que se refiere a estos dos aspectos. El rechazo radical de la colectividad humana como fuente de autoinstitución y de autogobierno, el rechazo de la *polis* democrática tal como existió, y el reemplazo —en la idea solamente— de la actividad instituyente y autogobernante de los hombres en la ciudad a través del discurso filosófico, por la consideración del filósofo que descubre la verdad, encuentran a la vez sus raíces y conocen su realización en

⁷ <Sur Le Politique de Platón, ob. cit.>

la obra de Platón, quien la da a los otros hombres y, con sus colegas filósofos, los gobierna.

Esta condena de la ciudad democrática y de la actividad autoinstituyente dominará de una manera u otra lo esencial de la historia del pensamiento occidental. Es difícil identificar aquí momentos en los cuales la actividad creadora de las colectividades humanas en la ciudad encontrará, en el plano político, una expresión filosófica, un pensamiento que la incube o la ratifique. Aristóteles es una excepción, y a pesar de la cronología, es un filósofo del siglo V, que en la *Constitución de los atenienses*, dice expresamente que el gobierno del *demos* es el menos malo.[^] Luego habrá que esperar más de veinte siglos para encontrar algo <análogo> en el *Tratado teológico-político* de Spinoza/^{10,1} Los filósofos del liberalismo, a pesar de las apariencias, no son filósofos de la autoinstitución; de hecho, mantienen el Estado como instancia suprema y piensan que el juego de conflictos entre hombres —el modelo económico de Adam Smith ya está en Locke— produce, independientemente de los hombres y a sus espaldas, una razón en las cosas sociales; no es pues la actividad instituyente de los hombres la que es reconocida y valorizada. Claro, está Rousseau. Y luego está la enorme ambigüedad de Marx y de aquellos que lo invocan,⁸ pensando a la vez que las leyes históricas van a instaurar el régimen correcto y que la *praxis* humana, la actividad de los hombres, es el elemento esencial. Ambigüedad que se prolonga en Lenin, como en Trotski. De hecho, tanto como se pueda despejar la filosofía implícita del marxismo y de Marx, ésta va por el lado de una ontología de la determinación: la actividad creadora de los hombres, en la medida en que existe, es ciega, modifica la técnica de donde derivan o de donde resultan modificaciones de las otras esferas de la vida social, sin que los hombres lo quieran, sin que lo sepan siquiera. Pero toda ontología de la determinación es, en definitiva, platónica, cualquiera que sea el lenguaje que emplee.

El efecto de la torsión platónica se conjuga con la derrota de la democracia en una fantástica sinergia. Pero la caída de la democracia tiene también como resultado la creación de una separación profunda —Hegel lo vio correctamente—¹ ^ entre la esfera política y la esfera del pensamiento, y una separación en la realidad. El filósofo se retira entonces en una actitud especulativa, y si no acósmica, por lo menos de retirada: epicúreos, estoicos, escép-

[Cf. *L'Institution...*, <ob. cit., p. 40 y ss.; reed. p. 43 y ss.>.]

ticos, platónicos; más tarde, Descartes dándose como máxima "aspirar, más que a la fortuna, a vencerme, y más a cambiar de deseos, que a que el orden real se transformara por dar cumplida satisfacción a mis veleidades",⁹ con algunas reglas de una moral provisional... O bien, en otros casos -pero se trata a veces de los mismos filósofos, algunos estoicos, por ejemplo—, el filósofo, repitiendo el gesto de Platón cuando va a Siracusa a aconsejar a Dionisio, pretende aconsejar al príncipe, pues, como poseedor de un saber presuntamente político, debe guiar a los poderosos, poner sus luces a su disposición. Actitud que se prolonga a través de la historia, a menudo con resultados totalmente grotescos. En ambos casos se produce algo muy grave y que finalmente se opone al espíritu de Platón. Este filósofo, separado de ahora en más de los asuntos de la ciudad, comienza a considerar que su tarea es racionalizar lo que es, mientras que Platón no se privaba de criticar sin reservas los regímenes efectivos, y no solamente la democracia. La frase de Descartes, cambiar sus deseos más que el orden del mundo, muestra que para el filósofo ya no hay nada que decir sobre el orden del mundo: si este orden está ahí, es bueno, o por lo menos necesario. Pero generalmente, mucho más allá de Descartes, ésa ha sido la actitud de los filósofos. Kant quería una "república", entendiendo con eso el reino de la ley,¹⁰ pero si fue profundamente sacudido por la Revolución Francesa,¹¹ se opuso explícitamente a toda revolución.*¹² En cuanto a los filósofos como consejeros del príncipe, es aterrador ver atro-pellarse a los filósofos europeos de los siglos XVII y XVIII para tener el honor de ser los consejeros de los autócratas de la época. Descartes ante la reina Cristina, Leibniz escribiendo cartas entusiastas a Pedro el Grande, y proponiéndole un código legislativo para sus Estados, Voltaire alabando a Catalina la Grande, el mismo Diderot.,¹³ Poco importa si el príncipe asesina al vulgo por centenas de miles, si gobierna a fuerza de knut, etcétera. Y, de acuerdo con lo que decíamos más arriba, es imposible separar estas actitudes de lo de-

⁹ <Discours de la méthode, en ed. Adam et Tannery, t. VI, p. 25; *Œuvres et lettres*, París, Gauthier, "Bibliothèque de la Pléiade", 1958, p. 142 [varias ediciones en español].>

¹⁰ <Doctrine du Droit (1796), ob. cit., p. 224; también: *Vers la paix perpétuelle* (1795), en *Vers la paix perpétuelle... et autres textes*, traducción de J. F. Poiriey F. Proust, París, GF-Flammarion, 1991, pp. 84-86 [trad. esp.: *La paz perpetua*, Barcelona, Tecnos, 2002].>

" <Cf. *La Conflict des facultes* (1798), "VI: D'un événement de notre temps qui prouve cette tendance moral de l'humanité", en *Opuscides sur l'histoire*, traducción de S. Piobetta, París, GF-Flammarion, 1910, pp. 210-213 [trad. esp.: *El conflicto de las facultades*, Madrid, Alianza, 2003].>

más, y considerarlas como pertenecientes al Descartes empírico o al Leibniz fenoménico: no son comparables a "opiniones", ni a la preferencia por la carne jugosa o poco cocida, como tampoco lo es la adhesión de Heidegger al partido nazi. Dicen algo sobre lo que se volvió la filosofía a partir de cierto momento en el mundo occidental. Sabemos que antes había sido *ancilla theologiae*, sirvienta de la teología; cuando la Iglesia dejó de ser la potencia dominante, fue durante mucho tiempo, y por cierto, con algunas notables excepciones,¹² *ancilla imperii*, sirvienta del poder. Esta actitud, en contrapartida, tendrá efectos propiamente filosóficos. No se puede -si se es serio, si se es filósofo— racionalizar lo que es, ser en cierto modo sirvienta del poder, sin que ello repercute sobre, se vincule al sistema de pensamiento propiamente filosófico. Ciertamente, hay muchas maneras de ser sirvienta de poder; se puede ser adulón, periodista, o fundar filosóficamente la condena de toda la revolución: los niveles son diferentes y el interés también. La culminación de esta doble determinación recíproca es, evidentemente, la filosofía hegeliana.

El tercer elemento, el más interesante desde el punto de vista interno de la filosofía, es lo que yo llamaba la inclinación natural o la tendencia inmanente hacia una ontología identitaria. Casi nos tentaría decir que, así como la inercia natural de las instituciones humanas —si se permitiese la expresión— las lleva hacia la heteronomía, de la misma manera, todo sucede como si hubiese una tendencia inmanente al pensamiento filosófico que lo atrae hacia la teología racional o la ontología unitaria.

Ya lo vemos antes de Platón. Platón es la línea definitiva de separación de las aguas, pero antes hay signos en Parménides y en los pitagóricos.¹³ Muy temprano se constata este impulso hacia la unidad, esta tendencia a encontrar un principio y sólo uno de lo que es o un sentido y sólo uno a "ser", una y sólo una determinación de "ser", con los problemas enormes que esto plantea. Esta tendencia se encuentra —en formas simplificadoras, por cierto— en las versiones populares de la filosofía que creen poseer una determinación "de contenido" del ser y que dicen "todo es materia" o "todo es espíritu" -el "monismo sustancial"—. Pero esta forma no es ni la única ni la más importante: lo veremos cuando hablemos del sistema hegeliano, pues ahí el asunto se presenta con toda su potencia y su eficacia máxima a la vez. Pero esta tendencia

¹²[Dar aquí algunos nombres...]

¹³[Cf. seminarios de 1984-1985.]

no se manifiesta solamente cuando la filosofía trata de otorgar una determinación unitaria de la sustancia; ya está ahí —ya en Platón e, incluso, en Parménides— cuando trata de otorgar una unidad de determinación atributiva a lo que es; cuando Parménides enumera *lo que* el ser es y lo que no puede ser; o cuando Platón, después de haber definido las ideas, define al *agathbn* como ente/siendo más allá de las ideas, el Bien o lo que podría llamarse igualmente "lo que se ama-desea" (*ágamai* en griego es "amar, tender hacia"; Heidegger traduce por "lo que es propio" o "lo que conviene", pero son sentidos derivados). Hay aquí una tentativa para encontrar una determinación atributiva única que dé el sentido del ser, de lo que es verdaderamente. Por cierto, con todos los problemas que esto arrastra y que se encuentran cuando se discute sobre el contenido de las diversas doctrinas filosóficas, y éste en particular: ¿qué se hace de la irrecusable pluralidad que está ahí y que, aun cuando no estuviese ya ahí, surgiría por el hecho mismo de pensar?

¿Por qué este impulso hacia la unidad? Se presenta primero una interpretación que remite a lo psíquico, y que es válida y legítima. A través de este impulso se expresa una nostalgia del estado inicial de la psique humana, el estado monádico, una tendencia a reencontrarlo en una forma infinitamente mediatizada. Si Dios padre es una proyección de la figura paterna, el ser como único y uno, esférico, sin nada fuera de él, todopoderoso, etc., es ciertamente proyección de lo que es sentido para la mónada psíquica inicial. Pero el unitarismo también debe estar ligado al impulso propio de la demostración lógica. A partir del momento en que la filosofía descubre el modo de argumentación lógica —y aquí Platón representa a la vez el movimiento inaugural y la culminación—, descubre también la necesidad de principios a partir de los cuales la demostración debe hacerse. Pero si el discurso que intenta tener sobre lo que se presenta y plantea debe ser coherente, los principios que sirven de base a las diferentes demostraciones no pueden ser a su vez diferentes y rapsódicos. No puedo invocar un principio si se trata de ética, y otro si se trata de metafísica, y un tercero si se trata de los fundamentos de las matemáticas. Pues entonces surgiría la pregunta: "¿Cuál es la coherencia de mi discurso *entre y a través de* estos diferentes ámbitos?". Parecería entonces que debo encontrar principios comunes. Y podemos ver aquí cuan prisioneros somos tanto del lenguaje como de ciertas formas de pensamiento: ¿cuándo pueden muchas cosas depender de un principio común? ¿Qué es un principio común a muchas cosas, si no es un principio uno y único para las diferentes cosas? ¿Qué es lo común, si no es lo uno a través

de los muchos? Y lo importante del asunto, claro está, es este uno, puesto que él es quien garantiza y asegura la coherencia. Soy impulsado, pues, hacia el descubrimiento de un principio único, en la cima o en la base, como se quiera. Pero ¿qué es un principio único para todos los dominios? Mi discurso se refiere a objetos, pretende conocer estos objetos, y la presuposición implícita de todo esto es que tanto yo mismo como los objetos, *somos*. Y que somos en una cierta relación. Me hace falta, entonces, un principio que no sólo establezca la verdad de todo discurso verdadero que yo podría tener sobre objetos, sino que también garantice el ser de estos objetos y mi propio ser en tanto cognoscente, y la "verdad" y el ser de esta relación misma. Hace falta que este principio que garantiza el ser de las cosas y su cognoscibilidad sea uno y el mismo. Y vemos otra vez aquí toda la razón de Platón, puesto que todo esto ya está en la *República*, cuando Sócrates, al hablar del más allá de la esencia, muestra la necesidad de un principio, de una *arkhe* que otorgue, del que deriven, del que fluyan (conocemos el uso que hicieron los neoplatónicos de la metáfora líquida) a la vez el ser y la cognoscibilidad del ser. Este principio en el fundamento de todo ser en el sentido de la *ousía*, de la esencia, este principio que "confiere realidad a los objetos conocidos y al sujeto la facultad de conocer", más ser que el ser, que se vuelve, entonces, si queremos evitar jugar con las palabras, el ser verdadero, Platón va a llamarlo *agathón*. Enorme abuso de autoridad filosófica, de consecuencias incalculables, y no solamente para la historia de la filosofía: con un mismo gesto, Platón se da un principio común para todo conocimiento y para todo discurso sobre el ser, y hace de este principio común el valor supremo: el Bien. Mal que le pese a Heidegger, el *agathón* es lo deseable, lo amable, lo que puede y debe amarse, y debe amarse el bien. Y es imposible olvidar, por otro lado, que *agathos* en griego antiguo significa "el bueno, el bravo", pero también, de manera socialmente muy precisa, "el noble"; los *agathoí*, por oposición a los *kakoí*, son los nobles, quienes son "bien", "de buena familia", como se dice todavía hoy; los *eupatridas* opuestos a los *kakoí*, al pueblo bajo, a los villanos. La diferencia social se ancla en el lenguaje, puesto que, del principio al final, objetar el poder de los *agathoi* de los *áristoi* contenía implícitamente una suerte de absurdo: ¿quiere usted el poder de los *kakoí*, de los malos/villanos/inferiores? ¿Está usted en contra del poder de los mejores? Para instaurarse, la democracia tuvo que derrocar este esquema imaginario y

¹⁴ <República, 508e.>

vencer en los hechos mismos este uso lingüístico, aún presente en Teognis,¹⁵ superado en el tiempo de Platón, pero que sin duda connota aún fuertemente la palabra (cf. la cita homérica del *Banquete. Agáthon epl daifas íasin au-tómatoi agathói*)⁶ etcétera).

El abuso de autoridad filosófica de Platón es la unión del principio de cognoscibilidad, del principio de existencia, del principio de esencia y del principio supremo de valor, que en este caso preciso nutre y nutrirá a la ética, a todo lo que vendrá luego como ética. Queda en Platón, claro está, la cuestión de la relación entre este principio y las formas, las ideas —que este principio nutre, además—, luego la relación entre ambos y el mundo visible, la existencia humana, etcétera. Aquí comienzan las cuestiones de la elaboración concreta, de la *Durchführung* y de la *Durcharbeitung* de la filosofía. A partir de entonces, en la historia de la filosofía, el aguijón, y la meta perseguida, será esta unificación, que conduce a una ontología unitaria y casi inevitablemente a una teología racional (de hecho, no racional en Heidegger). ¿Por qué la teología? Porque tal principio, que ya en Platón está y debe estar dotado de "poderes activos", puesto que "otorga esencia y cognoscibilidad a los entes", no puede develarse, finalmente, más que como Dios; en Platón, el punto final de este develamiento, son las *Leyes*.

Pero en cuanto tenemos tal afirmación, tenemos también aquello que subsiste como un resto duro, inasimilable en toda filosofía de este tipo —y en toda teología— racional: *con todo*, lo que es, es múltiple y diverso; con todo, hay mal en un mundo regido por el *agathón*. La pregunta de la teodicea no es simplemente una pregunta "moral", no se reduce a la pregunta que todo niño inteligente debió plantearse desde los 9 años: si Dios es todopoderoso e infinitamente bueno, ¿por qué hay pobres, lisiados, idiotas? Equivale a la pregunta: ¿cómo puede ser que todo lo que es no es absolutamente transparente? ¿Cómo puede ser que todo lo que es no es absolutamente cognoscible? ¿Por qué hay *materia*? Esta materia, en el sentido platónico-aristotélico, no es la materia de los filósofos materialistas, que es totalmente "idealista", una entidad de parte a parte racional o racionalizable.¹⁷ Si el gran Demócrito es "ma-

¹⁵<Cf. Teognis, 31-38, 105, 148, en E. Diehl, *Antbol. lyr. graeca*, ob. cit., y los comentarios de Sinclair, ob. cit., pp. 30-31, y de Fraenkel, ob. cit., VIII.2.>

¹⁶<*Banquete*, 174b: "Al banquete de la gente de bien va con agrado la gente de bien".>

¹⁷[Cf. *L'Institution...*, ob. cit., primera parte, <"La dialectique et le 'materialisme'", cap. 1.3, pp. 73-76; reed. pp. 79-82.>.]

terialista", no es por lo que dice de la "sustancia": los átomos -su "materia"- son puntos matemáticos o matematizables (cf. su combinatoria expuesta por Aristóteles en la *Metafísica*),¹⁸ su vacío es un espacio matemático. Demócrito no es "materialista" más que por ese rasgo que los materialistas modernos recusarían con horror como "idealista": el papel del azar, del *clinamen*, como dirá Lucrecio a continuación, después de Epicuro. Demócrito es materialista no porque no crea en las ideas o en el espíritu, sino porque no cree que el todo esté regido por leyes de parte a parte "racionales". Por lo demás, todo "materialismo" es racionalista, es decir, no es materialista: invoca siempre entidades últimas que son en todas partes idénticas, con una identidad matematicoide, que forman todo por sus combinaciones, siendo regidas por leyes inteligibles (aunque fuese "asintóticamente"), es decir racionales. Es una suerte de espi-ritualismo que llama simplemente "materia" a una sustancia última que otros llaman "espíritu". Las aporías, en ambos casos, son simétricas. Mientras que el espiritualismo debe permanecer áfono ante los hechos brutos de la "materia", de lo plural, de lo contingente, de lo a-racional, etc., o tratar de hacerlos desaparecer por maniobras subalternas (cf. la frase de Hegel en el prefacio de la *Filosofía del derecho*) ^ el materialismo debe permanecer áfono ante la supuesta racionalidad completa y exhaustiva que postula en todo lo que es. Y es verdad, como pudimos ver en el ejemplo de Demócrito, que, esencialmente, es ésta una tara del materialismo moderno.

Pero en Platón —es el residuo griego en él— queda una materia que no es eliminable. Y ella tendrá una importancia aún más grande en Aristóteles. El demiurgo del *Timeo* forma el mundo de manera racional, pero *kata tó dunaton*, si es posible. Este dios no puede hacer un mundo absolutamente racional, pues encuentra el límite de la racionalidad bajo dos formas. Primero, bajo la forma de la materia misma, materia que es al mismo tiempo, indisolublemente, espacio, lo que en el *Timeo* se llama la *chora*, o el *dechómenon*, el lugar y el receptáculo, suerte de caos magmático que puede recibir diferentes formas, pero es en sí mismo absolutamente indeterminado siempre. A ésto, el demiurgo del *Timeo* no logra poner fin, debe tener en cuenta sus "propiedades", que son, además, precisamente no-propiedades o la no propiedad por excelencia: la incapacidad de sostener *aeí*, siempre y en todos los aspectos, las mismas determinaciones. Pero encuentra también, aún más grave, las irracio-

¹⁸ <*Metafísica*, A, 4, 985b 1-18; cf. también *Acerca de la generación y corrupción*, 315 a 35.>

nalidades matemáticas, sobre las cuales no podemos extendernos aquí. Esta situación no cambia con Aristóteles, sólo comienza a cambiar con los estoicos. *Habría debido* cambiar con el cristianismo pero de hecho no cambia, lo que es notable. Habría debido cambiar con el cristianismo puesto que a partir de cierto momento el Dios cristiano aparece, contrariamente al Dios del Génesis, como creador *ex nihilo*; habría podido crear entonces una materia que se pliegue enteramente a su voluntad y a su razón. Es verdad que los cristianos de los trece primeros siglos casi no se interesaban en este aspecto del asunto, pero en cambio se sentían profundamente interesados por el problema del Mal en el mundo, por el problema del pecado, que dejaba aparecer una limitación del poder de Dios. Bajo esta forma (vinculada indisolublemente a la cuestión del libre albedrío humano, de la predestinación y de la gracia) aparece la teodicea en el cristianismo (Agustín, esencialmente). El cristianismo se impuso también a través de una lucha contra el maniqueísmo (cuyas huellas negativas son evidentes en el ex maniqueo Agustín), afirmación de la existencia de dos principios opuestos e irreductibles. El cristianismo, al afirmar que no hay más que un principio, que es el principio del Bien, se ha encontrado confrontado con la cuestión de la existencia del mal en el mundo (y luego, con la existencia de irracionalidades, al menos aparentes). La cuestión de la teodicea es aún una cuestión de unidad; así como también lo son, de otra especie, las cuestiones que condicionan las luchas y las herejías en el cristianismo de los cuatro o cinco primeros siglos, y especialmente las de la Trinidad (tres en uno) y de las naturalezas de Cristo (dos en uno). Su historia es la historia de la teología cristiana racional, que no nos interesa como tal. Lo esencial es que, mientras existían simultáneamente el instrumento platónico y toda la tendencia filosófica hacia la unidad, por un lado, y por el otro, la idea judaica —que no es platónica— de un Dios todopoderoso y no sometido a las "leyes naturales" —que en última instancia se vuelve la idea de un Dios creador en el sentido fuerte—, la conjunción de las dos ideas para llegar a la idea de un Dios que crea *racionalmente* el mundo sólo se hace *explícitamente* en el siglo XVII (Descartes, sobre "las leyes de la naturaleza"¹⁵ y sobre todo Leibniz, claro está).¹⁹ Este punto merece ser señalado pues es muy importante para el nacimiento de las significaciones imaginarias modernas.

Asistimos aquí a un fenómeno extraordinario. Mientras que, a fines del imperio romano, subsisten la mayoría de los grandes textos de la filosofía

¹⁹ [¿Gran verificación?]

griega, mientras que las tradiciones permanecen vivas -hay escuelas platónicas, aristotélicas, estoicas, epicúreas, escépticas, neoplatónicas, etc.—, el cristianismo, contrariamente a todo lo que se dice sobre la recuperación cristiana de la herencia griega, representa una ruptura fundamental. Y esto a pesar de la tentativa de los Padres de la Iglesia —muchos de los cuales son hombres sumamente inteligentes, y algunos bastante cultos- que apuntan a retomar ciertos elementos de la filosofía, la *tbúrathen sophía*. Tentativas por las que debemos estarles agradecidos, además, pues han contribuido a salvar ciertos fragmentos que quizás habrían permanecido desconocidos de otra manera, aunque la responsabilidad del cristianismo en la destrucción de la cultura antigua, incluso en su forma material (palimpsestos, etc.), es capital. Es verdad que se trata, además, de un espectáculo horrible: como si después de la destrucción de la civilización contemporánea, una tribu primitiva hubiese utilizado nuestros discos de vinilo como adornos encastrados en los muros de sus edificios, y mil años más tarde, alguien se pregunta qué es y escucha algunos fragmentos del *Réquiem* de Mozart. A grandes rasgos es lo que sucedió con la filosofía griega y los Padres, ya sea porque éstos hayan querido encontrar allí las pruebas de una perversidad extrema o denunciar los callejones sin salida en los que desembocaría la filosofía sin la luz divina, ya sea porque hayan mostrado que los hombres más sabios de los tiempos anteriores habían anticipado oscuramente el mensaje de la Revelación. Trataban de encontrar allí lo que podría servirles, sin la mínima consideración por el espíritu mismo de esta filosofía. Gracias a esto se conservaron, como temas de disco de vinilo rotos y rayados, algunos fragmentos de Heráclito en los *Stromata* de Clemente de Alejandría, pues Clemente creía que estos fragmentos llevaban agua para su molino. Esta ruptura fundamental sólo es superada a partir del momento en que Europa "renace", en los siglos XIII y XIV, aunque se encuentran signos precursores desde los siglos XI y XII, con la reaparición de una formación análoga a las *póleis* griegas, las ciudades, las comunas, sobre todo en Italia y en Flandes, pero también en Francia, en Inglaterra, etcétera. Es cierto que en el siglo XIII el genio incomparable de Dante Alighieri, la figura más grande del Medioevo occidental, no estaba enteramente liberado de las significaciones imaginarias propiamente medievales, aunque, tanto en el plano político²⁰ como en el de la creación literaria, ya presenta los signos de la renovación.

[Cf seminario del 27 de mayo de 1987-1

Aquí se plantea, como para la historia de Grecia, una cuestión de periodización. Así como nos condenamos a no comprender nada del imaginario griego mezclando períodos diferentes, y por ejemplo, mezclando la práctica de la *polis* democrática y la filosofía política de Platón para fabricar ese monstruo que los modernos llaman "la concepción griega de la política", así el supuesto Medioevo se vuelve inasible y su misterio se acentúa si hacemos de él un período que va del edicto de Constantino (313) o de la caída de Roma (476), según los casos, hasta el descubrimiento de América (1492) o la caída de Constantinopla (1453). Pues el mundo moderno nace en los siglos XIII y XIV: las significaciones imaginarias se alteran, el magma típicamente cristiano, que penetró en todo durante el período que va desde Pablo hasta los siglos XIII y XIV, comienza a modificarse.

A continuación —y esto remite aún a cuestiones histórico-sociales centrales—, partes de este magma fueron explotadas por la nueva creación. Desde un punto de vista más estrecho, en el lenguaje de la historia de las ideas, podría decirse que se explotaron elementos que se encontraban en el cristianismo o que con un pequeño esfuerzo habrían podido sacarse de este último, y se lo hizo con fines totalmente diferentes. Al comenzar una nueva creación histórica, se echó mano en su edificación de todos los elementos que estaban ahí. Así, todo el cristianismo comienza a "reinterpretarse" a partir de los siglos XIII y XIV, y esto con un ritmo que sella rápidamente la diferencia entre la época que comienza y los ocho siglos anteriores.

Podríamos demostrarlo fácilmente en lo que se refiere a la significación imaginaria "igualdad" y recordar el contenido extramundano que tiene en el cristianismo precedente y la inversión total que padece en cuanto comienza a hacerse de ella una idea con implicaciones intramundanas posibles (cf. los campesinos ingleses del siglo XIV "Cuando Adán layaba...").¹⁶ Otro ejemplo igualmente importante, pero menos discutido, es el de las consideraciones aberrantes de los modernos sobre la oposición entre la concepción del tiempo en los antiguos griegos y durante el período cristiano.²¹ El lugar común que prevalece es que los griegos tenían una concepción cíclica del tiempo, y que el tiempo lineal como tiempo del progreso es una idea judeocristiana. La primera idea es verdadera a medias, o falsa a medias (lo mostramos con el ejemplo de Tucídides), y sobre todo se disuelve en la insignificancia: es claro que la concepción supuestamente cíclica del tiempo en

[Cf. también Goldschmidt sobre el tiempo en Aristóteles, *injlne.*]

los griegos no tendría la importancia que los modernos le han acordado si estos últimos no hubiesen estado poseídos por la fantasía de la verdad de una concepción del tiempo como tiempo del progreso, de la acumulación, etc., por oposición a lo cual el supuesto punto de vista griego se vuelve, evidentemente, extraño y notable. La segunda idea es un absurdo total, casi podría decirse una falsificación grosera de los hechos. No nos ocuparemos aquí del punto de vista propiamente judaico del tiempo. Lo que nos interesa es el punto de vista cristiano. Ahora bien, hasta el siglo XIV aproximadamente, no encontramos el mínimo indicio de la idea de un tiempo lineal en el mundo cristiano y en ningún ámbito, menos aún de la idea de "progreso". El tiempo lineal sólo está presente en un sentido muy preciso: hubo, en efecto, una creación del mundo, un pecado original, una llegada del Salvador, y habrá una segunda llegada; pero este tiempo en su inminencia efectiva, no es verdaderamente lineal pues, de manera bastante cercana a lo que ocurre con muchos primitivos, el pasado está siempre ahí. Dicho de otro modo, como la "igualdad" de los seres humanos, la "linealidad" del tiempo se refiere al tiempo trascendente o a las relaciones de Dios con el mundo y con los hombres; no se refiere a la calidad de los desarrollos intramundanos. En cierto modo, el pasado siempre está ahí, pues las cosas presentes siempre se comparan con los hechos de la Historia santa, y el gesto del rey actual repite casi exactamente el de Asuero, etcétera. El tiempo efectivo del mundo no es lineal, está mucho más cerca de un tiempo repetitivo, y no es ciertamente un tiempo de progresión. Gregorio de Tours escribió en el siglo VI el famoso *Mundus senescit*; y todo el "verdadero" Medioevo, desde la victoria del Cristianismo hasta 1200-1300, vive con esta idea de un mundo que envejece. Los antiguos eran mejores, de ahí la célebre frase que ya he citado, y que fue tantas veces reiterada durante siglos, a veces con un sentido bastante diferente:¹⁷ "Somos enanos encaramados en los hombros de gigantes". La originalidad no tiene ningún valor: el autor de una idea nueva se apresura en general a atribuirla a un autor antiguo, para volverla aceptable y creíble, si es necesario fabricando citas y falsificando las cosas. *Novum, originale*, hasta el siglo XIII, son términos peyorativos. El tiempo es un tiempo de decadencia, en modo alguno de progreso, en donde los hombres empequeñecen, incluso físicamente, se vuelven cada vez menos capaces desde todo punto de vista. Todo este largo período es vivido como un tiempo de corrupción y de decadencia. ¿Y qué se hace? Esencialmente, se espera la segunda llegada del Mesías, la *parousía*.

Tal es la situación en Occidente; y, además, también en Oriente. Es para mí evidente que todo lo que se dice actualmente sobre la relación del cristianismo con las ideas de igualdad, o más generalmente, con la modernidad, proviene de un choque frontal no crítico del cristianismo con lo que sucedió después del siglo XIII, el ascenso de la primera protoburguesía, las ciudades, y todo el movimiento que lo acompaña. Se retroyecta en el cristianismo lo que es obra de la burguesía: la introducción de un tiempo del desarrollo, de un tiempo del *hacer* y del emprender. Este choque frontal, a su vez, no es posible más que quedando prisionero de la tradición papista, identificando cristianismo y cristianismo romano, para resumir, haciendo como si el cristianismo oriental no hubiese existido. Pero el Oriente cristiano —sin entrar en querellas que nos son totalmente extranjeras— es tanto o más cristiano que el Occidente, que, después de todo, jamás conoció el Nuevo Testamento más que en la mediocre traducción latina de Jerónimo. De manera más seria, en función de su relativa unidad y continuidad, la sociedad bizantina —como más tarde la sociedad rusa— es un modelo mucho más convincente de lo que puede volverse una sociedad dominada por el imaginario cristiano. Ahora bien, en el Oriente cristiano, bizantino o ruso, se buscará en vano la idea de tiempo lineal, de progreso, etcétera.

En cuanto a las *ciudades* occidentales —se impondría aquí un estudio comparativo con las ciudades bizantinas (dejando de lado Constantinopla) y con las rusas antes de los tártaros—, no se señalará demasiado la importancia capital de esta forma en la historia de la humanidad (Cf. Mumford, y también Pi-renne, Weber, Finley).¹⁸ Pero, también en este caso, evidentemente no hay determinismo materialista o estructural. La simple estructura "material" de la ciudad, su simple existencia, no dice nada todavía. Hay ciudades en el Egipto faraónico, como en el mundo asirio-babilónico o en la China imperial; no son ni *póleis* ni comunas burguesas.²² Encontramos una ciudad (a veces dos, tres), centro imperial y administrativo (y también cultural), con clases intermedias, por cierto —mercaderes, artesanos, parásitos diversos, etcétera—. Pero el único papel que desempeña esta ciudad es el de ser el instrumento, la encarnación, el símbolo del poder despótico. Y hay ciudades que encarnan otra cosa totalmente distinta, y esto en función de evoluciones históricas y de vicisitudes diferentes, en la Grecia antigua, en Europa occidental —siendo estas últimas, a veces material y eclesiásticamente, las herederas de las ciudades del

[Véase el caso de Japón antes de la era Tokugawa.]

Imperio romano, de los *municipio.*, que representan incluso otra forma,²³ etc., y que son las ciudades de hombres libres. Por qué y cómo, es lo que hay que estudiar concretamente en cada caso; pues si la ciudad tiene una importancia fantástica, no podríamos hacer de ella un fetiche. Y claro está, el imaginario diferente —el de la comunidad de hombres libres— se materializa en estructuras arquitectónicas y urbanísticas totalmente diferentes de las de la capital imperial: centro abierto, agora y otros edificios públicos, opuestos a centro cerrado, ciudad prohibida, palacios inaccesibles, etcétera. En el primer caso, el ámbito público está constituido como público; en el segundo caso, la construcción material misma manifiesta concretamente la naturaleza de lo público como ámbito privado del déspota.

La ruptura del cristianismo con la Antigüedad, que acabamos de examinar con el ejemplo del tiempo, también puede ilustrarse con el de la concepción del mundo social. Hoy se pretende producir la democracia moderna a partir del individualismo, y éste a partir del cristianismo.¹¹ Pero se trata en verdad de creaciones nuevas, que se han apoderado de "elementos" que existían en el *corpus* cristiano, pero interpretados antes de manera totalmente diferente, si no opuesta —y a decir verdad, la única fiel a la intención inicial del cristianismo—, y se les ha imputado otra significación. En efecto, hay cierta idea de "igualdad" en el imaginario cristiano inicial: no hay esclavos ni hombres libres, ni judíos, ni griegos, etc., todos somos hijos de Dios (Pablo, *Primera epístola a los corintios*²⁰). Esto es escrito alrededor del año 60 de nuestra era. Y después... los esclavos siguen existiendo. Jamás de los jamases la Iglesia cuestionó la institución de la esclavitud;²¹ al contrario, facilitó su extensión a los siglos XV y XVI al decidir que el tráfico favorecía la evangelización.²² La esclavitud fue desapareciendo poco a poco del mundo europeo en función de otras evoluciones.²³ Lo mismo ocurre con el estatuto de los judíos y el de las mujeres; ¿debemos recordar que el voto de las mujeres en Francia se introdujo recién en 1945? Pero el teólogo que dice que Pablo no habla del siglo tiene completa razón. Pablo habla de la eternidad; el siglo no le interesa, ha dicho lo que tenía para decir sobre el tema: todo poder viene de Dios,¹² ' pues Jesús dijo: "Dad al César lo que es del

César,
y a
Dios
lo que
es de
Dios".
*Ante
Dios
somo
s
todos*

23

[
Cf. de
Saint
e
Croix
.] <G.
E. M.
de
Saint
e
Croix,
*The
Class
Strug
gle in
theAn
cient
Greek
Worl
d*,
Londr
es,
Duck
wordi,
1981;
véase
tambi
én M.
I.
Finle
y
(ed.),
*Slave
ry in
Clasú
cal
Anti-
quity*,

Views and Controversies, Cambridge, W. Heffer and Sons, 1960.> ^

²⁴[*Mateo*, <22,21>.]

iguales, y si yo fuese cristiano, es el único sentido que aceptaría de esta frase, pues es también el único *digno*, el único que corresponde de verdad al espíritu, al "imaginario" del cristianismo. En el siglo siempre ocurren otras cosas, que indican cuál es el verdadero espíritu de la sociedad cristiana medieval. En la Antigüedad griega, como en el mundo romano, hay una división en clases, hombres libres y esclavos, etcétera. En modo alguno —incluso entre los romanos— esto es de carácter sagrado, no tiene ningún fundamento trascendente. Para los griegos, se es esclavo por la fuerza de las cosas. Hay que esperar hasta fines del siglo IV para que Aristóteles afirme que se es esclavo por naturaleza, idea que, ridiculamente, los modernos imputaron retroactivamente a toda la Antigüedad anterior, mientras que es una idea personal de Aristóteles, por así decir, y que, además, no deja de crear dificultades en su propio sistema.²⁵ Antes, esta idea ni siquiera era pensable; ¿cómo pensar que Andrómaca *se volvería* esclava por naturaleza? Y sin embargo, esto es lo que los "intérpretes" de la Antigüedad nos cuentan en muchos volúmenes. La esclavitud es una situación de hecho. Para los romanos, un esclavo puede ser liberado, y el hijo de un liberto puede ocupar cualquier magistratura. Ninguna determinación *natural*, pues, como tampoco determinación trascendente. Luego, también para el estoicismo, hay cosmopolitismo, igualdad, y no solamente trascendente: es cierto que los estoicos enseñan que hay que aceptar lo que es,²⁶ pero según ellos nada diferencia a los seres humanos. Epicteto, el esclavo, y Marco Antonio, el emperador, ambos son estoicos.

Pero en el cristianismo, tanto romano como bizantino, hay una *sacraliza-ción* de la jerarquía social. La jerarquía es una jerarquía en el sentido etimológico: *hieras*, sagrado.²⁷ Dios mismo puso a cada uno en el sitio en donde se encuentra: ha hecho los reyes, los nobles, los hombres libres, los esclavos, los siervos, etcétera. Y repito, si yo fuese cristiano, solamente este punto de vista me parecería aceptable: Dios no quiso una sociedad molecular, sino una sociedad ordenada. En una catedral están las piedras, las paredes, las torres, los vitrales, los campanarios; y los pájaros comen a las lombrices, ptros animales

²⁵[En la bibliografía de la traducción de *El Político* de P. Pellegrin, ob. cit., pp. 551-552, se encontrarán algunas referencias a trabajos recientes sobre el asunto (O. Gigon, V. Goldschmidt, etcétera.)

²⁶<Cf. T.A. Sinclair, ob. cit., pp. 270-273 y *passim*; y sobre todo V. Goldschmidt, *Le Système stoicien et l'idée de temps*, París, Vrin, 1953; 4^a ed. 1979, pp. 141 y ss., 152 y ss.>

²⁷[Cf. Pseudo Dionisio.]

comen a los pájaros, los hombres comen casi todo, y cada cual está en su lugar. La sabiduría del siglo y la sabiduría divina se confirman entre sí. Esto es lo que se dice durante por lo menos diez siglos.

A continuación, la alteración del imaginario social retoma —en un sentido, casi obligatoriamente— los mismos "elementos" e invierte su sentido. Aquello que Pablo dice de la eternidad, se lo quiere aplicar al siglo -herejía abominable—. O bien se recurre al mito bíblico como prueba real del origen común de los humanos, por lo tanto de su igualdad,²⁸ y se lo vuelve contra la situación existente. Esto hace que si la Iglesia y Lutero, con razón desde sus puntos de vista, queman a esa gente, no es tanto por rebeldes sino por herejes.

Pregunta

— <*Pregunta inaudible*>

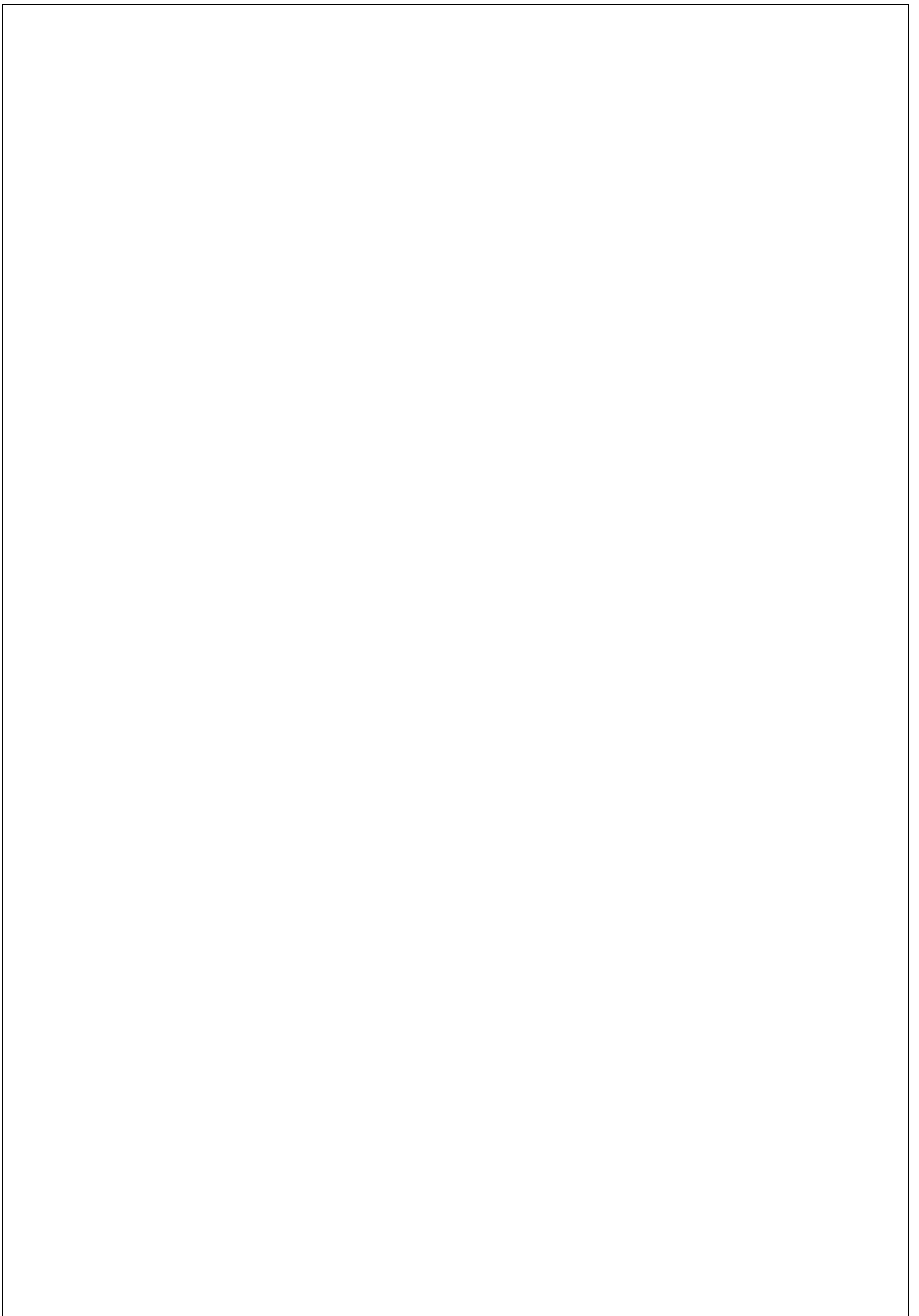
El ideal de la unificación, las necesidades conjuntistas/identitarias que empujan a la unificación, evidentemente están siempre ahí. Están operando en la ciencia contemporánea, en la matemática —teorías de la gran unificación, ahora TOE o "Theory of Everything", o Burbaki y su voluntad de producir la matemática unificada—. Pero incluso en matemáticas no funcionó, y en física esto funciona todavía menos. Lo importante no es que los físicos hablan de gran unificación -bajo una u otra forma, la prometen cada diez años-; lo que es importante es el trabajo hacia una unificación efectiva. Lo que digo puede aparecer como crítico, pero no es solamente crítico; no lo es de ningún modo, hablando con propiedad. Se trata de una historia grandiosa, que sin duda alguna revela al mismo tiempo un aspecto de lo que es. No puedo pensar si no pienso bajo la exigencia de cierta unidad de lo que digo, lo que nosotros llamamos coherencia. Coherencia significa por lo menos compatibilidad, esto es, pertenencia a lo mismo, propiedades comunes, identidad o parentesco de los principios a través de los campos.

La dimensión imaginaria produce la alteridad absoluta. Pero no podríamos siquiera hablar de alteridad si no estuviese la dimensión ensídica. Y la dimensión ensídica vista o traducida "subjetivamente", es este esfuerzo para

<Véase más arriba, notas (19) y (20).>

conducir lo otro a lo mismo. Si somos prudentes, sabemos que existen ámbitos en donde no es posible. ¿Cuáles? Eso queda por verse. Acaso sea posible en física o en matemática. Ciertamente, no es posible en el ámbito histórico-social. Hay, pues, esta estratificación, esta no unidad del ser, que es la otra cara de la creación, queriendo decir creación, creación de formas irreductibles unas a otras, y que debe ser tomada en cuenta.

Por cierto, lo unificado está, fíjense en la geometría euclidiana, muy importante incluso físicamente. Pero no puede demostrarse que no es contradictoria (puede ser aritmetizada, y la prueba de su no contradicción remitida a la de la no contradicción de la aritmética, la cual, como es sabido, es imposible). Hay otras teorías matemáticas unificadas; en un sentido, toda la matemática está más o menos unificada (o aparece así por ahora), aun si subsisten cuestiones enormes. Pero la unificación no es el diablo; el deseo de unidad es el motor más poderoso en la historia del pensamiento, y sus efectos, profundamente ambiguos, no pueden ser recusados simplemente.



El interludio medieval

Si bien es un rodeo con respecto a nuestro tema, quisiera insistir primero en lo que les decía la última vez sobre la ausencia de verdadera relación entre las significaciones imaginarias sociales de los cristianos de los orígenes y la evolución ulterior, sobre todo después del siglo XIII.

Algunas fechas como puntos de referencia: Dante, 1265-1321; Tomás de Aquino, 1225-1274; Duns Escoto, ¿ 1266?-1308; Guillermo de Occam, ¿1300?-1350; Marsilio de Padua, entre 1275 y 1280-1343.

Hemos visto que el tiempo medieval es vivido esencialmente como un tiempo de degradación y decadencia, en espera de la Salvación. Se da un aspecto muy especial a la temporalidad imaginaria, pues desde el principio la sociedad vive como inminentes el fin del mundo y la parusía, la invasión de la trascendencia en este mundo: la bolsa intramundana va a romperse, y va a surgir algo totalmente diferente y extraño, la presencia divina. Por cierto, después del primer ciclo de propagación del cristianismo (hacia 150), la doctrina oficial de la Iglesia y la vivencia de los fieles se retrajeron en relación con las expectativas de los primeros tiempos. Pero como lo muestran los miedos y las esperanzas escatológicas alrededor del año 1000 y mucho después, o las explosiones periódicas de herejías milenarias y mesiánicas/¹ muchos cristianos siguen pensando que la llegada del Salvador es "constantemente inminente". El Apocalipsis dice —Jesús habla por boca de su ángel—: "Mi vuelta está cerca {*kai idou érkhomai takhú*}) Tal es la temporalidad vivida por el verdadero cristianismo y representada en esculturas, frescos y vitrales en todas las catedrales. El día del Juicio está ahí, siempre ofrecido a la vista de los cristianos.

¹ <22J.>

Creo que es inútil volver sobre la jerarquía social, tal como está instituida y como es vivida durante la Edad Media.²

Otro punto importante: a pesar de que la sociedad medieval reconozca la existencia de un alma personal, ella ignora, a decir verdad, el individuo, la existencia individual (cf. Gourevitch)^{2'} Esto muestra que la coherencia de una sociedad, la cohesión de su magma de significaciones imaginarias sociales, no tiene nada que ver con lo que el filósofo entiende habitualmente por coherencia. Así, en el arte medieval, siempre hay tipos representados. Es evidente en el Oriente cristiano, como lo muestra la estilización extrema de los iconos bizantinos: san Juan Bautista y la Virgen siempre están pintados de modo canónico, en tal escena o en tal actitud, y aún hoy nadie pensaría en pintarlos de otra manera. Asimismo, en Occidente hay un arte que los historiadores modernos pudieron calificar de abstracto, no como opuesto a figurativo, sino porque no se trata de representar individuos en carne y hueso, y porque no se representará al rey de Francia tal cual es, con sus particularidades, su nariz grande y su lunar: el rey de Francia está representado como entidad genérica. Y esta ignorancia del individuo se observa también en las grandes narraciones, como también en la voluntad de los autores de no singularizarse. El rechazo de la *novatio* va a la par del rechazo a dejar aparecer su personalidad, su individualidad, lo cual conduce al autor, como hemos dicho, a imputar toda idea nueva a un autor antiguo.

"Conmino a quienes escuchen las palabras de este Libro profético: 'Si alguno les añadiere algo, el Señor descargará sobre él los azotes que quedan reseñados en este Libro. Si alguien cercenare de las palabras escritas en este Libro profético, el Señor le quitará su derecho al Árbol de la vida, y a la Ciudad Santa, que quedan escritas en este Libro'". Es el pasaje final del libro que concluye el Nuevo Testamento, el Apocalipsis de Juan.³ Es evidente que estas frases caracterizan admirablemente la esencia de un Libro sagrado, en el cual toda modificación es sacrilega por definición. No puede ni agregarse ni quitarse nada. Pero el pasaje citado aclara también la esencia de la fe. El simple hecho de anexar al final de un libro la cláusula: "aquel que añadiere o cercenare. ..." tiene una eficacia, tiene un valor operatorio. Diríamos, por cierto, que este valor operatorio depende del postulado de la fe, del postulado de que, efectivamente, hay revelación; es, además, el sentido mismo del término

² [Cf. seminario del 20 de mayo de 1987.]

³ <Apocalipsis, 22, 18-19 (trad. Biblia de Jerusalén).>

griego *apokálupsis*, develamiento, y lo que Juan descubre para los fieles son los tiempos por venir, revela entonces una verdad de otro orden que las verdades del siglo. En el pasaje que citamos, poseemos el sello, el precinto, el encierro, la clausura de lo sagrado sobre sí mismo, que proclama: "soy un Libro sagrado, no se me puede tocar ni alterar". La única cosa permitida, entonces, es el comentario, que se deslizará gradualmente hacia la interpretación. Pero el comentario debe ser *autorizado*, y esto conduce de inmediato a la necesidad de una institución intramundana que conserve no obstante vínculos con la trascendencia que le permitan distinguir los buenos comentarios de los demás. La cuestión es "quic' cide el nivel de interpretación, y del justo contexto", según la excelente formulación del abad de *El nombre de la rosa*³

Otro ejemplo, extraído esta vez de la actualidad política italiana: "La meta de la obligación cristiana es establecer un orden temporal conforme al designio de Dios en relación con el verdadero bien de los hombres, e inscribir así la ley de Dios en la ciudad terrestre. Nadie debería sorprenderse si los católicos, tomando su decisión (de voto), aspiran siempre a seguir su convicción profunda, dóciles a la dirección de sus pastores". Recordemos la epístola a los romanos de Pablo: el carácter divino de todo poder instituido, pues tiene su origen en la voluntad divina. Vote como le digan sus pastores; ser cristiano es querer acordar la ciudad terrestre con el designio divino. Afirmarlo es casi una tautología. En efecto, ¿qué otra cosa podría querer un cristiano? Pero también es la definición misma de la heteronomía.

El imaginario medieval cristiano encuentra sin duda su culminación con Dante, quien es una suerte de pivote: con él y alrededor de él giran las cosas, es a la vez un acabamiento y un comienzo. Pues representa una enorme novación. En primer lugar escribe en lengua vulgar, en toscano, que instaura al mismo tiempo como lengua de la literatura italiana. Las lenguas nacionales dejan de ser productos corruptos y decadentes con respecto al latín, por lo menos una verdad, la verdad de la lengua, es reconocida como creación espontánea del pueblo; lo que se hace ahora, tanto esta lengua como el *dolce stil nuovo* del mismo Dante, no es necesariamente inferior a lo que se hacía antes.⁵ Es novador también y sobre todo porque hace algo que no existía antes

⁴ [Papa Juan Pablo II, el 24 de mayo de 1987, dos semanas antes de las elecciones italianas, *International Herald Tribune*, 25 de mayo de 1987, p. 2; traduzco [dice Castoriadis] a par tir del texto en inglés de la noticia del diario.]

⁵ [// *Convivio*, hacia 1304-1307; *De vidgari eloquentia*, hacia 1305.]

de él, la *Comedia*, que después se llamó *divina*, obra que por su factura y por su existencia misma culmina con la tradición del Medioevo y rompe al mismo tiempo con ella. Pues es una completa *novatio* en la estructura del poema, en la lengua poética que Dante crea; por último, en su manera de dejar penetrar constantemente el presente en la historia divina: quizá los dos tercios de los personajes de la *Comedia* son casi contemporáneos de Dante. Y este último punto, quizá pueda interpretarse por lo menos de dos maneras: como una suerte de "actualización" de la trascendencia, o como un extraño juego con la temporalidad que pone a todos los tiempos en un mismo nivel. Pero encontramos también una concepción del tiempo del siglo chocando con la eternidad, una concepción del fin próximo de los tiempos explícitamente afirmada en la *Comedia*. Y por último, una concepción del Imperio —el Santo Imperio— que afirma la legitimidad universal y eterna de este imperio (Bruto y Casio, los asesinos de César, están junto a Judas, el "asesino" de Cristo, en el mismo círculo, triturados por las tres fauces de Lucifer), y que traduce la pertenencia de Dante a este mundo de lucha entre el papa y el emperador, entre güelfos y gibelinos, entre blancos y negros, que caracteriza al Medioevo a partir del siglo XIII. Sabemos que, en el *DeMonarchia* (hacia 1310-1312), Dante sostiene al emperador contra las pretensiones temporales del papa.

Dante abre entonces una época nueva. Pero al mismo tiempo pertenece al Medioevo de múltiples maneras, y en particular por su distinción de los tres mundos: el de la condena, el de la penitencia y el de la beatitud, y por toda su concepción de los misterios y milagros del Paraíso. También habría que recordar, pero no podemos detenernos en ello, la importancia de la relación de Dante con el mundo clásico.⁷

Tomás de Aquino, a quien Dante colocará en el Paraíso, es un poco anterior. Su importancia no reside tanto en la modificación del universo medieval en su *contenido*; no sale de él, como tampoco sale Dante. Si Tomás es importante, desde el punto de vista de la historia del imaginario occidental, es porque hizo aceptar al mismo tiempo tanto a Aristóteles como a la discusión. Hasta entonces, Aristóteles tiene un estatuto muy extraño, sus escritos lógicos se utilizan de mil maneras, pero no ocurre lo mismo —incluso se lo condena— en lo que se refiere a sus escritos propiamente filosóficos. Es claro

⁶<cf. *Infierno*, I, 110-111; *Purgatorio*, XXXIII, 1-43; 33.>

⁷[Cf. P. Renucci, *Dante*, <París, Hatier, 1958; también *Dante, disciple et juge du monde gréco-latin*, París, Les Belles Lettres, 1954>.]

que la *Metafísica* y la concepción de Aristóteles sobre Dios,⁸ por un lado, y por el otro, la concepción afirmada por Aristóteles tanto en la *Física* como en la *Metafísica*, y solidaria con la anterior, de que el mundo, este mundo, es eterno, y que el tiempo no tiene ni comienzo ni fin, ambas doctrinas están en conflicto directo con lo que la Iglesia consideraba en esa época como la enseñanza de las Escrituras. Durante todo un período de gestación, que comienza hacia 1050, ni siquiera puede leerse a Aristóteles (*graecum est, non le-gitur*), más que en traducciones árabes, traducidas a su vez al latín.⁹

Lo sorprendente es que, en el espacio de algunos decenios, Aristóteles se transforma de autor condenado en *auctoritas* indiscutida para todas las cuestiones, salvo para aquellas en las que se piensa que contradice directamente a la Biblia. Aquí persiste el espíritu medieval, y la verdadera investigación sigue siendo inaceptable. Incluso después de la muerte de Tomás (1274), un arzobispo de París, Etienne Tempier, publica en 1277 una lista de proposiciones que condena como herejes; en su mayoría son de origen averroísta, pero hay también unas veinte proposiciones de Tomás de Aquino. Astucia de la razón: Jean de Cahors, el papa Juan XXII ("la prostituta de Avignon", como lo llamaban sus adversarios), es quien canoniza a Tomás, autorizando así la difusión de pensamientos nuevos. La canonización de Tomás, permítanme la expresión, marca el triunfo del *dolce stil nuovo* en el ámbito de la teología.

[Dios no creó al mundo, de esto Aristóteles aporta una demostración rigurosa: un ser perfecto no puede crear una cosa menos perfecta que él mismo, lo que es el argumento de la teodicea invertido, y que conduce a reflexionar sobre la estructura subyacente tras las tesis on-tológicas y atributivas que pueden conducir a argumentaciones tan opuestas. Sobre este tema, véase Kant. Argumento de la teodicea invertido: o bien el mundo es perfecto, o Dios es imperfecto (Leibniz). El mundo no es perfecto, por lo tanto Dios no lo ha creado (Aristóteles); más exactamente: el mundo es inferior a Dios, lo que es igual. Dios es perfecto, el mundo es imperfecto, por lo tanto, existen demonios del mal (Mani), un principio independiente de Dios. En términos de perfección, la discusión parece arcaica. Deja de serlo si es conducida en términos de racionalidad y de inteligibilidad.]

⁹ [Lo esencial de la historia de la primera recepción de Aristóteles ha sido esclarecida desde el comienzo del siglo XIX por A. Jourdain, *Recherches critiques*, París, 1819, 2^a ed. 1843. Cf. F. Veberweg, *Grunariss der Geschichte der Philosophie*, II, *Die Patristische und Scholastische Philo-sophie*, 11^a ed. B. Geyer, Berlín, Mitter und Sohn, 1928, pp. 221-223. En el concilio de París, en 1210, se promulgó una prohibición formal para leer a Aristóteles, a iniciativa de Pierre de Corbeil, que fue levantada en 1239 (Ueberweg, p. 222). <Para el detalle de las traducciones y de los traductores, véase ahora A. de Libera,

"Aristote" y "L'aristotélisme du XIII^e siècle", en *La Philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993, 3^a ed., 1998, pp. 358-367.>]

La importancia de Tomás, repetimos, es que hace aceptar a Aristóteles y, hasta cierto punto, la discusión. No es que la discusión haya sido desconocida hasta entonces; sabemos que podía alcanzar grados de sutileza y de fuerza lógica insuperables. Pero de lo que se trata, entre otras cosas, es del cambio en la *estructura* de la argumentación, que termina por hacer salir a ésta de su <dependencia con respecto a> la dogmática teológica. Mientras que en lo esencial, hasta Tomás,¹⁰ el argumento de autoridad o la cita intervienen constantemente en el razonamiento en el mismo plano que lo demás, con Tomás, se afirma otro espíritu en la misma organización textual de la *Summa*: hay tesis o posición —el Filósofo dijo que... (siendo Aristóteles el Filósofo, claro está)-, luego una oposición -pero el Evangelista o el Profeta dijeron que...-, y la aporía resuelta cada vez por la solución que da Tomás, con argumentos que pretenden ser razonables.

Entonces, el siglo XIII, de manera subterránea, es el siglo de la gran batalla entre el verdadero espíritu cristiano y el veneno griego que comienza a ser instilado en el fruto por la vía de Aristóteles y que finalmente conducirá, con la sinergia esencial de otros factores, a los resultados que conocemos.

Sin embargo, en el fondo, como lo había visto Gilson, entre otros —y aquí la oposición con Descartes es totalmente esclarecedora—, para Tomás la fe sigue siendo primordial y se trata de adaptar la razón a ella: Dios y la verdad preceden y guían el movimiento de la razón humana. Cualquiera que haya sido la fe personal de Descartes, ésta permanece separada de su filosofía: aquí no es la fe que precede y guía a la razón, sino que es la razón la que, de hecho, instaura la fe. La razón que duda de todo no puede dudar de su propia duda, por lo tanto se vuelve certeza de sí independiente de toda revelación; y a partir de ahí puede reconocer la validez de las inferencias que extrae de ciertas ideas que encuentra en sí misma, en particular, la de un ser infinitamente perfecto, que ella posee independientemente de toda revelación. Lo esencial aquí es que el ácido de la duda no puede corromper el oro de la certeza subjetiva; pienso, soy; e incluso el genio maligno es impotente ante esta roca. La investigación puede empezar. La razón que ha adquirido un primer grado o momento de certeza encuentra finalmente una segunda ratificación de sí puesto que, habiendo demostrado que Dios existe, no podemos ser, mi razón y yo, más que vastagos de Dios, productos de Dios; y como Dios no puede haber querido un mundo engañoso, el círculo se cierra.

[Revisar.]

Evidentemente, la evolución histórica de Tomás hasta Descartes lleva cuatro siglos, y durante todo ese tiempo se prepara la radicalidad de Descartes.¹¹ Aquí el ejemplo apunta simplemente a ilustrar, por la oposición entre dos términos, "claros y distintos", el cambio radical de actitudes que se requerirá para que la filosofía moderna comience verdaderamente. Y en este cambio radical, lo que importa es tanto la autoafirmación de la subjetividad reflexionante como el hecho de que esta autoafirmación no puede tener lugar más que apartando previamente, aunque fuese de modo tácito, la autoridad de la Revelación.

Reflexionemos sobre lo que dice Gilson: para Tomás la fe sigue siendo primordial,¹² y sorprendámonos ante esta idea aparentemente tan evidente. ¿Qué es, pues, la fe? ¿Qué es la fe de Santo Tomás? Tomás trasvasa, o trata de trasvasar, lo que en Aristóteles es trasvasable —pues no todo lo es— a la creencia cristiana. Pero la expresión "la fe sigue siendo primordial" no tendría, no tiene para Aristóteles rigurosamente ningún sentido. Y tampoco lo hubiese tenido para Platón. Para ellos sería, y aquí cabe decirlo, hebreo. Aristóteles tiene una "fe", por cierto, en el sentido de la certeza sensible: piensa y dice que, en resumidas cuentas, después de todas las discusiones de los argumentos sofísticos, después de que se hubo comprobado incluso la validez de sus razones, en tanto ellas existen, finalmente nos vemos obligados a convenir que la vista de lo blanco como tal no me engaña; que, por otra parte, en un sentido debo "dar fe" al principio de identidad porque no puedo ni "demostrarlo", ni refutarlo, ni dar un paso sin presuponerlo. Pero esta aceptación del testimonio del "sentido propio" o de la "sensación de los propios" (*áisthesis idíori*), como de ciertos principios lógicos, esta confianza en una cierta consistencia y coherencia del mundo en que estoy inmerso, Aristóteles no la llamaría "fe", evidentemente, la llamaría *áisthesis o nóesis*. De primeros términos y de últimos está *noüs* y no *lógos*: lo que nos interesa aquí no es la relativización del *lógos*, sino la calificación de *noüs* para nuestra relación con los términos últimos. El *noüs es* aquí la capacidad originaria del hombre de comprobar lo verdadero en la certeza, una captación pensante hacia la fase inicial de la

¹¹ [¿Explicitar?]

¹² <Cf. E. Gilson, *Le Thomisme*, París, Vrin, ed. rev. 1992, especialmente cap. II "Foi et raison", pp. 22-37 [trad. esp.: *El tomismo*, Buenos Aires, Desclée de Brower, 1951], y también *La Philosophie au Moyen Age*, París, Payot, 1944, reed. "PBP", 1974, pp. 528-529 [trad. esp.: *La filosofía de La Edad Media*, Madrid, Gredos, 1982].>

¹³ [*De Anima*, <427b 12*.>]

demostración discursiva y presupuesta por toda demostración. Husserl y Merleau-Ponty son quienes hablan de "fe perceptiva". No hay "fe perceptiva" para Aristóteles. La *pístis* mencionada en el *De anima* es una modalidad, o una atribución, de la *dóxa*, de la opinión.¹⁵ Es captación directa sin la cual no hay ni *noeta* ni *aistheta* posibles. La "fe perceptiva" de Husserl y Merleau-Ponty refleja el paso por el cristianismo. (La problemática ya se encuentra en el fragmento de Demócrito⁴¹ que contiene el diálogo entre los sentidos y el pensamiento.)

Aristóteles es aquí el representante ejemplar de la actitud griega. Ni para Aristóteles, ni para Platón, ni para ningún griego clásico, hay "fe" en dios alguno. Hay *creencia* —opinión, *dóxa*, pero considerada como absolutamente "cierta"— en que hay dioses, que estos dioses pueden intervenir incluso en la vida de los hombres, etc., pero no hay "fe". El conjunto de las representaciones, los afectos y las actitudes que este vocablo adquiere en y por la institución cristiana es una nueva creación histórica, totalmente extranjera al mundo griego y al mundo romano. De ahí, además, la cuasi imposibilidad para los modernos, nutridos de cristianismo incluso cuando están apartados de éste, para "comprender" la religión antigua, sobre todo griega, incapacidad que la mayoría reconoce, además, de manera abierta. (Por qué la religión romana les parece más accesible es otra cuestión, muy interesante, por cierto.)

La *pístis* griega es la creencia y la confianza. Pero el acta de acusación contra Sócrates dice: *hoüs [ménj hepólis nomízei theoús ou nomízon* ("no reconociendo los dioses que reconoce la *pólif*); el término *nomízein* es el que expresa la relación de los hombres con sus dioses. *Nomízein*, que viene de *nomos*, no es simplemente creer: es creer adhiriendo al *nomos* de la comunidad, es, concordar con, o hacer vivir la institución/convención, continuándola. Por derivación y más tardíamente, es simplemente admitir un sentido corriente. *Pisteúein*, de *pístis*, en griego clásico, es dar fe¹⁷ de un testimonio. Y la situación es casi análoga *pzrzfides*¹⁸ en latín clásico. El término sólo toma su sentido cristiano en

¹⁴<Véanse textos citados en las notas complementarias (1), (2) y (3) del seminario
del 13 de mayo de 1987.> XVI,

¹⁵<*De Anima*, <428a 20.>

¹⁶<Jenofonte, *Memorables* I, 1, 1.>

¹⁷[Cf. otra vez, el fragmento de Demócrito, <en donde, en efecto, es cuestión de "creencia">.]

¹⁸[Véase Benveniste.] <Sobre las relaciones entre *fides* y *credo*, "crédito" y "creencia", véase E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, París, Minuit, 1969, pp. 121 ss. 171 ss. [trad. esp.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983].>

el Nuevo Testamento. Si, como sostiene la investigación contemporánea, las Epístolas de Pablo son los textos más antiguos del Nuevo Testamento, también debemos acreditarle esta creación, como tantas otras. Primera Epístola a los Corintios: *kal ean echo pasan ten pístin hóste ore metbistánoi, agápen de me echo, outhén eimi* P ni siquiera la fe que mueve las montañas valdría nada sin el amor (la traducción de *agápe* por *caritas* es una de las numerosas distorsiones infligidas por san Jerónimo al texto del Nuevo Testamento).²⁰ Evidentemente, *pístis* y *fides* invaden rápidamente la literatura cristiana, griega como latina. El símbolo de Nicea dice: *Pisteúomen eis héna Theón*; jamás habría dicho: *Nomízomen héna Theón*. Nuevamente hay aquí supresión del paso por la colectividad: la *pístis* cristiana es "personal"; el *nomízein* griego se refiere inelectablemente al *nomos* de la comunidad. El mismo *pisteúo eís*, "creo en", es una construcción sintáctica tardía.

La "fe" de Pablo nos permite asistir a la creación de un magma histórico-social nuevo. Hay, por cierto, un origen hebraico: "la fe de Abraham y de Isaac". Es la fe de Abraham la que lleva a su hijo Isaac a la montaña para sacrificarlo. Admiremos el contraste con la historia de Agamenón y de Ingenia en Áulide. En esta última, Agamenón decide sacrificar a su hija (salvada a último momento, como sabemos, por Artemisa), pero la sacrifica para obtener algo, es un *quid pro quo*. Los dioses están irritados y piden el sacrificio de Ingenia. Para Agamenón, como para quien escucha el mito, no se trata de ningún modo de una decisión "irracional" de los dioses, sin motivo, para poner a prueba su "fe". Mientras que en el sacrificio de Isaac, el único motivo del pedido divino es la puesta a prueba de la fe de Abraham. Y la respuesta de Abraham es: "Me has dado un hijo (el hijo nacido durante la vejez de Abraham, después de largos años de esterilidad de Sara, etc.), es claro que puedes volver a tomarlo". Frase tantas veces escuchada, en las misas funerarias o en otras partes. No es cualquier hijo, es el hijo precioso entre todos. Abraham consiente, así como Job acepta sus pruebas, que vive, precisamente, como pruebas.²¹ Evidentemente, la comparación se hace aquí para esclarecer la oposición radical entre ambos imaginarios, griego y cristiano, que no vamos

¹⁹ <Primera Epístola a los Corintios, 13.2.>

²⁰ [Es verdad que para Cristo, en Mateo, <9, 22> - ¡y contrariamente a Pablo! -, la fe pa rece alcanzar: *be pístis sou sésokén se* ("Ten confianza, tu fe te ha salvado").]

²¹ [Cf. Kierkegaard, <*Crainte et Tremblement*, trad. fr. de P. H. Tisseau, París, Aubier-Montaigne, 1935 [trad. esp.: *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos, 1995].>]

a "juzgar". Simplemente importa notar que aquello que es lo "sublime" de las historias de Abraham y Job para los hebreos y para los cristianos (o de la historia de Cristo para estos últimos), es precisamente la locura, la *moría*, para los griegos, como muy bien lo ha dicho Pablo; siendo lo recíproco igualmente verdadero, además; o más bien lo recíproco es entonces: abominación.

Esta "relación" imaginaria entre Dios y los hombres, creada sin duda por los hebreos,²² se encuentra fantásticamente amplificadas, luego coloreadas de otro modo por las creaciones de Pablo, y luego por toda la corriente cristiana. Hacer la separación entre el germen judío y la extraordinaria arborescencia cristiana de la fe es muy difícil y no es nuestro propósito.

Uno de los elementos centrales en esta transformación —está dicho explícitamente, aunque en términos diferentes, <desde los orígenes>—, es la reducción, la casi eliminación del papel que la Ley desempeña en los judíos —por mediación de la regla, de la observancia, del ritual- en provecho del papel desempeñado por la "subjetividad"; y esto significa aquí esencialmente, una modificación del afecto, más aún, la *creación histórico-social de un nuevo afecto*, aquel que caracteriza precisamente a la fe cristiana/⁵ Para volver perceptible este afecto, dentro de lo posible, a alguien que no lo conocería, quizá podríamos someterlo a una formación específica, hacerle ver iglesias y catedrales, hacerle leer ciertos textos o escuchar la *Misa de Nuestra Señora*, de Gui-Uaume de Machaut o cantatas de Bach, etcétera. Pero podría ser que todo ello resulte inoperante. Este aspecto original, inédito, es una mezcla de abandono total, de amor indeterminado, de renuncia a la razón y a la voluntad propias, de expectativa y esperanza de actos benévolos de un ser a la vez infinitamente ausente y siempre presente.²³ Nació con los hebreos, por cierto, pero sólo alguien que conociese de adentro ambas religiones podría intentar describir cómo vivían y viven su fe los judíos, y cómo la viven los cristianos. Sin duda, uno de los elementos distintivos puede encontrarse en uno de los términos de la relación: el inmenso antropomorfismo cristiano, el Teántropo, que, de lejos, no está presente en el mismo grado en los hebreos. Exija lo que exija de los hombres el Dios de los hebreos, no entra en este extraordinario melodrama introducido por los cristianos: hijo crucificado, sangre que corre, madre doliente ante el cuerpo exangüe, etcétera. Esto puede juzgarse como se quie-

²² [Cf. Hegel joven/Kierkegaard.⁽⁶⁾]

²³ [Cf. el *Stunden-Buch* de Rilke.⁽⁷⁾]

ra, pero una cosa es innegable: la novedad que representa la dosis enorme de afectividad que contiene esta fe —toda madre que pierde un hijo piensa en la Madonna, y toda madre que no quiere perder un hijo se dirige a la Madonna— como también la coloración particular de la relación con Dios. "Amar a Dios" no tiene ningún sentido para los griegos²⁵ ni para los judíos, mientras que para los cristianos, amar a Dios es un imperativo, que sería absurdo (¿cómo amar a pedido?) si no estuviese adquirido ya de antemano por la existencia de la fe.

Este giro es, visiblemente, una creación histórico-social, que no podría ser una creación individual, a pesar del papel fundador de Pablo. Vemos que, aun los afectos humanos —aquí macizamente visibles— no son dados de una vez por todas, sino que ellos también proceden de una creación.²⁶ El afecto del que hablamos, como cualquier otro afecto, es evidentemente inseparable de las representaciones y de la actitud cristiana (de la intención), pero su papel central y su novedad aparecen quizá mucho más claramente que en cualquier otra parte.

Si Tomás, hombre de fe, forma parte de este universo plenamente, encontramos sin embargo indicios de torsión desde el siglo XIII. Así, encontramos a Marsilio de Padua, teólogo ortodoxo excomulgado por Juan XXII,²⁷ en la corte del emperador Luis de Baviera para luchar contra el papa asociado con otros, como Jean de Jandun, un aristotélico heterodoxo, o el averroísta Pietro de Abano. Con Marsilio y su *Defensor pacis* (1324) reaparece la política —en el plano de las ideas, si no en el plano real— de otra manera que como discurso simplemente justificativo. En el plano de las ideas, porque en el plano real son las comunas burguesas las que, en un sentido, recrean la política constituyéndose como unidades autogobernadas y las que, a fines del siglo XII (1170), vencen al emperador Federico Barbarroja en la famosa batalla de Leg-

[Analogías en la religión antigua: discutir, cf. E. Dodds, <*Les Grecs et l'irrationnel* (1951), trad. fr.: París, Aubier Montaigne, 1965, reed. París, Flammarion, "Champs", 1977 [trad. esp.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Taurus, 1983]>.]

²⁵ [¿Aristóteles?]

[Discutir en qué medida la "fe" es reductible a una combinación de "afectos elementales" (miedo, esperanza, amor, etc.); o bien es una tautología, o bien esto desconoce la especificidad del fenómeno.]

²⁷ [Cf. M. de Gaudillac; Jeannine Quillet, <Marsilio de Padua, *Le Défenseur de la paix*, trad., introd. y comentario por Jeannine Quillet, París, Vrin, 1968; Jeannine Quillet, *La Philosophie politique de Marsile de Padoue*, París, Vrin, 1970.]

nano, movimiento del que resultarán más tarde las ciudades italianas. Pero en el plano de las ideas, *El defensor de la paz* es el primer texto que cuestiona de manera tan directa ideas políticas que hasta entonces se consideraban como yendo de suyo,²⁸ que se opone frontalmente a las pretensiones del poder temporal del papado, a la teocracia,²⁹ y que afirma que "el legislador [...] es el pueblo o conjunto de ciudadanos, o su parte preponderante por su elección o voluntad expresada oralmente en el seno de la asamblea general de los ciudadanos...".³⁰ Marsilio es un teólogo que defiende el poder del emperador contra las pretensiones de los papas. Ahora bien, en lugar de fundarlo directamente en la voluntad divina (Pablo, Epístola a los Romanos, o Antiguo Testamento, etc.), comienza a apelar en su razonamiento a la creación divina del ser humano. Es quizás aquí donde podría establecerse una relación entre el cristianismo y ciertas ideas de la modernidad —o con las rebeliones campesinas del siglo XIV—: como todos los hombres han sido creados por Dios y con igual dignidad, es la totalidad de los hombres, el pueblo, quien puede decidir sobre las leyes. Pero vemos aquí la enorme ambigüedad de las ideas en la historia, y la vanidad de las tentativas de reemplazar la elucidación total de la experiencia histórico-social por una genealogía más o menos filosófica de las ideas. Una cosa es dicha por razones *x, y, z*, y para llegar a fines correspondientes, pero llega a resultados y a razones *X, Y Z*. Así, Marsilio introduce el tema de la representación para fundar las pretensiones del emperador, y su idea de que el pueblo puede elegir representantes o delegar su poder es, además, adecuada para la institución real del Imperio: el emperador no es hereditario sino electivo. Electores que no son a su vez electos en modo alguno, ni son representantes del pueblo, pueden no obstante ponerse ficticiamente como representantes y elegir al monarca.³¹ Así, la monarquía electiva aparece como una

⁸ [Cf. y revisar *De civitate Dei*, y el libro de Elaine Pagels <*Adam, Eve and the serpent*, Nueva York, Random House, 1988 [trad. esp.: *Adán, Eva y la serpiente*, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1982]>.]

²⁹ [¡Nada análogo se encuentra en Bizancio!]

³⁰ [*El defensor de la paz*, <ob. cit., p. 110>. Marsilio introduce aquí—;por primera vez, qui zás?— la idea de la representación, de la delegación del pueblo de sus poderes; pero este origen de la idea debería relacionarse con otras realidades históricas: las comunas inglesas en 1204, ¿o incluso antes?]

³¹ [Nótese, precisamente, la diferencia con la tradición inglesa: tal vez hubo que esperar hasta el siglo XVII para que la realidad de los *Commons* encontrase una elaboración reórica. Hasta ahí, la soberanía: *King in this Council*]

buena forma de gobierno. Pero hay aquí dos elementos que no están en el mismo nivel. A pesar de su duplicidad, el elemento fundamental del razonamiento sigue siendo: el poder viene del pueblo y la legislación también. La opinión de Marsilio -apoyada, por cierto, en una serie de silogismos que se prestan a discusión— es, sin duda, que el pueblo *haría bien* en permanecer en la monarquía electiva. Lo que importa a Marsilio es muy probablemente este último punto, pero es el primer elemento que resultará importante en la historia. Al mismo tiempo —sin lo cual su argumentación quedaría inacabada y vulnerable—, reduce la Iglesia a la *cura animarum*, al cuidado de las almas, afirmando además —cosa enorme— que el fiel es libre de aplicar o no las prescripciones de la Iglesia, así como el enfermo es libre de aplicar o no las prescripciones del médico. De manera que, finalmente, la salvación en este mundo depende de la libertad y de la voluntad humanas.

Lo que vemos aparecer aquí, en 1324, es la idea de justificación del poder a partir de la soberanía popular, idea que, como sabemos, hará camino en contextos muy diferentes. Su introducción en el *Defensor pacis* nos remite otra vez a la sobredeterminación y a la subdeterminación de las ideas en la historia. Ninguna idea es "simple", ni es la "causa" simple de un "resultado" simple. Una idea sale de todas partes, y su presunto resultado es llevado por ella y por una multitud de otros factores, entre los cuales los "malentendidos" sobre la "significación verdadera" de la idea considerada no son los menores.

*Vuelta a la torsión de la historia de la
filosofía con Platón*

Recordemos primero la inclinación casi inevitable del pensamiento filosófico hacia una ontología unitaria o una teología racional.³² El desenlace completo de esta tendencia, a pesar de los esfuerzos de los teólogos cristianos, deberá esperar casi 25 siglos, y a la filosofía hegeliana. Sólo aquí se cumple la pretensión de establecer una ontología unitaria, que, evidentemente, es también la teología racional óptima, que se considera como superior a cualquier simple teología, en todo caso, a cualquier religión, porque ella es filosofía. Se parte de Parménides -pensar y ser, es *tautón*— y de Platón —el ser implica lo otro—, y desembocamos

[Habrá que volver sobre el carácter equivalente de ambas expresiones.]

en Hegel: pensar y ser es lo mismo; lo mismo es lo otro; y lo otro es lo mismo. Lo que "justifica" a Hegel es que entre el núcleo inicial, la frase de Parménides y el sistema hegeliano, tiene lugar un despliegue histórico inmenso, con sus oposiciones, contradicciones, etc. (aquí puede hablarse verdaderamente de contradicciones en tanto se trate de tesis y de ideas que se excluyen, al menos aparentemente), despliegue y contradicciones que Hegel tratará de incorporar en su unitarismo.

Ciertamente, el principal responsable de esta preeminencia de la ontología unitaria es Platón. Pero si, con todo, Platón siguió siendo griego es porque -y esto nos remite otra vez a la cuestión de la verdad y a cuestiones totalmente contemporáneas— para el pensamiento griego inicial, e incluso para Platón y Aristóteles, *hay* un exterior, *otra cosa*, además del pensamiento: el pensamiento tiene que habérselas con algo diferente de sí mismo. Este exterior es totalmente esencial, no es ni accidental ni contingente. El mundo griego antiguo, no solamente filosófico, está marcado por tres grandes pares de ideas:³³ *einailpháinestai*, ser/aparecer, *alétheia/dóxa*, verdad/opinión, y sobre todo *phúsis/nómos*, "naturaleza"/institución-convención. La *phúsis*, la "naturaleza", es el empuje propio de una cosa, y de la totalidad de las cosas; y el *nomos* es el reparto, la ley del reparto, la ley a secas, pero establecida por los humanos.

Lo que marca la singularidad del pensamiento griego, no son las oposiciones ser/aparecer, verdad/opinión. Estos pares se encuentran sin duda en todas partes. No puede haber lengua que no diferencie ser y aparecer, o verdad y opinión. Esta ontología habita necesariamente toda institución de la sociedad. El porqué es otra cuestión, pesada. Una de las razones es, sin duda, lo ineliminable de la imaginación singular; ser y verdad encarnan, para las sociedades, el peso que prevalece de la institución contra aquello que se *me* aparece o aquello que simplemente *usted* *acte*. Otra manera de decirlo: encarnan la necesidad de un mundo común indudable, y la desvalorización de los mundos simplemente privados. Ser y verdad son la necesidad de la institución que domina la contingencia de la singularidad. La particularidad de los griegos es que estos dos pares no son ni pares contradictorios, ni siquiera pares de opuestos puros y simples. Ya en la lengua, el ser y el aparecer no se oponen como la A y la no A, ni como la noche y el día, no se excluyen, ni se presentan necesariamente como separados. El ser debe parecer y el parecer

³³ [CE "De Marx á Aristote...", 1974, <en *Les Carrefours...*, ob. ck., pp. 249-316, reed. pp. 325-413>.]

tiene cierto ser. Asimismo, la verdad no puede expresarse más que en la *dóxa*; aun muy tardíamente, en el *Teeteto* —diálogo aporético—, la definición de la *epistéme*, del saber garantizado, de la ciencia en el sentido fuerte del término, es: *meta lógou orthe dóxa*, una opinión recta acompañada de *logos*, de razón, de razonamiento, de motivación, de la capacidad de dar una explicación. Estos pares de ideas no connotan una heterogeneidad de ambos términos. *Phaínomai*, en griego, cubre todo el semicírculo semántico que va desde lo que aparece con brillo en la luz, *pháos*—z. veces, en los diálogos platónicos, la respuesta *phaínetai* significa: esto aparece claramente, es evidente— hasta lo que aparece pero no es. *Phaínetai*vz. desde la plena presencia brillante, en persona, hasta la pura apariencia; pero esto no se opone a ser.

En cambio, la oposición *phúsis/nómos*, creación original de los griegos, remite a una oposición infranqueable entre el mundo "natural", incluso en sus prolongaciones en el hombre (cf. los escritos hipocráticos)³⁴ y el *nomos*, el mundo histórico-social como establecido por convención/institución, y queda claro que los seres humanos no pueden vivir más que en este mundo del *nomos*. Esta creación está ligada de manera indisociable al paso de la hetero-nomía a la autonomía (la cual presupone la conciencia de que nuestras leyes no tienen nada de "natural") y carga a las otras dos oposiciones con un sentido totalmente nuevo. Ahora bien, uno de los resultados de la torsión platónica es obliterar esta distinción proponiendo una ley, por lo tanto una ciudad que corresponda a la verdadera "naturaleza" del hombre, que es la ciudad platónica, relegando todos los *nómoi* que puedan existir efectivamente a un mundo valuado negativamente, mundo de la corrupción, etcétera. La oposición con la *Einstellung* griega desde Homero hasta Heródoto —en donde los *nómoi* de los otros son simplemente los *nómoi* de los otros u otros *nómoi*— es flagrante. Para Platón hay una verdadera ciudad y todo el resto es corrupción. Aristóteles, repetimos, mucho más cercano al siglo V, no emitirá jamás tal juicio, y dudará, permanecerá en la aporía en cuanto a lo que es la "mejor ciudad" según la naturaleza.³⁵

Debido a Platón, entonces, la distinción *phúsis/nómos* será obliterada durante mucho tiempo como distinción esencial, como oposición constitutiva del universo humano que debe vivir siempre en un *nomos* simplemente humano y que se opone a una *phúsis* exterior/interior al hombre. De esta últi-

³⁴ <*Teeteto*, 208b8; también 201c8, 206c4, 206c8.>

³⁵ ["De Marx a Aristote...", ob. cit., pp. 310-313; <reed. pp. 406-409>.]

ma se ocupa la medicina, que, sin embargo, reconoce el *nomos*: en los escritos hipocráticos se habla de los seres humanos en sus particularidades fisiológicas y medicinalmente importantes como correlativas con la sociedad en donde viven, volviéndose el *nomos* casi una *phúsis* en los hombres. La segunda observación es que la ontología unitaria no llega a su acabamiento. Es evidente en Aristóteles, quizá menos en Platón, para quien, no obstante, la materia y el espacio, como hemos dicho, escapan en parte a la acción del Demiurgo, y el mundo no es "racional" más que *katá tb dunatón*.

El encuentro entre el primer resultado —la multiplicidad de los *nómoi* es corrupción- y el Dios hebraico tendrá una gran importancia para el cristianismo. A las creencias múltiples y erróneas de los pueblos se opone la única verdad, resultado de la luz sobrenatural de la Revelación divina, que sustituye con ventaja a la *theoría* del filósofo que contempla la idea del Bien.

La segunda cuestión trabajará mucho más intensamente todo el desarrollo histórico de la filosofía.³⁶ A pesar de que, en el fondo, Leibniz haya otorgado la clave de la "solución", ésta sólo será verdaderamente realizada en y por el sistema hegeliano. Leibniz deja la historia especialmente afuera en todos los sentidos del término, mientras que el cumplimiento reflexivo de Hegel será, precisamente, la inclusión de la historia en el sistema y, en un sentido, la supresión de sus diferencias.

Las cuestiones del sistema hegeliano

Lo exterior del pensamiento desaparece completamente con este desenlace de la metafísica occidental que es el sistema hegeliano. Nada es ni debe ser exterior al sistema, todo se reabsorbe en él por el pensamiento, todo es pensado por la filosofía. Lo que es real es racional y lo que es racional es real, y —frase sorprendente de Hegel al comienzo de la introducción del los *Principios de la filosofía del derecho*—: "Toda realidad que no es realidad establecida por el concepto mismo, es existencia pasajera, contingencia exterior, opinión, apariencia superficial, error, ilusión, etcétera".³⁷ Hay aquí como una extraña confesión de

³⁶[Ya estoicos = más o menos panlogistas, preparan el Dios de la teología racional; neo-platónicos; conjunto de la teología; cuestión de las verdades eternas: Duns Escoto, Spinoza, Leibniz, etcétera.]

³⁷<Ob. cit., p. 43.>

fracaso, y la proposición no podría ser defendida más que por aquellos que no toman en serio ni a Hegel ni a su programa, pues ¿qué pueden significar en su sistema, "error, ilusión, contingencia exterior"? El mundo está dividido de nuevo —como con Parménides y el ámbito de la *dóxa*—, a pesar de las proclamaciones programáticas y de la cantidad de desarrollos. ¿Qué pueden ser estas ilusiones, de dónde vienen, y cómo es posible que la Razón no pueda dar cuenta de ellas? Después de todo, sabemos bien que la Razón puede dar cuenta de una multitud de ilusiones, desde Arquímedes hasta Descartes, etcétera. ¿Qué son, pues, estas ilusiones de otro tipo, que resisten a la penetración de la Razón y que evidentemente tienen, por este hecho mismo, una significación filosófica mucho más pesada? Incluso Hegel no llega a apropiarse completamente del exterior de la Razón (del pensamiento); y si tiene el mérito de reconocerlo, incurre en el defecto de mencionarlo solamente de paso, en el recodo de una frase, que, tomada en serio, hace explotar su sistema.

Pero en la perspectiva central del sistema, no hay exterior.³⁸ Está la identidad de la identidad y de la no identidad: en un primer grado del espíritu, la identidad es una posición necesaria, un segundo grado debe establecer la no identidad, reconocer su existencia, pero el grado último —la proposición especulativa—³⁹ es reconocer la identidad de la identidad y de la no identidad, reconocer que idéntico y no idéntico son dos momentos de lo mismo. Así, la Naturaleza es una exteriorización del Espíritu, pero *no su exterior*; y precisamente la Naturaleza no es lo exterior del Espíritu porque ella es su exteriorización. El Espíritu se ha vuelto Naturaleza y continúa en su naturaleza de Espíritu, siendo Espíritu en y de la Naturaleza, como continúa, siendo el Espíritu en y de la Historia.

Tenemos derecho, entonces, a caracterizar esta ontología como unitaria. Esto no impide que Hegel otorgue casi siempre fantásticas escapatorias sobre los aspectos de lo que es, que no son o no parecen poder volverse conmensurables con su pensamiento sistemático. Por cierto, incluso estos aspectos entran al fin en el orden, sobre todo por medio de esta astucia suprema de Hegel que es la invención de la astucia de la Razón.

³⁸[Evidentemente, si el pensamiento no tiene exterior, sólo puede, tarde o temprano, dar su propia vuelta y detenerse.]

³⁹[Cf, J. Hyppqlite, <Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel> París, PUF, 1952, 2ª ed. 1961 (tercera parte, capítulo II, "Proposition empirique et proposition spéculative", pp. 167-194) [trad. esp.: *Lógica y existencia*, Barcelona, Herder, 1996]>.]

Esta ontología, a pesar del inmenso tornasol de nociones construidas por Hegel y el material que maneja, de una amplitud sin precedentes (salvo, quizás, en Aristóteles), es una ontología ensídica que se jacta de ser completa, que pretende haber logrado reabsorber todo sin dejar nada que le sea exterior.⁴⁰ Y además, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, proclama que todos los filósofos que importan son retomados en su historia y en su sistema; sus filosofías preparan su propia filosofía, representan un momento en la evolución del Espíritu que toma conciencia de sí y que desemboca, a través de estas superaciones, en el Saber absoluto. El Saber absoluto es el título y la definición que la filosofía hegeliana se da a sí misma. Y que *debe* darse a sí misma.

La calificación de ontología ensídica irritará seguramente a los hegelianos modernos. Sin embargo, es inevitable, en tanto Hegel procede (o pretende proceder) por conceptos y demostraciones. Y la categoría, o antes bien, la me-tacategoría, jamás tematizada como tal pero que opera en todas las páginas de la *Ciencia de la lógica*, es la determinidad, la *Bestimmtheit*, verdadera columna vertebral de toda lógica ensídica. El carácter ensídico de la ontología hegeliana parece ocultado por la "dialéctica". Pero la esencia de la dialéctica es un esfuerzo supremo por intentar reducir la alteridad, haciendo de ello una modalidad de la determinidad, de la determinación lógica: la modalidad de la contradicción. No es éste el lugar para entrar en la discusión detallada de las preguntas que plantea este uso del término "contradicción". Por ejemplo, para determinar en qué medida en el mismo Hegel la contradicción no es una verdadera contradicción, sino, la mayoría de las veces, simple "contrariedad"; o en qué medida no hay falacia y subrepción, casi siempre, en el paso de un momento a otro; y entonces, no "producción" de nuevos términos a partir de los antiguos, sino "disparo de pistola" (como Hegel mismo decía a propósito de Schelling), o más bien descarga de metralla interminable desde el Ser como puro ser hasta el Saber absoluto, haciendo surgir términos aparentemente "producidos" de manera intrínseca e inmanente, de hecho, in-

⁴⁰[Cf. citas de Hegel sobre esto. <Cf. en particular *Phénoménologie...*, ob. cit., trad. Hypolite, t. I, pp. 196-199, trad. Lefebvre, pp. 177-180; y en la "Introduction au cours de Berlin" (1820), en *Lecons sur l'histoire de la philosophie. Introduction*, vol. I, pp. 47-50, 79-80.>]

⁴¹[Véanse mis textos de 1946-1948. <Se trata sobre todo de trabajos inéditos del autor sobre la lógica de Hegel.>]

⁴²<Hegel, *Phénoménologie...*, ob. cit., trad. Hypolite, t. I, p. 25, trad. Lefevre, p. 45.>

traducidos y arreglados por el filósofo. O bien el término "contradicción" significa cualquier cosa según el antojo del autor, y el conjunto de la empresa se hunde en lo arbitrario. O bien tiene su significación usual y rigurosa, y en este caso la yuxtaposición de los dos contradictorios anula el objeto y no produce nada. Se puede, si uno quiere, calificar el devenir como una mezcla de ser y de no ser; o más exactamente, decir que no se puede pensar el devenir sin el ser y el no ser sin una posición y su supresión. Pero esto difiere *toto cáelo* de la idea de que, combinando, mezclando, componiendo ser y no ser, *se* produce el devenir. (El "pasaje" incesante del ser al no ser y *viceversa*, al principio de la *Ciencia de la lógica*,³ es un ejemplo espléndido y típico de combinación de una subrepción y de una *lepsis toiï zetouménou*: nunca antes se ha hablado de lo que quiere decir "pasaje", ni se ha justificado por qué podría aparecer aquí; y si nos damos el pasaje, ya nos hemos dado el devenir, que es, entonces, superfluo "producir" a continuación otra vez.)

Nos limitaremos aquí a un solo aspecto, para mostrar cómo la "dialéctica" presupone una reducción universal. Sea A, como se dice en lógica corriente; y sea la negación de A, no A. Para que no A tenga un sentido, y para que la pareja A y no A tenga un sentido, de entrada es preciso que no A esté situado en el mismo nivel de ser y de discurso que A. El amor no niega ni contradice a lo verde, la república romana no contradice a los elefantes. Una cosa no puede contradecir a otra más que si ambas están situadas en el mismo nivel de ser y de discurso. Esto, claro está, Hegel lo sabe, por lo tanto sus tríadas están siempre situadas - en principio y más o menos— en el mismo nivel. Aquí surge la pregunta: "¿cómo se pasa de un nivel a otro?" Esto sólo puede hacerse porque el tercer término se vuelve primer término de una tríada de nivel superior; o bien porque el nivel entero en el cual se sitúa A, no A y su "síntesis" está puesto como el primer término de una nueva tríada. Hegel utiliza ambos procedimientos. En ambos casos se postula tácitamente una homogeneidad de esencia entre el primero y el segundo nivel, y, progresivamente, entre todos los niveles. Y esta homogeneidad de esencia precede lógicamente y ontológicamente a la "derivación" o producción dialéctica entre el primero y el segundo nivel. Los diversos niveles mismos, para que la consecución posición-oposición-composición tenga sentido, deben pertenecer ca-

³ <Cf. G. W. Hegel, *Science de la logique, premier tome-premier livre: l'Etre* (ed. de 1812), trad. P. J. Labarriére y G. Jarczyk, París, Aubier-Montaigne, 1972, p. 59 y ss. y *passim*.>

da vez a lo mismo. Una tríada relativa a la historia de la música no puede ser superada por una tríada referida a la física o a la filosofía. Habría que insertarla entonces en lo mismo —la historia de la música— y mostrar que este mismo pertenece a un mismo más vasto —la historia del arte- que pertenece a su vez a un mismo aún más vasto -la historia del espíritu objetivo—, y así sucesivamente.

Por lo tanto, tenemos al fin la misma esencia, una, de todo lo que es; *Lógos*, Naturaleza, Espíritu son lo mismo que se despliega a través de estos momentos. Es preciso, entonces, si somos rigurosos, que toda ilusión tenga una realidad de la cual la Razón deba poder rendir cuentas. Enunciado que hay que tomar muy en serio, ante cierto resurgimiento del hegelianismo. Habría que poder mostrar así, por ejemplo, que el nazismo como empresa de una ilusión (¿reaccionaria? ¿Y qué significa esta palabra desde la visión hegeliana?) sobre las masas alemanas —ilusión mucho más real que una multitud de realidades-tiene su lugar en el sistema de la historia de la Razón, lo mismo, además, que el stalinismo, etcétera. Y en el plano puramente lógico, que lo falso, lo falso que aparece efectivamente en la historia, sea lo que fuere que haya dicho He-gel sobre el tema, debe pertenecer a una especie de verdadero, debe constituir un momento en el desarrollo de lo verdadero; cosa que Hegel se ve impulsado irresistiblemente a decir, y que finalmente rechaza por medio de una cláusula puramente verbal (no sería "en tanto falso" que lo falso es momento de lo verdadero; sólo el contenido de lo falso pertenecería cabalmente a la historia de lo verdadero).

Las tentativas contemporáneas para rehabilitar a Hegel de una manera u otra ofrecen un hermoso muestrario de lo que dije antes sobre el deseo de "salvar" a los filósofos sin tomarlos en serio, es decir, absteniéndose de discutirlos críticamente. Mejor pasar por alto la filosofía de la naturaleza {*Enciclopedia...*} para no ser demasiado cruel. Las ideas de Aristóteles sobre la fecundación y la naturaleza del esperma, tan extrañas para nosotros, no cuestionan su ontología, mientras que la "física" de Hegel echa por tierra la ontología hegeliana precisamente porque aquí está la voluntad *seria* de edificar un sistema y porque la Naturaleza *debe ser absolutamente* un momento del auto-despliegue del Espíritu. De la misma manera, la física del *Timeo*, incluso en sus absurdos finales, no tiene el mismo estatuto que el resto del pensamiento

<Cf. aquí mismo, seminario XVII.>

de Platón y no es plenamente solidario con él: en el comienzo del *Timeo* está anunciado con claridad que lo que sigue es simplemente verosímil, y sobre todo la posición ontológica de Platón no lo conduce a la necesidad de una física exhaustiva y obligatoria, como sí debe haber una en el sistema hegeliano.

¿Tenemos derecho de dirigirnos a los neohegelianos diciéndoles: "hay un problema y una historia del saber con respecto al mundo natural: qué hacen con ello? ¿Debemos seguir considerando la filosofía de la Naturaleza como una parte de la filosofía hegeliana?, ¿o debemos tratar de olvidarla? En el segundo caso, ¿qué es el Saber absoluto que no tiene nada que decir sobre la naturaleza? En el primero, ¿qué hay que pensar de la física contemporánea?" ¿Dejamos de lado el incidente del que se burlan siempre los malvados físicos, esto es, el pasaje de la *Disertación* de 1801, en donde Hegel probaba con diversos cálculos que no podría haber un planeta entre Marte y Júpiter, algunos meses antes del descubrimiento del asteroide Ceres?"⁹ Dejando de lado las anécdotas, hay necesidad para el sistema de que el conocimiento de la naturaleza se haya inmovilizado en el estado del saber hacia 1810. ¿Qué pensar, pues, de las ecuaciones de Maxwell, de las teorías de la relatividad, de los cuanta, de la expansión del universo, de la cosmología contemporánea, etcétera? ¿Por qué, entonces, la filosofía hegeliana no puede ser confrontada seriamente con su consecuencia, que implica y exige el Saber absoluto y el fin de la historia? Negar esta consecuencia no es solamente injuriar el pensamiento de Hegel (o mostrar que no se han comprendido sus necesidades profundas), también es cerrarse ante las verdaderas preguntas que hace surgir el fracaso fatal de la empresa hegeliana, y especialmente: ¿cómo un pensamiento filosófico puede evitar esta deriva mientras sigue asumiendo su tarea, que incluye por cierto, y hoy más que nunca, una filosofía de la naturaleza? ¿Bajo qué condiciones una filosofía de la naturaleza es posible frente al hecho de la evolución fulminante del saber llamado "positivo"? ¿Cómo podemos pensar, además, precisamente esta evolución? ¿Cómo es una historia de la ciencia filosóficamente posible?

¿Y por qué el rechazo a ser confrontado con las demás consecuencias de "lo que es real es racional?" ¿Por qué quedarse en lo que Hegel dice sobre China, India y Grecia en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*?. ¿En qué se convierten los pueblos primitivos, las grandes civilizaciones amerindias, el islam? El tiempo mismo es para Hegel una figura de la racionalidad; por lo tanto, en el tiempo puede haber aceleraciones y disminuciones, incluso "paradas", estancamientos. En la *Fenomenología del Espíritu* o en *Lecciones so-*

bre la filosofía de la historia, hay una figura del Espíritu que puede ser el estoicismo o el escepticismo, la conciencia desdichada, etcétera. ¿El Espíritu va a permanecer en esta figura, va a habitarla durante un año o durante catorce siglos? ¿El mundo griego, el mundo romano, el mundo germánico, van a durar "mucho tiempo" o "poco tiempo"? No se sabe, y no hay ningún medio de abordar esta cuestión en el marco hegeliano (tampoco en el heideggeriano, además). Pero, de todas maneras, no puede haber en el tiempo más que la progresión del Espíritu (acaso no inmediatamente aparente, pero la filosofía lo develará como progresión). Estamos de acuerdo en aceptar que la caída de Europa occidental en el analfabetismo desde el siglo IV hasta el siglo XIV y más tarde, forma parte, a pesar de todo, de una "progresión" porque pertenece a un "conjunto" cuya significación final será "progresiva". ¿Pero qué decir del islam en la lógica hegeliana? Debe representar también, claro está, una figura del Espíritu, un momento de la realización del Espíritu en tanto religión —identidad inmediata a sí en la representación, etc.—; el islam, entonces, por el hecho de venir después del cristianismo, debería serle "superior". Habría, además, algunos argumentos bastante fuertes para sostener este punto de vista: por ejemplo, el estricto monoteísmo islámico, la abstracción infinitamente más fuerte del dios islámico en relación con el Dios cristiano, el rechazo del antropomorfismo (pero presente ya en el judaísmo)... Como esto no es posible para el alemán protestante, funcionario del Estado, que es Hegel, y como sin duda, de la manera más íntima y sincera, está convencido de que el islam no representa ninguna progresión en relación con el cristianismo, la cuestión es evitada -salvo una pequeña frase en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, en donde dice que en verdad el islam es anterior al cristianismo {un intervalo de siete siglos encuentra así su signo algebraico invertido por la gracia de la filosofía)— porque el verdadero cristianismo sólo comienza con su propagación ante aquellos que eran los verdaderos beneficiarios y destinatarios cosmo-históricos del cristianismo, es decir, los pueblos del Norte.¹⁰ Desaparecen de la historia los pueblos cristianos del oriente y del sur; Orígenes, Agustín, los padres capadocios son relegados al limbo: pertenecen a un cristianismo "no verdadero"; el mundo germánico se vuelve, si no la "bestia rubia", al menos el primer verdadero "sujeto" del cristianismo. El verdadero cristianismo comienza cuando Carlomagno cristianiza con el hierro y con el fuego a los ancestros de Hegel, quienes, por lo demás, durante mucho tiempo practicaron un cristianismo muy extraño, a tal punto que hubo que volver a cristianizarlos repetidas veces, pues las combinaciones de los santos

cristianos con los dioses paganos, los sincretismos de los ritos hicieron finalmente del cristianismo de los pueblos germánicos un ingrediente suplementario de sus "supersticiones" ante los ojos de los misioneros. Esto sobre el islam, despachado en algunas palabras, pero que fuerza a Hegel a afirmar que el verdadero cristianismo comienza en el siglo IX.

Por lo tanto, hay aquí imposibilidad de hacer reabsorber por el sistema no solamente la naturaleza, sino incluso la historia de la humanidad, e incluso una historia relativamente "cercana" a la corriente que desemboca en el mundo europeo (el islam es inconcebible sin el judaísmo e, incluso, sin el cristianismo) e imposibilidad de hacer aparecer esta historia como el despliegue —por cierto contradictorio, por cierto no uniforme, pero con todo, en resumidas cuentas, progresivo en el gran sentido del término— del Espíritu a medida que se realiza.

¿Por qué los filósofos y los historiadores de la filosofía no plantean estas preguntas? ¿Por qué cuando son planteadas reaccionan como si se hubiesen proferido obscenidades? ¿Por qué está prohibido escribir: "El Saber absoluto no es el saber absoluto, el fin de la Historia no es el fin de la historia"? ¿Por qué escabullirse de todo esto, por qué esta estrategia de evitación, esta obsequiosidad, esta deontología profiláctica y asepticante? Lo menos que puede decirse es que esta actitud aparece como muy sospechosa, y un tanto corporativista.

Por otra parte —y al mismo tiempo—, se trata de salvar a Hegel "rompiendo" el sistema.⁴⁵ Se guardan partes de él, se intenta quitar los tapones que lo cierran. Pero, precisamente, el sistema no es una botella, o un arreglo de botellas con tapones: su cierre es portado por los rasgos más profundos y más fuertes de su lógica y de su ontología. Romperlo equivale a tratar a Hegel con un profundo desprecio con el pretexto de salvarlo, pues se lo trata como si él no supiera ni lo que quería ni lo que decía. Además, al hacerlo, se hacen surgir otras contradicciones puesto que todo el pensamiento hegeliano no tiende a mostrar que la clausura es necesaria (la verdad es sistema o no es, afirma Hegel de diferentes formas y en varias ocasiones).⁴⁶ Para Hegel,

⁴⁵ [Labarriére, etcétera]. <Cf. P. J. Labarriére, *Structures et mouvement dialectique dans la Philosophie de l'esprit de Hegel*, París, Aubier-Montaigne, 1968, nueva ed. 1985; e *Introduction a une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, París, Aubier-Montaigne, 1979 [trad. esp.: *La filosofía del Espíritu de Hegel: introducción a la lectura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985].>

⁴⁶ [Cf. ya prefacio de la *Phénoménologie de l'Esprit*, <trad Hippolite, t. I, p. 22; trad. Le-febvre, p. 42>.]

ninguna proposición tiene ni verdad ni sentido fuera de la totalidad de las proposiciones. Enunciado fundamental y totalmente verdadero en cierto contexto, pero que se opone frontalmente a las tentativas de salvar a Hegel por desmembramiento. Es el sistema *como tal* el que tiene sentido; un sentido altamente problemático, por cierto, pero el único sentido filosófico. Sin la consideración del proyecto sistemático, los escritos de Hegel se descomponen en un montón de aforismos a menudo profundos, a menudo brillantes, a veces extraños, a veces absurdos. Este hombre quiso presentarse y ser juzgado con esta intención; ¿quién es usted para decir que hay un malentendido? ¿Y cómo puede afirmar que es el más grande de los filósofos y que estaba ciego acerca de la verdadera significación de su obra, que usted pretende poseer? En tercer lugar, se desconoce la seriedad —seriedad trágica— de la problemática de la unificación. Pues la filosofía encuentra ineluctablemente la cuestión de la unificación, la cuestión de la sistematicidad —de otro modo, además de Hegel, habría que clasificar aún entre los menores pasibles de cúratela a Aristóteles, Spinoza, Kant, y otros—, y Hegel se sacrificó, se ofreció a lo trágico de la unidad y de la sistematicidad, se dio por entero a esta empresa de la supresión de lo exterior del pensamiento, la empujó a su límite extremo. Fracasa, y este grandioso fracaso significa algo; pero para que esta significación aparezca, el fracaso debe ser develado y no encubierto por maniobras irrisorias. Por último, no se puede llegar así ni a una reanudación fecunda de lo que puede haber de importante y de permanente en el pensamiento hegeliano, ni a una fecundación de sus errores, ni a una verdadera caracterización histórica de su filosofía (¿con lo cual se contraviene otra vez el espíritu de Hegel!). Pues, por ejemplo, la idea central de la *Fenomenología del Espíritu* contiene algo muy importante; no se aplica a todo, ni a toda la historia de la humanidad ni siquiera de la "conciencia"; pero ¿qué es la *Fenomenología del Espíritu*, que forma la entrada en el sistema y desemboca en la simple idea del Saber absoluto? Es la idea de que, comenzando por cualquier punto, y por ejemplo, por el aquí y ahora, se termina por desenrollar todas las figuras subjetivas del espíritu, o sea todos los momentos del pensamiento. Como tal, la idea no se sostiene, es falsa, puede decirse incluso que no tiene mucho sentido. Pero la *Fenomenología* se apoya en esta idea, que se encontrará elaborada —*durchgeführt*—, cumplida en una serie de casos, de que una figura del pensamiento conduce casi necesariamente a otra figura determinada. Pero en esta formulación, la idea es insostenible, por cierto. Esto no pasa como dice Hegel, y sobre todo no pasa como dirá Hegel a continua-

ción, cuando la elaboración del sistema habrá vuelto rígido eso que todavía era movedido y fluido en la *Fenomenología*. Hay un Hegel joven, grecorro-mántico; y un Hegel de la madurez, el filósofo de la realidad racional, de la "conciliación con la época", de la monarquía prusiana. La *Fenomenología* marca el pasaje entre ambos. (Es verdad, claro está, que la oposición no está tan zanjada y que hay pensamientos verdes en el viejo Hegel, y una cantidad de cosas que anuncian el sistema en el joven Hegel.) Ahora bien, la *Fenomenología* quiere mostrar esta sistematicidad del despliegue de las figuras del espíritu; pero esta sistematicidad, de lejos, no es aún la sistematicidad muerta, seca, sombría, del sistema realizado. Se trata solamente de señalar la producción de figuras unas a partir de otras, que en ciertos casos tiene una verdad filosófica *aun cuando puede carecer de verdad "histórica"*. Así, por ejemplo, la dialéctica del amo y del sirviente (no del "esclavo"), o el pasaje del estoicismo y del escepticismo a la conciencia desdichada, es decir, de hecho, al cristianismo, o las partes relativas a la Revolución Francesa y al Terror. Hegel toca aquí algo profundo. Es que dentro de una figura cosmohistórica (*Wélthistorisch*), si esta figura —el mundo grecorromano o el mundo moderno— es una y puesta por ella misma como una, constituye una sociedad y una historia; y si es trabajada por el pensamiento, lo que se despliega ahí dentro no puede ser extraño a toda dialéctica, este término tomado aquí en su sentido más amplio y más "flexible". No podemos ver la sucesión de los filósofos griegos, o europeos, como si cada uno hubiese ignorado lo que habían pensado sus antecesores. Mientras que perfectamente puede hacerse abstracción de sus relaciones con el mundo egipcio, por ejemplo. Esto aparece todavía más claramente si tomamos una totalidad parcial histórica relativamente bien circunscripta, como precisamente los cuatro grandes filósofos del idealismo alemán —Kant, Fichte, Schelling, Hegel— y se consideran las relaciones internas que se entablan en esta sucesión. Así es como Hegel se ve, y como se presenta a sí mismo en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tratando a sus tres antecesores como aquellos que "prepararon" su propia filosofía. Por cierto, consideración escandalosamente unilateral, que violenta a Kant, Fichte y Schelling. Pero sería igualmente unilateral, y violento, tratar a Fichte, por ejemplo, ignorando que escribió *bajo el apremio* de un pasado histórico, que, para él, se condensa esencialmente en la obra de Kant. Lo que escribe Kant, en su propia perspectiva, deja preguntas abiertas o muestra otras. Fichte llega, se hace cargo de estas preguntas —o de eso que ve como tales-, trabaja *también* a partir de ellas y de lo que él con-

374 SUJETO Y VERDAD EN EL MUNDO
HISTÓRICO-SOCIAL

sidera, quizá con razón, quizá sin ella, como lo adquirido por Kant. Llega a algo que para Schelling, desde 1795, sigue siendo insatisfactorio. En la inspiración —y, otra vez, en un sentido, bajo el apremio- del imaginario de la época y, más generalmente, del imaginario de la unificación, Schelling encuentra que en Fichte la oposición del sujeto y del objeto no está verdaderamente resuelta o "superada". Pero el problema ya está en Kant. Hegel, a su vez, encontrará insatisfactoria "la superación" de Schelling, sobre todo insuficiente por no estar elaborada sistemáticamente; y será conducido a la edificación de su sistema, que, en efecto, debe responder a esta pregunta. Esta consideración, repetimos, es unilateral, ignora otras dimensiones capitales del pensamiento de Kant, de Fichte o de Schelling; es la consideración del vencedor. Pero está lejos de ser vacía o simplemente falsa. Devela un componente de necesidad inmanente que, en parte, conduce de un filósofo a otro, aun si sus espíritus y sus temperamentos son muy diferentes. Kant es un *Aufklärer*, un hombre de las Luces; Fichte, después de actitudes radicales de juventud, será el primer nacionalista alemán. Hegel será el filósofo de la Restauración: estos factores y muchos otros desempeñan un papel enorme. No quita que algo como una dialéctica interna del pensamiento está operando también aquí. Y, de manera menos neta, puede hacerse el mismo tipo de observaciones sobre toda la evolución que conduce de Descartes a Hegel, de la oposición inicial del sujeto en Descartes (*cogito*) a la frase final de Hegel: lo Absoluto es el Sujeto. ¿Y cómo ignorar que Heidegger vendrá luego a confirmar, en un sentido, la interpretación hegeliana de toda esta evolución, afirmando que la filosofía occidental es la filosofía del sujeto que se establece oponiendo, poniendo frente a él un objeto, y se mueve constantemente en este círculo?

Detrás de estas discusiones, lo que se plantea es toda la cuestión de la historia pero también del objeto de la filosofía, y, más particularmente, la cuestión de la unidad de la actividad filosófica a través de sus diferentes representantes, la cuestión de la unidad de la historia de la filosofía y de la unidad del proyecto filosófico. En cuanto a nosotros, decimos que esta unidad es, precisamente, la unidad del proyecto de autonomía, incluso en su derrumbamiento por la torsión platónica, y luego por la sobretorsión cristiana. Y decimos que

nuestr
a
persp
ectiva
permi
te
elucid
ar
esta
unida
d y
sus
fracas
os de
una
mane
ra que
tambi
én
hace
ver
cómo
y en
qué
nos
conci
erne
esta
histor
ia.
Inclus
o si
esta
elucid
ación
es
más
difícil
en lo
que
se
refier
e a
las
relaci
ones
entre
filoso
fía
antig
ua y

filosofía moderna. También por esto,

la idea de una clausura de la "metafísica grecooccidental" es difícilmente sos-tenible. Habría que considerar, para llegar a una suerte de unificación, lo que ocurre *desde* la torsión platónica; y aún subsistirá, entre otras cosas, la diferencia esencial ya subrayada, relativa a la irreductibilidad de la materia en Platón. Por eso, a pesar de que el sujeto (el alma) y las preguntas que plantea sean uno de los centros mayores de la interrogación griega, de ninguna manera puede afirmarse que la dialéctica sujeto-objeto sea el rasgo mayor de la filosofía griega — incluso durante el largo período platónico y posplatónico—, mientras que sí lo es en los modernos, hasta Husserl inclusive, y aun el Heidegger de *Sein und Zeit*. Esto no quita que, en general, los pensadores están en un diálogo —diá-logo, de ahí dialéctica—, y Hegel se refiere explícitamente al nacimiento del término en la práctica del diálogo. La transformación de este diá-logo -con lo que implica de posibilidad de comprensión recíproca, *pero también* de eventual *irreductibilidad* de los puntos de vista y de los presupuestos últimos de los dialogantes— en "dialéctica" en sentido hegeliano, para la cual todo es reductible sin resto mediante la reinteriorización por la Razón de *sus* propios momentos exteriorizados en este diálogo, es lo propio, y lo arbitrario de Hegel. La cuestión de la unidad de la filosofía más allá del quiasmo antiguos/modernos requiere otras consideraciones para ser reflexionada.

Pero si Hegel no es tomado en serio, si no se ve que es conducido casi fatalmente a erigir un sistema monumental insostenible y erróneo en tanto sistema, no se llegará tampoco a una fecundación de sus errores. Así, Hegel ve una dialéctica en obra en la historia del pensamiento; y acabamos de ver que esta perspectiva devela, en efecto, aspectos importantes de la relación recíproca de los filósofos situados en el mismo segmento de una historia. Pero Hegel piensa, y está obligado a pensar, que su "dialéctica" vale igualmente para la Naturaleza, lo que es una implicación inmediata —tautológica— de su posición ontológica.⁴⁷ Pero ¿por qué no hay dialéctica de la naturaleza? La cuestión de la "dialéctica de la naturaleza" es otra formulación de la cuestión: "¿hasta qué punto el mundo natural es pensable?" ¿Hasta qué punto el mundo de la naturaleza no está hecho de puras y simples exterioridades recíprocas, siendo el todo mismo exterior en relación con el pensamiento? ¿Y hasta qué punto este todo posee conexiones internas que son más o menos pensa-bles para nosotros; por lo tanto, en el fondo no heterogéneas al pensamiento

⁴⁷ [Cf. también Engels, la crítica de Lukács, etcétera.]

o a la "Razón"? Tal es la verdadera cuestión que plantea la tentativa de edificar una "dialéctica de la naturaleza", que es alegremente ignorada por los comentaristas, hermeneutas y deconstructores contemporáneos, y con razón, si consideramos que su desinterés con respecto al mundo natural sólo puede compararse con su santa ignorancia sobre lo que dice al respecto la ciencia contemporánea. Nada diferente ocurre con Heidegger —piénsese en su comentario a la *Fenomenología* o su "Hegel y los griegos"— que deja de lado todo lo que le molesta en Hegel y elige no comentar más que los pasajes que puede, a su manera, "salvar", como un pianista mediocre que hojea una sonata y no toca más que los pasajes que le convienen.

Para terminar, se esquiva de esta manera la cuestión de la verdadera situación y caracterización históricas de Hegel. No hablo ni de la simple "historia de la filosofía" ni de la simple "historia real", sino del lugar de Hegel en la historia del imaginario occidental, que no puede ser definido ni linealmente ni "dialécticamente", sino sólo accediendo a una comprensión y a una elucidación del dominio propio de la historia del imaginario y de las cuestiones que ésta plantea.

Agreguemos, a propósito de la íntima solidaridad de las partes del sistema hegeliano, que para ignorarla hay que desconocer de la manera más increíble lo que Hegel proclama, y trata de realizar, en lo que se refiere a la identidad de la lógica y de la ontología. Esta identidad supone que todo dominio del ser, por definición y posición, realiza una lógica y la misma lógica. Y el término "realiza" es, además, inadecuado: todo ámbito del ser *es* un momento de la lógica.

Por último, todo lo que acabamos de decir equivale a reprochar a Hegel el hecho de desconocer la verdadera alteridad, o de querer reducirla: alteridad entre ser y pensamiento; alteridad dentro del ser como dentro del pensamiento; alteridad de las creaciones históricas, irreductibilidad recíproca de las posiciones imaginarias últimas. En tanto se quiera contraer en una tesis ontológica el reconocimiento de la alteridad, podremos decir: "el ser crea la alteridad, el ser se crea como alteridad".

Desde el punto de vista hegeliano, podría transformarse esta expresión forzándola: lo mismo se produce como lo otro; por lo tanto, lo mismo y lo

<"Hegel et son concept de l'expérience (1942-43)", en *Chemins qui ne mènent...*, ob. cit., nueva ed., "Idees", 1980, pp. 147-252; "Hegel et le Grecs (1958)", en *Questions II*, París, Gallimard, 1968, pp. 41-68.>

otro es lo mismo; hay identidad de la identidad y de la no identidad. Pero de inmediato se ve el deslizamiento verbal, y el juego con las palabras (y los "conceptos"). El ser se hace como alteridad significa "el ser hace ser la alteridad", o "el ser no es más que haciendo ser la alteridad". Pero el ser se hace ser también haciendo ser lo mismo, sin lo cual la alteridad no podría ser, y se hace ser haciendo ser la alteridad irreductible entre lo otro y lo mismo. Toda nueva forma contiene necesariamente una dimensión ensídica; y toda nueva forma "se repite a sí misma" (es decir, dura) en ciertos aspectos. Pero la dimensión ensídica no puede ser más que en las formas, y éstas son, cada vez, otras. Decir que lo mismo y lo otro "pertenecen al ser" es verdadero; decir que, por tanto, son idénticos, es una falacia. El nervio de la falacia es la sus-tancialización del ser y la introducción subrepticia de la determinación "mismo" en la "intensión", la definición de "ser" en el razonamiento que inicia este párrafo. No es lo mismo que se produce como lo otro; es el ser que hace ser lo otro, y del ser no podría decirse (salvo *logikós kal kenós*, de manera lógica y vacía) que "es" lo mismo o que "es" lo otro. Mismo y otro son las dos dimensiones últimas del despliegue del ser, interminablemente tejidas la una con la otra, pero, por esto, irreductibles la una a la otra. Ya no estamos en el universo de pensamiento en donde un enunciado como "la identidad de la identidad y de la no identidad" tiene sentido; como tampoco tiene sentido el enunciado "hay no identidad de lo idéntico" y como no tiene interés el enunciado "hay no identidad de la identidad y de la no identidad". Las verdaderas cuestiones están en otra parte.

Así, el dominio humano *es*, en tanto dominio del imaginario radical. El imaginario radical es el ser humano en tanto propiamente humano; en tanto que aquello que hace el ser como creación de alteridad es, en los humanos, imaginario social e imaginación radical. Es por este hecho que los humanos son en tanto humanos (y no en tanto mamíferos, asambleas de protones y electrones, etcétera). El imaginario radical es lo que hace ser la alteridad; y, también aquí, toda la alteridad no puede ser más que conteniendo una dimensión de lo mismo, de lo ensídico, y "repitiéndose" en ciertos aspectos, lo que quiere decir: *durando* como forma.

⁴⁹ <Expresión técnica de Aristóteles (antiplatónica) que se repite varias veces. Cf. referencias en la nota de Tricot a *Métaphysique*, Z, 4, 1029b 13.>

Preguntas

— *A propósito de la dialéctica del ser y de la nada en Hegel. ¿La introducción del devenir, por parte de Hegel, no es arbitraria y artificial?*

En efecto, hablé sobre el tema en un texto inédito⁵⁰ que va a aparecer con una crítica del comienzo de la *Ciencia de la lógica*. La "dialéctica del ser y de la nada" pone el ser como pura determinación vacía, sin contenido; equivale a decir que se invierte inmediatamente en nada. Decir simplemente: "ser", es decir "nada" o es no decir nada, es poner la ausencia de toda determinación, que es, precisamente, la definición de la nada (o del vacío, dirían los matemáticos; *pero* dicen, precisamente: sea E un conjunto *no vacío* = que tiene algunas determinaciones \y que no son contradictoria}). La pura determinación del ser equivale a la determinación de la nada, o sea a la negación de toda determinación. Y esto, dice Hegel, pasa constantemente de uno a otro.⁵¹ Pero este *pasar constantemente* de uno a otro, el ser volviéndose nada y la nada volviéndose ser, es, precisamente, el devenir. Y efectivamente, el devenir implica que lo que no era accede al ser y algo que era accede a la nada (así fuesen simplemente "atributos", determinaciones). Pero decir: " *este pasaje* del ser a la nada y de la nada al ser no es otra cosa que el devenir" -y he aquí el tercer momento— es reintroducir subrepticamente el punto de vista de un espectador de este pasaje de uno a otro, y es el espectador de la oscilación —que en ningún momento está presente en la *Ciencia de la lógica*, la cual pretende presentar el desarrollo de los conceptos de manera puramente inmanente, autógena, produciéndose unos a otros, "antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito" —, ⁵² es este espectador que interviene y que caracteriza esta oscilación como *devenir*. La unidad del ser y de la nada no se produce más que por la introducción subreptica de un tercer momento que no es de ninguna manera el producto "intrínseco" de los dos anteriores. Ni siquiera podemos hablar de oscilación indefinida: el ser puro y la nada pura son idénticamente lo mismo, y hay que detenerse ahí. Esta identidad (tautológi-

⁵⁰<En el estado actual de la clasificación de los manuscritos, es imposible saber si se trata de un texto de 1986-1987 o de uno de los manuscritos del período 1946-1948 del que habla mos antes.>

⁵¹<*Science de la logique...*, ob. cit., p. 59.>

⁵²<Ibíd., p. 19>

ca) no arrastra ninguna "oscilación". Y estas subrepciones lógicas están perpetuamente presentes en la *Ciencia de la lógica*. Captarlas desde el primer momento es importante, pues ello invalida el resto de la construcción.

— *Sobre el individualismo en la Edad Media: para los teólogos, Cristo se dirige a personas; hay por lo tanto individualidad...*

Efectivamente, el cristianismo introduce un alma personal; el cristianismo interpela a los discípulos en tanto personas (pero tampoco exageremos: el coro no interpela a Antígona y Creonte como si se tratase de ostras, y Andrómaca no se dirige a Héctor como a un jabalí). La identificación cristiana entre persona humana y alma inmortal en relación con Dios ha impregnado la conciencia moderna tan fuertemente —así se trate de no cristianos—, que llegan a verse singularidades del cristianismo en donde no las hay. La historia de Cristo dirigiéndose a Pedro: "antes de que cante el gallo me traicionarás tres veces", no tiene nada muy específico. Pero en el cristianismo se encuentra esta mezcla de alma individual inmortal y de una relación singular con Dios. ¡No olvidemos, sin embargo, que Aquiles o Ulises también tienen relaciones singulares con Atenea o Poseidón!

Hay una cuestión más importante, la de la comunidad de los fieles, pero no podemos ocuparnos de ello ahora. Lo que aparece aquí, es la sobredeterminación y la subdeterminación de las significaciones imaginarias sociales. Pues en el mundo histórico-social instituido por el cristianismo efectivo, desde el siglo IV hasta el siglo XII, esta individualidad no aparece, o antes bien, aparece de manera infinitamente más débil que en el mundo griego, del que se ha llegado a decir que no conocía al individuo, y en donde me es imposible confundir sin embargo un verso de Sófocles y uno de Eurípides. La individualidad de las creaciones medievales es puramente descriptiva, exterior, numérica; no hay esta unidad de una singularidad y de lo universal, para hablar como He-gel, que caracteriza las obras de arte griegas, en donde un Hermes es este Her-mes absolutamente único, pero al mismo tiempo supera su singularidad, no "hacia lo universal", tal vez, como también diría Hegel, sino de una manera en muchos aspectos misteriosa. En la alta Edad Media cristiana, tal rey o tal otro rey son diferentes, sus campañas o sus adúlteras son diferentes y estas diferencias, precisamente, permiten localizarlos y singularizarlos. Pero a través de las descripciones no tenemos ninguna restitución del carácter del individuo; en todo caso, ningún retrato verdadero como el de Pericles en Tucídides.

— *Hegel ve la superioridad del cristianismo sobre el islam en el hecho de que, por el antropomorfismo, lo infinito se vuelve finito. Pero ¿esto no se volvería fácilmente en ateísmo?*

En cuanto a la idea de que la forma humana de Dios permite pensar la creación de los dioses por los hombres, recordemos que esta última idea ya está en Jenófanes y más aún en los sofistas. Pero para que tome consistencia, para que se ose decir, se ose pensar, en los siglos XVIII y XIX, a Dios a partir del *nomos*, se precisará una evolución histórica enorme. El redescubrimiento del *nomos*, en la época moderna, sólo se hace más tarde. Por cierto, encontramos semillas de esto en Montaigne, en Bacon (*idola tribus*), en Pascal ("verdad de este lado de los Pirineos..."), en Montesquieu (*Cartaspersas*), en Swift (*Gu-lliver*), etc., pero el empujón esencial de Occidente es, después de haber recusado el *nomos* en nombre de la verdadera Revelación, recusarlo más o menos, luego, en nombre de la Razón o de una Historia que a su vez es racional (Hegel, Marx, o el progresismo liberal). Hará falta una larga evolución, una larga lucha, para que la idea de *nomos*-la idea de que el hombre ha creado no sólo a Dios, sino a diferentes dioses de diferentes maneras, y que nuestro Dios no es más que una de estas creaciones— pueda echar raíz.

Hegely la clausura

Volvamos a la pregunta: "¿cómo hablar de la filosofía del pasado?" Lo que prevalece actualmente, repetimos, es una hermenéutica deconstructora o una hermenéutica a secas que equivale, en cuanto a sus efectos, a lo que en el pasado fue la interpretación armonizante. En ambos casos, se intenta evitar a todo precio la evocación de los eventuales límites, antinomias o simples errores de un filósofo del pasado, y sobre todo la discusión verdadera, la participación en este *agora* a través de los siglos en donde los argumentos de autoridad están desterrados, en donde ninguna inmunidad es conferida a quien se proclama, u otros proclaman, filósofo, en donde el respeto no prohíbe, de ninguna manera, las tentativas de refutación.

Pero la filosofía hegeliana, en tanto desenlace de un enorme segmento de la filosofía grecooccidental, nos impone un desafío muy particular al respecto. Ella es este desenlace como expansión y pasaje en el límite de la lógica ensídica; se pretende lógica de la contradicción, o "dialéctica", pero la contradicción en Hegel es explícitamente una forma de la identidad (éste es también el sentido del enunciado sobre "la identidad de la identidad y de la no identidad"). Pasaje en el límite de la lógica ensídica que quiere absorber todo, asimilar la totalidad de lo existente y de lo concebible dentro del sistema. Por esto mismo, pretende incluir en ella la historia de la filosofía que la ha precedido e incluso, como veremos, aún más.

Ciertamente, la obsesión de la clausura es una tendencia que encontramos en toda la historia de la filosofía, sobre todo en los filósofos de la era cristiana pero aun en los filósofos antiguos. En Hegel toma la forma de una proclama: su propio pensamiento realiza el saber absoluto y por ello mismo, el fin

de la filosofía. Ahora bien, si esta obsesión es llevada por Hegel hasta sus consecuencias más extremas, éste brinda, al mismo tiempo, la demostración de su vanidad.

La filosofía no puede ser más que como Saber absoluto. Viene al final; al final desde todos los puntos de vista. Es el acabamiento, la coronación, y el punto más elevado de todas las manifestaciones del Espíritu. Hegel no duda en decir en una época en la que, a pesar de todo, la religión es aún la religión del Estado, que la filosofía está por encima de la religión, la cual no es aún el Espíritu plenamente consciente de sí mismo (el concepto) por estar ligada a la forma de la representación;¹ y que su propio sistema representa la reconciliación de todas las filosofías que han existido² -y habría que agregar, de todas las filosofías posibles, sin lo cual todo esto no tendría consistencia—. Estas posiciones no son "opiniones" de Hegel ni resultan de observaciones incidentales; son portadas por el sistema, no pueden ser cercenadas sin que el sistema se desplome, son su verdadera piedra angular. Su importancia proviene del hecho de que traducen exactamente la verdad imposible o la imposibilidad de la verdad de la dialéctica hegeliana como lógica de una determinación total, como *lagos* que abarca la totalidad de lo concebible.

De entrada, desde el prefacio³ de la *Fenomenología*, Hegel habla de lo Absoluto como de aquello que sólo es al final lo que es, y del conocimiento absoluto como mira de su filosofía que se realiza al final. El sistema llega (debe llegar) a desplegar, presentar, producir, exhibir un Absoluto como Absoluto pensado. Y no es vana promesa y proclama vacía, como el "pensamiento del Ser" en Heidegger: la mira es cumplida tanto como puede serlo en una obra escrita. Lo Absoluto significa la abolición de la distancia entre el objeto y el sujeto del saber. Un sujeto al cual se opusiera un objeto distante de él o exterior a él no sería sujeto absoluto; y un objeto al cual se agregase un sujeto que lo contempla o lo manipula no sería un objeto absoluto. Es preciso abolir entonces su distancia; esta abolición no es, claro está, la identificación inmedia-

¹<Hegel, *Lecons sur la philosophie de la religion, f partie, Notion de la religion*, trad. fr.: J. Gibelin, París, Vrin, 1959, pp. 245-246 [trad. esp.: *Lecciones sobre la filosofía de la religion, Iª parte, Noción de la religion*].>

²[Cf. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, <Europa Verlag, Zúrich, 1941; trad. fr.: *De Hegel a Nietzsche*, París, Gallimard, 1969 [trad. esp.: *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Su damericana, 1974]; véase en particular, Primera parte, caps. I, II y III, y Segunda parte, cap. V, 1>.]

³<*Phénoménologie de l'Esprit*, ob. cit., trad. Hyppolite, pp. 18-23; trad. Lefebvre, p. 39 y ss.>

ta del sujeto y del objeto, aún menos unión mística aquí y ahora, enseguida. Es realizada mediante "la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo", a través de este inmenso trabajo que cubre decenas de volúmenes, movilizándolo toda una serie de mediaciones, como exteriorización de lo Absoluto, es decir del Espíritu, y reinteriorización de lo que ha sido exteriorizado.

Podemos notar que lo que se juega aquí es una suerte de repetición de la prueba ontológica de la existencia de Dios (que, como es sabido, Hegel defendía contra Kant).⁵ La idea misma de Absoluto *excluye* la exterioridad verdadera —o la alteridad irreductible— como excluye una oposición irreductible de la subjetividad y de la <' tividad, o de las determinaciones simplemente *privativas* del sujeto y del objeto. Al mismo tiempo, lo "real" exige que esta reunión no sea inmediata. Pero, y éste es uno de los puntos en donde aprieta el zapato, sería preciso a la vez que la exigencia de esta reunión y de su no inmediatez surjan inmediatamente de todo dato. En lugar de esto, Hegel debe comenzar por un dato particular: la conciencia inmediata; o bien por el "puro ser".

Con esto se acaba un inmenso ciclo de la historia de la filosofía, durante el cual se trata de pensar según las exhortaciones de la lógica ensídica y de quitar todos los límites que podría imponer a esta lógica algo que le fuera exterior.

Tratemos de adoptar con toda seriedad esta mira hegeliana, y consideremos la historia de la filosofía. Ya no podemos pensar la historia de la filosofía, la filosofía misma, o incluso un movimiento cualquiera del pensamiento, más que desembocando en el Saber absoluto. La historia de la filosofía y la filosofía misma: pues, en la concepción hegeliana, lo que se despliega en el tiempo como historia de la filosofía se despliega también, instantánea o in-temporalmente, como sistema de la filosofía producido por un filósofo que "resulta" (*sumbaínei*) tener el nombre de Hegel. El sistema es el punto de reunión de una historia y de una profundización acabada (completa) de todo lo dado y de todo lo concebible efectuado en cierto punto de esta historia; llamémoslo el punto H. (Que, en las coordenadas empíricas del tiempo vulgar,

⁴<Ob. cit., p. 18; trad. Lefebvre, p. 38. >

⁵[*W der L, I <Science de la logique...>*, ob. cit., pp. 63 y ss., 92-93; véase también *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, trad. fr.: B. Bourgeois, París, Vrin, 1970, pp. 314-316, 433-434 [trad. esp.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas. I. La ciencia de la lógica*, Madrid, Alianza, 1997]>.]

H = 1831 es un detalle que un filósofo digno de ese nombre no perdería tiempo en discutir.) Participando de la historia de la cual es culminación, el sistema producido en un momento determinado puede ser su recuperación completa y, en un sentido en ningún modo irónico, su acabamiento y su clausura. Se encontrará en Alexandre Kojève, especialmente en sus lecciones sobre la *Fenomenología del Espíritu*[^] una de las versiones más brutales, más groseramente fieles y provocadoras de esta concepción.

Si es así, la consecuencia inmediata es que ya no podemos filosofar. Así como en astrofísica contemporánea no se puede salir de un agujero negro, tampoco podemos eludir el campo gravitacional de intensidad infinita (absoluta) que es el sistema hegeliano. Nos encontramos definitivamente prisioneros en él, todo lo que podría objetarse al sistema ya está, de derecho, tomado en cuenta por el sistema, remitido a un momento parcial que concurre, por su parte, a demostrar la verdad de aquél. (Se observará que, de hecho, Heidegger repite la misma operación.) Ya no podemos filosofar, ni tener otra concepción de la historia de la filosofía que aquella que porta el sistema, arrastra, impone y proclama. El sistema está hecho, y nosotros con él. Es vano oponerle otra visión de la historia; una historia en la que habría creación, ruptura, rememoración a la vez excesiva e inadecuada, reinterpretación, reanudación de lo antiguo en lo nuevo con el sentido que le confiere lo nuevo, y enigmática acción de lo antiguo sobre lo nuevo, más conflicto, más contradicciones insalvables, más contingencias y azar, más todo el resto. La historia no es más que despliegue de un sistema en una dimensión "temporal". Y aquí otra vez, a pesar de lo que dice Hegel *expressis verbis* en varias ocasiones, debemos reconocer que, en él, el tiempo no es creación, ruptura, emergencia de lo que no es en eso que ya estaba ahí, ni lógicamente, ni dialécticamente, ni de ninguna manera; la verdadera temporalidad está abolida, no subsiste más que como extrínseca. Por cierto, para Hegel el tiempo "existe" de hecho, pero esto no nos adelanta mucho; filosóficamente, existe esencialmente como un médium en el cual pueden no coexistir sino sucederse diferentes puntos de vista. Pero en verdad, el tiempo hegeliano es un tiempo "espacializado", orden dialéctico de las sucesiones, de la misma manera habría podido no existir y en verdad no existe desde el punto de vista especulativo, para quien ha podido elevarse al Saber

<A. Kojève, *Introduction a la lecture de Hegel* (Lecciones sobre la *Fenomenología del espíritu*, dadas de 1933 a 1939 en l'Ecole de Hautes Études, reunidas y publicadas por R. Que-neau), París, Gallimard, 1947.>

absoluto, que viene, precisamente, "al final de los tiempos" y puede reanudar sin exceso ni defecto todo lo que se ha desarrollado "en el tiempo".

Esta abolición del tiempo es una tentación⁷ permanente del pensamiento.⁸ La misma idea fundamental se encuentra en Einstein. En una carta enviada al hijo y a la hermana de su amigo de juventud Michele Besso después de la muerte de éste, Einstein dice explícitamente que el tiempo es una ilusión.⁹ En verdad —había explicado algunos años antes a Besso— existe una realidad tetradimensional que *nosotros* recorremos según una de sus dimensiones que llamamos dimensión temporal; pero en sí misma —cualquiera que sea el sentido de esta expresión— esta realidad no evoluciona, está dada de entrada en este espacio tetradimensional.¹⁰ La representación geométrica de esta idea es muy fácil. Filosófica y humanamente, es más que enigmática. ¿Qué quiere decir la frase: "el tiempo es una ilusión"? ¿Qué quiere decir: "recorremos una realidad tetradimensional según una de sus dimensiones"? Todas las determinaciones de la temporalidad están en este verbo y en esta flexión: recorrer implica un antes-después que no es simplemente espacial; si lo fuera, ¿por qué y mediante qué distinguiríamos esta cuarta dimensión de las otras tres? Por cierto, también hay en el espacio un antes-después; y en nuestros instrumentos de medida del tiempo utilizamos, a menudo pero no siempre, el antes-después espacial para representar, o localizar, el antes-después temporal. Así es en un reloj. Pero con un reloj de arena no hay necesariamente un antes-después espacial; hay simplemente una sucesión de formas, cuya representación espacial utilizamos en un volumen. El reloj de arena vacío después del reloj de arena lleno marca un período de tiempo, según un antes-después que *nosotros* debemos proporcionar. ¿Cómo podríamos decir que nuestra evi-

⁷ [¿Por qué, pues, el Ser necesita al tiempo?]

⁸ [El carácter ilusorio del tiempo ha sido -a principios de este siglo- una de las tesis de un hegeliano inglés poco conocido en Francia, McTaggart. Cf. A. Prior, *Time and Modality*, <Oxford, Clarendon Press, 1957, reed. Londres, Oxford U.R., 1968; cf la formulación de la "paradoja de McTaggart" en J. E. M. McTaggart, "The Unreality of Time", en *Mind*, 17 (1908), pp. 456-573>.]

⁹ <Cf. A. Einstein, M. Besso, *Correspondence 1903-1955*, París, Hermann, 1972, reed. 1979 [trad. esp.: *Albert Einstein, correspondencia con Michele Besso (1903-1955)*, Barcelona, Tusquets, 1994]: p. 312: "Para nosotros, físicos creyentes, esta separación entre pasado, presente y futuro no guarda más que el valor de una ilusión, por tenaz que

ésta sea" (carta del 21
de marzo de 1955).>

¹⁰<Cf. cartas a M. Besso de los días 10 de septiembre de 1952, 8 de
octubre de 1952 y
29 de julio de 1953, ob. cit., pp. 282-285 y pp. 291-292.>

dencia más fuerte, la del pasaje del tiempo y del cambio, es una ilusión? Y, en este caso, ¿qué no lo sería?

La situación en la cual nos pone esta visión hegeliana es imposible. Estamos ante un dilema. *O bien* el sistema hegeliano es verdadero, lo aceptamos; y como mucho, no podemos hacer más que "trabajo empírico", siguiendo la famosa frase de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Podemos preguntarnos, por lo demás, cuál sería este trabajo empírico en el campo de la filosofía. No podría ser más que una interpretación y reinterpretación del sistema hegeliano, con los enigmas correspondientes: ¿en qué podría consistir esta interpretación continua? ¿Por qué el sistema la necesita? ¿Podrían divergir entre sí estas interpretaciones? En caso afirmativo, ¿no aparecería una rasgadura en el tejido del Saber absoluto? En caso negativo, ¿por qué sería necesaria la simple repetición de lo mismo? ¿Y qué sería un tiempo donde no hubiera más que lo mismo? Pero supongamos que el texto hegeliano sea este texto extraordinario, el primero y último de su especie, que no precisa ninguna interpretación, por lo tanto no suscita querrela alguna. Estamos entonces definitivamente áfonos.

O bien rechazamos esta conclusión, que nos reduce a leer y a releer a Hegel hasta el fin de los tiempos, y debemos establecer entonces el sistema como no verdadero. Debemos hacerlo, puesto que el enunciado "el sistema es el Saber absoluto" no es accidental sino sostenido por todas las necesidades internas. Es y debe ser incorporado en el ADN de cada una de sus moléculas, presente en cada paso de los razonamientos, sin lo cual éstos serían inorgánicos, y el sistema polvoriento. Pero si ponemos este sistema como no verdadero, nos quedamos con este enorme cuerpo de filosofía en los brazos, que aparece como formal y materialmente falso, y en la imposibilidad de otorgarle un estatuto cualquiera. Estamos contra la pared, con miles de páginas que deben ser puestas como falso bruto o impensable opaco.

Todo ocurre como si Hegel hubiese logrado una gran operación estratégica, rodeando de antemano a aquellos que le sucederían y poniéndolos en la obligación de repetirlo, o de callarse; o lisa y llanamente, de calificar de falsa una de las obras más considerables de toda la historia de la filosofía. Y veremos otra vez a Kojève utilizar esta situación para forzar la adhesión o reducir a los demás al silencio.¹¹

¹¹ [Véase Merleau-Ponty, "Philosophie et non-philosophie depuis Hegel. Notes de cours". <Texto establecido y presentado por C. Lefort, en *Textures*, núm. 8-9, 1974, pp. 83-129, y núms. 10-11, 1975, pp. 145-173>.]

Conocemos las tentativas para salir de la jaula hegeliana y sus destinos. Kierkegaard, por ejemplo, sale —pero para entrar en la jaula de la fe— invocando la oposición entre el existente singular, yo como individuo existente, y el punto de vista de Dios. El sistema es verdadero, pero desde el punto de vista de Dios; esta verdad del sistema no es accesible al individuo singular existente. Concede así a Hegel la verdad de su sistema "en sí" negándola "para mí". En cuanto a Marx, permanece en el sistema, con la pretensión de "poner a la dialéctica de pie" y la sustitución del Espíritu por la Materia. Un *lógos* no nombrado, pero no obstante sumamente presente, se explicita-exterioriza-realiza en y por el hombre en tanto trabajo y *praxis* para llegar a una reconciliación final después de una larga fase de alienación-reconciliación caracterizada de ahora en más como fin de la *re*-historia. El Saber absoluto es reemplazado por el Hombre total, quien, filosóficamente, está ante los mismos callejones sin salida que su antecesor hegeliano. Mientras tanto, la filosofía debe limitarse a la "lógica-dialéctica" y a la "teoría del conocimiento" (Engels, Plejanov), sin que sepamos con claridad cómo es posible una teoría del conocimiento sin ontología, ni cuál es la relación de la tesis materialista con esta mutilación de la filosofía (cuyo sitio es tomado por las ciencias).

Heidegger mismo hace del sistema hegeliano (cuando no es de Nietzsche...) el cumplimiento de la metafísica; pero también un momento insuperable, como es insuperable la metafísica misma. Pues para Heidegger la crítica/no crítica de la metafísica está constantemente acompañada por ese *leitmotiv* según el cual la metafísica "no puede ser superada". Y Lévinas vuelve a avalar el punto de vista hegeliano, a pesar de sus orígenes propios, cartesiano-husserlianos, con su clausura ontológica del yo; es decir, la tesis de que para el yo, para el *ego cogito* tal como lo piensa Lévinas, no hay exterior. El "otro", para Lévinas, es un hecho bruto que remite a su insuficiencia al yo concreto, pero no al yo filosófico, que permanece inexpugnable en su clausura, lo que equivale a avalar, para él mismo, el sistema del racionalismo absoluto; es decir, a Hegel.¹²

¹² [Nietzsche sale "por abajo". En cuanto a Wittgenstein, ya se trate de la exigencia de univocidad del *Tractatus*, o bien, en las *Investigaciones*, de la afirmación según la cual la tarea de la filosofía es encontrar qué juego de lenguaje se practica cada vez (parr. 654), o de la idea según la cual el pensamiento es un cálculo referido a las palabras, todo esto expresa una incompreensión total de lo que es el lenguaje. La cuestión de la verdad, de otro modo que en las acepciones más chatas, como también la cuestión de la realidad, son escamoteadas. <Cf. *Trac-tatus logico-philosophikus* suivi de *Investigationsphilosophiques*, trad. fr. P. Klossowski, París, Ga-

¿Cómo podemos salir de esta aporía? Independientemente de toda crítica particular —véase el seminario anterior—, podemos salir poniendo el sistema hegeliano en su lugar en la historia.¹³ Vemos en él el resultado necesario pero falaz de la ontología ensídica o de la teología racional llevadas hasta sus últimos límites. En función de lo que sabemos de la psique, de la institución de la sociedad, podemos comprender, podemos elucidar —hasta cierto punto, pues no es lo inteligible bruto— el hecho de que el desarrollo del pensamiento, a partir de cierto momento, tiende incoerciblemente a volverse desarrollo sistemático que cumple y realiza las ambiciones más extremas de la lógica ensídica. Vemos aquí una inclinación inherente al trabajo del pensamiento; como la heteronomía es una inclinación inherente a la psique y a la institución de la sociedad, y el racionalismo absoluto o la teología racional son restauraciones "nobles" de la heteronomía. Sabemos que esta tendencia conduce a una falacia de dimensiones cósmicas, pues lo ensídico constituye una dimensión de lo que es, pero no lo agota; en el ámbito histórico-social, por ejemplo, el componente propiamente imaginario es irreductible al componente ensídico —y esto, en este aspecto, alcanza— y es ineliminable en cualquier forma de sociedad. Una ontología que quiere constituirse únicamente en el terreno y los fundamentos ensídicos, no podría ser, entonces, más que falaz.

Por otra parte —es lo mismo, desde otro ángulo—, el sistema hegeliano es para nosotros un gran *esquema imaginario* (y no solamente "lógico" o "dialéctico") que apunta a volver concebible sin resto la totalidad de lo existente, y que exhibe —a la vez correctamente y sin saberlo—, las condiciones bajo las cuales la totalidad de lo existente se volvería, en cierto sentido, concebible. Si en términos kantianos nos formulásemos la pregunta: "¿bajo qué condiciones la totalidad de la experiencia podría ser inteligible sin resto?", la respuesta *debe ser*. "bajo la condición de que esta experiencia no sea otra cosa —en sus diferentes aspectos e inclusive en su desarrollo 'temporal'— que la realización, materialización, concreción de la *Intelligenz*".¹⁴ Ahora bien, este trabajo debe incluir el trabajo mismo de la concepción: aquí está la grandeza de la mira de Hegel, y la raíz de su fracaso. Decir: "debo volver concebible la totalidad

Ilmard, 1961 [trad. esp.: *Tractatus logico-philosophicus*, Barcelona, Altaya, 1994; *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1988]>.]

¹³[Lo que nos permite eliminar el segundo término del dilema, más atrás, p. 386, <a saber, la confrontación estéril con una enorme masa de filosofía, ya sea falsa, ya sea impensablex]

¹⁴[¡En este aspecto, Hegel permanece estrictamente kantiano!]

de la experiencia", supone que vuelvo concebible el trabajo mismo de la concepción, puesto que también tengo experiencia de él; es evidente, y es el momento de la reflexividad en su sentido más fuerte. Por lo tanto, no puede tratarse de otra cosa que de la autointelección de la totalidad: es la totalidad misma, puesto que incluye el trabajo de su propia concepción, que *se* concibe. Por lo tanto, lo Absoluto es sujeto. Difícilmente pueda encontrarse una formulación más hermosa para la idea central de la teología racional, la ontología unitaria, el rechazo de la limitación.

He dicho que se trata de lógica ensídica. En este trabajo, ésta debe ser "ampliada": se requieren axiomas suplementarios, haciendo de la "contradicción" una identidad ampliada, etcétera.¹⁵ La totalidad sería plenamente concebible si y sólo si todo lo que es no fuese otra cosa que exteriorización de la concebibilidad misma y de la actividad de concebir. Exteriorización se dice también alienación (sobre la discusión de los términos *Entdusserung* y *Entfremdung*, cf. Hyppolite *et al.*).^S La concebibilidad ligada a la actividad de concebir no es otra cosa que el espíritu. Un problema subsiste, por cierto: siempre hay lo que Hegel llama, al principio de la *Ciencia de la lógica*, "un espíritu finito": el nuestro. (La lógica desarrolla los momentos del *lagos* fuera del tiempo y "antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito".)¹⁶ ¿Por qué un espíritu finito? La empresa estaría a salvo si el espíritu finito pudiese reencontrar, en y por su finitud misma, la vía o una vía hacia el interior de esta exteriorización -el Espíritu detrás de o en la Naturaleza- y más aún hacia la unidad de lo exterior y de lo interior, de la forma y del contenido, en resumidas cuentas, de todo aquello que nos encarnizamos en distinguir, en separar, en el pensamiento filosófico, y del cual Hegel tiende a mostrar constantemente que, aun siendo "contradictorio", se deja reconciliar, reunir, retomar en una totalidad superior. Hace falta, pues, que este espíritu finito pueda reencontrar, en y por su finitud misma, la vía hacia el interior de esta exteriorización, hacia la unidad de lo interior y de lo exterior, de la forma y del contenido, hacia el Saber absoluto. Es, como sabemos, el camino de la fenomenología, en donde el espíritu finito (la "conciencia"), comenzando por

¹⁵[Cf. el trabajo de R. P. Dubarle sobre lo "axiomático" de la lógica hegeliana; <Dominique Dubarle, "Logique formalisante et logique hégélienne", en *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite*, textos publicados bajo la dirección de J. D'Hondt, París, PUF, 1970, pp. 81-159>.]

¹⁶<Hegel, *Science de la logique*, ob. cit., p. 19->

el aquí y ahora, desemboca en la idea del Saber absoluto. El aquí y ahora es evidentemente el punto absoluto de la finitud. La fenomenología quiere mostrar que la finitud comprendiéndose a sí misma deja abolida, en el Saber absoluto, su distinción del infinito.

Incluso esta segunda condición —la posibilidad de hacer entrar el espíritu finito en la totalidad inteligible, de no dejarlo subsistir como un error tipográfico en el texto del mundo— estaría adquirida en principio si la primera condición se toma en sentido fuerte. La autointelección de la totalidad, la concebibilidad de todo lo que es y del acto mismo de concebir, equivale a plantear la *homogeneidad sustancial* de todo lo que es. La sustancia del todo es homogénea a la sustancia del pensamiento del todo: hay una sola sustancia. Que Hegel la llame Espíritu y Marx u otros "materialistas" Materia, no tiene ninguna importancia, pues la homogeneidad es lo esencial, la consustancialidad de la materia y del pensamiento de la materia. No hay diferencia, por lo tanto no hay verdadero exterior del pensamiento, y si no hay verdadero exterior, si la exterioridad de lo exterior es ella misma un momento de la interioridad, es que si el interior, por sus necesidades propias, debe adquirir el atributo de la exterioridad, no cesa de ser por tanto, en su esencia, un interior que se ha exteriorizado y puede reinteriorizarse. El Espíritu debe volverse Naturaleza, luego Historia, Dios debe crear el mundo, luego al hombre, y a un hombre que puede elevarse hasta él. Gracias a las virtudes de la lengua alemana, la rememoración filosófica, la recuperación, la recompreensión de lo que es, especialmente por el sujeto pensante, Hegel puede llamarlo *Erinnerung*, que se traduce por rememoración pero significa literalmente "reinteriorización".

El sistema hegeliano es entonces esta extraordinaria unión de lo ensídico y de lo imaginario. El gran esquema imaginario se despliega en el sistema, en el cual lo imaginario está presente en todos los recodos puesto que, cada vez, la invención de Hegel le hace establecer pasajes o equivalencias entre términos heterogéneos. Este imaginario está constantemente entretejido con lo ensídico, dado que todos estos pasajes deben tomar la forma de demostraciones "dialécticas" rigurosas. Y el todo es colocado bajo una exigencia ensídica, bajo la gran falacia ensídica: es preciso que la totalidad forme sistema, y sistema inteligible.

Ya no tenemos pues ante nosotros a la filosofía hegeliana como esta suerte de masa bruta, compacta; se vuelve eminentemente comprensible como coronación de las tentativas del pensamiento humano para superar sus limitaciones y reposarse en la unidad y en la clausura. Y al mismo tiempo podemos ver por qué tenemos razones, y razón a secas, de rechazarla: esta fantástica empre-

sa ignora la exterioridad, ignora que está el pensamiento y lo otro del pensamiento, la ciencia y el objeto de la ciencia, el hacer humano y sus obras, la historia de la humanidad y el caos en el cual esta historia surge y que no estaba predestinado a producirla. Un hegeliano valiente de verdad (pero casi no los hay) podría recusar estas separaciones, estas limitaciones, afirmando que no hay nada que no entre en el sistema, que la matemática y la física contemporáneas prolongan felizmente la *Enciclopedia*, que el totalitarismo fue una figura y un momento necesario del Espíritu o bien una simple continuación del "trabajo empírico" de la historia. Pero podemos recusar estas recusaciones diciendo, no como Kierkegaard, que el sistema es verdadero pero solamente desde el punto de vista de Dios y que nosotros no somos Dios sino simples mortales, sino: "tenemos percepción y certeza de una historia que continúa, de una ciencia que se hace y se desquicia, de una filosofía que no se ha detenido con Hegel, así como de nuestra propia voluntad de filosofar (y de *hacer*) y, por ejemplo, de discutir críticamente el sistema hegeliano". En consecuencia, rechazamos el sistema y lo ponemos en su lugar como la más maravillosa exhibición o realización de esta locura necesaria del imaginario humano; en la cual, además, participamos todos y en la cual seguimos participando cuando queremos pensar, pues aun reconociendo la ineliminable exterioridad de lo exterior, tratamos con todo de interiorizarla. Con la diferencia de que nosotros sabemos que hay límites a este esfuerzo, límites que no están definidos de una vez por todas, y que volvemos a poner a prueba cada vez.

En el caso de Hegel puede verse cuan complicada es la historia, y cuan superficial puede ser remitir la historia de las ideas a la historia "real", o lo contrario. Hegel es contemporáneo del nacimiento de la industria moderna y de la afirmación del capitalismo industrial. Observemos el enorme juego, en todos los sentidos del término, que tiene lugar entre Hegel y la realidad capitalista ("juego" [*jeu*], bella palabra francesa, es el intercambio, el vaivén, pero también es el juego de un mecanismo). Si definimos el capitalismo como el imaginario de la expansión ilimitada del pseudodominio pseudoracional, podríamos encontrar inmediatamente su equivalente filosófico en un sistema de racionalismo absoluto como el sistema hegeliano. Ahora bien, tal vez no haya nada, en un sentido, que sea más contrario al espíritu del capitalismo que el espíritu profundo del sistema hegeliano. Pues esta expansión ilimitada a la que apunta el capitalismo es precisamente lo que Hegel habría llamado el infinito malo: después de esto, aún hay esto y después aún esto, sin fin. *More*, o aún más. Pero en Hegel, con la clausura y el Saber absoluto —como, de otra

manera, en Platón-, lo que es esencial es la tentativa, y la necesidad, de detener la historia: de llegar a una forma final de ella, que contiene todo y después de la cual ya no hay forma nueva. Igualmente falaz, claro está, es la tentativa de convertirlo lisa y llanamente en el filósofo reaccionario de la Restauración (sobre esto, véase Engels, etcétera).¹²

Es igualmente notable la extraña indiferencia frente al desarrollo real de los conocimientos científicos de todos aquellos que se ocupan de filosofía. Hegel mismo, además, no está exento de ello, y a menudo se tiene la impresión de que su filosofía de la naturaleza es una punición a la que se somete sin mucho gusto y por deber sistemático. ¿Qué hace hoy un intérprete hegeliano (o no hegeliano, además: como Heidegger) de Hegel? Discute muy seriamente tal o cual punto, pero siempre de manera totalmente inmanente, como si el hecho de que se tratase de enunciados susceptibles de ser verdaderos o falsos sólo pudiese ser tomado en cuenta en tanto se trate de la relación de estos enunciados con las otras partes del sistema. En ningún momento se verá tentativa alguna de confrontar -aunque sólo fuese por simple curiosidad, para permanecer un poco en la aporía, en el aprieto— lo que dice Hegel de las matemáticas, por ejemplo, con lo que ha pasado desde 1817,¹⁷ y Dios sabe si han pasado cosas. Los matemáticos, durante todo este tiempo, han acumulado una cantidad prodigiosa de creaciones enormes, que no son una continuación del "trabajo empírico", pues alcanzan los fundamentos de la matemática y la naturaleza misma de lo que concebimos como actividad matemática y como lógica en general; por lo tanto, uno de los fundamentos de aquello que consideramos como la actividad del espíritu, al menos de nuestro espíritu. ¿No hay nada para decir sobre esto, entonces, sea uno, por lo demás, hegeliano, bergsonian, husserliano o heideggeriano? Aparentemente, nada. Allí en donde Hegel habría podido decir: todo esto es "empírico", Heidegger dirá: se refiere a lo óntico, no concierne al ser, sino a esos entes particulares que son las entidades matemáticas.

Y lo mismo ocurre con la física. Podría continuar sin fin, pero abrevio. Hay una filosofía de la naturaleza en Hegel. ¿Qué se dice de ella? ¿Que Hegel deliraba? ¿O que se trataba del Hegel empírico, ondeo, y que expresaba "opiniones" sin estatuto filosófico? ¿Puede quitarse del sistema la filosofía de la naturaleza, como puede quitarse de un auto su encendedor y rodar a pesar de todo? La necesidad de una filosofía de la naturaleza en general, y de esta

<Fecha de la primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.>

filosofía de la naturaleza, está implicada por todo el resto del sistema. ¿Pero qué es una filosofía de la naturaleza que ignora lo que dice la ciencia? Por cierto, nadie reprocha a Hegel haberse muerto en 1831, a pesar de que haya que reprocharle la *húbris* de haber desconocido las implicaciones de su propia mortalidad. Pero lo que sucedió luego no es el descubrimiento de una nueva especie de mariposa o una mejor medida del largo del meridiano. La física ha sido conmocionada en varias ocasiones, se está en un punto en el cual se utilizan términos que ya no se sabe muy bien lo que quieren decir y en donde constantemente se corroboran teorías contradictorias. Por cierto, aquí nos las habernos con cuestiones epistemológicas esenciales de la física contemporánea, pero hay mucho más, está el cuestionamiento de las categorías más fundamentales referidas al ente físico. Ahora bien, los filósofos contemporáneos —Husserl y Heidegger más que todos los demás— se hacen rigurosamente la misma idea de este ente físico que la que se hacía Aristóteles. Es esto, la *Lebenswelt* de Husserl; y de hecho, es de la *Lebenswelt* de lo que habla Heidegger cada vez que habla de los entes. Pero los resultados de la física contemporánea alcanzan las raíces a la vez de nuestro pensado y de nuestro imaginado, señalan cuestiones ontológicas. Pues ocurre que estos esquemas imaginarios que inventamos, que creamos, para reflejar el ente físico, esta forma principal de lo exterior del pensamiento, lo más a menudo se encuentra con lo que es: ellos no conciernen por lo tanto solamente al físico y al funcionamiento de su pensamiento sino también a lo que es realmente como naturaleza. Si la filosofía los ignora, se encontrará reducida —es prácticamente lo que sucede— al comentario cada vez más estéril y repetitivo de los filósofos del pasado: mañana retomaremos a Malebranche, y después... Sin hablar de la biología, de la cuestión de la vida, menos aún de la psique o de lo histórico-social. La psique como imaginación radical, lo histórico-social como imaginario radical que se autoinstituye nos intiman a pensar las diversas sociedades y su despliegue histórico; y ciertamente no podemos hacerlo con las categorías de la filosofía de la historia hegeliana. ¿Qué hacer, pues, de esta inmensa diversidad de las culturas, que en modo alguno conspiran para producir un momento de la historia universal que sería la reconciliación de todos con todos? Lo que ha ocurrido, lo que hemos aprendido desde 1831, en su contenido mismo, no como simple acumulación de hechos, no es inteligible de ningún modo dentro el marco hegeliano. En relación con todas estas exigencias que lo exterior del pensamiento o bien los productos mismos de su actividad plantean al pensamiento, constatamos una indigencia fundamental de los filósofos y de

los intérpretes que están en la escena. En lugar de tomar de medio a medio una parte de estas cuestiones, aunque haya que aventurarse, que arriesgarse, siguen haciendo "historia", interpretación y deconstrucción de los filósofos del pasado.

Ultimo punto: la tendencia a racionalizar lo real, que se manifiesta a partir de cierto momento en la filosofía, y que es consustancial con la tendencia hacia la ontología unitaria, hacia la unificación. La "comprensión" de lo que es se vuelve su justificación y su legitimación. Hegel es por excelencia, claro está, el representante de esta tendencia. Pero, más generalmente, el filósofo, aun cuando escribe sobre la política, rechaza la política como actitud y actividad verdaderamente originarias; a saber, rechaza esta parte del papel del filósofo que es ser un filósofo ciudadano. Hegel racionaliza lo real, pero constatamos con estupefacción que alguien tan alejado de él como Nietzsche hace lo mismo. Cuando se habla de la inocencia del devenir, *die Unschuld des Werdens*, se deriva de inmediato que no hay que juzgar el devenir. En Hegel, el devenir es racional; también lo es, en otro sentido, en Nietzsche, y es inocente. En Heidegger, este devenir, la historia, es una donación/destinación del Ser (*Geschick*), el ser dispensa o se dispensa una Historia, y nosotros no tenemos nada que hacer, tan sólo "esperar".¹⁸ Pero para no salir de Hegel y de Nietzsche, en ambos casos, de ningún modo hay que juzgar el devenir; ahora bien, juzgar el devenir es la condición de toda actitud práctica y política. Juzgar el devenir o juzgar el resultado presente del devenir, es para Hegel entregarse a ratiocinaciones y colocar su arbitrario personal por encima de la Razón en la historia.¹⁹ Para Nietzsche es ser un moralizador hipócrita que se niega a "aceptar lo que es", el santo y seña nietzscheano. Detrás de esta actitud no sólo hay una filosofía sino también una teología: sólo Dios podría juzgar; en todo caso, no corresponde al hombre hacerlo. Que el devenir sea racional o que sea inocente — inocente porque realiza el Eterno Retorno, o bien inocente porque Dios lo quiso tal como es-, es prácticamente equivalente. En ambos casos, es eliminada, es erradicada, la posibilidad de una verdadera actitud político-filosófica. Y cuando Hegel dice: *Weltgeschichte ist Weltgericht*,® la historia del mundo es el juicio final (y no, como se lo traduce, olvidando el alemán de Iglesia del que Hegel se había nutrido, el juicio del mundo —lo que, además, no quiere decir nada: *Weltgericht* es la parusía,

¹⁸[*Geíassenheit*, <trad. fr. "Sérénité" en *Questions III*, ob. cit.]

¹⁹<Cf. la crítica de Fies en el prefacio de los *Principios...*, ob. cit., pp. 35 y ss.>

las trompetas suenan y aparece el Juez), esto significa que el tiempo es el fin de los tiempos, que cada segundo que pasa es al mismo tiempo el fin de los tiempos; las cosas son juzgadas a medida que se cumplen, su cumplimiento mismo es su juicio; ya estaban juzgadas desde la eternidad, de otro modo no se habrían cumplido -aquellas que habían sido mal juzgadas han sido eliminadas como tantas derrotas-. Y nadie tiene derecho, ni puede siquiera permanecer de pie frente a las trompetas de la parusía perpetua que es el Apocalipsis (la Revelación) del Espíritu en y por su realización. Comprender, concebir esto es comprender que no puede más que aceptarse la realidad y finalmente adorarla como tabernáculo del Espíritu. Además, la realidad se burla de esta aceptación suya, y si logra usted cambiarla, lo hará sin saberlo, como instrumento de la astucia de la Razón; y considérese contento si encuentra un filósofo para explicarle las verdaderas razones de sus actos.

Ahora bien, esta adoración de la realidad está siempre ahí, incluso cada vez está más presente. Dos ejemplos entre tantos otros: en un discurso que se propaga actualmente, a veces vinculado con la crítica — o el elogio— de Mayo de 1968, es aceptado prácticamente como un postulado que esta realidad bien o mal colocada en nuestros días dentro de la rúbrica "individualismo", sobrebautizado o no "democrático", no se discute. Está ahí, y entonces vale. No se toma siquiera el trabajo de decir: puesto que está ahí, así hay que hacer, pensar, etcétera. Va de suyo. Como tampoco se plantea la cuestión de saber qué valen el disco o el rock como danzas: son las danzas de la época, y usted no va a pedirle a una orquesta que le ejecute los lanceros. Hay que bailar con su tiempo. Pero también hay que pensar con su tiempo, y tal es el postulado de todo lo que se dice sobre el individualismo. Esto se hace, por lo tanto toda cuestión de valor es ingenua o indecente. Segundo ejemplo: al comienzo del juicio a Barbie, cuando el ciudadano primer ministro decidió que se organizara en las escuelas una jornada de recuerdo para explicar a los alumnos lo que había sucedido durante la Segunda Guerra Mundial, y en particular las persecuciones raciales, un historiador —poco importa su nombre— investigador en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, Centro Nacional de Investigación Científica), publicó un artículo en un importante diario parisino que terminaba con esta frase: "Diremos, pues, claramente que ocurrió (tal y tal cosa abominable), [...] y diremos también que desde el otoño de 1941 estos horrores ya no tenían ante sí porvenir histórico". Esto, según parece, no chocó a nadie, en todo caso no a los lectores del diario ni a su director. Va de suyo que en ningún modo cuestionamos aquí la sinceridad, la

honorabilidad y los buenos sentimientos del autor del artículo. ¿Pero qué puede significar esta frase? ¿Hay que concluir que si, por una eventualidad improbable, en el otoño de 1941 hubiese resultado que estos horrores *tenían* un porvenir histórico, la persecución de los judíos habría sido justificada, etcétera? Ciertamente no es esto lo que nuestro historiador quería decir. Pero aparentemente, aquello que hay que tratar de demostrar, sobre todo en nuestros días, no es el hecho de que la masacre de los judíos es monstruosa, es que no tenía porvenir histórico. Como se dice en inglés, desde el otoño de 1941, fue a *loosingproposition*, un caballo perdedor. Tal es la mentalidad dominante.

Y claro está, la adoración de lo que es va a la par de la adoración de lo que será. "Philips ya es mañana" es el eslogan genial de estos últimos años: sin duda sus autores no sospechaban su monstruosa verdad, pero la expresaron tanto mejor. Philips es lo mejor puesto que Philips ya es mañana, y mañana es lo mejor. Si supieran lo que es bueno para ustedes, vivirían ya mañana, y como esto también es verdadero para mañana, ustedes no vivirían y ustedes no viven. Ya están muertos puesto que nunca viven más que en este miserable hoy. Los anunciantes de Philips expresaron de manera genial la muerte contenida en la huida loca frente a la muerte que caracteriza tan profundamente a nuestra época. Asimismo: ¿cómo podríamos criticar el posmodernismo puesto que no sólo es moderno, sino ^¿«moderno»?

La realidad histórica,²⁰ lo que es y que ha sido, no tiene rigurosamente ningún privilegio, ni positivo ni negativo. La realidad histórica es la realidad histórica; lo que es, es, es todo. A nosotros nos corresponde aceptarlo, o rechazarlo y tratar de cambiarlo. Podría objetarse a esto que esta realidad —según lo mismo que dijimos antes— tiene una suerte de privilegio, o de estatuto trascendental, puesto que si no hubiese sido tal como fue, no estaríamos aquí, no diríamos lo que decimos y, por lo tanto, no podríamos enunciar el juicio que enunciamos. Objeción falaz. La historia advenida, tomada globalmente y sin otra discriminación, es simplemente una de las condiciones innumerables que solamente nos permiten ser lo que somos. Estas condiciones simplemente necesarias —el *bn ouk áneu* de Platón- no pueden ser trascendentalizadas en bloque. Si la constante gravitacional no tuviese el valor que resulta tener, si las propiedades de valencia del carbono no fuesen lo que son, no estaríamos aquí para enunciar lo que enunciamos. Esto nos recuerda que cierto ser-así del ser-ente total es una condición necesaria de la emergencia de lo viviente

[Desde aquí hasta el final del seminario, retomar y precisar.]

y de lo humano. Pero, a menos que caigamos en una variante del hegelianismo, esto no le confiere "valor trascendental".²¹ De otra manera, en otro grado, esto también vale para la historia. La emergencia del imaginario radical es condición a la vez ontológica y trascendental de la subjetividad reflexionante. Esto no significa, lejos de ello, que todos sus productos tienen valor trascendental. Pertenecen a las condiciones de hecho de lo que somos. Erigir todas las condiciones de hecho en condiciones trascendentales, o, en otro enfoque de la misma cuestión, hacer de las condiciones necesarias condiciones suficientes, borrar la distinción entre unas y otras, es volver a un racionalismo/determinismo total. El lenguaje es condición trascendental del pensamiento; pero no cualquier uso del lenguaje. Tal sería el caso sólo si presupusiésemos una concatenación causal rigurosa de todo lo que ha sido, y especialmente de todo lo que nos importa. Lo que nosotros afirmamos: la realidad histórica como tal y sin otra discriminación no tiene ningún privilegio, equivale a decir: a nosotros nos corresponde decidir sobre el valor para nosotros de tal o de tales momentos, a nosotros nos corresponde decir sí a tal aspecto del presente o del pasado, o decir no a tal otro. Rechazar esta posibilidad porque no podemos hablar más que porque lo que ha sido ha sido sólo sería aceptable si pudiésemos mostrar que todo lo que ha sido se mantiene cohesionado por una necesidad de hierro, que nada hubiera podido cambiarse ahí sin que el todo se desplomase. Esto no podemos mostrarlo, sin contradicción (cf. la discusión sobre el determinismo más atrás). Y, más fundamental aún, es que el argumento es socavado por el hecho mismo de la creación histórica: toda creación está rodeada por una cantidad innumerable de condiciones necesarias, pero no suficientes. La realidad que la rodea nunca es íntegramente condición *irreemplazable* del *contenido* de la creación. Por cierto, hay una relación profunda e íntima entre Beethoven y su época; pero la idea de que la obra de Beethoven habría sido esencialmente o aun ligeramente diferente si Francisco José hubiese muerto diez años antes, desafía el ridículo. Viejos temas de los filósofos, retomados, como vimos en nuestros primeros seminarios, por los autores de ciencia ficción: ¿hasta qué punto el tejido de los acontecimientos que constituyen el pasado puede soportar una ruptura o una rasgadura, sin que todo lo que sigue sea modificado? Éste no es el lugar para examinar esta cuestión, muy importante no obstante para la elucidación de la historia. Que alcance con decir que entre estas dos evidencias: "la historia es creación",

²¹ [Retomar.]

y "toda creación está rodeada de una multitud innumerable de condiciones necesarias, de las cuales algunas le son absolutamente exteriores y otras se vinculan a su contenido", se abre el espacio de la investigación histórica concreta que sola puede hacer -hasta cierto punto- la separación entre lo trivial (la Revolución Francesa no habría podido tener lugar sin la glaciación del Riss-Würm), lo problemático (con otra "geografía de Francia", la Revolución se habría desarrollado de manera diferente) y lo cuasi cierto (la Revolución es inconcebible sin el movimiento de ideas que llamamos Ilustración). Pero si a la peste de 1348 hubiese sucumbido un habitante más o un habitante menos de la Toscana, ¿habría sido diferente la historia de Florencia y de Europa? Y aún podemos preguntarnos si la evolución europea habría sido la misma a grandes rasgos sin el islam; a pesar de la tesis de Pirenne, los préstamos tomados de los árabes, sus traducciones de los griegos, etcétera. Vemos aquí la desesperante complejidad de la cuestión: en la evolución europea, las cruzadas desempeñan un papel decisivo, y las cruzadas presuponen el islam. Sin olvidar el "papel de los individuos"; Dante muerto de varicela en la infancia: ¿qué influencia sobre la civilización europea? Conocemos la respuesta de los hegelianos y de los marxistas: algún otro hubiese escrito la *Divina Comedia*, o bien otra obra que hubiese tenido la misma función y los mismos efectos históricos. Si Napoleón no hubiese existido, otro general de la Revolución se habría convertido en dictador (remitirse a Engels)⁴ ¿Pero este general-dictador habría emprendido durante quince años las guerras que asolaron Europa? Es indispensable distinguir entonces condiciones exteriores y condiciones esenciales, con un inmenso dominio entre ambas que pertenece a la investigación concreta.

La cuestión se vuelve netamente más difícil cuando nos encontramos ante fenómenos históricos macizos, extendidos en largos períodos, y con respecto a los cuales no solamente tenemos que juzgar retrospectivamente, sino también situarnos prospectivamente. Ubiquémonos, por ejemplo, en la época del nacimiento y de la expansión del nazismo o del stalinismo. Adoptar una actitud política con respecto a ambos implica que la suerte no está echada, que el "porvenir histórico" no está trazado de antemano. Pensemos aquí no sólo en el artículo del diario citado antes, sino también en lo que escribía Merleau-Ponty⁵ en 1946-1947 a propósito de *El cero y el infinito* de Koestler. Como recordamos, la obra se esforzaba por reconstituir el estado de espíritu de los ex revolucionarios —y especialmente de Bujarin— que habían cooperado con la acusación en los juicios de Moscú. Koestler trataba de mostrar cómo alguien que había creído en la Revolución -Rubashov, es de-

cir Bujarin- podía cooperar con el procurador para "salvar el Estado soviético", sola espetanza de la historia, y elegir entonces cooperar con el Mal en la espera de un Bien cuya realización pasaría por este Mal. Merleau-Ponty (que en esa época conservaba ilusiones sobre Rusia y el comunismo/⁶ pero esto es aquí secundario) escribía a este propósito que hay momentos en los que no solamente está en crisis la moral habitual sino la dialéctica de la historia, situaciones en las que el porvenir es incierto y en las que hay que elegir en el riesgo. Ahora bien, Bujarin, marxista, no puede "negar la figura objetiva de sus acciones", cuya significación es a fin de cuentas debilitar el país en donde "a pesar de todo, se construye la infraestructura de un Estado socialista". No puede "cuestionar la competencia del tribunal de la historia, puesto que al actuar ha comprometido a los otros, y de uno en otro la suerte de la humanidad". Pues el comunismo "admite de antemano la jurisdicción del acontecimiento" y "ya no puede hacer valer hasta el final su sentimiento propio contra el juicio del partido".²² Claro está, luego se probó con creces que los acusados no habían cooperado en absoluto en función de las racionalizaciones de Koestler o de Merleau-Ponty, sino que simplemente habían cedido a los efectos de la tortura prolongada. (Además, otra vez encontramos aquí la cuestión de la realidad: el verdugo es por excelencia una figura de la realidad, como lo son la cárcel, el procurador, el poder.) Y por haberme explayado sobre el tema en su momento,²³ tampoco insisto en la mistificación que contiene la idea según la cual eran revolucionarios tanto Bujarin en 1938 como los juicios y el poder stalinista mismo, sin la cual toda la argumentación de Merleau-Ponty se desploma. Cualesquiera que sean, además, las reservas que uno pueda tener sobre la obra -pues Merleau-Ponty oscila constantemente entre la aceptación y la crítica de la imagen del régimen "revolucionario" real, admirable o detestable, como representando el porvenir histórico—, hay sin embargo un punto en su argumentación que es pertinente para la cuestión que nos interesa aquí. En su respuesta, "Aprender a leer", a las polémicas suscitadas por la publicación de los tres primeros artículos en *Les Temps Modernes*, Merleau-Ponty, en filósofo, trataba de pen-

²²<Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, pp. 133-163 [trad. esp.: *Humanismo* y *terror*, Buenos Aires, La Pléyade, 1968].>

²³[Cf. "Rideau sur la métaphysique des procès", <en *Socialisme ou Barbarie*, núm. 19 (julio de 1956), retomado en *La Société bureaucratique*, vol. 2, pp. 213-230, reed. Bourgois, pp. 344-352>.]

sar las cosas hasta el final: pasaba a otro caso, más sensible por entonces, recordando que también Francia había vivido un momento en el que "la historia en suspenso" exigía a cada uno decisiones en donde el riesgo es completo "porque el sentido final de las decisiones tomadas depende de una coyuntura que no es completamente cognoscible". Aun si sus motivaciones podían no ser despreciables, el colaborador de 1940 que decidía en función de un porvenir que él creía ineluctable comprometía así a "aquellos que no creían en este porvenir o no lo querían". Entre estos últimos y él, ya no era más que una cuestión de fuerza. Ahora bien, después de haber justificado la elección de la Resistencia, Merleau-Ponty agregaba que si Hitler hubiese vencido, hubiese sido necesario adoptar otras formas de lucha, adaptadas al combate bajo un régimen de dominación destinado a durar.¹⁷ Sabemos que Trotsky ya en 1940 decía algo análogo, pensando en la eventualidad de una victoria mundial del nazismo o del stalinismo.

Ahora bien, la pregunta sigue planteándose a pesar del paso del tiempo, pues llega muy lejos: si hay una realidad histórica que se percibe como ineluctable, ¿qué debemos hacer? Un ejemplo, extraído de la historia de Grecia posbizantina. A partir del siglo XIV el Imperio Otomano se extiende por los Balcanes, Constantinopla es tomada en 1453. El poder otomano, musulmán, reina sobre poblaciones que son cristianas en su mayoría. Una parte importante de estas poblaciones es convertida, de buen grado o por la fuerza -hay muchas ventajas en ser musulmán en el siglo XV, como en ser cristiano en el siglo IV-, pero sigue habiendo muchísimos cristianos: sirios, armenios, griegos, búlgaros, serbios, rumanos, etcétera. Consideremos el caso de los griegos, que es el que conozco mejor, y que además conviene perfectamente para nuestra discusión. El patriarcado de Constantinopla es griego. ¿Qué hacen el patriarcado y la Iglesia griega —y todas las iglesias cristianas ortodoxas— ante la conquista? Establecen un convenio, una suerte de concordato con el sultán, con el conquistador, y obtienen cierta tolerancia para el culto cristiano y para algunas instituciones a cambio del reconocimiento del poder turco y de la lealtad hacia él. Hubo entonces "colaboración" constante de las autoridades eclesiásticas con el poder, e incluso actitudes de los patriarcas que pueden parecer escandalosas, especialmente durante el siglo XVII -generalmente

<Trotsky, *Défense dn marxisme*, ob. cit., p. 110. Merleau-Ponty iba a comentar más tarde la hipótesis de Trotsky en "La politique paranoï'aque" (1949), retomado en *Signes*, París, Gallimard, 1960, pp. 308-328 [trad. esp.: *Signos*, Barcelona, Seix Barra), 1964].>

mantenidas en silencio en la Grecia contemporánea;²⁵ los candidatos al trono patriarcal se denunciaban unos a otros ante las autoridades turcas, pretendiendo ser cada uno más turcófilo y más leal que sus oponentes. Sin embargo, mediante estos convenios de la Iglesia griega como también de las iglesias búlgara, serbia, armenia, etc., estas nacionalidades, bien o mal, pudieron sobrevivir. ¿Era entonces inevitable esta "colaboración"?

Volvamos sobre algo cuyo alcance es mucho más universal. Aunque recordemos la situación del Imperio Romano en los siglos III y IV, la naturaleza inicial del cristianismo, a pesar de la actitud eventualmente crítica que podríamos tomar con respecto al espíritu del cristianismo, etc.: el hecho es que este cristianismo ha existido. Y aquí no se trata solamente de la *Divina Comedia*: el mundo europeo, la civilización occidental, son totalmente inconcebibles sin estos quince siglos de cristianismo, desde Constantino hasta el *Réquiem* de Mozart. ¿Cuál es, pues, el estatuto de una crítica del cristianismo, si nos negamos a ver en él tanto una simple ola de superstición y oscurantismo como un "momento necesario en la historia del Espíritu"? Estas discusiones no son ociosas. Hay que salir de esa mentalidad que confiere un privilegio a la realidad —aquí, pasada—, que la sacraliza y la santifica, que condena sin apelación todo aquello que no ha logrado tomar cuerpo y que, por el hecho de que una causa ha perdido en la historia, lleva a los filósofos y a los historiadores a tratarla en cantidad despreciable. Puesto que esto ha fracasado, es ontológicamente inferior. Hay incompatibilidad total entre tal actitud y lo que hacemos cuando actuamos, cuando miramos el curso de las cosas prospectivamente, como abierto, cuando hacemos un proyecto y luchamos por este proyecto, sabiendo que corremos el riesgo de ser vencidos. Por cierto, distinguimos entre pasado y futuro diciéndonos que nada podemos en cuanto al primero, pero que no ocurre lo mismo en cuanto al segundo. Pero esta distinción no podría transformarse de ningún modo en una división entre un pasado cuyo valor está por encima de toda crítica, y un futuro que permanece abierto a una evaluación comparativa de los posibles.²⁶ La acción implica que la realidad presente y ciertas realidades posibles por venir no tienen, en sí mismas y como tales, ninguna dignidad particular. Si esto es así, discutir de lo que habría podido pasar pero no pasó no es inútil

²⁵ [El historiador griego Paparrigopoulos, afligido, escribe que es mejor pasar por alto estas páginas sombrías de la historia nacional.]

²⁶ [Véase Kant sobre la voluntad y pasado/presente.]

en modo alguno. Es ocioso discutir lo que habría sucedido si, en 324, en el momento en que Constantino combatía con Licinio, el planeta hubiese sido invadido por extraterrestres. Y hay una infinidad de hipótesis ociosas desde este punto de vista. Pero en modo alguno es vano discutir sobre la historia que habría podido suceder si hubiesen ganado tendencias reales, que se manifestaron de verdad.²⁷ Por ejemplo, lo que habría podido suceder a una victoria del nazismo o del stalinismo; se combatió contra el totalitarismo anticipando, precisamente, ese futuro y rechazándolo. De la misma manera, en modo alguno es ocioso discutir, según el célebre ejemplo de Eduard Meyer, sobre lo que habría podido pasar si los persas hubiesen ganado las guerras médicas, o si Atenas hubiese ganado la guerra del Peloponeso, lo que estuvo a punto de producirse en varias ocasiones. Ni tampoco discutir sobre lo que habría pasado si el cristianismo no hubiese vencido. Pues en la victoria del cristianismo no hay ninguna fatalidad. No es ocioso pensar en un cristianismo que habría abortado, como abortaron tantos otros movimientos religiosos de la época. Recordemos que, en su victoria, fue determinante la actitud de Constantino, y que esta actitud fue, en gran parte, el resultado de la conversión de su madre Elena. E incluso después de la muerte de Constantino, el cristianismo todavía era minoritario en el Imperio; si prevaleció, fue utilizando sobre todo el poder del Estado. Contrariamente a lo que aún se dice con frecuencia, nunca fue una religión de "masas" —o de pobres y de esclavos— sino la de ciertas fracciones de las clases medias urbanas²⁸ llegadas al poder, que obligaron a toda la población a volverse cristiana rápida y brutalmente. Por cierto, nos encontramos aquí al borde del precipicio. Pues, sean cuales fueren las críticas que podrían dirigirse al cristianismo —y sería difícil ser más intransigente que yo al respecto— no podemos concebírnos sin este pasado cristiano de Europa. Aquí, la distinción entre "condiciones exteriores" y "condiciones sustanciales" de lo que somos ya no es de gran ayuda.

²⁷ <Véanse algunos curiosos ejemplos de este tipo en N. Ferguson (ed.), *Virtual Alternatives an Conterfactuals*, Londres, Picador, 1997 [trad. esp.: *Historia virtual*, Madrid, Taurus, 1999].>

²⁸ [Los *upward mobile middle classes* de las que habla MacMullen. <Véase R. MacMullen, *Christianizing the Román Empire: A.D. 100-400*, New Haven, Yale U.P., 1984; véase también del mismo autor, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*, New Haven, Yale U.P., 1997, trad. fr.: *Cbristianisme et Paganisme du IVau VIII siecle*, París, Les Belles Lettres, 1998>.]

La solución a esta aporía es la emergencia del proyecto de autonomía, por lo tanto también de la subjetividad reflexionante y desde el punto de vista "trascendental", implica *ipso fado* la posibilidad y la legitimidad de la crítica con respecto a todo lo que es y a todo lo que ha sido. En relación con esto, aquello que no es "condición sustancial" de la emergencia del proyecto de autonomía es relegado a sus "condiciones exteriores": el *bn ouk áneu*. Y aquello que es "condición sustancial" de la heteronomía se vuelve objeto de crítica, <pudiendo ser sometido> a la acción transformadora. Mi crítica de la historia "que me ha hecho tal cual soy" —incluida la historia del cristianismo europeo— no implicaría contradicción más que si el cristianismo entrase en las "condiciones sustanciales" de mi *autonomía*, y no es el caso. Entra en las "condiciones sustanciales" de mi historia intelectual, que no es lo mismo en modo alguno, puesto que, si no hubiera habido más que eso, ésta habría podido conducirme a comentar la Biblia (¡y quién sabe! los judíos panhelénicos no la comentaban), a componer música sacra o a adherir a los Testigos de Jehová.

Aquí vemos cuan solidarios son una filosofía que quiere racionalizar todo (o retirarse detrás del "destino del Ser") y el rechazo de una actitud política crítica. Inversamente, la coherencia con tal actitud política crítica lleva a rechazar -independientemente de otras consideraciones filosóficas— una filosofía que racionalizaría lo que es, por lo tanto, todo lo que ha sido.

Preguntas

— *Sobre la racionalidad de lo real; hay una cuestión de terminología: racionalidad de lo real no significa racionalidad de la historia, que es del orden del accidente, sino racionalidad de la realidad necesaria. ¿Qué hay con Spinoza al respecto?*

Hegel no excluye la historia de la realidad; muy al contrario, y es a propósito de la historia que dice que lo que es racional es real o introduce la astucia de la Razón. ¿Qué puede significar en un sistema como el hegeliano este término de "accidente"? Toda su filosofía de la historia se esfuerza por mostrar que lo que aparece como "accidente" en la historia —el defecto de tal gran hombre, etc.- no es más que astucia de la Razón. ¿Se hablará de ilusiones inexplicables? La ilusión se disuelve en principio en elementos racionaliza-bles. ¿Cuál es el estatuto filosófico de una ilusión irreductible? Spinoza es diferente: no habla de la historia como tal, sino que todo está rigurosamente

determinado, y determinado según la razón, por lo tanto comprensible. También por esto, al hablar de los actos de los hombres, Spinoza dice que no hay que reírse de ellos ni llorarlos ni detestarlos, sino comprenderlos.

Cuando usted dice que lo real es solamente lo que es necesario, o bien opone usted a lo necesario un contingente —y entonces la mira de los dos pensadores discutidos falla en su centro mismo puesto que se divide de nuevo el mundo en necesario y en contingente, y se abandona lo contingente a no sé quién, a Satán, quizás—; o bien es una tautología: es real solamente lo que es necesario, y es necesario lo que está determinado por razones suficientes; es decir, lo que es racional.

— *Sobre Marx y Engels, la materia y la dialéctica de la naturaleza. En Marx, el Espíritu es reemplazado por la práctica. Extravíos de Engels al respecto.*

Vieja querella. De manera repetitiva se trata de salvar a Marx, quien escribe de manera repetida las mismas cosas, y esto a partir de *La ideología alemana*, en donde hay una filosofía materialista en el viejo sentido del término, para nosotros inane. ¿Hay que recordar que Marx leyó y aprobó los escritos de Engels como el *Anti-Duhring*, y que incluso escribió un capítulo? Hay, por cierto, otro elemento en Marx (vea *La institución..*),²⁹ la *praxis*, que periódicamente los marxistas vuelven a poner en circulación; pero ¿con qué resultados? ¿En dónde están esta filosofía, esta ontología, que hubieran debido retomar? ¿Dónde está la filosofía que debía resultar de ello? "Reemplazar el Espíritu por la *praxis*", es un poco corto. ¿Qué significa la *praxis*? En *La ideología alemana* es esencialmente *praxis* productiva, y el "materialismo histórico" no es accidental en modo alguno. Si se quiere reemplazar (puesto que es lo que se pretende que hizo Marx) la materia por la *praxis*, o poner la actividad humana al principio de todo, o el hacer humano, se desemboca en algo bastante alejado de Marx —por ejemplo, en *La institución imaginaria de la sociedad*-, en donde ya no se toma como punto de partida la actividad productiva, sino la actividad primera del hombre: la institución de la sociedad, transformación del núcleo psíquico en individuo social, creación de instituciones sociales, luego de la historia-, siendo la producción sólo un sector en todo esto. Y en segundo lugar, aquí otra vez, no podremos prescindir

²⁹ <*L'Institution...*, ob. cit., pp. 76-78 y 82-92 reed. pp. 82-84 y 88-100.>

dir de una ontología, pues este hacer humano tiene frente a él algo que no es hacer humano, que es su exterior. Marx permanece en el pensamiento de la clausura, que es la del idealismo alemán. Llega a escribir, contra Feuer-bach, en *La ideología alemana*, de manera a la vez muy hermosa y totalmente aberrante, que el "mundo sensible" (natural) es un "producto histórico", que la naturaleza anterior a la historia humana ya no existe acaso más que en "algunos atolones de origen reciente", en resumidas cuentas, que el hombre sólo tiene que habérselas con un paisaje humano.³⁰ Todo depende de con qué profundidad tomamos esta idea. El hombre que vive en Manches-ter en 1845 está metido hasta el cuello en un paisaje humano, claro está. ¿Pero qué decir de Magallanes llegando a su estrecho? Aquí debemos bajar un punto. Magallanes todavía tiene que habérselas con un paisaje humano por las razones que hemos explicado aquí largamente. Ve un mar azul, cuando el mar no es azul, el azul está en sus ojos y en su cabeza, lo percibe bajo la noción de mar, pero el mar es un medio que para los seres humanos no tiene ciertamente las mismas determinaciones que tiene para las medusas y las asterias. Y así sucesivamente. Es un paisaje humano en el sentido de la filosofía del sujeto en general, pero no es un paisaje hecho "*por la mano* del hombre". Ahora bien, Marx recuerda, para apoyar su idea, que los cerezos no crecían "naturalmente" en Alemania, que fue el hombre quien los introdujo. Por cierto, se introdujeron los cerezos en Alemania (de Persia o de otra parte), pero no los Alpes bávaros y las montañas del Harz, ni el Rin ni el Elba, ni las estrellas que cubren por las noches el cielo alemán, como muchos otros cielos. Esta falacia indigna de Marx es el resultado de su "productivismo". (Es sorprendente constatar cómo la misma perspectiva caracteriza los textos de Heidegger sobre el ente físico en *Sein und Zeito* en su "interpretación" de la filosofía griega en sus cursos de 1925-1927.) Efectivamente, el para-sí en primera aproximación no encuentra más que el mundo que se ha creado; pero el para sí, y en todo caso a partir del momento en que hay ruptura de la clausura de la sociedad, también es capaz de plantearse la pregunta de la verdad de este mundo, y de su relación con un enigmático exterior. A partir de entonces debemos seguir otra vía: establecer otra ontología, determinar el lugar del sujeto y del hombre en general, en esta ontología, etcétera.

³⁰ [K. Marx-E Engels, *L'Ideologie allemande*, trad. fr.: París, Éditions Sociales, 1968, pp. 55-56 (hay varias ediciones en español).]

— *¿Qué ocurre al respecto con la lógica conjuntista-identitaria?*

Los "primitivos" dicen 1, 2, 3: hacen lógica ensídica. Y la sociedad de las no A, en Van Vogt,³¹ sabe que $2 + 2 = 4$. Pero la tentativa de reducir el universo en diversas figuras de $2 + 2 = 4$ es una manifestación extrema del imaginario humano. La idea de que todo es número es un mito. La contradicción de la sociedad actual reside en el dominio ilimitado de lo ensídico —que es una locura en sentido propio y figurado—, en la preeminencia de un imaginario que toma como significación central el pseudodominio de lo pseudoracional.

³¹ <A. E. Van Vogt, *The World of non-A* (1945), trad. fr. de Boris Vían, *Le Monde des non-A*, 1953, reed., París, Presses de la Cité, 1970 [trad. esp.: *Los jugadores de no-A*, Barcelona, Acervo, 1975] •>

Nadie duda de que hay en Hegel, como en Marx, una notable diferencia entre escritos de juventud y escritos de "madurez". En ambos autores, el pensamiento de juventud, flexible y fluido, manifiesta una enorme riqueza; y también una gran ambigüedad, pues coexisten inspiraciones de diferentes venas. Pero si es innegable que en las obras de juventud todo no es aún como en el sistema, no es menos cierto que *también* encontramos en ellas la misma inspiración fundamental, y que constatamos luego esta rigidificación, esta *Erstarrung* que Hegel mismo observa a veces en la vida de los pueblos. De esta multitud de intuiciones de juventud, sólo subsiste la parte — desarrollo en-sídico en detrimento de lo imaginario— que tiende hacia el sistema. He señalado en *La institución...* con respecto a la antinomia en el pensamiento de Marx, que no hay "evolución" en el sentido de aparición de elementos que no estaban ahí, sino que desde la juventud encontramos en germen lo que será el pensamiento dominante de la madurez. Y podría hacerse el mismo trabajo para Hegel; es cierto, por ejemplo que desde el período de Jena ya estamos muy lejos de los escritos "teológicos".

¿Puede hacerse de esta rigidificación una ley general del desarrollo del espíritu? No, por cierto, y hay pensadores que se renuevan y permanecen jóvenes hasta muy tarde. Freud, por ejemplo. Y Platón también, cuyos últimos grandes escritos dialógicos cuestionan lo que habría podido parecer como lo adquirido de los diálogos anteriores. O Schelling, que al fin de su vida comienza una nueva filosofía. Todo lo que puede decirse es que, en ciertos casos, el pensador toma una parte de sus intuiciones iniciales y se queda en su desarrollo ensídico y sistemático. Y esto se comprende; pues, en un sentido, es la vía fácil. A partir del momento en que hay algunas in-

¹ <*UInstitition...*, ob. cit., pp. 89 y ss.; reed. pp. 97 y ss.>

tuiciones fuertes, su desarrollo y despliegue se vuelve "trabajo", y ya no es cuestión de creación.

El joven Hegel no era el Hegel viejo; aunque en un sentido ya lo era. La idea del Saber absoluto y del fin de la filosofía se encuentra en *un* texto como *Glauben und Wissen*, cuatro o cinco años antes de la *Fenomenología*. Allí está escrito: "En sí, no debe postularse nada, no debe haber ningún deber-ser, ninguna fe; postular la realidad absoluta de la idea suprema es algo irracional".² ¿Por qué no debe postularse nada? Porque todo debe poder ser mostrado y demostrado. Los postulados nunca son últimos, y el despliegue del pensamiento es cíclico —como lo será en la segunda fase de la vida de Hegel—, el sistema vuelve sobre lo que estaba puesto al principio como "axioma" y hace de ello una conclusión, un resultado. No debe haber ahí deber-ser, esta escisión entre lo que es y lo que debería ser; lo que debería ser es, y lo que es debe ser. Esta frase escrita en 1802 tiene el mismo contenido que "lo que es real es racional..." de la *Filosofía del derecho* (1821). No debe haber ninguna fe —ninguna idea que repose sobre la simple creencia—, siempre debe haber certezas racionales, todo lo que se piensa debe poder ser demostrado en este ciclo que abarca todo. Por lo tanto, postular la realidad absoluta de la Idea suprema es algo irracional, puesto que lo racional es que la realidad absoluta de la Idea suprema se demuestra por sí misma. Ya hace falta, pues, que haya Saber absoluto: hace falta, de una manera u otra, hacer nacer este pasaje, este parto monstruoso que va de un sujeto finito a un Saber absoluto, lo que dará a la vez la fenomenología y la filosofía de la historia en sentido amplio. Y es éste el programa que Hegel cumplirá durante toda su vida.

¿Qué se ha opuesto a esto, después de Hegel? Ya se trate de Kierkegaard, de Heidegger o de Lévinas (y, en cierta manera, también de Feuerbach), se ha opuesto la afirmación de la finitud. Detrás de ello hay una suerte de vuelta a Kant: finitud del sujeto cognoscente, núcleo de *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger. En cuanto a Kierkegaard, su caso está previsto y solucionado en el sistema hegeliano: es un desarrollo de un capítulo de la fenomenología, situado entre el "judío" de los primeros textos de Hegel y la "conciencia desdichada" de la *Fenomenología del Espíritu*. Ampliando es-

² ["Foi et savoir", en *Premières publications*, trad. M. Méry, <3^a ed. Gap, Ophrys, 1970>, p. 226; comentario en J. Taminioux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, <París, Pa-yot, 1984>, p. 182.]

te capítulo, podemos hacerle incluir explícitamente lo que es *filosófico* en Kierkegaard.

Pero, por lo demás, la tentativa de salir de ahí por la afirmación de la idea de finitud es todavía otra manera de hacer teología. Hay, en efecto, más de una manera de hacer teología. Está primero la teología racional u ontología unitaria, cuya cima es el sistema hegeliano. Tenemos aquí la reconciliación-redención como resultado igualmente subjetivo del sistema: el Sistema es el Saber absoluto, el sujeto es conducido necesariamente a él (fenomenología), y en el sistema se opera la reconciliación: se acepta lo que es y se lo comprende. Otra figura de esta teología filosófica es el reconocimiento de una finitud, la derelicción, según el término de Heidegger. El *Dasein* —el ser humano, el sujeto— nace, cae en un mundo donde es abandonado a sí mismo. La salvación por un lado, la derelicción por el otro, son dos caras de lo mismo. Por último tenemos la tentativa de Lévinas para reinstalar todo un sistema de Saber absoluto -o de yo absoluto, antes bien- que, en este caso, no es hegeliano, sino cartesiano/husserliano. Hay, por un lado, el yo para el cual nada es inaccesible, que puede tomar y digerir todo lo que se le presenta, que de inmediato se vuelve yo; y por otro lado, una falla de este yo que consiste en un deseo de exterioridad, que no puede ser satisfecho porque hay lo Otro. Este Otro destituye al yo y al mismo tiempo le hace abandonar la filosofía para hacerlo entrar en la relación ética, al término de la cual está Dios.

Pero tratemos de retomar las cosas desde más atrás y preguntémosnos qué quiere decir la idea de finitud en este contexto. Heidegger retoma un pensamiento central, en efecto, en Kant: no puedo darme objetos a mí mismo, no puedo crear mis percepciones. Para percibir, para que un fenómeno me sea dado, soy necesariamente pasivo, debo pasar por la sensibilidad que sólo puede darme algo, algo real. Prejuicio fuertemente materialista tácitamente presente en Kant: los objetos reales son las piedras, los árboles, etcétera. En tal perspectiva, los madrigales de Monteverdi no son reales, no son reales como el papel en el cual están anotados o los sonidos producidos cuando se los canta. Y por lo demás, ontológicamente, no se sabe lo que son. Soy entonces finito en tanto soy pasivo, y soy pasivo porque la sensibilidad es pasiva. Sólo mi pensamiento, mi entendimiento, es activo, productivo, "espontáneo", pero está *reglado sobre* la sensibilidad, está destinado a pensar lo que me da mi sensibilidad y no vale más que por sus productos. De ahí que las demostraciones de Kant concluyen que toda tentativa de utilizar los conceptos del entendimiento, las categorías, más allá de los límites de la sensibilidad conduce a paralogis-

mos, antinomias, etcétera. Si considero la totalidad de los fenómenos (que no es un "dato sensible") para buscar su causa, ya estoy en pleno paralogismo, puesto que la categoría de causalidad no se aplica más que a lo sensible; no a la totalidad de todo sensible posible, totalidad que no es sensible.

Entonces, en esta pasividad tendré a la vez la prueba de la finitud del ser humano y la barrera contra toda tentativa de racionalización íntegra de lo que es —su reducción o elevación a la Razón- y de dominio efectivo del mundo (que se desprendería del postulado de que el mundo sería efectivamente racionalizarse). Interpretación heideggeriana de Kant: nuestra intuición —a saber, el hecho de que los fenómenos nos son dados— es finita, y esta finitud es onto-lógicamente derivada, no es originaria. Pues "nuestra intuición está ordenada a un ente que ella no *produce*, que está *ahí pon sí mismo* y al cual no hace más que consentir o al que *no puede más que recibir*'? Pero cuando se trata de pensar la actividad del para-sí, del sujeto, todos estos enunciados se vuelven eminentemente sospechosos. La idea de que no producimos sino que no hacemos más que recibir deja de lado el inmenso papel productor, creador y filtrante del para-sí, en su "intuición" del mundo. Aquello de lo que hablan Kant y Heidegger, finalmente de manera bastante ingenua, es de un individuo considerado como ya constituido, inmerso en el mundo de la vida igualmente considerado como ya constituido. Tal individuo es ciertamente "pasivo", es en la receptividad, que también puede llamarse finitud. Pero si tomamos las cosas en su raíz, constatamos que este mundo de la vida no es dado, que es creado por el para-sí, en todos sus encajes, y que aquello que no es creado es algo que plantea una cuestión filosófica.

Seríamos finitos en tanto somos pasivos y receptivos. Kant, como sabemos, opone la "receptividad de las impresiones" a la "espontaneidad de los conceptos". Esta espontaneidad significa que los conceptos del entendimiento son *a priori*, no son y no podrían ser derivados del "material" otorgado por la senso-rialidad. Pero esta espontaneidad no es todavía una creatividad; más exactamente, es una creación de una vez por todas, y *reglada sobre* los productos que otorga la sensibilidad, "calculada para" ellos.⁴ A esto se opone una idea que está en Kant, pero que no viene de él. no seríamos finitos, nuestro conocimien-

³ [J. Taminiaux, *Le Regard et l'Excédent*, <La Haya, Nijhoff, "Phaenomenologica", 1977, p. 118, subrayado por mí.]

⁴ [Retomar.]

⁵ [Hobbes, Vico, etcétera.]

to no sería limitado, si en relación con el objeto de este conocimiento no fuésemos receptivos, si hubiésemos *producido* este objeto. Para Kant, esto se expresa por la determinación de nuestro entendimiento, de nuestro intelecto como *intellectus ectypus*, secundario, derivado, opuesto a un *intellectus archety-pus*, originario (que, evidentemente, es la fantasía del pensamiento divino), que intuye y piensa su objeto a la vez, por lo tanto se lo da directamente, no tiene necesidad de pasar por la sensibilidad ni tampoco por el pensamiento como modo discursivo, como trabajo por conceptos. Le alcanza con pensar algo para dárselo en una intuición directa; y le alcanza con dárselo en una intuición para pensarlo y conocerlo. No hay, para este entendimiento arquetipo, esta separación de un material sensible y de categorías que se le aplican, material que nos sumerge en la pasividad y categorías que están limitadas a este material, sin llegar, además, a penetrarlo de parte a parte.⁶

Claro está, podemos preguntarnos en primer lugar qué vale esta captación del sujeto humano que se hace esencialmente por oposición a una fantasía impensable, el intelecto arquetipo. Fantasía impensable, pues, así como no podemos pensar un mundo "íntegramente racional", no podemos dar ningún sentido a las expresiones: "pensar es intuir" e "intuir es pensar". La idea de "intelecto" que *hace* traigo, "se lo da en la intuición", simplemente *pensándolo* —y pensándolo no discursivamente— es vacía; como son vacías, en este caso, la distinción entre intuición y pensamiento, y la idea de un pensamiento no discursivo. Vacío es también entonces el término polar que se le opone. O bien, tanto el término "pensamiento" como el término "intuición" son tomados en un sentido amplio y vago, y nosotros somos (nosotros por excelencia pero también todo para-sí) este intelecto arquetipo: nuestra imaginación nos da, y hace ser en la representación, algo, por el simple hecho de que "pensamos" en ello.⁷

Detrás de todo esto está la idea de Vico, y antes de Vico, de Hobbes: no podemos conocer bien más que lo que hemos hecho, *verum factum* (cf. mi texto sobre Weber).^{*1} Ahora bien, esta idea que no obstante parece ir de suyo, no se sostiene por ningún lado que la abordemos. Podemos conocer lo que no hemos hecho; y por lo general nos encontramos en la más oscura ignorancia en relación con las cosas que hemos hecho. La frase sólo tiene sentido mediante una subrepción, que la convierte en una tautología: conocemos racionalmente, en efecto, lo que hemos hecho conscientemente y

⁶ [Cf. la manera en que Kant *se representa* el saber matemático: se construye y se "ve".]

⁷ [Cf. *L'Institution...*, ob. cit., cap. IV.]

racionalmente. Si hay un ámbito en el cual estamos inmersos en una noche cimeriana, es nuestra propia vida, la historia de la humanidad, la naturaleza de las sociedades, todas cosas hechas por el hombre. Esto es lo que resiste a la idea de Hobbes, de Vico —y de Marx, que cita a Vico en una nota a pie de página de *El capital*? aprobándolo—. Estamos en 1987, y lo que conocemos —como lo que él conocía— sobre esta historia que nosotros hicimos es en verdad poca cosa.

¿Cuál es el origen de esta extraña idea? Se encuentra en Platón, claro está. Es la idea que está en el centro del *Timeo*: Dios conoce el mundo en la medida en que lo hace, y sabe lo que hace, claro está. Es matemático, utiliza los triángulos, mira el paradigma, etc., conoce, por lo tanto, el mundo, *más exactamente, hiparte del mundo que procede de su actividad racional*; pues, repetimos, la racionalidad, el *éllagon*, de su demiurgia encuentra los límites de la materia y del espacio que son por naturaleza —puesto que indeterminados e indeterminables-, incognoscibles y no podrían ser objeto de ninguna "formación" *éllogos*. Detrás de Platón, si la historia que cuenta el *Fedón* no es una simple ficción literaria, está Sócrates: éste, habiendo escuchado decir que, según Anaxágoras, el principio del mundo y del ser era el *noüs*, el espíritu o el pensamiento, se había sumergido en el libro de éste para encontrar allí las causas racionales de todas las cosas. Se decepcionó mucho al constatar que Anaxágoras planteaba este principio, en efecto, pero no lo utilizaba, y recurría, cuando llegaba a la explicación de los fenómenos físicos particulares, a causas igualmente físicas y particulares.⁹ Está permitido pensar que, en esta historia, la verdad podría estar del lado de Anaxágoras. En todo caso, ya tenemos aquí la idea hegeliana; y teología racional: en la medida en que el mundo ha sido creado por una inteligencia divina, y que nosotros participamos, aunque sea en un grado ínfimo, de una inteligencia similar, podemos reencontrar las causas de las cosas ubicándonos en el punto de vista de Dios.¹⁰ Tratar

⁸ <Le Capital, L. I, 4^a sección, capítulo XV, 1, en: *CEiwres, economie I*, p. 915 [Hay varias ediciones en español] >

⁹ <Fedón, 97b-99d.>

¹⁰ [Nótese la ambivalencia -totalmente justificada- del cristianismo con respecto a esta idea. A los teólogos de los siglos XIII y XIV no les gustaba demasiado, pues sería poco decente, sería carecer de piedad el hecho de tratar de reconstituir las vías de Dios en la Creación. Duns Escoto y Occam, con su "escepticismo" esencial, acentuaron esta tendencia. La idea, evidente mente, no tendría sentido para Aristóteles, salvo si se trata de la naturaleza <y no de Dios>: *ouden matenpoiei*. ¿Quidde los estoicos? Resurge en el ateo Hobbes, en un contexto y con un

de conocer el mundo es, entonces, tratar de reconstituir el proceso del pensamiento divino que lleva a la Creación. Ahora bien, es natural que Aristóteles, Epicuro, los estoicos, no sigan esta vía: como tampoco los otros griegos del período clásico, no ven en el mundo un producto fabricado por un demiurgo inteligente.¹¹

Volvamos a Kant. No hay en él solamente sensibilidad y entendimiento, está también el famoso "término medio", la imaginación trascendental. Sabemos que Kant ve en <el esquematismo de> ésta "un arte escondido en las honduras del alma humana (*Gemüth*) cuyo verdadero modo de operar difícilmente arrancaremos jamás a la naturaleza".¹² Y debemos reconocer que ella permanece muy oscura en el propio Kant. Si tomamos por ejemplo la interpretación heideggeriana de la imaginación trascendental —pero hablar de imaginación es hablar de algo espontáneo-, veremos que es concebida como esencialmente *receptiva*. Pero en Kant, la imaginación trascendental es responsable sobre todo del surgimiento de las formas puras de la intuición —el espacio y el tiempo— y de la formación de esquemas, o sea, para decirlo rápido, las figuras genéricas y abstractas que forman mediación entre la categoría y los fenómenos. Cabe señalar —punto muy importante, sobre el cual habrá que volver— que estos esquemas piden prestado, si se puede decir, su potencia figurativa a la intuición pura del tiempo.¹³ Aun cuando formemos, a partir de los fenómenos, conceptos empíricos, subsiste una distancia con la categoría; hace falta entonces que la conciencia logre captar los fenómenos por medio

espíritu totalmente diferentes. Acerca de las ideas de *subjectum-objectum*, dominio, etc., cf. Ta-miniaux en la línea de Hobbes-Hegel-Marx (*Naissance...*, pp. 86 y ss.; 122 y ss.; 132 y ss.; y sobre todo, 134 y ss.).]

¹¹ [Comentar simplemente al respecto la noción de *phúsis* de Aristóteles. La idea no vale más que para un tipo de saber (y la "parte" correspondiente del objeto), el saber por recomposición de la actitud del productor; entonces, esencialmente, saber de tipo técnico de un objeto técnico. En cuanto a la dialéctica de las ideas en la historia: la idea de que podemos conocer más o menos el mundo poniéndonos en el lugar de su demiurgo actuando racionalmente está presente desde el *Timeo*. No se hizo prácticamente nada con ella hasta Galileo, Hobbes o Descartes. Cf. Alberto de Córdoba: si Dios me hubiese pedido consejo, yo habría hecho algo más simple. Encontrar algunas huellas en el período intermedio.]

¹² <Kant, *Critique de la raison puré*, ob. cit., p. 153.>

¹³ [Cf. "el esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo", <*Critique de la raison puré*, ob. cit., p. 154>, etcétera.]

de algo que sea al mismo tiempo representable y que pueda servir de forma o de matriz a los fenómenos —pero forma o matriz general—, por medio, entonces, de una "representación abstracta" (o, mejor, de una "intuición esquemática"), y es esto, el esquema trascendental. En la *Crítica de la razón pura*, esta imaginación trascendental tiene, pues, una importancia muy grande. Poco importa aquí la diferencia entre las dos ediciones de la *Crítica* (eje de las interpretaciones de Heidegger), también importa poco la crítica de la concepción kantiana como tal.¹⁴ La interpretación ontológica de Heidegger consiste en decir que la imaginación trascendental, en tanto espontaneidad, es "receptiva pues la abertura que forma no es otra cosa que exposición a lo que es", según la buena formulación de Taminioux.¹⁵ Es decir que, gracias a la imaginación trascendental, el ente que somos, el *Dasein*, el ser humano, se expone a los seres que lo rodean; y esto, esencialmente, por medio de las intuiciones puras del espacio y del tiempo. Dicho de otro modo, el *Dasein* según Heidegger en el *Kantbuch*, por las intuiciones puras del espacio y del tiempo —sobre todo del tiempo, a decir verdad—, crea para él un receptáculo para lo que es en general, para el ente, en el cual puede recibir al ente o exponerse a lo que es. Aquí vemos, a pesar de lo que se dice en otras partes, hasta qué punto Heidegger, en esta interpretación finalmente mutilante de la imaginación trascendental, permanece prisionero de lo que puede llamarse una teoría del conocimiento del ente "real", del mundo físico o de la *Lebenswelt*. Pero Kant no ha hablado de imaginación solamente en la *Crítica de la razón pura*, también ha hablado de ella en la *Crítica de la facultad de juzgar*, en donde es cuestión del arte y de la obra de genio, y del juego entre la imaginación y el entendimiento, en donde encontramos muchas cosas esenciales, aunque insuficientes, sobre su concepción de la imaginación.²¹ Ahora bien, como por casualidad, Heidegger ignora totalmente la *Crítica de la facultad de juzgar* en el *Kantbuch*, y que yo sepa, prácticamente no habla en el resto de sus escritos. Esto significa también que aquello que, en sus funciones y en la problemática de la receptividad/espontaneidad o pasividad/actividad del sujeto, es radicalmente y de entrada ignorado por Heidegger, es el arte, y más generalmente, el mundo histórico-social, al igual que lo psíquico, además. La imaginación trascendental como simple "exposición a lo que es" es una imaginación estrictamente gnoseológica, y la ontología correspondiente implica

¹⁴[Véase "La découverte de la imaginación", <en *Domaines de l'homme*, loe. cit. >.]

¹⁵[En "Finitude et absolu", en *Le Regará....* ob. cit., p. 119.]

esto: es a secas o es por excelencia o es paradigmáticamente la cosa ente, lo real físico o que pertenece a la *Lebenswelt*. La imaginación aparece siempre entonces como "exposición" o simple "recibir", en ningún momento como posición y hacer-ser.

Esto es claro tratándose del arte o de la institución en la medida en que hay un papel identificable y asignable de los individuos en la actitud institu-yente. (No hablamos aquí del imaginario social instituyente). Pero esto también es verdadero en el ámbito limitado que importa a Kant en la *Crítica de la razón pura* y a Heidegger en el *Kantbuch*, es decir, en el ámbito "experien-cial", para evitar el término 'teoría del conocimiento. Pues la imaginación radical no se limita a formar el campo de manifestabilidad [...], el horizonte de objetividad en el cual todo objeto podrá surgir".¹⁶ La imaginación radical abre ciertamente este campo de manifestabilidad, u horizonte de objetividad, pero hace mucho más que eso, cosa que Kant, por razones que quedan por discutir, no quiere o no puede ver. Apuntalándose en "choques" por lo demás indescriptibles e inintuibles como tales, ella *crea*, tanto en sus ser-así a la vez concretos y genéricos como en sus preorganizaciones catego-riales, la forma y los contenidos de lo que se manifiesta. Ella crea el color como crea la espacialidad, como crea la topología "concreta" en la que vivimos, la topología continua de W , del espacio usual en tres dimensiones.¹⁷ Imaginación, entonces, que no es ni receptiva ni pasiva, sino que es espontaneidad creadora y formadora. Es así como la imaginación crea lo sensible, al que corresponde (pero no de manera biunívoca, por cierto) un estrato físico, que se volverá el objeto de la investigación científica. Y ella crea las categorías a las cuales *conviene* un estrato mucho más extenso y ciertamente mucho más profundo de objetos posibles. Por ejemplo, incluso si para simplificar nos atenemos a las categorías kantianas (que, por cierto, son insuficientes), es claro que no se aplican solamente a los fenómenos físicos. En resumidas cuentas, hay

¹⁶[Taminiaux, *ibíd.*]

¹⁷[No se sabe si el modo de coexistencia de los X en los que estamos inmersos puede ser verdaderamente descrito en esta topología. La única cosa que se sabe -y esto es decisivo para la reconstrucción filosófica de los fundamentos de las matemáticas que queda por hacer- es que nuestra imaginación es capaz de crear estos dos opuestos: lo discreto y lo continuo. Lo discreto como no existe en la tealidad, tal como es materializado por el conjunto de los enteros naturales; y también lo continuo que, reelaborado por la matemática, dará precisamente las topologías continuas -más exactamente, los espacios continuos-, pero que ya está ahí en toda representación habitual de los objetos en el espacio.]

algo que no va con la "deducción" kantiana de las categorías. Por ejemplo, las categorías de la cantidad —uno, algunos, todos- e incluso las categorías de la relación -sustancia, causalidad, acción recíproca- o aun las de la modalidad -posibilidad, realidad, necesidad- se aplican a otros ámbitos que a los "fenómenos". Kant no aborda la cuestión que crea el uso de "dobletes" de sus categorías fuera del ámbito físico (un concepto, algunos conceptos, todos los conceptos, etc.); como tampoco se preocupa por el hecho de que las categorías de la relación y de la modalidad se aplican -por cierto, parcialmente, pero este parcialmente es enorme- a la historia de la humanidad. No podemos vivir, en tanto seres histórico-sociales, sin la categoría de lo posible; y es una categoría con la cual pensamos no solamente la historia pasada, sino también la historia presente y por venir y nuestra vida cotidiana. Un kantiano respondería que todo esto corresponde a la psicología empírica y como tal no plantea ningún problema. Respuesta falaz, pues aplicamos esta categoría al sentido o a los actos en tanto sensatos, sin lugar en la filosofía kantiana.¹⁸ Lo mismo para la causalidad, etcétera.¹⁹ No aplicamos solamente estas categorías al "soporte fenoménico" de los hechos histórico-sociales, sino a estos hechos como tales: nos planteamos las cuestiones legítimas de saber en qué medida hay una sociedad francesa y en qué consiste su unidad, o en qué medida hay una subsociedad de los inmigrados, etcétera. Estas distinciones no se aplican a sustratos fenoménicos, sino a significaciones que aparecen ayudándose con estos soportes. De hecho, las categorías "ampliadas" valen para todo aquello que es (o es pensable como) ensídico o dimensión ensídica de lo que es.

Tenemos entonces la imaginación radical como creadora de todo lo *manifestado*, de toda la fenomenalidad —*phainómenon* y *phantasia* tienen la misma raíz-; entonces, creadora también de esta "rama" de nuestra experiencia que es la sensibilidad elemental. Hay un papel inmenso de la imaginación radical en lo manifestable, y este papel supera lo "manifestable" en sentido propio, pues también es posición de todo lo que no es "manifestación" de un "manifestable". No se de qué "manifestable" eran "manifestación" los sacrificios humanos de los aztecas. Ni de qué "manifestable" son "manifestación" la sonata n° 32 de Beethoven o la catedral de Amiens. No son "manifestaciones" de un "manifestable" que existiría antes y fuera de ellas; se trata de crea-

¹⁸ [Profundizar.]

¹⁹ [Véase también la cuestión de las matemáticas "no ordinarias" aplicadas a la física, por ejemplo.]

ciones, de posiciones, y es a partir de estas posiciones que hay manifestación de lo manifestable. Cuando miro un árbol, puedo hablar también de la manifestación de un manifestable. No puedo hacer ser, radicalmente, un árbol. Pero, aquí otra vez, la manifestación como tal y en su ser-así es mi creación, o creación humana. Su color, su captación como *un* árbol —aun si se apuntalan en "algo" del árbol- competen a la imaginación del sujeto humano frente a un núcleo incaptable: cada vez que fenomenalizo el árbol, "hay" algo "detrás", como también al lado. E incluso si el árbol es *un* árbol "en sí" — *uno* no por accidente sino por esencia—, con todo, está inmerso constantemente en una continuidad de acciones y de interacciones, de la cual, cuando hablo del árbol, lo separo. Lo separo apuntalándome en una serie de fenomenalizaciones convergentes del árbol y del resto, pues tanto podría hablar de una mancha verde, o de un bosque, etcétera. La creación de la imaginación se refiere aquí a la manifestación del manifestable. Pero, en otros casos, aún más importantes para nosotros, la creación de la manifestación es al mismo tiempo creación del manifestable. Hay un fenómeno de la democracia ateniense; esta democracia ha sido creada por el imaginario instituyeme de los atenienses, no "manifiesta" nada, sino este imaginario operando. Los atenienses fueron quienes crearon este "manifestable" que luego, si soy historiador, puedo captar, pero entonces por una suerte de fenomenalización histórica diferente que plantea otros problemas, como el manifestable manifestado de la *polis* ateniense o de la ciudad de Florencia, etcétera.

Restringiendo aún, y permaneciendo en el ámbito de las preocupaciones de la filosofía clásica —lo experiencial, lo "cognoscible" en el sentido estrecho del término—, ¿qué hay de eso que "se manifiesta" ahí y cuál es su relación con la imaginación? Recapitulo al mismo tiempo.

a) Cuanto mucho se podría hablar de pasividad o de receptividad si se trata del ente natural. Pero en ningún otro caso. La expresión no tiene ningún sentido en matemáticas, ninguno cuando se trata del objeto histórico-social. El objeto matemático me es dado porque yo lo creo. El objeto histórico-social me es dado porque otros sujetos o colectividades lo han establecido. Mi "receptividad/pasividad" ante un texto o una sinfonía presupone la llegada al ser de este texto o de esta sinfonía por medio de la actividad/espontaneidad de otros sujetos. En el fondo, es para evitar esto, y mantener así la finitud, que Heidegger dirá que es el Ser que habla en nosotros y por nosotros, etcétera. Por lo tanto, la determinación de la "finitud" del sujeto exclusivamente a par-

tir de su relación con el ente natural traduce, en Kant como en Heidegger, la persistencia de un naturalismo ingenuo.²⁰

b) Aun en el caso del objeto natural, no podría tratarse de simple pasividad o receptividad; hay creación de lo manifestable como tal, del fenómeno como fenómeno. Hay fenomenalización, que es una creación del para-sí. ¿Qué podemos decir entonces de lo que se fenomenaliza? Nada, sino (cf. seminario del 13 de mayo) que hay aquello que se deja fenomenalizar. Es la única formulación aceptable en este nivel, y no podemos llegar a ella más que a partir de elaboraciones posteriores más complejas y otros presupuestos (*i.e.* la constatación de la mitad del mundo faltante en Kant).

En un nivel elemental, todo lo que podemos decir -ya es enorme, y no es visto por Kant—²¹ es esta aparente, pero importante y fecunda tautología: lo que se deja fenomenalizar es en sí fenomenizable. Pues la fenomenalización no depende solamente de nuestra "arbitrariedad". El mundo es nuestra creación; pero se presta a esta creación, y no cualquier "objeto" o "mundo" se prestaría a ella forzosamente. Es la falta fundamental en Kant: en ningún momento se plantea la cuestión de saber si lo que dice sería válido en cualquier mundo.²² Para que la categoría de la causalidad no sea vacía, para que sea válida, hace falta que haya, en eso que fenomenizamos, series fenomenalizables con consecuciones regulares y repetitivas. (Lo viviente no puede emerger más que "parasitando" algunas de estas series en el mundo "inorgánico".) Así estamos obligados a plantear un "eso que..." y un cierto ser-así mínimo de ese "eso que...", so pena de volver incomprensible la posibilidad de una fenomenalización hasta cierto punto coherente y pulverizar mundo público, mundos privados y mundo a secas.

²⁰[Inaceptable manera, en Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty, de hacer como si la *Lebenswelt* sus "objetos" fuesen de suyo, como si no planteasen problemas y bastaran para hablar de todo. La imaginación de Kant y de Heidegger es la de un individuo ubicado en la *Lebenswelt*. No se preguntan lo que un individuo parlante y una *Lebenswelt* humana (con *Zeuge*, *Zuhandene*, etc.) pueden presuponer. Este aspecto es apenas percibido por Merleau-Ponty en las "Notas de trabajo" de lo *Visible y lo invisible* (sobre el lenguaje), pero se queda ahí. Merleau-Ponty ha bía apuntado mejor en *La prosa del mundo*, que desgraciadamente abandonó. Había una bifurcación, y Merleau-Ponty tomó la vía que conduce al callejón sin salida heideggeriano.]

²¹[Cf. "Portee ontologique...", en *Domaines...*, ob. cit., <pp. 421-427, feed. pp. 527-534>.]

²²[Cf. sin embargo breves notaciones en la "Introducción" de la *Critique de la faculté de juger* [trad. fr. Philonento, París, Vrin, 1968, pp. 30-33 [trad. esp.: *Crítica de*

la *faadtad*
gar, hay varias ediciones>.]

de

juz

c) La imaginación radical no es entonces receptiva o pasiva en relación con lo que se manifiesta (estas expresiones, con todo rigor, no tienen sentido más que en una concepción de la experiencia como "reflejo"), sino que es *limitada* de manera *sui generis* en relación con lo *existente físico*. Poner lo existente físico en lugar de lo existente a secas, es lo que hay que llamar el materialismo ingenuo de Kant y de Heidegger. Pero, por otro lado, la imaginación radical es ilimitada, más exactamente, indefinida, y creadora en otro sentido mucho más fuerte, en los otros ámbitos, y especialmente en el ámbito histórico-social, en donde realiza casi lo análogo de lo que Kant llamaba el *intellectus archetypus*: hacer ser cosas intuyéndolas, en la representación. Claro está, hace falta un mínimo de soporte material. Pero este mínimo puede ser una simple palabra. Caso límite, quizá, pero no obstante real: una multitud en estado de ebullición, alguien encuentra una *palabra* y la dice... y la historia del mundo cambia. Es esto, el hacer-ser por la simple representación. Una representación se ha formado en alguien, y el colectivo estaba listo para recibirla, le da fuerza; y lo que hace falta para ello no es "hacer existir la cosa en la intuición (percepción)", es encontrarle un soporte simbólico que se vuelve portador y mediación de esta creación.

Esta imaginación radical no es "trascendental" en el sentido de Heidegger, porque formaría un horizonte de objetividad o permitiría "trascender" hacia el ente. (Para Kant, es "trascendental" en tanto pertenece a las condiciones de la experiencia en general, es decir, de la misma manera que el entendimiento es "trascendental".) Transforma el en-sí en algo que es para el sujeto; abre un mundo para el sujeto, pero también hace que este mundo no tenga sino una relación lejana, limitada y extraña con lo que es "fuera del sujeto". Lo que es, no lo sabemos, siempre está ahí como una pregunta. Lo que nos da el trabajo de la imaginación radical del sujeto o del imaginario instituyente histórico-social tiene, por cierto, una relación con lo que es, pero esta relación es el objeto de nuestra interrogación y no es en ningún modo un dato.

Si queremos hablar a cualquier precio de una "finitud" del sujeto —la mortalidad es otro asunto—, ésta no reside en su pasividad sino en la naturaleza misma de la actividad de su imaginación, de la imaginación radical, que a la vez le constituye una suerte de nicho iluminado y garantiza, por así decir, para siempre que no podrá salir de ahí más que creando otros nichos. La finitud del sujeto es la subjetividad misma, su ser sujeto, no su "pasividad" o "receptividad", sino la limitación (la clausura) ineliminable de su ac-

tividad creadora. Es porque, cada vez, es un sujeto, o una sociedad, que espontáneamente crea que esta creación no puede ser más que la suya. Es esto, la determinación última del ser-para-sí, que no está limitado por su pasividad con respecto al ente, sino por el hecho de que es necesariamente cada vez *este* sujeto, *esta* sociedad, un sujeto o una sociedad particulares, y no todo sujeto o toda sociedad posibles. No podemos ir a mirar detrás de esta determinación, que valdría *tanto* para un *intellectus archetypus*, para Dios, a menos que éste fuera total y absolutamente *indeterminado*, por lo tanto vacío (lo que debería ser de todas maneras, como lo ha comprendido la teología negativa).

Pero el ámbito cognitivo no agota al ser humano y sus actividades. Las creaciones humanas que competen decisivamente a la imaginación radical y al imaginario social tratan de romper los muros de estos nichos sin constituir otros. Ésta sería tal vez una de las definiciones posibles del arte: romper la clausura sin reconstituir otra. Y acaso es la razón por la cual el arte tiene esta importancia central en la historia de la humanidad.

Preguntas

— *Sobre verum factum y la idea delTimeo: ¿la negación de los postulados y la posición del postulado opuesto son suficientes para avanzar?*

Platón nos dice que el demiurgo conoce lo que ha hecho; pero no conoce, y no puede verdaderamente transformar, lo que no ha hecho, la materia. No "rechacé el postulado" solamente, apelé a la evidencia: hay cosas que conocemos sin haberlas hecho, y recíprocamente. ¿Qué significa conocer? En Hobbes sabemos lo que significa: poder computar, descomponer algo en elementos calculables (¿dónde se detiene esto? Es otra cuestión) y luego calcular las relaciones y las consecuciones; entonces conozco. En ese sentido, conozco la composición química del sol. Y esto, al infinito, para las estrellas, las galaxias. No las hemos hecho, pero sabemos que hay núcleos y neutrones. Si llamamos conocer a una cierta inspección de las causas —lo que yo recuso para la historia—, ¿conocemos verdaderamente por qué hubo un monje llamado Lutero que en 1517 dio a conocer sus tesis, y lo que vino después, y las guerras sangrientas durante casi dos siglos, etcétera? Podemos comprender ciertas cosas, pero no las "conocemos" en el sentido de Hobbes o de Vico.

— *Hobbes habla de la forma del conocer, y no del objeto del conocimiento.*

Claro que sí, habla del objeto del conocimiento, como Vico, como Marx. Es también en este sentido que Hegel piensa que todo es concebible porque es obra del Espíritu, y que este Espíritu no nos es extraño. La distinción forma/ contenido no tiene nada que ver aquí. Se trata cabalmente del contenido y del objeto del conocimiento. La tesis es: un objeto es cognoscible si y sólo si es nuestro producto; o, para Hegel, el producto del Sujeto Absoluto...

— *¡Del entendimiento!*

De la actividad humana, de la razón. En Hobbes, la razón es el cálculo, el *rec-koning*. Hobbes, al descubrir la matemática a una edad muy avanzada, se sintió muy impresionado por ésta, como Merleau-Ponty, además, que en *La prosa del mundo*, * daba como ejemplo la fórmula de la suma de los términos de una progresión aritmética: $n I 1 (n + 1)$. Y aquí se comprende, claro está. Pero hay partes enteras de la matemática que son nuestras construcciones, y en donde no se comprende verdaderamente: son resultados brutos. Uno de los últimos grandes resultados de la matemática se refiere a la clasificación de los grupos finitos simples, sobre lo cual Chevalley había hecho progresos considerables en la década de 1950, y que pudieron resolverse en 1980 utilizando computadoras. Se llegó entonces a establecer el catálogo exhaustivo de los grupos finitos simples, incluidos los grupos esporádicos. Ahora bien, hay 25 o 26, poco importa, grupos esporádicos. Pero no se comprende por qué 26 y no otro número. Un matemático diría: "No hay nada que comprender, sólo hay que calcular y demostrar, verifiquen si pueden". Pueden ver aquí los límites de la actividad del cálculo.

— *¿Pero no se toma la frase de Hobbes fuera de contexto?*

En eso se basa toda la filosofía política de Hobbes. Está toda la parte del saber físico referido a objetos que no son mi creación en el sentido de Hobbes, y decir que lo que no he hecho remite, con todo, al papel de la subjetividad en la constitución del objeto, conduce a un subjetivismo inaceptable. Podría

²³ <M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, texto establecido y presentado por C. Lefort, París, Gallimard, 1969, pp. 149-150.>

decirse, un escéptico diría, que cuando usted cree encontrar átomos de hidrógeno en el sol, etc., se trata de construcciones de su espíritu. Pero prefiero estas construcciones de mi espíritu a otras; ¿y por qué, entonces? Porque convienen a algo que es, bien o mal, independiente de ellas. No he hecho el sol, y lo conozco; pero anoche tuve un sueño, y no comprendo lo que quiere decir.

— *¿Puede hablarse de crisis de la cultura o de fin de la filosofía?*

Proclamar el fin de la filosofía es -repetámoslo otra vez— proclamar el fin de la libertad, el fin del proyecto de autonomía. En cuanto al hecho de saber si, más allá, habrá una nueva fase de creatividad humana que llegue a superar la situación actual y la crisis, a establecer nuevas formas sociales, a crear formas vivas y válidas de cultura, etc., es otra discusión. Los límites de tal discusión son, además, evidentes. Todo lo que podemos discutir es saber si es posible hablar, cuando estamos en una cultura, de descomposición de esta cultura. Esta cuestión es legítima, y urgente. Pues inmediatamente estarán aquellos que dirán: no puede usted hablar de eso, está adentro, está apresado; todo lo que pueda decir forma parte de esta cultura y la presupone, etcétera. Más argumentos triviales pero en un sentido irrefutables: a usted no le gusta, habla usted de descomposición porque las cosas no tomaron el giro que usted hubiese preferido, etcétera. Hay aquí un problema verdadero que forma parte de la pregunta más general: "¿en qué medida podemos hablar de la sociedad en la que estamos?" ¿Podemos tomar esa distancia necesaria entre lo que hay para conocer y aquel que trata de conocer? ¿Y en qué medida podemos mirar de verdad nuestra sociedad como miramos cualquier otra sociedad histórica, identificar en ella un nacimiento, una ascensión, quizás un declive? Otra dimensión de la pregunta: ¿qué significación real, qué significación política efectiva tiene todo esto, y este discurso crítico mismo?

Anexos

Informe de enseñanza de Cornelius Castoriadis en el *Annuaire 1987* de la EHESS

El seminario del año estuvo dedicado a un retorno a las cuestiones filosóficas que plantean lo histórico-social, su nivel de ser y su modo de ser.

Durante la primera parte del año, el trabajo se refirió a las cuestiones del sujeto y de la subjetividad. Cuatro niveles de sujeto —de *para-sí*— han sido distinguidos: el nivel de lo viviente, el de lo psíquico, el del individuo social y el de la sociedad. Los cuatro están esencialmente determinados por lo representativo, lo afectivo y lo intencional. Por oposición a éstos, otros dos niveles del para sí, "debiendo ser" más que "siendo", el nivel de la subjetividad en el sentido pleno del término y el de la sociedad autónoma, fueron definidos por la creación histórico-social de categorías irreductibles a las del simple *para-sí*: la reflexividad plena y la voluntad. Se trató de mostrar el vínculo de ambos con el nuevo universo histórico creado en el ámbito grecooccidental.

La segunda parte del año estuvo dedicada a una investigación de las relaciones entre lo histórico -o mejor, lo histórico-social— y lo "trascendental". Se mostró, especialmente, que no puede haber reflexividad fuera de cierto tipo de sociedad —de una sociedad en la cual el imaginario instituyeme comenzó a poner los gérmenes de la autonomía—, que entonces, en el pensamiento heredado, la investigación de las condiciones de la reflexividad ha errado su objeto en tanto ha ignorado lo histórico-social o lo ha tratado como simple "hecho empírico". Sociedad e historia son condiciones trascendentales y matrices ontológicas de la verdad. Queda por explorar, pues, especialmente, estas cuestiones inmensas: el componente pseudo-"trascendental" de toda sociedad, por heterónoma que sea; a saber, aquello que permite e, incluso, impone a toda sociedad cierta "corrección" de una dimensión de su representar, a saber,

una *conveniencia* en relación con lo que es, y la emergencia de sociedades capaces de autorreflexión, es decir, capaces de romper la clausura de su representar y de volver a examinar, en una relativa lucidez, los presupuestos de su conocer y de su hacer. Es claro que esta posibilidad es inseparable, a decir verdad, de una cantidad innumerable de aspectos de su institución.

En este sentido, aparece que el discurso sobre "el fin de la filosofía" que, desde Heidegger, ocupa la escena, oculta lo esencial de la interrogación que sigue más viva que nunca, al mismo tiempo que equivale a proclamar el fin de la libertad, puesto que filosofía y voluntad de libertad son con toda evidencia cooriginarias, de hecho y de derecho. Este último aspecto, en forma de aplastamiento ante el hecho consumado de la "cultura" contemporánea, queda ahora, además, experimentalmente verificado.

2 Seminario-discusión del 14 de enero de 1987^{1*}

Antes de dejarles la palabra, y para comenzar la discusión, algunas consideraciones para acompañar la entrevista publicada por *Libération*? en diciembre. Aunque más no sea para volver comprensible lo que no lo fue, pues este artículo fue destrozado en su compaginación. Sin embargo, había sido convenido que sólo se publicaría entero...

A propósito del movimiento estudiantil y social, lo que hay que señalar en primer lugar es esta ruptura con respecto a la pasividad que caracterizaba a la sociedad francesa desde hacía años. El movimiento estudiantil, latente desde el inicio de las clases, se movilizó en quince días. En materia de autoorganización, fue un modelo de éxito: reinventó no sólo la delegación, sino también la revocabilidad de los delegados en cada asamblea general, manteniéndose muy desconfiado con respecto al mundo de la política, y demostrando gran prudencia y gran creatividad. Los estudiantes no sólo han hablado de democracia, actuaron democráticamente, y de manera ejemplar. ¿Por qué aquello que es bueno para los estudiantes no lo sería para la sociedad entera? ¿Por qué la asamblea general, con delegados revocables, no sería buena más que para los estudiantes? Los ferroviarios, al menos al principio de su acción, no se

¹ <La transcripción de la grabación fue efectuada por Cybéle Castoriadis, cuyo trabajo fue releído por E. E. y P. V.>

* Este seminario alude al movimiento estudiantil que tuvo lugar en Francia entre fines de noviembre y principios de diciembre de 1986. Los estudiantes se movilizaron en contra de un proyecto de ley de reforma de la enseñanza superior (ley Devaquet). El 6 de diciembre Devaquet renunció, y dos días después, el proyecto fue retirado. [N. de la T.]

² <"Les ambiguïtés de l'apolitisme" (Las ambigüedades del apolitismo), entrevista realizada por Jean-Michel Bouguereau y Antoine de Gaudemar (publicación parcial de la entrevista), en *Liberation*, 11 de diciembre de 1986, p. 14.>

quedaron atrás, con las coordinaciones locales, las diversas delegaciones. Estudiantes de la escuela secundaria, estudiantes de la universidad y ferroviarios respondieron perfectamente a una agresión del gobierno. Es tranquilizador, pues quiere decir que estamos en una sociedad en donde todavía hay seres vivos, y no zombis.

En cuanto al contenido del movimiento, a las reivindicaciones, como ustedes saben se ha hablado de "combate moral", de "dimensión moral", y de qué sé yo. Para mí, tanto en el caso de los estudiantes como en el de los ferroviarios, el contenido era lisa y llanamente sectorial, por no decir corporativista. El discurso era: "no se tocan las condiciones de ingreso a la universidad"; y las cuestiones más generales no interesan, incluso aquellas que podrían referirse a la categoría misma de los estudiantes, o a la universidad, etcétera. Se lo comparó, claro está, con Mayo de 1968, con razón o sin ella, para señalar que en 1968 los estudiantes tenían una visión de lo que era la enseñanza en la universidad y de lo que ellos hubiesen querido que fuera. Podemos condenar esta visión, juzgarla falsa o delirante, pero existía y se articulaba con cierta crítica de la sociedad en general, y con la voluntad o el deseo de cambiar esta sociedad. Aquí, no había nada semejante, simplemente el rechazo a que se aumentasen los derechos de inscripción. Yo no estoy a favor de este aumento, ni a favor de la supresión de los diplomas nacionales; en cuanto a la selección en el ingreso a la universidad, hay que reconocer, sin embargo, que una buena mitad de la enseñanza superior francesa ya está sometida a ella: las escuelas superiores, la medicina... Lo cierto es que sobre estos puntos completamente menores, y perfectamente corporativistas, hubo una movilización extraordinaria. Llevada, hay que ver esto también, por un sentimiento general de exasperación: hace ya unos diez años, entre ellos cinco de poder socialista, que los franceses "se tragan" lo que se les impone sin reaccionar. Entonces, con la ayuda de la cohabitación y un gobierno de derecha, la gota de Devaquet hizo desbordar la copa que las botellas de Fabius ya habían llenado concienzudamente. Hay ahí, pues, una suerte de reacción en contra del poder establecido; e implícitamente también, a pesar de las tentativas de recuperación y de explotación que se hicieron, contra el gobierno anterior y contra todos los gobiernos que se han sucedido desde hace diez años.

Tercer punto, aunque apenas es necesario insistir en ello: el aspecto verdaderamente lamentable de la política gubernamental, comenzando por la misma ley Devaquet, grotesca e insignificante, así como la incoherencia política total de aquellos que comentaron la protesta estudiantil, los artículos

de July en *Liberation*... ¿La ley? Los propios Monory y Devaquet se la pasaron explicando que no había estrictamente nada en ella. ¿Pero entonces por qué un texto tan anodino pudo hacer estallar el asunto? En verdad, esta ley era totalmente hipócrita, porque si en un sentido, efectivamente, no había casi nada en ella, es igualmente cierto que se la podía aprovechar para cambiar la composición de los consejos de universidad, etcétera. Entonces, el gobierno en principio se obstinó; luego, bajo la "presión de la calle", hubo marcha atrás "en campo raso" y se retiró la ley. Con esto, Chirac nos hizo una extraordinaria demostración de la irracionalidad, de lo absurdo del sistema político.

Pero la ausencia de pensamiento político, o la incoherencia de lo que ocupa su lugar, me pareció, en nuestros comentaristas patentados, igualmente lamentable. Por un lado, esta gente machaca: la perspectiva revolucionaria es el gulag, de ahora en más sólo importa la legalidad republicana, la democracia representativa y los derechos humanos. Muy bien. El movimiento estudiantil se constituye y toma la suficiente amplitud para exigir que se retire una ley republicana, presentada constitucionalmente por el gobierno al voto del Parlamento. Entonces, estos mismos comentaristas aplauden: "¡Bravo por los estudiantes! ¡Arremetan, el gobierno tiene que retirar esta ley!" Incoherencia total: en el discurso liberal republicano, que se ha convertido en la vulgata de nuestros pensadores políticos de izquierda, la ley está hecha por los representantes del pueblo. No es hecha -o deshecha— por los estudiantes, por los ferroviarios, por los viticultores de la Baja Dordoña, por solteros de más de 45 años, para resumir, por fracciones de la población en provecho de intereses sectoriales. En el derecho, la Constitución, la teoría y el imaginario republicanos, la ley es hecha por los diputados, representantes del pueblo. Es una mentira muy grande, pero poco importa, es el dogma oficial de la República. Y se supone que un diputado representa, no a su circunscripción, menos aún a una corporación, sino al quingentésimo cuadragésimo octavo de la población francesa. ¿Hace falta precisar que no es posible respetar al mismo tiempo la legalidad republicana, la democracia representativa, y alegrarse porque una fracción de la población obtenga la retirada de una ley republicana presentada democráticamente al voto de los representantes del pueblo? Otros, entre ellos yo, pueden alegrarse: precisamente porque consideran que esta teoría de la representación es un engaño. Pero todos estos biempensantes de izquierda, desde los socialistas hasta los partidarios de la línea oficial de *Liberation*, aplaudieron el movimiento sin preguntarse un segundo: "¿pero

qué queremos? ¿Qué estamos diciendo aquí?" Pues tal es el grado de descomposición al que ha llegado cierto pensamiento "político".

— *Pregunta sobre la incapacidad del movimiento para crear significaciones; sobre el papel de los medios; sobre la capacidad de autoinstitución.*

Estoy totalmente de acuerdo con su primera constatación: contrariamente a Mayo de 1968, ninguna concepción de conjunto del sistema educativo, ningún proyecto de cambio en la universidad o en los estudios, ningún cuestionamiento sobre la relación entre los estudios y la sociedad. No obstante, hubo indudablemente cierta evolución de los estudiantes durante el movimiento, con esta reivindicación del apoliticismo, insistente, casi provocadora, pero también muy ambigua. Pues por un lado afirmaban no tener ningún proyecto político global, ningún deseo de insertar su acción en otra cosa que su pequeña reivindicación con respecto al ingreso a la facultad. Pero, por otro lado, no querían estar vinculados a ninguna organización política y se defendieron con obstinación contra toda recuperación. Y lo mismo es cierto, además, para una parte de los ferroviarios, como se vio luego. Por lo tanto, el apoliticismo, el rechazo de la política tiene también, en un sentido, una significación positiva en la medida en que es el rechazo de esta política. Y luego, un poco más tarde, aparecieron temas un poco más vastos, como el derecho al saber o esa bella pancarta: "Preferimos ser desempleados inteligentes y no desempleados idiotas"; pero habría que haber sido lúcido hasta el final: no es para nada seguro que la universidad vuelva inteligente. ¿Y entonces, derecho al saber o derecho al diploma, por lo tanto derecho al trabajo? La ambigüedad nunca desapareció, pero es pura demagogia decir: diploma = trabajo.

Sin embargo, la creación, o por lo menos el resurgimiento de formas de organización totalmente notables, resultó muy eficaz porque los estudiantes lograron que se retirase el proyecto de ley del gobierno. Mientras que los ferroviarios, cuyo movimiento, surgido de la base, era igualmente espontáneo, con las coordinaciones regionales, etc., desembocaron en una negociación infinitamente más asquerosa. Pero hay que decir que a partir de cierto momento, las estructuras sindicales, tradicionalmente fuertes en la Société Nationale des Chemins de Fer (SNCF, Sociedad Nacional de Ferrocarriles), pudieron desempeñar el papel de interlocutor válido del Estado y en consecuencia controlar a la base, quitarle una parte de su iniciativa, y luego el sentimiento de que ella dominaba su destino, y permitieron por último que el gobierno di-

jese, teniendo en cuenta el papel de la Confédération General du Travail (CGT, Confederación General del Trabajo), que el movimiento era puramente político. La desesperación de los usuarios, la ola de frío, también desempeñaron un papel determinante, claro está.

También comparto su punto de vista sobre el papel de los medios para esconder, para llenar el vacío de las significaciones del movimiento estudiantil. Esta historia de "combate moral", más allá de la voluntad de luchar contra toda recuperación, es evidentemente una invención de periodistas, una pseudocreación sobre la ola ideológica de la neo-ex-izquierda y de algunos cantantes, como Balavoine, etcétera. Cuando a uno le ofrecen algo que se parece a una idea, uno la toma. En 1968, los medios jamás habrían podido ser proveedores de significaciones por la simple razón de que entonces el movimiento desbordaba de significaciones, ningún periodista hubiese podido poner su mercadería ahí adentro. Sin embargo, tuvieron un enorme rol como caja de resonancia, en particular Europe 1, a tal punto que Marcellin, el ministro del Interior, al cabo de quince días tuvo que prohibir todo reportaje sobre las manifestaciones. Sin quererlo -o quizá queriéndolo-, los periodistas desempeñaron incluso un papel táctico, comentando los desplazamientos de los manifestantes, su número, difundiendo los slogans, un poco como si fuera un comentario deportivo: "Nos encontramos en la calle Descartes, en donde un importante cordón de policías, armados de mangueras contra incendios..." Y claro, los manifestantes, con los transistores encendidos, podían desplegar en otra parte...

Este vacío de significaciones es, creo, la unión de dos fenómenos muy importantes: por un lado, el peso muy grande de diez o quince años de apatía política generalizada, su influjo en las conciencias, y por lo tanto la casi desaparición de toda preocupación por un interés general. Lo colectivo no es más que la suma de los intereses corporativistas. Y los estudiantes desean realizar sus estudios sin más obstáculos, ni siquiera marginales, en la indiferencia ante los problemas inmensos que plantea la educación en una sociedad democrática. Por otra parte, los medios son, como se dice en inglés, *opinions makers*, fabricantes de opiniones, de pseudosignificaciones pegadas sobre los acontecimientos, tanto por su presentación de los hechos, que nunca es, evidentemente, inocente o neutra, como por los "análisis" con los que adornan, embellecen o disfrazan los acontecimientos. *Liberation* no inventó los movimientos de fines de 1986, pero les puso la etiqueta de "combate moral". Abuso de lenguaje, claro, pero funcionó... un poco.

—¿Por qué comparar ambos movimientos? No tienen nada que ver...

Por supuesto, son diferentes; pero en principio siempre se puede comparar, aunque sea para concluir que la comparación no tiene ningún sentido. Y además, con todo, ambos movimientos se desarrollaron en París, a unos veinte años de distancia, tienen que ver con los estudiantes... En el balance, claro, tenemos por un lado, otoño de 1986 y sus reivindicaciones estrictamente categoriales, y por el otro, Mayo de 1968 y el cuestionamiento a la sociedad occidental. No sé si escuchó usted la emisión "Repliques", en donde Finkielkraut me pidió que discutiese con él y con Luc Ferry sobre Mayo de 1968 y sobre el movimiento de 1986, justamente. Hacia el final de la discusión, Finkielkraut explotó, diciendo en sustancia: "¡Pero, en fin! ¡Hay que decir las cosas como son! El carácter esencial de este movimiento es que fue pueril!" Y yo le respondí: "Tiene usted mucha razón, pero ¿por qué el movimiento fue pueril? No es más que la expresión del estado general de la sociedad, también ella muy pueril, que ha criado a sus hijos en la cultura pueril de la tele, el pseudorock...". Y el punto culminante de este aspecto "sentimentaloide" fue la muerte de Malik Oussékine.* El drama tocó entonces lo grotesco: se podía focalizar en ese cabrón de Pasqua, que asesinó a "nuestro Malik". Todo esto fue de una calidad muy baja, si puedo decir así. De todos modos, es cierto que a través de todo esto, los participantes tuvieron una experiencia de algo. Y sin duda es éste el aspecto que debemos conservar sobre todo.

—*Uno puede ser muy crítico, efectivamente, sobre el contenido de lo que expresó el movimiento estudiantil, pero, con todo, lo que me pareció claro es esa especie de felicidad de estar juntos que surgía de pronto, que engendraba formas de organización, de popularización de la lucha, para gente que no tenía ninguna experiencia de eso. Pues una huelga de estudiantes, en el fondo, no molesta a nadie, el desafío es relativamente intrascendente. Además, también este movimiento representó como una revancha de los mandarines, de los profesores, que ayudaron en su desarrollo. Hubo una osmosis natural. No ocurrió lo mismo con los ferroviarios, sin que hubiese sin embargo un verdadero contrafuego de los usuarios. Todo esto me hace pensar en lo que decía Fabius a Chirac: "entre nosotros no hay una oposición fuerte"; esta banalización repercute en la sociedad francesa. Por otro lado, no es ca-*

* Estudiante asesinado por dos policías durante las manifestaciones de 1986. [N. de la T.]

sualidad si fue Liberation el proveedor de ideas de este movimiento: un diario de antiguos militantes del 68 leído por los jóvenes. Y esto no carece de significación en el estado mental e intelectual de las jóvenes generaciones, que se olvidaron mucho de la cultura humanista que formó a sus predecesores.

Estoy bastante de acuerdo con la primera parte de su intervención. Ahora, cuando cita usted a Fabius dirigiéndose a Chirac, me colma de contento. Hace más de treinta años, algunos, entre ellos yo, venimos repitiendo que no hay diferencia verdadera entre derecha e izquierda, es sólo que no se trata de la misma banda burocrática. A grandes rasgos, la banda burocrática de derecha está mucho más vinculada con la gente instalada y con toda la burocracia de los *managers* de las empresas privadas, mientras que la banda burocrática de izquierda, socialista en todo caso, sin estar desprovista de lazos muy reales con los grandes *managers* de las empresas privadas (Rigout, Trigano, etc.), con todo, está mucho más ligada al aparato del Estado, a la burocracia sindical. De ahí la ley Savary: casi se hizo explotar el país simplemente para aprobar las reivindicaciones de la burocracia sindical de la enseñanza. Ahora, decir que no hay oposición entre capitalistas y obreros, es decir, traducido en términos actuales, entre las cúpulas de los aparatos dirigentes —estén basados en la propiedad privada de los medios de producción o en el aparato de Estado propiamente dicho— y la base de los asalariados, sería ir demasiado lejos. Por cierto, hablar en términos de clases, de oposición de clases, sin duda ya no es pertinente, ni siquiera para situar las ideas de la gente, pero sin embargo permanece una diferencia, que además no funciona simplemente como una diferencia creadora de conflicto social, por la muy simple razón de que las posiciones medias en esta escala de ingresos y de poderes se convirtieron en especies de incentivos, de modelos, de ejemplos: "miren a qué pueden pretender si...".

Que esta diferencia ya no tiene verdadera pertinencia política, creo que lo mostró ampliamente Mayo de 1968. Toda una serie de capas sociales, y primero el proletariado propiamente dicho, permanecieron muy en la retaguardia del movimiento, y aquellos que tuvieron un papel muy importante, que expusieron ideas, etc., no fueron las capas más explotadas sino las capas medias, ya se trate del conjunto del sector de la educación o incluso, en las empresas, de los cuadros técnicos, etcétera.

En cuanto a los "análisis" de July, del tipo: "se terminó la revolución, la revolución conduce al totalitarismo. Viva la democracia representativa, los dere-

chos humanos, la libertad, etc., y la República", y luego, sin transición: "Viva el movimiento estudiantil", esto puede pasar en un diario, entre dos estaciones de metro, pero no resiste al mínimo embrión de reflexión. ¿Qué democracia representativa? ¿Bajo qué régimen político vivimos en Francia en este momento? Vivimos bajo un régimen de monarquía bicéfala electiva. Hemos elegido primero a un presidente de la República, que sigue estando ahí; y luego votamos por partidos que, luego de intrigas de pasillo y peloterías, delegaron sus poderes en un individuo llamado Chirac, que es primer ministro. Él decide presentar tal ley al Parlamento, retirarle tal artículo, y sacar su artículo constitucional preferido, el 49-3, cuando los riesgos de oposición se vuelven reales. Ya no hay discusión en el Parlamento, salvo totalmente formal, retórica. Para los grandes problemas, es el 49-3. Pero la Asamblea puede estar tres días discutiendo sobre un aumento del 1,3% en los subsidios familiares de los guardabarreras en el departamento del Bajo Rin, aquí la discusión es libre. No hay verdadero sistema representativo en Francia actualmente. La elección de los diputados en la V República, de tipo no cohabitacionista, era una simple formalidad en la vida de una monarquía electiva monolítica; en la V República, de tipo cohabitacionista, es simplemente la elección de un colega electoral en segundo grado, que designará a otro semimonarca, el primer ministro. Y no veo ninguna democracia "representativa" en eso que se nos vende como tal: a partir del momento en que se elige a los diputados por cuatro o cinco años, cesan de representar a cualquiera que no sea a ellos mismos y a polos de poder ya existentes con los que se alian. No hay representación del pueblo. Con todo, las elecciones pueden servir de tope, cuando demasiado es de verdad demasiado. Y esto no se puede hacer ni en Rusia ni en Irán ni en otra parte. Pero de todas maneras no es la democracia.

Bueno, todavía no he visto que ningún filósofo político hiciera entrar estas realidades en un análisis de la democracia representativa y sus bondades. Y, en primer lugar, como lo decimos desde siempre, que ella no existe y que no existió nunca, porque, evidentemente, las cosas ocurren en otra parte.

Repito, lo que yo reprocho a los análisis de July es su falta total de coherencia. Considerando lo que hoy es, la filosofía política que profesa, tendría que haber acallado sus instintos de antiguo militante de Mayo de 1968, y decir a los estudiantes: "Escuchen, muchachos, no hay sociedad sin leyes; y las leyes están hechas por los representantes del pueblo, eso es todo. Tienen el derecho de enviar delegaciones, pero ciertamente no el de exigir que se retire una ley".

SEMINARIO-DISCUSIÓN DEL 14 DE ENERO DE 1987 435

El último tema de su intervención, la diferencia entre las generaciones y la falta de cultura humanista en los jóvenes, es un problema muy complejo, que rocé hace un rato cuando cité a Balavoine... tenemos los héroes que podemos. Muchas menos preocupaciones universales, una cultura marcada por la irrisión, la publicidad, las novelas de televisión, efectivamente, tenemos motivos para estar un poco inquietos...

— *Por el hecho del poder extraordinario de los medios, ¿no fue el sentido mismo lo que se volvió una apuesta revolucionaria? Las apuestas que antes eran políticas, ¿no se convirtieron en apuestas de sentido?*

Pero las apuestas, lo que está en juego, siempre fueron apuestas de sentido. Antes tomaban, por ejemplo, la forma de apuestas religiosas: Europa fue devastada a sangre y fuego durante los siglos XVI y XVII en función de tales apuestas religiosas. O incluso explícitamente la forma política, con las tres grandes revoluciones: inglesa y sobre todo francesa y norteamericana. Pero en estas revoluciones había mucho más que apuestas políticas: se cuestionaba la totalidad de las significaciones y se decía: "si se cambia tal artículo de fe de la sociedad, si se modifica de tal manera la Constitución, la sociedad va a moverse, estará salvada". Mientras que actualmente ya no se ve ningún punto focal, arquimédico, de donde levantar la palanca. La interdependencia ya no es de la misma naturaleza que antes, cuando la monarquía se vinculaba con cierta forma de religión, por ejemplo, o las revoluciones denominadas democráticas con todo un movimiento cultural y económico. En un sentido, esta interdependencia se volvió explícita, pero al punto de producir como un efecto de bloqueo en toda tentativa de actuar: ya nada se mueve en ninguna parte, porque si se moviera, poco a poco, habría que enfrentar a toda la institución... Entonces se repliegan en formas de acción puramente corporativas: al diablo la sociedad en su conjunto, lo único que quieren los jóvenes estudiantes es no pagar derecho de ingreso a la universidad y los ferroviarios quieren la compensación íntegra de las noches fuera del hogar con días de descanso...

La sociedad actual aparece así como una masa imposible de sacudir en función de la complejidad y del gran número de relaciones instituidas, pero sobre todo padece eso que uno de ustedes llamó con razón la sobresaturación de las significaciones, que al mismo tiempo son vacías de adentro, por no estar investidas por la gente. La otra cara de la moneda: no hay ningún movi-

miento, como ningún individuo, además, que sea capaz de plantear y de realizar, aunque sea embrionariamente, y en oposición al orden existente, significaciones nuevas y radicalmente opuestas a las que existen. Es éste el único sentido de la expresión "crisis de las sociedades occidentales", y es el problema que vamos a tratar cuando abordemos las condiciones de posibilidad de la creación del sentido en la historia.

Queda entonces que hubo en Francia estas dos pequeñas explosiones, y que en otros países igualmente desarrollados, en los Estados Unidos, en Gran Bretaña o en Alemania, desde hace casi diez años, no hay nada. Con esto quiero decir que la dominación en la fase actual de los aparatos de poder, de los aparatos burocráticos y de los aparatos empresariales, el predominio de la cultura mediática, la crisis de las significaciones, etcétera, están en todas partes. Incluso en los países subdesarrollados: Brasil, que es sin duda el campeón del mundo del embrutecimiento televisivo, logra exportar sus telenovelas y competir seriamente con *Dallas*, *Dinastía*, etcétera.

Este movimiento, pues, habrá permitido al menos estropear un poco el vidrio liso de la televisión. Hay una suerte de rotura, y se descubrió que la gente puede no aceptar dócilmente los planes de "lucha" contra la inflación, el desempleo, los proyectos de "reforma" del gobierno y otras malas jugadas de las burocracias dirigentes.

I. Seminario del 26 de noviembre de 1986

(1) La creación del Dios de los teólogos es una pseudocreación: véase *L'Institution imaginaire de la société*, París, Éditions du Seuil, 1975, pp. 271-272; reed. "Points Essais", 1999, pp. 292-293 [trad. esp.: *La institución imaginaria de la sociedad* 2 vols., Buenos Aires, Tusquets, 1993]. Y sobre el tema de la creación y de la destrucción ontológicas en general, véase el capítulo IV de *L'Institution...*, ob. cit., en particular las pp. 269-279 (reed. pp. 290-301); las pp. 373-376 (reed. pp. 466-469) de "Institution de la société et religion" (1982), en *Domaines de l'homme*, París, Éditions du Seuil, 1986; reed. "Points Essais", 1999 [trad. esp.: "La institución de la sociedad y de la religión", en *Los dominios del hombre. Encrucijadas del laberinto II*, Barcelona, Gedisa, 1995]; y, en "Temps et création" (1983-1988), en *Le Monde morcele*, París, Éditions du Seuil, 1990, sobre todo las pp. 271-274 (reed. pp. 338-343) y 252-253 (reed. pp. 313-315) acerca del tiempo en Aristóteles [trad. esp.: "Tiempo y creación", en *El mundo fragmentado. Encrucijadas del laberinto III*, Buenos Aires, Altamira, 1993].

(2) Introducción a *La Société bureaucratique*, vol. 1, París, UGE, "10/18"; 1973, reed. París, Bourgois, 1990 [trad. esp.: *La sociedad burocrática*, vol. I, Barcelona, Tusquets, 1976]; introducción a *L'Expérience du mouvement ouvrier*, vol. 1, París, UGE, "10/18", 1974 [trad. esp.: *La experiencia del movimiento obrero*, vol. 1, Barcelona, Tusquets, 1979]; "Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne", en *Capitalisme moderne et révolution*, vol. 2, París, UGE, "10/18", 1979 [trad. esp.: "El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno", en *Capitalismo moderno y revolución*, Madrid, Ruedo Ibérico, 1979]; "Transformation sociale et création culturelle", en *Le Contenu du socialisme*, París, UGE, "10/18", 1979 [trad. esp.: "Transformación social y creación cultural", en *La exigencia revolucionaria. Colección de escritos de Cornelius Castoriadis*, Madrid, Acuarela, 2001]. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, París, Calmann-Lévy, 1961; reed. "Agora", Presses Pocket, 1988 (*The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958) [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2001]; Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, París, Payot, 1978 [*Negative Dialektik*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1966] [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975]; Daniel Bell, *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, París, PUF, 1979 (*The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, Basic Books, 1976; reed. 1996) [trad. esp.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1977]; Christopher Lasch, *Le Com-*

plexe de Narcisse, París, Laffont, 1981; reed. Castelnau-le-Lez, Climats, 2000, bajo el título *La Culture du narcissisme* (*The Culture of Narcissism*, Nueva York, Norton, 1979) [trad. esp.; *La cultura del narcisismo*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1999]. Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves* (1900), París, PUF, 1971 [trad. esp.: *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, t. 4 y 5, Buenos Aires, Amorrortu, 1978-1985]; *Tótem et Tabou* (1913), París, Payot, 1947, nueva trad.: Gallimard, 1993, y PUF, 1998, en *Œuvres complètes*, XI [trad. esp.: *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, t. 13, ob. cit.]; "Les pulsions et leurs destins" (1915), en *Métapsychologie*, París, Gallimard, 1952, nueva trad.: ibíd., 1968, bajo el título "Pulsions et destins des pulsions" [trad. esp.: "Pulsiones y destinos de pulsión", en *Obras completas*, t. 14, ob. cit.]; "Au-delà du principe de plaisir" (1920), "Psychologie des foules et analyse du moi" (1921) y "Le moi et le ça" (1923), en *Essais de psychanalyse*, París, Payot, 1927, nueva trad. 1981 [trad. esp.: *Más allá del principio de placer*, en *Obras completas*, t. 18, ob. cit.; *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras completas*, t. 18, ob. cit.; *El yo y el ello*, en *Obras completas*, t. 19, ob. cit.]; *L'Avenir d'une illusion* (1927) y *Malaise dans la civilisation* (1930), en *Œuvres complètes*, XVIII, París, PUF, 1994 [trad. esp.: *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, t. 21, ob. cit.]. Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident* (1931-1933), París, Gallimard, 1948 [trad. esp.: *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa Calpe, 1926]; y Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, 12 tomos, Londres, 1934-1961, trad. fr. abreviada de D. C. Somerville, *L'Histoire. Un essai d'interprétation* (1946), París, Gallimard, 1951 [trad. esp.: *Estudio de la Historia*, 15 tomos, Buenos Aires, Emecé, 1953].

⁽³⁾ Cf. *L'institution...*, ob. cit., cap. III, pp. 159-196; reed. pp. 171-211.

⁽⁴⁾ Adolf Portmann, *La Forme animale*, París, Payot, 1961. Sobre los límites de la descripción de lo viviente como "autómata identitario" y el "filtro-transformación" de la información por lo viviente, véase "Science moderne et interrogation philosophique" (1970-1973), en *Les Carrefours du labyrinthe*, París, Editions du Seuil, pp. 180-183, reed. "Points Essais", 1998, pp. 236-239; y *L'institution...*, ob. cit., pp. 316-321; reed. pp. 342-348.

⁽⁵⁾ Sobre los problemas que plantea toda estimación, véase I. E. S. Edwards, *Les Pyramides d'Égypte* (1965), París, Le Livre de Poche, "Biblio/Essais", 1992, p. 323 [trad. esp.: *Las pirámides de Egipto*, Barcelona, Crítica, 2003], o J. R. Lauer, *Le mystère des pyramides*, París, Presses de la Cité, 1974; reed. actualizada de *Probleme des pyramides d'Égypte*, París, Payot, 1948. Lauer, tratando de "fijar en alguna cifra la suma inverosímil de trabajo que debió otorgarse para la realización de semejantes monumentos", observa que sólo el transporte de unos siete millones de toneladas de piedra de la pirámide de Keops exigiría actualmente setecientos mil cargas de camiones de diez toneladas, y que la altura de la pirámide no fue alcanzada por ningún otro monumento durante cuatro mil años, hasta que, hacia fines de la Edad Media, las flechas de algunas catedrales la superaron (Lauer, ob. cit., p. 22). Peto véase también Herodoto, II, 124-126. Las pirámides, esfuerzo desmesurado que es muy difícil de hacer entrar íntegramente en consideraciones funcionales, siempre plantearon problemas a los partidarios del materialismo histórico, en particular bajo sus formas más caricaturescas. K. Wittfogel es muy característico en este aspecto, para quien la pirámide -en última instancia, si se puede decir- "no es otra cosa que un enorme amontonamiento de piedras dispuestas en orden simétrico" (*Le Despotisme oriental*, París, Minuit, 1964, p. 100) [trad. esp.: *El despotismo oriental*, Madrid, Guadarrama, 1965].

(6) Confusión tanto más perjudicial cuanto que el muy reaccionario *Washington Times* es financiado por la secta Moon y que J. Chirac confiaba entonces (4 de noviembre de 1986) a Arnaud de Borchgrave, amigo personal de R. Reagan, sus sospechas en cuanto a la implicación de elementos vinculados con los servicios secretos israelíes del Mossad en el atentado contra el Boeing de El-al en Londres.

(7) Cf. "Individu, société, rationalité, histoire" (1988), en *Le Monde mórcele*, ob. cit., en particular pp. 62-63 [trad. esp.: "Individuo, sociedad, racionalidad, historia", en *Psiquis y sociedad. Una crítica al racionalismo*, Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia y Revista *Ensayo & Error*, 1998]; y "Fait et á faire" (1989), en *Fait et affaire*, París, Éditions du Seuil, 1997, pp. 51-52 [trad. esp.: "Hecho y por hacer", en *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba, 1998].

II. Seminario del 7 de enero de 1987

(1) La cuestión de la creación (y la que es inseparable de ésta, la del "determinismo") es sin duda el punto sobre el que Castoriadis fue peor comprendido, y que provocó la mayoría de los malentendidos y de las querellas. Por eso, acaso no sea inútil remitir aquí a la sección "Temps et création", en *L'Institution...*, ob. cit., pp. 269-279, así como a "L'imaginaire: la création dans le monde social-historique" (1981), en *Domaines...*, ob. cit., en particular pp. 219-223 y 231-234; reed. pp. 272-277 y 287-291 [trad. esp.: "Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial", en *Dominios...*, ob. cit.]. Se encontrarán las formulaciones más explícitas sobre este tema en el texto que lleva igualmente el título "Temps et création" (1983-1988), en *Le Monde mórcele*, ob. cit., sobre todo pp. 267-268; reed. pp. 333-334 [trad. esp.: *El mundo fragmentado*, ob. cit., p. 153]: "Diremos que dos objetos son diferentes si existe un conjunto de transformaciones determinadas ('leyes') que permiten la deducción o producción de uno de ellos a partir del otro. Si ese conjunto de transformaciones determinadas no existe, los objetos son otros. La emergencia del 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 (el número que va a salir en la ruleta) y seguir siendo la repetición trivial de una forma; o bien ser indeterminado, y seguir siendo también 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 deductible a partir de otras formas. Algo es nuevo significa, pues: algo es la posición de nuevas determinaciones, de nuevas leyes. Es éste el sentido de la forma -de eidos-. Como tal, el nuevo *eidos*, la nueva forma, es creada *ex nihilo*. En tanto forma, en tanto *eidos*, no es producible o deductible a partir de lo que 'allí estaba'. Esto no significa que sea creación *ex nihilo* o *cum nihilo*. Así, los humanos crean el mundo del sentido y la significación, o de la institución bajo ciertas condiciones -que ya son seres vivos, que no hay un Dios constante y corporalmente presente que les diga el sentido del mundo y de su vida, etc.-. Pero no hay medio de derivar de estas condiciones ya sea este nivel de ser -lo social-histórico-, ya bien sus contenidos siempre particulares. La *polis* griega es creada en ciertas condiciones y 'con' ciertos medios, en un entorno definido, por seres huma-

nos definidos, tras un formidable pasado incorporado (entre otros) en la mitología y el lenguaje griegos, y así sucesivamente, *ad infinitum*. Pero ella no es causada ni determinada por esos 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 nada tiene que ver con la querrela a propósito del determinismo. Solamente contradice la idea paradójica -si no francamente absurda- de un determinismo universal homogéneo que reduciría los niveles o estratos del ser (y las leyes que les corresponden) a un nivel único, último y elemental. Esto implicaría, entre otras, la interesante conclusión teológico-metafísica de que para el universo era rigurosamente necesario arribar a un conocimiento de sí (por intermedio de la teoría física). La creación implica solamente que las determinaciones, que se aplican a lo que es, nunca están cerradas de manera tal que prohiban la emergencia de otras determinaciones". Véanse también las pp. 109-110 de "Anthropologie, philosophie, politique" (1989), en *La Montee de l'insignifiance*, París, Editions du Seuil, 1996, [trad. esp.: "Antropología, filosofía, política", en *El avance de la insignificancia. Encrucijadas del laberinto IV*, Buenos Aires, Eudeba, 1997, p. 136]: "Creación no significa indeterminación. La creación *presupone*, indudablemente, una cierta indeterminación en el ser, en el sentido de que lo que es, no es nunca de manera tal que excluye el surgimiento de nuevas formas, de nuevas determinaciones. Dicho en otros términos, lo que es no está *cerrado* desde el punto de vista más esencial: lo que *es* está abierto, lo que es, es siempre *por-ser*". Por último, véanse las pp. 18-20 de *Fait et a faire*, ob. cit. [trad. esp.: *Hecho y por hacer...*, ob. cit., pp. 31-33]: "Lo histórico-social es creación: creación de una vez y para siempre (institución y significación son irreducibles a lo biológico), creación en cada caso de su institución por parte de cada sociedad. Lo histórico-social *es*. Por consiguiente, la creación *le pertenece al ser/ente*, y se la debe contabilizar entre los *toutó uparchonta kat'auto* -lo que le pertenece como tal-. Pero eso vale también más allá de lo histórico-social: existe lo viviente. El modo de ser de una estrella no es el de un elefante [...]. Es obvio entonces que la aparición del ser para sí (lo viviente, la psique, lo histórico-social) entraña una fragmentación esencial del ser/ente total. La medida y la manera en que, pese y a través de esa fragmentación, sigue existiendo un *kosmos*, una totalidad parcialmente organizada y 'coherente' es a todas luces una inmensa cuestión todavía por elaborar. El hecho de la creación [...] entraña abandonar la hipercategoría de determinidad como absoluta (y su avatar, la idea de determinismo integral). Pero es un error lógico pensar [...] que por eso debe reemplazársela por la de una indeterminación absoluta e integral. Mi filosofía no es una "filosofía de la indeterminación". Precisamente creación quiere decir *posición de nuevas determinaciones* -surgimiento de nuevas formas, *eidé*, y por ende, *ipso facto* de nuevas leyes: las pertenecientes a esos modos de ser [...]. La idea de creación es igualmente ajena a la de una indeterminación integral y absoluta desde otro punto de vista de similar importancia. Sea cuales fueren la factura específica y el grado de indeterminación interno que comporte, cualquier forma (y toda nueva forma) es un *ser-esto* y un *ser-así*. Y nada sería si no fuera una *ecceitas* distinta de las demás, un *Dies-heit* y una *Was-heit*, un *tode ti*. Más allá, el discurso debe hacerse específico en cada nivel. La forma creada puede casi agotarse en sus determinaciones ensídicas (por ejemplo, una nueva teoría matemática); o bien reducirlas relativamente a poca cosa (la psique primera). El propio modo de ser de lo indeterminado no es pura y simplemente indeterminado: por mucho que la indeterminación del inconsciente sea de las más fuertes que podamos avistar, el inconsciente seguirá siendo un esto lo suficientemente distin-

to como para afirmar que su indeterminación no tiene *ninguna relación* (que no sea lógica y vacía) con la eventual indeterminación de las entidades cuánticas. La sociedad tiene su propia indeterminación, y también la tiene *cada sociedad en particular*. ¿Qué relación hay entre formas nuevas y antiguas? De manera más amplia, ¿cuáles son las *formas de relación* en general entre formas e instancias (ejemplares particulares) de cada forma? ¿Cuáles son las relaciones entre estratos del ser/ente y entre los entes en el interior de cada estrato? Otro inmenso campo todavía por trabajar. [...] queda claro que la creación histórico-social (como en cualquier otro terreno), si bien es inmotivada -ex nihilo-, siempre tiene lugar bajo coacción (nunca in nihilo ni cum nihilo). Ni en el terreno histórico-social, ni en ningún otro, la creación significa que cualquier cosa ocurra en cualquier parte, en cualquier momento ni de cualquier manera".

(2) Sobre el sentido particular que Castoriadis da a este término, véase *L'Institution...*, ob. cit., pp. 461 y ss.; reed. pp. 497 y ss., y también "La logique des magmas et la question de l'autonomie" (1981-1983), en *Domaines...*, ob. cit., pp. 385-418; reed. pp. 481-523 [trad. esp.: "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía", en *Dominios...*, ob. cit.].

(3) El jesuita dalmata Ruggero Giuseppe (Rudjer Josip) Boscovich (1711-1787), filósofo, físico, matemático y astrónomo, "se opuso a que los átomos tuviesen una dimensión espacial y los concibió únicamente como centos de fuerza puntuales" (A. March, *Das neue Denken der modernen Physik*, 1957; trad. fr. de la edición estadounidense, *La Physique moderne et ses théories*, París, Gallimard, 1965, p. 58). Su *Philosophiae naturalis theoria...* (1758) influyó en espíritus tan diversos como Laplace y Faraday, Nietzsche y el joven Russell. Sobre la importancia de la concepción del átomo de Boscovich, cf., por ejemplo, P. Thuillier, "L'approche scientifique de la matière", en *La Matière aujourd'hui*, París, Editions du Seuil, 1981, pp. 18 y ss.

(4) Sobre la "modernidad de la crítica de Newton por Berkeley", cf. Karl Popper, "A Note on Berkeley as Precursor of Mach and Einstein" (1953), retomado en *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Londres, Routledge, 4ª ed. revisada en 1972, pp. 166-174 [trad. esp.: *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós, 1983].

(5) Sobre la *apaideusia*, cf. Aristóteles, *Metafísica*, G (libro IV) 1006a 7; y el comentario de Castoriadis: "Exigir una demostración de todo [...] es [...] lo propio de la *apaideusia*, de la falta de *paideia* (1006a 4-11), es decir, de aquello que hace que el hombre sea hombre y hombre en la ciudad" (*L'Institution...*, ob. cit., p. 470, n. 12; reed. p. 507 [trad. esp.: *La institución...*, vol. 2., ob. cit., p. 299, n.12]).

IV. Seminario del 21 de enero de 1987

(1) Véase W. K. Guthrie, *The Sophists*, Londres, Cambridge University Press, 1971, Iª ed. 1969, p. 243; trad. fr.: *Les Sophistes*, París, Payot, pp. 250 y ss. (trad. parcial y comentario del fragmento del *Sísifo* de Critias que llegó hasta nosotros). Éste, que sepamos, sólo es dado íntegramente en francés por R. Brasillach, *Anthologie de la poésie grecque*, París, Stock, 1950; teed. Le Livre de Poche, pp. 265-266. Allí pueden leerse los versos siguientes: "imagino, a fe mía, / que algún hombre de espíritu particularmente vivo y diestro / tuvo la idea de introdu-

cir en el universo la creencia en los dioses / para dar miedo a los hombres cuando éstos hicieran algo delictuoso / y cuando pecasen sin ser vistos en acción, palabra o pensamiento".

(2) Los principales elementos de la reflexión de Castoriadis sobre lo viviente se encuentran en "Science moderne et interrogation philosophique", ob. cit., en particular pp. 178-186; reed. pp. 233-243; *L'Institution...*, ob. cit., pp. 316-324; reed. pp. 338-350; en "Portée ontologique de l'histoire de la science" (1985), en *Domaines...*, ob. cit., pp. 426-432; reed. pp. 533-540 [trad. esp.: "Alcance ontológico de la historia de la ciencia", en *Dominios...*, ob. cit.]; "L'état du sujet aujourd'hui" (1986), en *Le Monde morcele*, ob. cit., pp. 191-201; reed. pp. 243-249 [trad. esp.: "El estado del sujeto hoy", en *El psicoanálisis. Proyecto y elucidación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992], y en "Imagination, imaginaire, réflexion" (1988-1991), en *Fait et a faire*, pp. 259-261 [trad. esp.: "Imaginación, imaginario, reflexión", en *Hecho y por hacer*, ob. cit.].

(3) Cf., por ejemplo, *Principes de la philosophie du droit* (1821), trad. fr. de A. Kann, París, Gallimard, 1940; reed. "Tel", 1997, § 330 y ss., en particular § 352 [trad. esp.: *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975], y también: "El espíritu es esencialmente individuo; pero en el elemento de la historia universal no tenemos que habérnoslas con el individuo particular, ni con la limitación y referencia a la individualidad particular. El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general" (*La Raison dans l'Histoire. Introduction a la philosophie de l'Histoire*, trad. fr. de K. Papaionnou, París, UGE, "10/18", 1965, p. 80 [trad. esp.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 65]).

(4) Le debemos a Diodoro Cronos (siglo III a.C), uno de los miembros más célebres de la escuela de Megara, el argumento denominado "dominador" (*kurieuôn*), expuesto y discutido en particular por Cicerón, *De fato*, VII.13, VIII. 15, IX. 17, y Epicteto, *Conversaciones*, II, 19, 1-5. Cicerón resume así la posición de Diodoro: "Según éste, sólo es posible lo que es verdadero actualmente o ha de serlo en lo futuro; y sostiene que todo lo que ha de ser, será necesariamente y lo que no ha de existir, es imposible" (*De fato*, VII. 13 [trad. esp.: *El hado*, en *Obras completas*, vol. 2, trad. de F. Navarro y Calvo, Buenos Aires, Anaconda, 1946, p. 511]). Los textos pertinentes se encuentran recopilados en P.-M. Schuhl (ed.), *Les Stoiciens*, trad. de E. Bréhier, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1962. Véanse los argumentos de Aristóteles contra la escuela de Megara en *Metafísica*, y, en particular 1046b 28-1047b 1; y la discusión sobre los "futuros contingentes" en *De interpretatione*, 9. "Hay quienes, como los megáricos, que sostienen que algo sólo tiene potencia cuando ejerce una acción, y que no la tiene cuando no ejerce acción alguna" (*Metafísica*, 1046b 29-30 [trad. esp.: *Metafísica*, trad. de H. Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana, 1986, p. 382]). El conjunto del problema es retomado por J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence. La aporie de Diodore et les systemes philosophiques*, París, Minuit, 1984. Véase también L. Brisson, "Les socratiques", en Monique Canto-Sperber et al, *Philosophie grecque*, París, PUF, 2ª ed., 1998, en particular, pp. 152-155, quien observa que "habrá que esperar el desarrollo de una 'lógica del tiempo' y de una 'lógica de la modalidad' durante el siglo XX para comprender mejor los problemas planteados por Diodoro" (p. 155).

(5) En el tratado *De las partes de los animales*, Aristóteles distingue entre partes indiferenciadas (*homoioimeré*) y diferenciadas (*anomoioimeré*), "lo que nosotros llamaríamos, sin duda,

los tejidos y los órganos" (J. M. Leblond, "Introduction", en *Aristote philosophe de la vie. Le livre premier du traite sur Les Parties des animaux*, París, Aubier-Montaigne, 1945, p. 72). La distinción se encuentra desarrollada en *De las partes de los animales*, II, 1, 646a, 20; 646a, 22; 646b, 1; y sobre todo 646b, 30 y ss. Véase comentario en Leblond, ob. cit., pp. 147-148; véase también D. Ross, *Aristote* (1923), París, Payot, 1930, pp. 236-237 [trad. esp.: *Aristóteles*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957], y las referencias aquí mismo, nota 5, p. 81.

⁽⁶⁾ Sobre este punto, véanse también *L'Institution...*, ob. cit., pp. 459-461; reed. pp. 459-497; "Portee ontologique...", ob. cit., pp. 423-426; reed. 529-534; "Imagination, imaginaire, reflexión", ob. cit., pp. 232-234, 238-244.

⁽⁷⁾ Cf. "*Phusis*, création, autonomie" (1986), en *Fait et a faire*, ob. cit., pp. 203-204 [trad. esp.: "*Phusis*, creación, autonomía", en *Hecho y por hacer*, ob. cit., pp. 240-241]: "Por supuesto, hablamos de autoconstitución de lo viviente como *viviente*, y no de su materia. No estamos diciendo que lo viviente haga surgir moléculas a partir de la nada [...]. Lo viviente crea algo distinto y mucho más importante: el nivel de ser de lo que llamamos vida, y la infinidad de modos de seres y de leyes concernientes a ella". Véase también la formulación de estas mismas ideas en "Imagination, imaginaire, reflexión", ob. cit., en particular, pp. 233-237.

V. Seminario del 28 de enero de 1987

⁽¹⁾ A partir de *L'Institution...* (ob. cit., p. 377; reed. p. 407), Castoriadis volvió en muchas ocasiones sobre la "inmensa significación" del hecho de que no haya colores en la naturaleza no viva. Véanse en particular "Portee ontologique....", ob. cit., pp. 429-430 y pp. 444-445; reed. pp. 536-538 y 556-557, y los textos citados en nota (7) del Seminario IV del 21 de enero de 1987. "Ya sabíamos -aunque este saber es todavía para muchos objeto de controversia- que no hay un *verdadero* puente que vaya de lo fisicoquímico al ser vivo, ni de éste a lo psíquico y a lo histórico-social. Los reduccionistas protestaran y nos acusarán de oscurantismo; la única respuesta que merecen esos barberos, que afeitan siempre gratis, pero mañana, es: *hic Rhodus, hic salta*. Y aun menos. Nadie pide que se dé la 'explicación' de la sensación del rojo, sólo se pide que se diga en qué podría consistir esa sensación. ¿Cuál sería la sintaxis y la semántica de la proposición que pudiera expresarla [...]. Ciertamente esto no entraña ninguna incoherencia positiva ni significa que lo vivo pueda 'violar' las leyes fisicoquímicas o que el hombre pueda violar las leyes biológicas (en este último caso hay que revisar a fondo el sentido del término ley, pero ésa es otra historia). *Lo que son esas leyes, esas relaciones, etc., en el nivel del ser vivo, no tiene sentido para el fisico* como tal, o para el neurofisiólogo como tal, quien en el *Entierro del conde de Orgaz* no ve ni puede ver más de lo que puede ver en cualquier otra superficie cubierta de colores" (*Domaines...*, ob. cit., pp. 444-445; reed. pp. 556-557 [trad. esp.: *Los dominios...*, ob. cit., pp. 238-239]). Además insistió sobre el hecho de que las "cualidades" de las que tenemos experiencia "son creaciones del cuerpo viviente, del cuerpo *animado*, es decir, en los hombres, de la psique incorporada, creaciones más o menos permanentes o transitorias, más o menos genéricas o singulares". Esta "experiencia", entonces, no es sólo mía, ella "participa de una genericidad biológica y social" ("Imagination, imaginaire, reflexión", ob. cit., pp. 234, 237). El

problema de la visión de los colores (sobre todo estudiada, es cierto, en sus relaciones con el de la conciencia en sentido filosófico o psicológico tradicional) y el de los *qualia*, del elemento cualitativo aparentemente irreductible de la experiencia sensible, han sido discutidos *ad nauseam* durante los últimos quince años en el mundo filosófico anglosajón. La literatura (T. Nagel, J. Searle, E. Jackson, D. Chalmers, N. Block, D. Dennett, M. Tye, E. Thompson, D. R. Hilbert, etc.) es demasiado abundante como para poder dar aquí, aunque más no sea, un panorama; además, los resultados de estos debates son muy poco concluyentes. Señalemos, sin embargo, dos útiles antologías aparecidas en 1997 en las ediciones del MIT (Cambridge, Massachusetts): N. Block *et al*, *The Nature of Consciousness*, y A. Byrne y D. R. Hilbert (eds.), *Readings on Color*, 2 vols. Véanse también los textos citados en los capítulos IV y V de D. Pinkas, *La Matérialité de l'esprit*, París, La Découverte, 1995, pp. 150-228.

(2) Cf., sobre todo, "Portee ontologique...", *ob. cit.*, pp. 421-436; reed. pp. 527-546.

(3) Para el conjunto de seminarios V-XI, véanse sobre todo el capítulo VI ("La institución social-historique: l'individu et la chose") de *L'institution...*, *ob. cit.*; "L'état du sujet...", *ob. cit.*, "Imagination, imaginaire, reflexión", *ob. cit.*, en particular, pp. 245-272; e igualmente, "De la monade a l'autonomie" (1991), pp. 85-108, "Passion et connaissance" (1991), pp. 123-140, y "Psychanalyse et philosophie" (1995-1996), pp. 141-154, en *Fait et affaire* [trad. esp.: "De la mónada a la autonomía", "Pasión y conocimiento" y "Psicoanálisis y filosofía", en *Hecho y por hacer*, *ob. cit.*].

(4) Al final del Trias. Cf. "La première divergence mammalienne: Protothériens et Thériens", en J. Ruffié, *Traite du vivant*, París, Fayard, 1982, pp. 588-589, que remite a Z. Kie-lan-Jaworowska, "Les premiers mammiferes", en *La Recherche*, 1980, 11, 168.

(5) "Y quizás esos mismos ruidos me los anticipaba alguna emanación más rápida y más penetrante, que deslizada a través de mi sueño, esparcía en él una tristeza anunciadora de la nieve o le hacía entonar a cierto pequeño personaje intermitente tantos cánticos a la gloria del sol que éstos acababan por traerme un ruidoso despertar musical, a mí, a quien todavía dormido empezaba a sonreír y cuyos párpados cerrados se preparaban para el descubrimiento" (*A la recherche du tempsperdu*, "La Prisonniere", París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, vol. 3, p. 9 [trad. esp.: *En busca del tiempo perdido*, t. 5, *La prisionera*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1995, p. 9]).

VI. Seminario del 4 de febrero de 1987

(1) "Cuando un hombre razona [*When a man reasonneth*], no hace otra cosa sino concebir una suma total, por adición de partes, o concebir un residuo, por sustracción de una suma respecto a otra [...]. Porque razón, en este sentido, no es sino cómputo [*nothing but reckoning*] (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos" (T. Hobbes, *Léviathan*, trad. fr. de G. Mairet, París, Gallimard, 2000, p. 110 [trad. esp.: *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 32-33]).

VII Seminario del 11 de febrero de 1987

⁽¹⁾ Cf., sobre este punto, en el capítulo VI de *L'Institution...*, ob. cit., "La sublimation et la socialisation de la psyché" (pp. 420-426; reed. 454-460) y "Le contenu social-historique de la sublimation" (pp. 426-431; reed. 460-466; "L'état du sujet...", ob. cit., pp. 214-216; reed. 266-268; "Imagination, imaginaire, réflexion", ob. cit., pp. 272-276.

⁽²⁾ El físico Ludwig Boltzmann (1844-1906) enseñó física y matemática en Viena de 1894 a 1900. A pesar de que, según parece, no ejerció una influencia directa en Freud, su obra suscitó polémicas a las que éste no pudo permanecer ajeno. Boltzmann había trabajado, además, entre 1870-1871, en Berlín con Helmholtz, cuya influencia en el joven médico Sigmund Freud conocemos. Véase William M. Johnston, *The Austrian Mind (1972)*; trad. fr.: *L'Esprit viennois. Une histoire intellectuelle et sociale, 1848-1938*, París, PUF, 1985; reed. "Quadrige", 1991, en particular pp. 227-229 y 265-283.

⁽³⁾ El psicopedagogo sir Cyril Burt (1883-1971), que hasta su muerte fue una de las personalidades más conocidas del *establishment* científico británico, fue acusado en 1976 de haber falsificado los datos de las investigaciones con los cuales trataba de establecer el carácter innato de la inteligencia, cuyo reparto desigual permitía explicar, según él, "en gran medida", la desigualdad social. A pesar de algunos intentos recientes de rehabilitación, parece que la realidad del fraude de Burt ya casi no se discute. Sobre el fondo del problema, véase S. J. Gould, *The Mismeasure of Man*, Nueva York, Norton, 1981; trad. fr.: *La Mal-Mesure de l'homme*, París, Odile Jacob, 1997, en particular el capítulo V: "La véritable erreur de Cyril Burt: l'analyse factorielle et la réification de l'intelligence", pp. 273-362; y p. 46 sobre el "caso Burt" hoy, en el prefacio para la nueva edición (1996) de la obra [trad. esp.: *La falsa medida del hombre*, Barcelona, Crítica, 1997].

VIII. Seminario del 25 de febrero de 1987

⁽¹⁾ "Heme aquí, no puedo hacer otra cosa." Frase tradicionalmente atribuida a Lutero, que habría pronunciado el 8 de abril de 1521 en la Dieta de Worms como conclusión de su rechazo a retractarse, "pues ir contra la conciencia no es justo ni seguro" (véase E. G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, I, *La réformation*, París, PUF, 1961; reed. "Quadrige", 1988, pp. 68-70 [trad. esp.: *Historia general del protestantismo*, Barcelona, Península, 1979]. Su autenticidad es dudosa; cf. L. Febvre, *Un destin: Martin Luther (1927)*, París, PUF, 3ª ed., 1951, p. 126 [trad. esp.: *Martín Lutero: un destino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983].

⁽²⁾ Sin duda se trata aquí del treno para los muertos en las Termopilas (Simónides, 5 D, en E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig, 3ª ed., 1954), y no de los célebres epitafios que restituye Herodoto (vil, 228), de dudosa atribución. Véanse los comentarios sobre Simónides en M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, Maspero, 1967, pp. 116-120 [trad. esp.: *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Tau-rus, 1974], que remiten a H. Fraenkel, *Dichtung and Philosophie des frühen Griechentums*,

Munich, Verlag C. H. Beck, 2ª ed., 1962 (1ª ed., Nueva York, 1951), pp. 346 y ss., 362 y ss. [trad. esp.: *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, Madrid, Visor, 1993], y a C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry*, Oxford, 2ª ed., 1961, pp. 344 y ss. Por un juego de antítesis ("De los que en las Termopilas murieron / gloriosa es la fortuna, hermoso el destino, / y es un altar su tumba, y en vez de llanto tienen el recuerdo, y la alabanza es su lamento"), Simónides celebra la victoria de la "gloria que nada puede marchitar" sobre la muerte. Acerca de la novedad relativa de esta actitud en la historia cultural griega, véase sobre todo las observaciones de Fraenkel, ob. cit., pp. 362 y ss.

(3) "[...] si los individuos de los tiempos más recientes conocían más y veían más lejos que sus predecesores, se debía al hecho de que eran semejantes a enanos encatamados en los hombros de gigantes, pero no manifestaban una mayor acuidad visual (Bernard de Chartres, Jean de Salisbury, Pierre Blois)", Aaron J. Gourevitch, *Les Catégories de la adture médiévale*, París, Gallimard, 1982. Ernst Roben: Curtius, que también atribuye la frase a Bernard de Chartres, señala que ésta habría sido retomada por primera vez por Alain de Lille hacia 1182, en el marco de una polémica contra la *modernorum ruditas* (véase *Europäische Literatur...* (1948); trad. fr.: *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, París, PUF, 1956; reed. "Agora", 1986, vol. I, p. 205 [trad. esp.: *Literatura europea y Edad Media Latina*, 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1975]). La célebre frase de Newton (*If I have seen further it is by standing on the shoulders of giants*) ha hecho olvidar la larga historia del *topos*. Encontramos esta frase en la carta de Newton a Hooke (fecha "Cambridge, 5 de febrero de 1675/1676") reproducida con otros elementos de su correspondencia en el artículo de A. Koyré, "Une lettre inédite de Roben Hooke a Isaac Newton" (1952) (retomado en *Études newtoniennes*, París, Gallimard, 1968, p. 272). Koyré observa en una ñora: "Como señala L. T More, *Isaac Newton* (1934), p. 177, n. 28, esta frase famosa que se cita habitualmente como si fuese de Newton, y como una prueba de su magnánima modestia, de hecho es un lugar común. Es empleada por Burton en su *Anatomy of Melancholy* como si fuese una cita de Didacus Stella" (Koyré, ob. cit., pp. 301-302). Dos años antes, observaba en un artículo (1950): "Esta célebre frase no la debemos a Newton; se la encuentra en la Edad Media en Bernard de Chartres, y también se la retomó en los siglos XVI y XVII", ob. cit., p. 46. El sociólogo de las ciencias Roben K Merton consagró una obra entera a la historia de la imagen antes de Newton: *On the Shoulders of Giants*, Nueva York, The Free Press, 1965, reedición (con un prólogo de U. Eco), Chicago, The U. P. of Chicago, 1993 [trad. esp.: *A hombros de gigantes*, Barcelona, Ediciones 62, 1990].

X. Seminario del 11 de marzo de 1987

(1) Sobre la profundización de la cuestión de las relaciones entre lo psíquico y lo somático, y en particular sobre la naturaleza del inconsciente freudiano, al que Castoriadis dedicó sus últimos años de enseñanza, véase "Imagination, imaginaire, reflexión", ob. cit., pp. 258-291; "Fait et a faire", ob. cit., pp. 30-32; "De la monade a l'autonomie", ob. cit., pp. 92-94; "Entretien Cornelius Castoriadis et Ftancisco Vatela", en *Dialogue*, La Tour-d'Aigues, Éditions de TAube, 1999, pp. 68-69 [trad. esp.: "Conversación entre Cornelius Castoriadis y

Francisco Várela, con Katherina von Bulow", en *La insignificancia y la imaginación*, Madrid, Trotta, 2002],

(2) Sobre el conjunto del pasaje de Simónides, *Protágoras*, 339a-347b. Los versos de Simónides transmitidos por Platón han sido muy comentados, por lo menos desde el *Sappho und Simónides* (1913), de Wilamowitz-Moellendorff. Véanse los comentarios, con referencias a los trabajos anteriores, en Albin Lesky, *Geschichte der Griechischen Literatur*, Berna, A. Francke AG Verlag, 1958, 3ª ed. 1971, pp. 218-225 [trad. esp.: *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gtedos, 1982]. Se encontrarán algunas referencias más recientes sobre *Protágoras*, 339a-347a, en la bibliografía de la traducción de E. Idefonse, París, Flammarion, 1997, GF-Flammarion, p. 251; pero remitimos sobre todo al comentario que da Hermann Fraenkel en el capítulo VI de *Dichtung und Philosophie...*, ob. cit.

(3) Louis Gernet, "Droit et picüroit en Grèce ancienne", en *L'Année Sociologique*, tercera serie (1948-1949), París, 1951, pp. 21-119; reed. en *Anthropologie de la Grèce antique*, París, Maspero, 1968, pp. 175-260 [trad. esp.: *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1981], Nueva reedición en *Droit et institutions en Grèce antique*, París, Flammarion, "Champs", 1982.

(4) Sabemos que se trata de la conclusión de un artículo polémico contra Lenin ("Questions d'otganisation de la social-démocratie russe") publicado simultáneamente en el *Iskra* y en la *Neue Zeiten* 1904 ["Cuestiones de organización de la socialdemocracia rusa", en *Lecturas de pensamiento marxista*, La Habana, Edición Revolucionaria, 1971]. El texto fue difundido durante más de treinta años por Rene Lefeuve en los *Cahiers Spartacus*, en una recopilación (*Marxisme contre dictature*) reeditada muchas veces entre 1946 y 1974. Kostas Papaioannou dio algunos extractos en *Marx et les marxistes* (1965), París, Flammarion, 1984, pp. 269-271. No existe, que nosotros sepamos, otra edición francesa reciente.

XI. Seminario del 18 de marzo de 1987

(1) El nuevo Código Penal fue publicado por cuatro leyes del 22 de julio de 1992, habiendo sido fijada la abrogación del Código de 1810 y la puesta en vigencia del nuevo Código al 1 de marzo de 1994. El antiguo artículo 64 se convirtió en los artículos 122-1 y 122-2.

Art. 122-1: "No es responsable penalmente la persona que padecía, en el momento de los hechos, una perturbación psíquica o neuropsíquica que hubiese abolido su discernimiento o el control de sus actos.

"La persona que padecía, en el momento de los hechos, una perturbación psíquica o neuropsíquica que hubiese alterado su discernimiento u obstaculizado el control de sus actos es condenable; sin embargo, la jurisdicción tiene en cuenta esta circunstancia cuando detetmina la pena y fija su régimen".

Art. 122-2: "No es penalmente responsable la persona que actúa bajo el efecto de una fuerza o de un apremio al que no puede resistir".

(2) Se trata de experiencias relativas a las hipótesis de la mecánica cuántica realizadas entre 1976 y 1982 por Alain Aspect y sus colaboradores en el Instituto de Óptica Teórica y Aplicada (IOTA) de Orsay. Véase, por ejemplo, la entrevista de A. Aspect en S. Deligeorges (ed.), *Le monde quantique*, París, Editions du Seuil, 1984, 2ª ed. 1994, pp. 129-139, y también, en el mismo volumen, Bernard d'Espagnat, "La non-séparabilité ou l'insaisissable réalité", pp. 141-145, y Jules Vuillemin, "Physique quantique et philosophie", pp. 201-224 [trad. esp.: *El mundo cuántico*, Madrid, Alianza, 1990]. "Aunque la experiencia de A. Aspect no sea totalmente decisiva, la mayoría de los teóricos piensan hoy que es muy improbable que sus resultados sean contradichos por experiencias ulteriores [...]. En cambio, las extrañas propiedades del mundo cuántico [...] de ahora en más parecen formar parte definitivamente de la física" (A. Shimony, "Réalité du monde quantique", en *La Physique Quantique*, dossier "Pour la science", junio de 1994, pp. 42-49 [trad. esp.: "Realidad del mundo cuántico", en *Investigación y Ciencia*, núm. 138, marzo de 1988, p. 28]).

XII. Seminario del 25 de marzo de 1987

(1) "La sociedad es en tanto plantea la exigencia de la significación como univetsal y total, y en tanto postula su mundo de significaciones como aquello que permite satisfacer esta exigencia. Y sólo correlativamente a este mundo de significaciones instituido en cada momento, es como podemos reflexionar sobre la cuestión planteada antetiormente: ¿qué es la "unidad" y la "identidad", es decir, la *ecceidad* de una sociedad, y qué es lo que mantiene unida a una sociedad? [...] Lo que permite pensarla en su *ecceidad*, como *esta* sociedad y no otra, es la particularidad o la especificidad de su mundo de significaciones en tanto institución de este magma de significaciones imaginarias sociales, organizado precisamente así y no de otra manera. Enseguida se hace evidente que una sociedad dada no es ni puede ser un objeto distinto y definido, ni un sistema cualquiera de rales objetos, pues no es ése el modo de ser de las significaciones. Igualmente, jamás podemos pensar en el marco referencial identitario de cuestiones tales como: ¿a partir de cuándo una sociedad, en su autoalteración, deja de ser esa sociedad?, o, ¿en qué condiciones se puede decir que las colectividades contemporáneas y "parientes" son segmentos de la "misma" sociedad, o diversas sociedades diferentes? Atenas, Cotinto y Esparta no son simples segmentos de la sociedad gtiiega antigua, ni ejemplos del "concepto" de la ciudad griega, ni sociedades distintas de la sociedad griega anrigua. El propio *modo* de no-participación de las ciudades gtiiegas en la sociedad griega antigua forma parte de la institución propia y original de esta sociedad, así como el modo de co-patticipación de los *Estados* nacionales en una especie de sociedad mundial bajo el capitalismo moderno forma parte de la institución del capitalismo moderno. En ambos casos, este modo incluye la posibilidad y la realidad efectiva de instituciones particulares y de significaciones particulares a tal o cual colectividad" [*L'Institution...*, ob. cit., pp. 481-482; reed. pp. 519-520 [ttad. esp.: *La institución...*, ob. cit., vol. 2, p. 313]).

(2) "Se espera con ansiedad la sentencia que va a decidif de la suerte de tan gran criminal; y ya esta sentencia tardaba en aparecer, ya se desesperaba de la justicia suprema, cuando el Emperador, en su misericordiosa impasibilidad, declara que no hay nada que castigar, que no hay

criminal en quien descargar el golpe; pero que hay un loco que encerrar: añade que *el enfermo quedará al cuidado de los médicos'* (marqués de Custine, *Lettres de Russie: la Russie en 1839*, edición presentada y establecida por Pierre Nora, París, Gallimard, "Folio", 1975, pp. 375-376 [trad. esp.: *Cartas de Rusia*, Barcelona, Iberia, 1953, p. 347]).

XIII. Seminario del 1 de abril de 1987

⁽¹⁾ Sobre lo que diferencia radicalmente la posición de Castoriadis con respecto a todas las formas de relativismo "posmoderno", véase "Portee ontologique...", ob. cit., en particular pp. 419-423, 438, 450-455; reed. pp. 524-529, 548, 563-570; véase también "Anthropologie, philosophie, politique", ob. cit., pp. 116-120, y la crítica de la "colección de verdades a medias, tergiversadas para su conversión en estrategias de evasión" de las teorías "posmodernas" en "L'époque du conformisme généralisé" (1989), en *Le Monde mórcele*, ob. cit., en particular, pp. 21-23; reed. pp. 24-27 [trad. esp.: "La época del conformismo generalizado", en *El mundo fragmentado*, ob. cit., p. 21].

⁽²⁾ Encontraremos la versión "clásica" de la conquista, que era la de la mayoría de los historiadores y arqueólogos hasta los años setenta, en el capítulo II ("The Conquest of Palesti-ne") de W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, Nueva York, Harper and Row, 1963. Albright, al evaluar la exageración en las narraciones de las masacres de la tradición bíblica, observa que "siendo la práctica del *herem* ('destinar a la destrucción') cosa corriente en esta región y en este período", hubiese sido totalmente sorprendente que los istaelitas, "pueblo feroz y belicoso", no hubiesen recurrido a ella (p. 31). G. Nahon (*Les Hé-breux*, París, Éditions du Seuil, 1963, p. 54), resume así lo que podría llamarse la "ideología" del proyecto de conquista: "eliminación total del cananeo por *herem* o por expulsión". "El enemigo será entregado al *herem*, es decir, exterminado." Se sabe que la enorme dificultad de la interpretación de los datos arqueológicos ha conducido estos últimos años a cierto número de historiadores y de arqueólogos a un cuestionamiento cada vez más radical de las relaciones entre la narración bíblica y la realidad histórica, por lo menos en lo que se refiere a los orígenes, llegando, en algunos casos, a posiciones llamadas "minimalistas" (se trata, a decir verdad, de un eufemismo) en la materia (L. P. Thompson, R. Davies, K. W. Whitelam, N. P. Lemche). Se encontrará una visión más equilibrada de los problemas en trabajos como los del arqueólogo estadounidense W. Dever; véase, por ejemplo, "Ceramics, Ethnicity and the Question of Israel's Origins", *Biblical Archaeologist*, 58, 1995, pp. 200-213. En francés, una reconsideración relativamente reciente e igualmente matizada se encuentra en las contribuciones de A. Lemaire, en E. M. Laperrousaz (ed.), *Laprotohistoire d'Israël*, París, Cerf, 1990, pp. 183-298. Es cierto que las segundas intenciones contribuyeron, además, de todos lados, a complicar mucho el debate.

⁽³⁾ Heidegger, "De l'essence de la vérité", en *Questions I*, París, Gallimard, 1968, pp. 161-192 [trad. esp.: "De la esencia de la verdad", en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1974]; "Aléthéia", en *Essais et conférences*, París, Gallimard, 1958, pp. 311-341; "La doctrine de Platon sur la vérité", en *Questions II*, París, Gallimard, 1968, pp. 117-163 [trad. esp.: "La

doctrina de Platón acerca de la verdad", en *Cuadernos de Filosofía*, fascículo VII, año V-VI, núm. 10-11-12, Buenos Aires, 1953]; "La fin de la philosophie et la tache de la pensée", en *Questions IV*, 1976; reed. *Questions III y W*, París, Gallimard, "Tel", 1990, pp. 279-306 [trad. esp.: "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2000]; *Nietzsche*, 2 vols., París, Gallimard, 1971 [trad. esp.: *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000],

XIV. Seminario del 29 de abril de 1987

⁽¹⁾Cf. sobre todo lo que sigue, "La 'fin de la philosophie'?" (1986-1988), en *Le Monde mórcele*, ob. cit., pp. 227-246; reed. pp. 281-306 [trad. esp.: "¿El fin de la filosofía?", en *El mundo fragmentado*, ob. cit.].

XV Seminario del 6 de mayo de 1987

⁽¹⁾ Alusión, sin duda, al proyecto de reforma de la "Inspección Obrera y Campesina" esbozada por Lenin durante sus últimos meses de actividad lúcida (diciembre de 1922-febrero de 1923). Véanse los textos publicados en los tomos 33 y 36 de la 4ª ed. de las *CEuvres*, París, Editions sociales, 1959 [trad. esp.: *Obras completas*, Moscú, Progreso, 1974]. La "Inspección", en sus orígenes encargada de controlar el trabajo de los administradores y de las instancias gubernamentales, entre marzo de 1919 y abril de 1922, bajo la dirección de Sta-lin, se vuelve a su vez un modelo de burocratización integral. Sobre la realidad soviética durante este período y el papel desempeñado por Lenin en esta evolución, se encomiarán la mayoría de las referencias útiles recopiladas en M. Brinton, *The Bolsheviks and Worker's Control, 1917-1921*, Londres, Solidarity, 1970 [trad. esp.: *Los bolcheviques y el control obrero*, París, Ruedo Ibérico, 1972]; véanse en particular L. Schapiro, *Les Bolchéviques et l'opposition*, París, Les Iles-d'Or, 1957 (*The Origin of Communist Autocracy*, 1955); F. I. Kaplan, *Bolshevik Ideology and Ethics of Soviet Labour. 1917-1920: The Formative Years*, Londres, Peter Owen, 1969; R. V. Daniels, *The Conscience of the Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1960, capítulos HI-VIII (pp. 70-208). Véanse también elementos de información útiles, a pesar de un punto de vista casi sistemáticamente "filoleninista", en M. Lewin, *Le Dernier Combat de Lénine*, París, Minuit, 1967 [trad. esp.: *El último combate de Lenin*, Barcelona, Lumen, 1970]. Sin olvidar, claro está, el capítulo VII (pp. 231-284) de Boris Souvarine, *Staline. Aperçu historique du bolchevisme*, París, Plon, 1935; reed. Champ Libre, París, 1977, y de Casto-riadis mismo, "Le rôle de l'idéologie bolchevique dans la naissance de la bureaucratie", *Socialisme ou Barbarie*, núm. 35, enero de 1964; reed. en *L'Expérience du mouvement ouvrier*, vol. 2, París, UGE, "10/18", 1974, pp. 385-416 [trad. esp.: "El papel de la ideología bolchevique en el nacimiento de la burocracia", en *La experiencia del movimiento obrero*, vol. II, Barcelona, Tusquets, 1979].

⁽²⁾ Después de haber denunciado a los "burócratas presumidos" cuya "altanería hay que ba jar", Stalin habla de los "charlatanes honrados [...], fiel al Poder Soviético, pero incapaz de di-

rigir" y narra su conversación con "un camarada muy estimable pero [...] capaz de ahogar en un torrente de palabras la causa más viva":

"-¿Cómo marcha entre vosotros el asunto de la siembra?

-¿La siembra, camarada Stalin? Nos hemos movilizado. (*Risas*)

— Bien; ¿y qué?

-Hemos planteado la cuestión tajantemente. (*Risas.*)

-Bien, ¿y qué más?

-¡Hay un viraje, camarada Stalin, pronto tendremos un viraje! (*Risas.*)

-Bueno, pero ¿qué hay además?

-Se notan desplazamientos. (*Risas.*)

-Bien, pero ¿cómo marcha entre vosotros la cuestión de la siembra?

-La siembra hasta ahora no marcha, camarada Stalin. (*Carcajada general.*) "

(J. Stalin, "Rapport sur l'activité du comité central présenté au XVII congrés du parti com-muniste (bolchevik) de l'URSS" (1934), en *Les Questions du léninisme*, 11^a ed. rusa, Moscú, Éditions en langues étrangères, 1947, p. 502. [trad. esp.: "Informe ante el XVII Congreso del Partido sobre la labor del Comité Central del PC (b) de la URSS", en *Cuestiones del leninismo*, Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, 1946].

(3) "En el sentido espiritual, Europa engloba manifiestamente los dominios ingleses, los Estados Unidos, etc. pero no los esquimales o los indios que se exhiben en las ferias, ni los gitanos que perpetuamente vagabundean en Europa. Tropezamos aquí con la unidad de una vida, de una acción, de una creación de orden espiritual, la cual incluye las metas, los intereses, las preocupaciones y los esfuerzos, las formaciones ideológicas, las instituciones, las organizaciones. Los individuos se despliegan en el marco de múltiples sociedades de grados diferentes, en el seno de familias, de las tribus, de naciones, ligadas todas desde dentro por el espíritu y unidas en la unidad de una figura espiritual" (*La Crise...*, p. 352; texto de la conferencia "La crise de l'humanité européenne et la philosophie" [1935] [trad. esp.: *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*, en *Eco. Revista de Li Cultura Occidental*, Bogotá, vol. 20, núm. 119 y 120, abril de 1970]).

(4) Cf. la introducción a *La Société bureaucratique*, ob. cit., vol. 1, pp. 58-59; reed. p. 55 [trad. esp.: *La sociedad burocrática*, ob. cit., vol. 1, pp. 76-78]: "El proyecto, la voluntad, deseo de lo verdadero, es, tal y como lo hemos conocido desde hace veinticinco siglos, una planta histórica a la vez vivaz y frágil. Se plantea la cuestión de saber si sobrevivirá a la época que atravesamos. (Sabemos que no sobrevivió al ascenso de la barbarie cristiana, y que transcurrió un milenio antes de que pudiera volver a surgir.) No hablo de la verdad del filósofo sino de esa extraña rasgadura que se *instituye* en una sociedad a partir de la antigüedad griega, y hace que sea capaz de poner en cuestión sus propias significaciones imaginarias. Esa verdad, que es en cierto sentido la única que nos interesa, existe -y sólo puede existir- en el plano social histórico. Eso quiere decir que las condiciones que permiten su manifestación eficaz deben encontrarse incorporadas, de algún modo, tanto en la organización social como en la organización psíquica de los individuos, y éstas se sitúan a un nivel mucho más profundo que la simple ausencia de censura o de represión (ya que han podido darse a veces bajo regímenes tiránicos -que han encontrado finalmente ahí la causa de su muerte-, y pueden no estarlo bajo regímenes aparentemente liberales). Hoy en día, en una carrera constantemente acelerada, todo -tan-

to la dinámica propia de las instituciones como el funcionamiento global de la sociedad parece contribuir a destruirlas: la potencia de las máquinas de propaganda y de ilusión, el neoa-nalfabetismo que se propaga tan rápidamente y tanto como la difusión de 'conocimientos', la delirante división del trabajo científico, la increíble usura del lenguaje, la desaparición de hecho de lo escrito, consecuencia de su proliferación ilimitada, y más que nada la asombrosa capacidad de la sociedad establecida de reabsorber, desviar, recuperar todo lo que la pone en cuestión (característica mencionada en *Socialismo o Barbarie*, pero indudablemente subestimada, y que es un fenómeno histórico nuevo), no son más que algunos de los aspectos sociales del proceso. Ante él, hay que preguntarse si el tipo de ser humano para quien las palabras tenían tanto peso como las ideas a las que aludían, y éstas eran algo más que objetos de consumo de una temporada, que se consideraba responsable de la coherencia de lo que afirmaba y única garantía, ante sí mismo, de su veracidad, si ese tipo psíquico de ser humano sigue siendo producido hoy en día. Cuando se echa una ojeada a los 'collages' que constituyen el principal producto de la pop-ideología contemporánea, cuando se oye a algunas de sus vedettes proclamar la responsabilidad es un concepto policíaco, se siente la tentación de responder que no. Se nos dirá que es concederles demasiada importancia -¿pero a qué debe esa nada su simulacro de existencia, como que no sea a que es reflejo vacío de un vacío que le supera infinitamente?-

⁶⁾ En mayo de 1987, este "candidato a la candidatura" demócrata a la presidencia de los Estados Unidos había desafiado a la prensa estadounidense a que probase que su reputación de *womanizer* era fundada. Desafío aceptado poco tiempo después por el *Miami Herald*. Esto provocó el desmoronamiento de Hart en las encuestas y la retirada de su candidatura algunos días más tarde.

XVI. Seminario del 13 de mayo de 1987

¹⁾ La noción de "geometral" (el abatimiento de todos los puntos de un objeto en un plano horizontal, que da las verdaderas dimensiones de las cosas) fue introducida por el ingeniero y arquitecto Girard Desargues en su *Brouillon project...* (1639). "Leibniz leyó el pequeño opúsculo de Desargues editado por Abraham Bosse en su *Maniere universelle de Monsieur Desargues pour practiquer la perspective* (1648)" (R Hamou, *La Vision perspective (1435-1740)*, París, Payot, 1995, p. 425). El empleo del término es inseparable en Leibniz de la idea de sustancia. "Una cosa expresada otra (en mi lenguaje) cuando hay una relación constante y ordenada entre lo que puede decirse de las dos. En este sentido una proyección en perspectiva expresa su plano [geometral]" (Leibniz a Arnauld, 9 de octubre de 1687, en *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, ed. G. Le Roy, París, Vrin, 1957; 2ª ed. 1966, p. 181 [trad. esp.: *Correspondencia con Arnauld*, Buenos Aires, Losada, 1946, p. 126]). Pues sólo Dios "mira todas las fases del mundo de todas las maneras posibles, puesto que no hay relación que escape a su omnisciencia; el resultado de cada visión del universo, como tomado desde cierto punto, es una substancia que expresa el universo de acuerdo con esa visión, siempre que Dios cree conveniente hacer su pensamiento efectivo y producir esta substancia" (*Dis-*

cours..., ob.cit., pp. 49-50 [*Discurso de metafísica*, en *Tratados fundamentales*, Buenos Aires, Losada, 1946, p. 111]). Cf. igualmente los textos de Leibniz citados por P. Hamou, ob. cit., pp. 411-414. "Desde hace mucho tiempo Leibniz está atento al modelo perspectivo. En sus textos de juventud se encuentran numerosas variaciones sobre el tema de la ciudad cuyo plano de suelo (el geometral, en la terminología técnica que Leibniz sólo dominará más tarde, luego de haber leído a Desargues) sigue siendo el mismo, habiendo sido expresado según perspectivas, 'escenografías' diferentes. Al principio es un modelo para explicar las relaciones entre las cualidades y la esencia, o incluso la unidad de la percepción en la diversidad de los enfoques sensoriales (el oído, la vista, el tacto, son tantos puntos de vista sobre la misma cosa (cf. carta a Jacob Thomasius, septiembre-octubre de 1668). Pero más tarde, cuando el sistema leibniziano llega a su madurez, la ciudad, desmultiplicada por sus perspectivas, se vuelve el modelo mismo del universo creado: 'Pues como ya lo he dicho, cada sustancia individual expresa el universo a su manera, casi como una misma ciudad es expresada diversamente según los diferentes puntos de vista' (Leibniz, carta a Foucher, en *Gúvres philosophiques*, ed. Gerhardt, reimpresso Hildesheim, Olms, 1978, t. I, p. 382)", P. Hamou, ob. cit., pp. 411-412. Cf. también la correspondencia Leibniz-Des Bosses en C. Frémont, *L'Etre et la relation*, París, Vrin, 1981, *passim*. Véanse, por último las observaciones de Merleau-Ponty en las "Notes de travail" de *Le Visible et l'Invisible* (texto establecido y presentado por C. Lefort, París, Gallimard, 1969) [trad. esp.: *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970], sobre Leibniz y "Dios como geometral" (pp. 295-296) y sobre "la relación de expresión recíproca de las perspectivas tomadas sobre el mundo y, por lo tanto, de Dios como autor único de estas perspectivas" (p. 276).

⁽²⁾ Sobre las *Abschattungen* en Husserl, véase *Recherches logiques*, t. 2, segunda parte (2ª ed. 1913), trad. fr. de H. Elie, A. L. Kelkel y R. Schéerer, París, PUF, 2ª ed. revisada 1972, pp. 232-233, 434-435 [trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 1982], en donde el término se traduce por "escorzos". Ricœur, en una nota de su traducción de *Ideas...* (1913), París, Gallimard, 1950, p. 132 [trad. esp.: *Ideas relativas a fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993], señala que traduce *Abschattungen* por "esquis-ses", lo que "traduce groseramente la idea de una revelación fragmentaria y progresiva de la cosa. Perfil, aspecto, perspectiva, toque, etc., convendrían igualmente". Véase *Ideas...*, sección 2, cap. II, § 41 y 44; sección 3, capítulo IV, § 97.

⁽³⁾ Además de los textos de Merleau-Ponty citados *supra*, véase en la *Phénoménologie de la perception* (París, Gallimard, 1945 [trad. esp.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1985]), las pp. 476-481 (que remiten a otros textos de Husserl y de Fink) y, sobre el "retorno a la idea de horizonte", *Le Visible...*, ob. cit., pp. 239 y 298. Cf. también el pasaje de *Signes* ([1950] 1960), p. 114, citado en *Les Carrefours...*, ob. cit., p. 136; reed. p. 176. Véase también *L'Institution...*, "le préjugé de la perception et le privilège de la 'chose'", pp. 443-445; reed. pp. 479-488; y "Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique" (1976-1977), en *Fait et a faire*, ob. cit., en particular pp. 157-158, 177, 181-182, 187, 192-194 [trad. esp.: "Merleau Ponty y el peso de la herencia ontológica", en *Hecho y por hacer*, ob. cit.]. Tanto los temas como los nombres mencionados en este agregado dactilografiado sugieren que se trataba para Castoriadis de profundizar aquí la crítica de la "metáfora de la visión, más generalmente de la percepción, que ha dominado desde el origen a la historia de la filosofía" (*Les*

Carrefours..., ob. cit., p. 20; reed, p. 23). "Percibiríamos a los otros filósofos. Por cierto, no podemos 'verlos' más que desde aquí y desde ahora. Y también ellos habrían 'percibido' o 'visto' algo *desde* allí y desde entonces. Presupuesto común de ambas afirmaciones: que algo -lo que es, lo que ellos tratan de pensar- se ofrece a una indefinición de actos de percepción, que se deja captar en y por la serie de sus sombreados (*Abscattungen*, traducido habitualmente por 'siluetas'). Estos mismos filósofos, habiendo sido, se ofrecen a su vez a esta indefinición de percepciones, dejando que se extiendan sobre la historia la continuidad de sus sombreados -su sombra-. Pero aquí otra vez, tenemos una exportación o un calco ilegítimo -a pesar de ser casi fatal- de los esquemas de la vida cotidiana. No se trata de percepción [...]. Lo que se asemeja a la percepción, es que cuando se considera el pensamiento ya hecho, encontramos ahí el esquema figura/fondo, la necesidad de dicho esquema [...]. Pero el pensamiento original pone/crea otras figuras, hace ser como figura aquello que hasta entonces no podía serlo -y esto no puede ir sin un desgarramiento del fondo existente, del horizonte dado y su recreación-" (*Les Carrefours...*, ob. cit., pp. 19-21; reed. pp. 22-25).

⁽⁴⁾ Véase W. Benjamín, carta a Max Rychner del 7 de marzo de 1931, en *Correspondance, III 1929-1940*, ed. G. Scholem y T. W. Adorno (1966), París, Aubier, 1979, p. 44 [trad. esp.: *Correspondencia 1928-1940*, Madrid, Trotta, 1998].

⁽⁵⁾ Cf. "Anthropologie, philosophie, politique", ob. cit., pp. 118-119.

⁽⁶⁾ Sobre la oposición *phúsis/nómos*, véase sobre todo "Valeur, égalité, justice, politique..." (1975), en *Les Carrefours...*, ob. cit., pp. 270-274 y 304-316; reed. pp. 352-358 y 397-413 [trad. esp.: "Valor, igualdad, justicia, política: de Marx a Aristóteles y de Aristóteles hasta nosotros", en *Psiquis y sociedad. Una crítica al racionalismo*, ob. cit.]; y también las pp. 23-26 de "Fait et a faire", ob. cit.

⁽⁷⁾ El Viejo Oligarca o Pseudo Jenofonte: "Se designa así al autor desconocido de un opúsculo (*Atbenaión Politeia*) escrito sin duda hacia 430 y clasificado por error, desde la Antigüedad, entre las obras de Jenofonte. El texto, el más antiguo que nos ha llegado en prosa ática, es un documento esencial para el conocimiento del sistema democrático e imperialista ateniense de la época de Pericles, al cual es profundamente hostil" (E. Will, *Le Monde grec et l'Orient*, t. 1, *Le V siècle (510-403)*, París, PUF, 1972, p. 188, n. 2, y pp. 199 y ss., 269 y ss., 316 y ss., 676 y ss. y *passim* [trad. esp.: *El mundo griego y el oriente*, Madrid, Akal, 1997]). Véase también A. Sinclair, *Histoire de lapenséepolitiquegrecque*, París, Payot, 1953, pp. 83, 91-92, 105, 174-175.

XVII. Seminario del 20 de mayo de 1987

⁽¹⁾ "Refutable es solamente esto: que cualquier forma o modo concreto de la idea sea tenido ahora y en todo tiempo como lo más elevado. [...] El contenido no ha sido refutado. *La refutación es solamente el descenso de una determinación a determinación subordinada.* De esta manera, ningún principio filosófico se ha perdido, sino que todos los principios filosóficos se han conservado con los principios formulados posteriormente. [...] La última, la filosofía más reciente, debe, por consiguiente, contener en sí los principios de todas las filosofías anteriores,

y, por tanto, debe ser la más elevada. Refutar es más fácil que justificar, es decir, conocer algo afirmativo y asumirlo (absorberlo). [...] Cesa la justificación de la conciencia que se sitúa a más altura que el juzgador cuando se reconoce lo negativo en ellos. Esto adula a la vanidad. 5/ *se refuta algo, entonces se está más allá. Y si se está más allá de alguna cosa, entonces no se ha penetrado en ella.* Pero al hecho de encontrar lo afirmativo corresponde haberse introducido en el objeto, haberlo justificado; y esto es mucho más difícil que refutarlo" (G. W. E. Hegel, *Lecons sur l'histoire de la philosophie. Introduction: Systèmes et histoire de la philosophie*, trad. fr. de J. Gibelin, según la edición de Hoffmeister, París, Gallimard, 1945; reed. 1970, pp. 149-150 [trad. esp.: *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Sarpe, 1983, pp. 65-66]). El conjunto de los *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (sin las lecciones de introducción) fue publicado en siete volúmenes, traducción de E. Garniron, según la edición de H. Glockner (París, Vrin, 1971-1991) [hay una edición en español en 3 volúmenes: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955].

⁽²⁾ Se trata del manuscrito al que Rosenkranz, su primer editor, dio el nombre de *System der Sittlichkeit*; trad. fr. *Systeme de la vie éthique*, París, Payot, 1976 [trad. esp.: *El sistema de la eticidad* Madrid, Ed. Nacional, 1982]. El texto parece haber sido redactado por Hegel en Jena en 1802-1803, y no en Francfort como creía Rosenkranz. Véase Taminioux, "Introduction", ob. cit., pp. 8-9.

⁽³⁾ "Pero por un contrato positivo cada uno se transformaría en una cosa que se posee, pondría la personalidad entera como una determinación de sí misma, a la cual al mismo tiempo está absolutamente ligado; pero en tanto ser libre debe considerarse como no estando absolutamente ligado a ninguna determinación, sino más bien como indiferenciado de las determinaciones. Esta determinación, como lo hace Kant, debería ser considerada como las partes sexuales; pero ponerse a sí mismo como *cosa* absoluta, como en el cadavre absoluto **una** determinación, es el colmo de la sinrazón y de la infamia" (Hegel, *Systeme de la vie éthique*, p. 143). Hegel retomará esta crítica muchos años más tarde, en los *Principes de la philosophie du droit* (1821), § 75 y 163. "No se puede, pues, subsumir el matrimonio bajo el concepto de contrato, como vergonzosamente -hay que decirlo- lo ha hecho Kant." (§ 75, trad. de A. Kaan [1940]; reed. Gallimard, "Tel", 1997, p. 108 [trad. esp.: *Principios de la filosofía del derecho*, ob. cit., p. 109]).

⁽⁴⁾ "Ahora, el comercio sexual natural tiene lugar, o según la *naturaleza* animal pura [...], o según la ley. Esta última especie de comercio es el casamiento (*matrimonium*), es decir la unión de dos personas de diferente sexo para la posesión mutua, durante toda su vida, de sus facultades sexuales. [...] Lo mismo decimos en la suposición de que el placer en el uso mutuo de las facultades genitales, fuera el único fin de la unión del hombre y de la mujer; el contrato de matrimonio tampoco es facultativo por este concepto; es un concepto necesario para la ley de la humanidad. Es decir, que, si un hombre y una mujer quieren gozar recíprocamente uno de otro, es necesariamente *indispensable* que se unan en matrimonio; así lo requiere la ley de derecho de la razón pura" (Kant, *Métaphysique des mœurs. Première partie: Doctrine du Droit* (1797), § 24, trad. fr. de A. Philonenko, París, Vrin, 1971, p. 156 [trad. esp.: *Principios metafísicos del derecho*, Buenos Aires, Américalée, 1974, p. 89]. Sobre el análisis de Kant, véanse el conjunto del título primero: "Le droit conjugal" ["Del derecho matrimonial"] de la primera

parte, capítulo III, y el apéndice: "Remarques explicatives..." ["Notas"], pp. 242-244; como también las observaciones de Philonenko en su introducción, pp. 51-53.

⁽⁵⁾ Kant escribió, en efecto: "El fin del matrimonio, que es procrear y educar a los hijos, puede ser siempre un fin que la naturaleza se ha puesto al dar al hombre la inclinación recíproca de los sexos; pero el hombre que se casa no está obligado, so pena de ilegitimidad en la unión, a proponerse este fin: de otro modo al cesar la facultad de engendrar, el matrimonio se disolvería por sí mismo o por pleno derecho" (Kant, ob. cit., p. 156 [trad. esp.: *Principios metafísicas del derecho*, ob. cit., p. 89]).

⁽⁶⁾ F. D. E. Schleiermacher publicó entre 1804 y 1828 varios volúmenes de una traducción, que pretendía completa, de las obras de Platón (faltan el *Timeo*, *Critias*, las *Leyes* y las *Cartas*). Para Schleiermacher, las concepciones esenciales de Platón están expuestas en el *Fe-dro*, y sus otros diálogos no hacen más que desarrollarlas de manera sistemática.

⁽⁷⁾ Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie imd Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlín, Bruno Cassirer, vols. 1-3, 1906-1920; vol. 4, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1957 (ed. ing., 1950) [trad. esp.: *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia de los tiempos modernos*, Madrid, Alianza, 1983].

⁽⁸⁾ "La caracterización general más segura de la tradición filosófica europea es que ésta consiste en una serie de notas marginales a Platón. No me refiero al esquema sistémico de pensamiento que los investigadores extrajeron dudosamente de sus obras. Aludo a la riqueza de ideas generales esparcidas por ellas. Las dotes personales de ese filósofo, sus amplias oportunidades de experiencia en un gran período de civilización, su herencia de una tradición intelectual no anquilosada aún por una sistematización excesiva, hicieron de sus obras inagotable mina de sugerencias. Así, en un sentido, cuando afirmo mi creencia de que es platónica la orientación del pensamiento de estas conferencias, no hago más que expresar la esperanza de que caiga dentro de la tradición europea" (Alfred North Whitehead, *Proces et réalité. Essai de cosmologie*, París, Gallimard, 1995, p. 98 [Process and Reality, Nueva York, Macmillan, 1929] [trad. esp.: *Proceso y realidad*, Buenos Aires, Losada, 1956, pp. 67-68]).

⁽⁹⁾ Después de haber enumerado las "reformas" (*metabolai*) de la constitución de Atenas desde los orígenes, Aristóteles llega a la décimo primera: "El undécimo, el que siguió a la vuelta de los de File y de los del Pireo, desde el cual se ha ido avanzando hasta la actual constitución, aumentando siempre el poder de la plebe. El pueblo, en efecto, se ha enseñoreado de todas las cosas, y todo se gobierna por votaciones y por intervención de los tribunales, que es donde el pueblo tiene su poder; pues también los juicios reservados al Consejo han pasado a las manos del pueblo. En este punto parecen haber obrado razonablemente; porque, ante el lucro y los favores, son más fáciles de corromper los pocos que los muchos" [*Constitución de Atenas*, XIV, 3, trad. de G. Mathieu y B. Haussoulier [trad. esp.: Buenos Aires, Aguilar, 1966]]. Cf. también el célebre pasaje del libro III de la *Política* (III, 10, 1281a 40-1281b 7), en donde Aristóteles responde a la pregunta "a quién dar el poder soberano de la ciudad", que se había planteado más arriba: "Pero eso de que la masa deba ser soberana más bien que los mejores, que [son] pocos, podría aceptarse, y aunque [contiene] alguna dificultad, no deja de encerrar cierta verdad. [...] Cuando son muchos cada cual aporta su parte de virtud y prudencia, y uni-

dos vienen a ser la multitud como un solo hombre, de muchos pies y manos y sentidos, lo mismo respecto al carácter y a la inteligencia" (Aristóteles, *Les Politiques*, trad. de P. Pellegrin, París, GF-Flammarion, 1990, 2ª ed. revisada 1993, pp. 240-241 [trad. esp.: *Politeia (Lapolítica)*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1989, p. 308]). Tricot, en una nota de su traducción francesa, observa que el texto es en partes "difícil" y "presenta variantes", pero que "cualquiera que sea la lección adoptada, el pensamiento permanece claro". Para desesperación de Tricot y de tantos otros después de él, acaso habría que agregar, si juzgamos por la larga nota que dedica al pasaje, en donde se ve al traductor, consternado por lo que dice el filósofo sobre "la capacidad política de las masas populares", afirmar: "Pero se trata de una visión optimista que la historia desmiente a cada paso" (*La Politique*, Vrin, pp. 214-215). Recordemos, por último, que *plethos* (que también quiere decir "populacho") es aquí la "multitud" o el "gran número", y que *demos* designa ya sea el conjunto de ciudadanos, a los *politai*, ya sea las "clases inferiores" (y es entonces sinónimo de *plethos*).

⁽¹⁰⁾ Cf. capítulos V, XVI, XX, y en particular: "El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. [...] Con esto pienso haber mostrado, con suficiente claridad, los fundamentos del Estado democrático. He tratado de él, con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo" (Spinoza, *Traite théologique-politique*, en *Œuvres*, II, trad. de C. Appunhn; reed. GF-Flammarion, p. 266-268 [trad. esp.: *Tratado teológico-político*, Barcelona, Altaya, 1994, pp. 338-341]).

⁽¹¹⁾ "La filosofía comienza con la decadencia de un mundo real. [...] Y, de esta manera, en casi todos los pueblos la filosofía surge solamente entonces, cuando la vida pública ya no satisface y deja de tener interés para el pueblo, cuando el ciudadano ya no puede tomar parte alguna en la administración del Estado. [...] Y solamente con la decadencia del imperio romano, que parecía tan grande, tan rico, tan magnífico, pero que interiormente ya estaba muerto, han experimentado las antiguas filosofías griegas a través de los neoplatónicos o de los alejandrinos, la más elevada y la más alta perfección" (Hegel, *Lecons sur l'histoire de la philosophie. Introduction*, vol. 1, ob. cit., pp. 176-179 [trad. esp.: *Introducción a la historia de la filosofía*, ob. cit., pp. 87-88]).

⁽¹²⁾ Véase, por ejemplo, la *Doctrina del derecho*: "[...] el cambio de una constitución pública (viciosa), que algunas veces podría ser necesario, no puede tener lugar más que por el soberano mismo, por medio de una *reforma* y no por pueblo; no debe, pues, hacerse por revolución" (Kant, ob. cit., p. 204 [trad. esp.: *Principios metafísicos del derecho*, ob. cit., p. 136]). Véase también *Théorie et pratique* (1793), París, Vrin, 1967, pp. 38-40 [trad. esp.: *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1993] y *Vers la paix perpétuelle*, París, GF-Flammarion, 1991, p. 126 [trad. esp.: *La paz perpetua*, Barcelona, Tecnos, 2002].

⁽¹³⁾ Sobre el desprecio por la "chusma" en los filósofos del siglo XVIII, véase por ejemplo el capítulo XX, 2, "A faith for the canaille", pp. 517-528, en P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation. 2: The Science of Freedom*, Londres, Wildwood House (1969), 1973 [trad. esp.: *La edad de las luces*, 2 vols., Barcelona, Folio, 1995].

⁽¹⁴⁾ Cf. el pasaje que sigue al célebre "Lo que es racional es real, y lo que es real es racional": "Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, al llegar a su realidad entta también en la existencia exterior, se despliega en el reino infinito de formas, fenómenos y configuraciones [i.e.]. Estas relaciones infinitamente variadas que se construyen en la exterioridad gracias al aparecer en ella de la esencia, este infinito material y su regulación, no son sin embargo objeto de la filosofía" (Hegel, *Principes...*, ob. cit., p. 38 [trad. esp.: *Principios...*, ob. cit., p. 23]).

⁽¹⁵⁾ "De esto también que Dios no está sujeto a cambio, y que actúa siempre de la misma suerte, podemos llegar al conocimiento de ciertas reglas, que yo nombro las leyes de la naturaleza" (Descartes, *Principes de philosophie*, ed. Adam y Tannery, vol. IX, 2, p. 84 [trad. esp.: *Principios de filosofía*, Madrid, Alianza, 19951 y el comentario en *L'Institution...*, ob. cit.; reed. p. 293, n. 30).

⁽¹⁶⁾ "Cuando Adán layaba..." "*When Adam dalfand Evespan, ¿Wo was thanne a gentilman?* (Cuando Adán layaba y Eva hilaba, / ¿dónde estaba el gentilhomme?). Estos versos, (que sin duda sólo toman un tema tradicional) fueron glosados, según el cronista Thomas Walsingham, en uno de los sermones del sacerdote John Ball, uno de los instigadores de la rebelión de los campesinos de Essex y de Kent en mayo y junio de 1381, y se convirtieron en la divisa de los insurrectos. Sobre este tema, véase el capítulo "John Ball et l'égalité de la nature", en C. Carozzi, *Apocalypse et salut dans le christianisme antique et medieval*, París, Aubier, 1999, pp. 146-151 [trad. esp.: *Visiones apocalípticas en la Edad Media: el fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid, Siglo XXI, 2000], obra en donde se encontrarán (pp.) 98 y 296) referencias a las *Chroniques* de Froissart y la *Historia* de Walsingham, como también a muchos trabajos recientes.

⁽¹⁷⁾ Véase la nota (3) del Seminario VIII del 25 de febrero de 1987. A partir de cierto momento, en efecto, el *topos* cambia de sentido, y la superioridad de los "modernos" es afirmada entonces con mayor o menor claridad. Es, por ejemplo, el caso de Pascal, en el proyecto de "Preface pour le traite du Vide" (1647), en donde encontramos la idea, si no la imagen misma: "Nuestra vista tiene más extensión, y, aunque [nuestros antepasados] conocieran tan bien como nosotros todo cuanto podían observar de la naturaleza, no la conocían tanto, no obstante, y nosotros vemos más lejos que ellos" (*CEuvres computes*, París, Gallimard, 1960, p. 532).

⁽¹⁸⁾ L. Mumford, *The Culture of Cities*, Nueva York, Harcourt Brace, 1938 [trad. esp.: *La cultura de las ciudades*, Buenos Aires, Emecé, 1945], y *The City in History* (1961); trad. fr.: *La Cité a travers l'histoire*, París, Editions du Seuil, 1964 [trad. esp.: *La ciudad en la historia*, Buenos Aires, Infinito, 1974]; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ob. cit., parte II, capítulo IX, sección 7, "Die nichtlegitime Herrschaft (Typologie der Städte)", pp. 923-1033; trad. fr.: *La Ville*, París, Aubier, 1982 [trad. esp.: *La ciudad*, Madrid, La Piqueta, 1987]; véanse también *Histoire économique* (1923), París, Gallimard, 1991, *passim* [trad. esp.: *Historia económica general*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984]; Henri Pirenne, *Les Villes au Moyen Age*, Bruselas, Lamertin, 1927 [trad. esp.: *Las ciudades de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1978]; y la contribución de Pirenne (1933) en la *Histoire générale* de Glotz; reed. bajo el título *Histoire économique et sociale du Moyen Age*, París, PUF, 1963 [trad. esp.: *Historia económica y social de la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970], el capítulo II, "Les villes", pp. 35-50, con un anexo bibliográfico y crítico de H. Van Werveke; por último, de M. I. Finley, el capítulo V: "Ville et campagne", de *The Ancient Economy* (1973); trad. fr.: *L'Eco-*

nomie antique, París, Minuit, 1975, pp. 165-199 [trad. esp.: *La economía de la antigüedad* México, Fondo de Cultura Económica, 1974].

⁽¹⁹⁾ Cf. también "Nature et valeur de l'égalité" (1981), en *Domaines...*, ob. cit., en particular pp. 311-312; reed. 388-390 [trad. esp.: "Naturaleza y valor de la igualdad", en *Dominios...*, ob. cit.].

⁽²⁰⁾ "T_oJ_os nosotros, judíos y griegos, esclavos y libres, fuimos bautizados en un solo Es píritu para formar un solo cuerpo. Y todos hemos bebido del mismo Espíritu" (Pablo, *Prime ra epístola a los corintios* 12, 13); cf. también *Epístola a los colosenses* 3. 11; *Epístola a los galatas* 3, 28; 4, 7: "De suelte que ya no etes esclavo sino hijo; y si hijo, también heredero por Dios".

⁽²¹⁾ Y, desde principios del siglo V, disposiciones papales limitan, o incluso prohíben, la libe ración de los esclavos propiedad de la iglesia o del clero. Cf. F. Fabbrini, *La Manumissio in eccle- sia*, Milán, 1965, pp. 227-243, citado por M. I. Finley, *Esclavage antique et idéologie moderne* (1979), París, Minuit, 1981, pp. 170-171 [trad. esp.: *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Bar celona, Crítica, 1982].

⁽²²⁾ Sobre la evangelización como "justificación" de la adquisición de esclavos y sobre la esclavitud en los medios eclesiásticos del mundo mediterráneo a fines de la Edad Media, véase en particular el capítulo III, "Esclavage et évangelisation", en J. Heers, *Esclaves et domestiques au Moyen Age dans le monde méditerranéen*, París, Fayard, 1981; reed. "Pluriel", 1996, pp. 95-108 [trad. esp.: *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la Edad Media*, Valencia, Edicions Alfons el Magnánim, 1989], que recuerda en particular que "todos los sacerdotes poseen esclavos en donde la servidumbre forma parte de las costumbres" (p. 95).

⁽²³⁾ Sobre el conjunto de la cuestión, véase "Le déclin de l'esclavage antique", en M. I. Finley, *Esclavage antique...*, ob. cit., pp. 165-201, así como el artículo postumo de Marc Bloch, "Comment et pourquoi finit l'esclavage antique", retomado en M. I. Finley (ed.), *Slavery...*, ob. cit., pp. 204-208 [trad. esp.: "Cómo y por qué acabó la esclavitud antigua", en AA.W., *La transición del esclavismo al feudalismo*, Madrid, Akal, 1981].

⁽²⁴⁾ "Que cada uno se somera a las autoridades que están en el poder, porque no hay autoridad que no esté puesta por Dios; y las que existen, por Dios han sido puestas" (*Epístola a los romanos* 13, 1).

XVIII. Seminario del 27 de mayo

⁽¹⁾ Actualización y bibliografía reciente en C. Carozzi, ob. cit.; para los trabajos anteriores, rica bibliografía en la obra de N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (1957); trad. fr.: París, Julliard, 1964 [trad. esp.: *En pos del milenio*, Madrid, Alianza, 1985], de la que se puede sacar provecho sin compartir forzosamente las posiciones tomadas y anacronismos. Véase también J. Delumeau, *La Peur en Occident*, París, Fayard, 1978; reed. "Pluriel", 1993, en particular pp. 261 y ss., 273 y ss. [trad. esp.: *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989]; H. Focillon, *L'An Mil*, París, A. Colin, 1952; reed. Denoël, "Méditations", 1984 [trad. esp.: *El año mil*, Madrid, Alianza, 1966]; G. Duby, *L'An Mil* París, Julliard, "Archives", 1967; reed. Gallimard, "Folio",

19S^3 [trad. esp.: *EL año mil*, México, Gedisa, 1989]. Después de un siglo de crítica (justificada) de la idea de "terrores del año mil", trabajos recientes (R. Landes, por ejemplo) dejan pensar que se llegó muy lejos en este sentido y que haría falta una mejor consideración de la dimensión apocalíptica durante este período.

(2) "la Edad Media tenía una idea precisa de la persona humana, responsable ante Dios, y disponía de un núcleo metafísico indestructible, el alma. Pero no reconocía la individualidad [...]. En la Edad Media la personalidad no era un sistema acabado, cuyas fuerzas, sus medios y sus particularidades habrían sido indisociables [...]. Sólo eran apreciados los rasgos repetitivos que volvían a copiar el modelo. Se trataba, pues, de aquellas cualidades que la volvían útil en las relaciones sociales y en las actividades colectivas. Se colocaba en primer plano el todo y no la parte, la *universitas* y no la individualidad. *Individuum est ineffabile*. "lo individual no puede ser expresado" (Gourevitch, *Les Catégories...*, ob. cit., pp. 300-312; véanse también los trabajos citados en notas de pp. 335-336 de la misma obra).

(3) "El lenguaje de las gemas es multiforme, cada una expresa varias verdades, según el tipo de lectura que se escoja, según el contexto en que aparezcan. ¿Y quién decide cuál es el nivel de interpretación y cuál el contexto correcto? Lo sabes, muchacho, te lo han enseñado: la autoridad, el comentatista más seguro de todos, el que tiene más prestigio y, por tanto, más santidad. Si no, ¿cómo podríamos interpretar los signos multiformes que el mundo despliega ante nuestros ojos pecadores? ¿Cómo haríamos para no caer en los errores hacia los que el demonio nos arrastra?" (Umberto Eco, *Le Nom de la Rose* (1980), trad. fr. París, Grasset, 1982, 2ª ed. 1985, p. 454 [trad. esp.: *El nombre de la rosa*, Buenos Aires, Lumen/Ediciones de la Flor, 1995, p. 545).

(4) "Después de haberse entregado a la crítica de los fenómenos diciendo: 'Convención el color, convención lo suave, convención lo amargo. En realidad: los átomos, el vacío', (Demócrito) hace que los sentidos, dirigiéndose al intelecto, pronuncien las frases siguientes: 'Pobre intelecto, de nosotros obtienes los elementos de tu creencia; ¡y luego pretendes refutarlos!'" (Galeno, *De la médecine empirique*, frag. Schöne, 1259, 8; Diels-Kranz, 68 B 125, trad. de J. Barnes en M. Canto-Sperber (ed.), *Philosophie grecque*, París, PUF, 2ª ed. revisada 1998, p. 70). Se puede encontrar una traducción del fragmento de Demócrito en *L'Atomisme ancien. Fragments et témoignage*, trad. de M. Solovine revisada por P.-M. Morel, París, Pocket, "Agora", 1993, pp. 130-131.

(5) Véanse también las formulaciones en "La crise du processus identificatoire" (1989), en *La Montee...*, ob. cit. [trad. esp.: "La crisis del proceso identificatorio", en *El avance de la insignificancia*, ob. cit.].

(6) (Nota 22.) Sobre el joven Hegel, cf. sobre todo el manuscrito de 1798-1799 estudiado por Dilthey en *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905-1906) y publicado por H. Nohl en 1907 en los *Hegels theologische Jugendschriften* bajo el título *LEsprit du christianisme et son destin*, trad. de J. Martin, París, Vrin, 3ª ed. 1971, *passim* [trad. esp.: *El espíritu del cristianismo y su destino*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1971]. Sobre Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, trad. de P.-H. Tisseau, París, Aubier-Montaigne, 1935 [trad. esp.: *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos, 1995].

(7) (Nota 23.) En el *Stunden-Buch* de Rilke, véase, por ejemplo: "*Du bist so gross, dass ich schon nicht mehr bin, I Wenn ich mich nur in deine Nähe stelle*", "Tan grande eres que yo soy

nada / cuando me pongo a tu lado" (Rilke, "Le Livre d'heures", trad. de J.-C. Crespy, en *CEuv-res poétiques et théâtrales*, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1997, p. 284 [trad. esp.: *El libro de horas*, trad. de M. Fingerit, La Plata, Cayetano Colomino, 1942, p. 37]).

⁽⁸⁾ Dos elecciones útiles de escritos hipocráticos: Hipócrates de Cos, *De l'art medical*, presentada por D. Gourevitch, M. Grmek y P. Pellegrin, París, Le Livre de Poche, "Bibliothèque classique", 1994 (en la traducción de Littré); Hipócrates, *L'art de la médecine*, trad. de J. Jouan-na y C. Magdelaine, París, GF-Flammarion, 1999. Una edición completa, comenzada bajo la dirección de E Roben, está en curso de publicación en la colección "G. Budé" (cerca de 15 volúmenes). Ahora también puede consultarse, en el sitio BIUM (París), el texto y la traducción de la edición de Littré (1839-1861, 10 vols.).

⁽⁹⁾ G. W. F. Hegel, *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum [Disertación filosófica sobre los orbes planetarios]*. En la traducción francesa (París, Vrin, 1979, trad. y notas de E De Gandt, prefacio de D. Dubarle), véase la introducción de De Gandt: "Esta humillante coincidencia ha golpeado los espíritus: mientras que a priori el filósofo decretaba que no había nada en tal sitio, los observadores descubrían justamente algo. El *Des Orbitis* ha ganado su celebridad por el ridículo" (ob. cit., p. 52) De Gandt remite aquí a Bourbaki, *Eléments d'histoire des mathématiques*, 1960, p. 26 [trad. esp.: *Elementos de historia de las matemáticas*, Madrid, Alianza, 1976].

⁽¹⁰⁾ "Sin duda el mundo mahometano es por su origen posterior al cristiano; pero para que éste llegase a ser la forma de un mundo, fue precisa la labor de muchos siglos y esta labor no quedó rematada hasta Carlomagno. El mundo mahometano, en cambio, se constituyó rápidamente, a causa de la abstracción del principio y llegó a ser imperio mundial antes que el cristianismo" (Hegel, *La Raison dans l'histoire...*, op.cit., p. 293 [trad. esp.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ob. cit., p. 209]).

XIX. Seminario del 3 de junio

⁽¹⁾ Sobre la traducción [al francés] de *Entdusserung* por "aliénation" [alienación] y de *Ent-fremdung* por "extranéation" [extrañamiento] (a partir del latín *extraneus*, en el sentido de "volverse extraño a sí mismo"), véase la n. 85 de la trad. fr. de J. Hyppolite de la *Fenomenología*, vol. II, p. 49. E J. Labarriére traduce *Entdusserung* por "extériorisation" [exteriorización] y *Ent-fremdung* por "aliénation" [alienación]; véase su "Note sur le vocabulaire de Hegel...", en *Structures...*, ob. cit., pp. 308-310. Véanse, por último, los comentarios de J. P. Lefebvre en el glosario de su traducción de la *Fenomenología* (1991), p. 533: "'Entaussern: 'aliéner' [alienado], incluso en los sentidos filosóficos ulteriores. *Die Entdusserung*. 'Taliénation' [alienación]. Cierta confusión se instauró ulteriormente con *Entfremden*, y no es raro ver a los dos verbos funcionar con redundancia. En los dos casos, en efecto, el núcleo es el del desposeimiento, en un caso de la propiedad o posesión, en el otro de la familiaridad, que es a su manera una suerte de posesión mental. La funcionalización socioeconómica por Marx, Lukács, Bloch, etc., contribuyó sumamente en su fusión. En Hegel, en cambio, el uso de uno u otro término es siempre adecuado a este matiz". La traducción de estos términos, en Marx y los marxistas, como

esos dos *Vergegenständlichung* ("objetivación"), *Verdinglichung* ('*teññacióri*'), en Lukács, plantea otros problemas. Cf., por ejemplo, J. Hyppolite, "Aliénation et objectivation" (1949), en *Études sur Marx et Hegel*, París, Rivière, 1955, pp. 82-104.

(2) Véanse las observaciones de Engels en las primeras páginas de *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (1888), en K. Marx y F. Engels, *Études philosophiques*, París, Editions sociales, 1961, pp. 13-60 [trad. esp.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1968]. Cf. también E. Weil, *Hegel et l'Etat*, París, Vrin, 1950, cuya argumentación sutil -como también la de H. Marcuse, que lo es un poco menos (*Reason and Revolution*, 1940; trad. fr.: París, Minuit, 1969 [trad. esp.: *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1995]), o más recientemente, de J. D'Hondt (*Hegel*, París, Calmann-Lévy, 1998 [trad. esp.: *Hegel*, Barcelona, Tusquets, 2002])- no olvida el contenido de la *Correspondencia* de Hegel, en particular (pero no exclusivamente) con el ministro prusiano Altenstein (cf. los volúmenes II (1813-1822) y III (1823-1831), ed. J. Hoffmeisrer (1953-1954), trad. fr.: París Gallimard, 1963, 1967).

(3) *Principes de la philosophie du droit*, ob. cit., § 340, p. 364. Sabemos que la expresión se encuentra en el poema de Schiller "Resignación" (1786), en donde el poeta se dirige a la Eternidad. Hegel ya había recurrido a esta asociación en la *Encyclopédie* (ed. 1817, § 448); vuelve a hablar sobre esto en 1827 (§ 548). B. Bourgeois (trad. de *Encyclopédie..., III. Philosophie de l'Esprit*, París, Vrin, 1988, p. 163), después de haber traducido *Weltgericht* por "tribunal del mundo", señala sin embargo en una nota: "El término designa también, en alemán, el Juicio final: Hegel explotaba la ambigüedad".

(4) "Y aquí es donde debemos hablar de los llamados grandes hombres. El hecho de que surja uno de éstos, precisamente éste y en un momento y un país determinados, es, naturalmente, una pura casualidad. Pero si lo suprimimos, se planteará la necesidad de reemplazarlo, y aparecerá un sustituto, más o menos bueno, pero a la larga aparecerá. Que fuese Napoleón, precisamente este corso, el dictador militar que exigía la República Francesa, agotada por su propia guerra, fue una casualidad; pero que si no hubiese habido un Napoleón habría venido otro a ocupar su puesto, lo demuestra el hecho de que siempre que ha sido necesario un hombre: César, Augusto, Cromwell, etc., este hombre ha surgido." (Engels a Starkenburg, 25 de enero de 1894, en K. Marx y F. Engels, *Études philosophiques*, París, Editions sociales, 1961, pp. 163-164 [trad. esp.: "Carta a W. Borgius", 25 de enero de 1894, en K. Marx y F. Engels,

Obras escogidas en tres tomos, Moscú, Editorial Progreso, 1974; hay una trad. en Internet en
Marxists Internet Archive: www.marxists.org).

⁽⁵⁾ M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur. Essai sur le probleme communiste*, París, Gallimard, 1947; reed. "Idees", 1980, con una introducción de C. Lefort [trad. esp.: *Humanismo y terror*, Buenos Aires, Leviatán, 1986]; lo esencial de la obra había sido publicado en cuatro números de *Temps modernes* (núm. 13, octubre de 1946; núm. 14, noviembre de 1946; núm. 16, enero de 1947; y núm. 22, julio de 1947); el último artículo, "Apprendre a lire" fue retomado como prefacio de *Humanisme et Terreur*.

⁽⁶⁾ Acerca de la posición política de Merleau-Ponty en esa época, véase también "La guerre a eu lieu" (1945) y "Pour la vérité" (1947), retomado en *Sens et Non-sens*, París, Nagel, 1948;

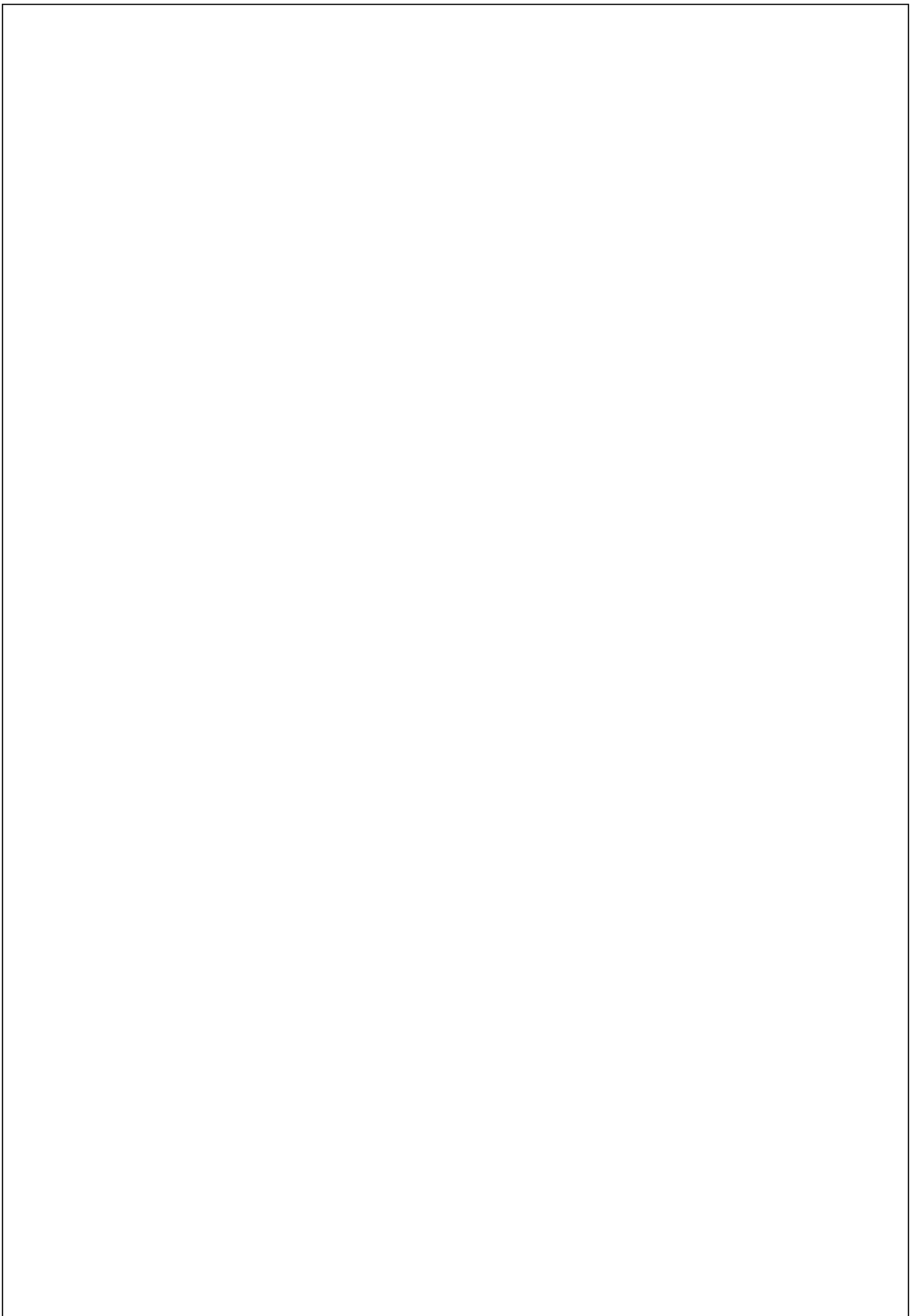
reed. Gallimard, 1996 [trad. esp.: *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977], "L'URSS et les camps" (1950), retomado en *Signes*, París, Gallimard, 1960 [trad. esp.: *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964], y los comentarios de Claude Lefort en su sustancial introducción a la reedición de *Humanisme et Terreur*, ob. cit. Sobre su evolución ulterior, véase sobre todo *Les aventares de la dialectique*, París, Gallimard, 1955 [trad. esp.: *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, La Pléyade, 1974], y el "Prefacio" de *Signes*, ob. cit., pp. 9-47.

⁽⁷⁾ "En cuanto a Hitler, si hubiese vencido habría seguido siendo el miserable que era y la resistencia no hubiera sido menos válida. Decimos solamente que, para constituir una política, ella hubiera tenido que darse nuevas consignas, encontrar justificaciones actuales, insinuarse en las fuerzas existentes, a falta de lo cual, luego de cincuenta años de nazismo, no hubiera sido nada más que un recuerdo" (Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, ob. cit., pp. 65-66 [trad. esp.: *Humanismo y terror*, ob. cit., p. 29]).

XX. Seminario del 10 de junio de 1987

⁽¹⁾ "Individu, société, rationalité, histoire" (1988), retomado en *Le Monde morcele*, ob. cit., pp. 39-69 (reed. pp. 47-86), a propósito del libro de P. Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, París, PUF, 1887; reed. "Quadrige", 1996. Véase en particular pp. 47-48 (reed. pp. 57-59): "Philippe Raynaud describe de manera excelente (pp. 71-78) los orígenes de la idea de que lo comprensible es el producto de la acción individual, hasta Vico y su *verum et factum convertuntur* -lo verdadero y el hecho (humano) se convierten uno a otro, o, libre pero fielmente, sólo lo que hemos hecho es inteligible y todo lo que hemos hecho es inteligible- y remontando de Vico hasta Hobbes". Se encontrará la primera formulación del principio en *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), trad. fr. de Jules Michelet, *L'Antique Sagesse de l'Italie* (1835), presentación y notas de B. Pinchard, París, GF-Flammarion, 1993, p. 71; pero Vico sólo lo aplica a la historia en la *Scienza nuova*. Véase el § 332 de la segunda *Scienza* (1744): "De ahí que cuantos reflexionen sobre ello deben quedar maravillados de que todos los filósofos intentaron seriamente conseguir la ciencia del mundo natural, del cual, como lo ha hecho Dios, sólo él tiene la ciencia; y olvidaron reflexionar sobre este mundo de las naciones o mundo civil, cuya ciencia podían alcanzar los hombres por ser ellos quienes lo han hecho" (Giambattista Vico, *Principes d'une science nouvelle...*, trad. de A. Pons, París, Fayard, 2001, p. 130 [trad. esp.: *Principios de ciencia nueva*, Barcelona, Orbis, 1985, § 331, p. 141]). Véanse también los textos de Cassirer, Arendt y Habermas citados por Raynaud, ob. cit., pp. 72-75, a los cuales se puede agregar I. Berlin, "Le concept de connaissance chez Vico" (1969), en *A contre-courant*, París, Albin Michel, 1988 [trad. esp.: *Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992]; y para los trabajos más recientes sobre el *verum factum*, la bibliografía de B. Pinchard en Vico, *L'Antique Sagesse...*, ob. cit., pp. 172-173.

⁽²⁾ Cf. las pp. 272-282 (reed. pp. 339-351) de "La polis grecque et la création de la démocratie" (1979-1982), en *Domaines...*, ob. cit. [trad. esp.: "La polis griega y la creación de la democracia", en *Dominios...*, ob. cit.]; también "Imagination, imaginaire, réflexion" (1988-1991), ob. cit., pp. 240-242.



Posfacio

Si hay un filósofo de nombre Castoriadis

Los seminarios son testimonios irreemplazables sobre las dos últimas etapas de la historia intelectual de Castoriadis que mencionamos en la advertencia. Textos inacabados, como hemos visto, y sin duda para él, "impublishables". Pero tal como están, con todas sus imperfecciones, son suficientemente ricos y fecundos para contribuir a que se conozca mejor una obra cuya situación es ciertamente paradójica. Pues Castoriadis de ningún modo es un desconocido, un pensador maldito del siglo XX cuyo nombre no sería preservado en nuestros días más que por el celo de un puñado de fieles. Tiene en el mundo entero miles de lectores atentos -entre ellos, espíritus de primerísimo nivel— que encuentran en su obra una ayuda incomparable para orientarse en un mundo cada vez más caótico e ininteligible, y a veces, para tratar de actuar en él. Pero también es cierto que sus ideas fundamentales — sobre la sociedad y la historia, sobre el imaginario radical y la psique humana, sobre el lenguaje, sobre la historicidad esencial del conocimiento científico— no encontraron el eco que merecen, en el medio filosófico profesional y más generalmente "intelectual". Sean cuales fueren la calidad y el interés de algunos análisis que se le dedicaron (como buen número de los que figuran en el volumen *Autonomía y autotransformación de la sociedad*), se trata de felices excepciones, siendo la regla no la recepción negativa o crítica, sino el silencio, el reconocimiento sin ganas, o peor aún: algunas palabras elogiosas -en esta capital de la hipérbole en donde el elogio ya no es nada- que permiten pasar rápidamente a otra cosa, sin tener que debatir de verdad sobre el contenido de sus ideas. En cuanto a su libro maestro *La institución imaginaria de la sociedad*, estamos obligados a constatar que, un cuarto de siglo después de su publicación, muy

pocos de aquellos cuyo oficio es pensar, midieron —al menos en Francia— su novedad. Sin duda podría repetirse con respecto a Castoriadis aquello que observaba con melancolía en su tiempo el autor de otra obra muy considerable: que no se lo comprenderá porque "si se acepta hojear el libro, no se desea volver a pensarlo de cabo a rabo"; y que "uno no querrá imponerse esta fatiga porque la obra es árida, oscura, contraria a todas las concepciones recibidas y, además, extensa". Probablemente los profesores de filosofía a quienes la comparación hará reír con sarcasmo por juzgarla extravagante, e incluso aquellos a quienes les gusta citar a Kant a este respecto, habrían reído con sarcasmo hace dos siglos ante la aridez, la pesadez y las ambiciones desmesuradas de la primera *Crítica*.

Sobre otro silencio

Este silencio con respecto a su aporte propiamente filosófico recuerda curiosamente aquel que en las décadas 1950 y 1960 cubrió al Castoriadis "político", antes de que se convirtiese —ayudado por el año 1968- con *Socialisme ou Barbarie* y Claude Lefort, en una referencia obligada en la evocación ritual de los ancestros del pensamiento "antitotalitario", después del fin de la influencia del mito soviético en la *intelligentsia* de izquierda en los años setenta. Evocación puramente ritual, en efecto. Pues, ¿puede decirse de verdad que alguna vez se haya medido toda la fuerza y originalidad de sus análisis políticos, sociales y económicos, en estos textos que hoy, de nuevo, son en su mayoría imposibles de encontrar? El pasado "político" de Castoriadis de alguna manera ha sido aceptado en bloque y sin mirarlo en detalle, como una suerte de pecado de juventud que observaban con una sonrisa indulgente y ligeramente divertida jóvenes-viejos neoliberales que no sabían -y que siguen sin saber- que viven sobre un volcán. Sin embargo, sus análisis sobre las contradicciones y la crisis del universo capitalista-burocrático en el siglo XX, sobre el nacimiento, la decadencia y las metamorfosis de su variante totalitaria, sobre el fracaso del movimiento obrero revolucionario, sobre la reproducción dentro de éste de la relación social fundamental del capitalismo y el "remanente de su principio" (la división dirigentes/ejecutantes, partido-clase, teoría/aplicación), merecían un poco más que un encogimiento de hombros o una mirada distraída. De manera implícita desde la década de 1950, luego de manera totalmente explícita en los años sesenta y setenta, ha-

bía tratado de mostrar que la sociedad contemporánea no se caracteriza, contrariamente a lo que creía Marx, por la "anarquía" en la sociedad (a nivel macroeconómico) y el "despotismo" en el "taller" (en la unidad de producción), sino que es una mezcla indisociable de orden y desorden en la sociedad y en las unidades de producción; a decir verdad, en todas las instituciones que garantizan la reproducción de la vida social. (Lo que podría ser sólo una imagen, y representa de hecho un cambio radical de consecuencias incalculables.) Que la crisis de la sociedad contemporánea no es únicamente, ni siquiera esencialmente, económica, que es crisis del conjunto de la vida social, de sus instituciones y de sus significaciones, y que de aquí hay que sacar estas consecuencias políticas: luchar para la instauración de una sociedad autónoma por medio de la acción autónoma del mayor número, una exigencia de autonomía que se refiere a todas las dimensiones de la vida colectiva. Y que hablar de sociedad y de historia es aceptar las implicaciones del hecho de que la *cuestión filosófica* de la significación de la vida en sociedad se ha vuelto también, en nuestros días, una *cuestión práctica*. He aquí lo que hubiese podido encontrarse entre 1949 y 1965 en una revista que fue "honrada por una universal conspiración del silencio" (retomamos los mismos términos de esas contratapas de la reedición en "10/18", que, densas e incisivas, fueron otros tantos pequeños manifiestos).

Ahora bien, decir que estas ideas, desarrolladas en unas miles de páginas, han sido recibidas de manera poco favorable, sería decir poco; es verdad que lo contrario también hubiese sido sorprendente. A pesar de algunos signos de amable reconocimiento, simplemente no se las tomó en cuenta. Esto a grandes rasgos, pero también en detalle. ¿En alguna parte se retoma su crítica, en tantos aspectos esencial, de la concepción marxiana del valor de uso y del valor de cambio de la fuerza de trabajo, para no tomar más que un ejemplo? (Sin embargo, no son los exégetas de Marx los que faltan, quienes habrían podido encontrar en ellas materia de reflexión.) ¿Y aquella de la presunta racionalidad de la organización capitalista del trabajo y de la tecnología correspondiente? Dispersa en toda la obra de los años cincuenta y sesenta e incluso antes del gran ajuste de cuentas que fueron sus artículos de 1963-1965, se encontrará una crítica de ciertas concepciones marxianas fundamentales que va mucho más allá del marxismo y tiene consecuencias importantes para todo lo tocante a las relaciones entre pensamiento de la sociedad y hacer social. Tomada en serio, habría podido contribuir para que

hoy nos machaquen un poco menos los oídos con la existencia -serpiente marina que periódicamente sale a la superficie desde el siglo XIX— de tal "ciencia" social de potencialidades críticas inéditas. ¿Se encuentra algún eco de esto en nuestros días? En cuanto a la profundización de esta reflexión en muchos textos importantes más específicamente políticos de los años ochenta y noventa ("Naturaleza y valor de la igualdad", 1981; "La crisis de las sociedades occidentales", 1982; "Poder, política, autonomía", 1988; "La democracia como procedimiento y como régimen", 1994, para citar sólo éstos), retomados en la serie de *Las encrucijadas del laberinto*, ha coincidido con una de las más fantásticas fases de regresión intelectual que haya conocido el mundo contemporáneo. Se tomó entonces todo esto como un rechazo obstinado a comprender que la Historia por fin había llegado a buen puerto, o por lo menos a aguas muy calmas.

La forma y el fondo

El hecho es éste: hay, con respecto a Castoriadis, simultáneamente, presencia y desconocimiento, tan innegables una como otro. Para esto, hay razones profundas, que plantean cuestiones demasiado pesadas para que podamos abordarlas aquí: ¿cuál puede ser el sitio de un pensamiento crítico cuando todo, en la realidad social, parece conspirar para ahogarlo? ¿Cuál puede ser la suerte de un pensamiento de la creación en una época en la que la creación se desploma? Ciertamente, en una primera aproximación podría decirse que si la época no ha escuchado nada, es simplemente porque no quería escuchar nada, que la ausencia de Castoriadis forma parte de la definición misma de esta época y que es inútil extenderse mucho sobre esto. Que si hubiese sido de otro modo, querría decir que algo está cambiando profundamente en Francia. Que mientras esté dividido el medio intelectual —especialistas conocidos y menos conocidos, maestros y pequeños maestros, que publican, enseñan...— en corrientes más o menos estructuradas, y que casi no se comunican, con sus revistas, sus colecciones, sus posiciones más o menos estratégicas en la enseñanza y en los medios de comunicación, el terreno ya se encuentra delimitado y es muy difícil hacer escuchar un discurso que no entre inmediatamente en uno u otro molde, y cuyo contenido podría cuestionar, con el tiempo, la existencia misma de la corriente o de la capilla. Sin duda todo esto no es falso. Sin embargo, en estas corrientes no

hay únicamente devotos intelectuales, por cierto. En ellas encontramos también lectores abiertos y competentes, y que han leído (a veces con interés) a Castoriadis. Gente honesta, curiosa de todo, pero que parece encontrar, en esta extraña mezcla que es un texto de Castoriadis, algo demasiado alejado en el fondo y en la forma de lo que se entiende por discurso filosófico (o sociológico, etc.) en los medios de los que forman parte, algo difícilmente abordable, que es preferible dejar prudentemente de lado. Que Castoriadis no haya sido reconocido por lo que es —uno de los pensadores más profundos y originales de su época—, es, en cierto sentido, algo totalmente "normal". El silencio de algunos es más sorprendente, y merece seguramente algunos esfuerzos de explicación. ¿Qué es lo que puede detener, chocar o desconcertar a veces en Castoriadis? Avanzamos aquí varias series de razones. Unas están vinculadas con lo que podría llamarse su estilo intelectual, el modo de presentación de sus ideas. Otras con su relación particular con otras obras (y especialmente con sus contemporáneos). Y otras, por último, se deben al fundamento mismo de lo que tenía para decir.

Y en primer lugar, la forma. Hay que confesar que para el lector habituado a las notas que devoran las páginas del más mínimo articulito de revista filosófica, a la obsesión ostentosa de exactitud filológica, al furor de la referencia que las habitan, Castoriadis tiene, por cierto, algo desconcertante. Si existe en efecto, como se ha dicho, una "cultura del comentatio" en la tradición filosófica continental, va de suyo que difícilmente podría vincularse a Castoria-dis con ella. "No es mi fuerte la filología", repetía con una sonrisa. No significa, por cierto, que haya que atribuirle el "genio de la inexactitud en las citas" que atribuye a Vico su editor Nicolini; ni que se encuentre en él la sorprendente osadía de Kant en la materia, que si se tratase de algún otro haría aullar a los modernos exégetas de este autor. (Hay que recordar, además, que casi no se prestó atención durante decenios a todo lo que se le podría reprochar, desde un punto de vista estrictamente filológico, al filólogo Nietzsche y a su lectura por lo menos selectiva de lo que lo antecedió; y que nadie se ofusca demasiado —y esto incluso entre gente para la cual de ordinario nunca se es demasiado riguroso tratándose de historia de las ideas— por aquello que hay que denominar la incultura filosófica deliberada de Wittgenstein.) Pero si es cierto que Castoriadis tenía poca inclinación por las controversias filológicas, poseía en el más alto nivel —lo que de ningún modo es contradictorio— esa "facultad de rumiar" cuya desaparición ya temía Nietzsche hace más de un si-

glo: la facultad de volver incansablemente sobre ciertos temas, sobre ciertos textos para él inagotables. Sabía que no bastaba con toda una vida para agotar algunas líneas, y que se necesitarían muchas aunque más no fuera para recorrer, y sin gran provecho, bibliotecas enteras sobre tal o cual tema "ineludible" para sus contemporáneos. Es evidente que había en él un aspecto de obra en construcción permanente que puede sorprender. No se preocupaba por esconder "las paredes del edificio exhibidas unas tras otras a medida que son edificadas, rodeadas por lo que queda de los andamiajes, de los montones de arena y de piedra, de los pedazos de viga y las paletas sucias" (prefacio de *La institución...*, 1975)- Sin duda habría mucho para decir del estilo de Castoriadis, de la yuxtaposición de anotaciones afiebradas, de atajos abruptos que a veces sobresaltan al lector, de pistas apenas esbozadas, y de desarrollos de un rigor analítico y de una densidad inéditos, diseminados por aquí y por allá, de formulaciones fulgurantes. Estilo a veces pesado, a veces resplandeciente, pero, de todas formas, hecho de la mejor manera para desalentar el comentario o los esfuerzos de vulgarización. No llegaremos a decir sobre él lo que Bonitz, el eminente autor del *Index aristotelicus*, decía a propósito de su maestro: *insignis in scribendo negligentia*, pero hay que reconocer que a veces —y ciertamente en sus cursos— el deseo de elegancia y de composición estaba lejos de ser su prioridad. Eslabones intermedios del razonamiento, argumentos o citas para apuntalar tal o cual punto: Castoriadis estimaba en general que no debía brindar sistemáticamente lo que un lector de buena fe y de inteligencia media podía encontrar sin demasiado esfuerzo. En esto llegaba a veces a sobreestimar a sus lectores, que no siempre estaban dispuestos a buscar por sí mismos los elementos que no habrían encontrado en un texto. ¿Pero podía hacer otra cosa? Teniendo en cuenta el programa un tanto monstruoso que se había fijado, tenía demasiado por hacer. *Se ocupaba de lo más urgente.*

A menudo se le ha reprochado la ausencia de confrontación sistemática con las ideas de sus contemporáneos, y esto sin duda jugó en el silencio sobre su obra. Para decir las cosas con un poco de crudeza: ¿para qué hablar de alguien que no ha hablado, que no hablará nunca de uno? Se ha observado que existe un mercado filosófico que tiene sus leyes, que por no estar escritas no son menos rigurosas, y la redacción de la "letanía de agradecimientos y reconocimientos de deuda" (Alain de Libera, *L'Art des généralités*, 1999, p. 614) no es la menos importante. Castoriadis pensaba que un número incalculable de cosas publicadas -y bien recibidas, y aduladas- no valen cinco minutos de

discusión seria, y por lo tanto no hablaba de ellas. Ni un "metomentodo" ni un diletante, supo darse los medios para ocuparse de ámbitos para él esenciales, sabiendo de lo que hablaba -y aquí la comparación con algunos de sus "grandes" contemporáneos sería esclarecedora-. Pero había en esto un precio que pagar, que era el de imponerse una disciplina estricta: también él sabía que ciertos alimentos arruinan el gusto. Poseía además un olfato extraordinario en este aspecto. Que además haya podido ser a veces injusto o insuficientemente atento, incluso desde su propio punto de vista, al interés de ciertas obras, es cierto. Que haya en él "puntos ciegos" ligados a deficiencias —menores o importantes— de su pensamiento o a tal idiosincrasia, es posible. Pero en conjunto... Hay que recordar, sin embargo, que su silencio también podía deberse, por el contrario, al hecho de que algunos autores, leídos con la mayor atención, merecían en su opinión una crítica circunstanciada, y "provisoriamente" suspendida, por falta de tiempo. Para no dar más que un ejemplo, en sus textos publicados casi no se encontrarán huellas de años de lectura asidua de Fichte —a quien ciertamente le habría dedicado un capítulo de *El elemento imaginario*-, o incluso de Russell. De todas maneras, en un nivel más profundo, sobre todo *había hecho una elección*. Estimaba que jamás se "critica" ni se "refuta" suficientemente a un autor (o es ésta la obra exclusiva de una vida), y que además, en un sentido, es un trabajo perdido: la única "crítica" que vale, la única verdaderamente eficaz, es la presentación de ideas nuevas, ideas que permitan organizar de otro modo los hechos y volverlos inteligibles, "elucidarlos" en donde otros autores se hunden en la aporía. Castoriadis sabía que lo que se puede almacenar en una vida humana es limitado, y que en la vida intelectual, como en la vida de todos los días, hay que dar pruebas de sabiduría práctica y establecer prioridades, y no ocuparse, por ejemplo, de "lo que se habla" si se quiere tener tiempo de ir a lo que uno estima esencial, contando sobre todo con sus propios medios. En general, se hace como si el problema no se presentara, porque otros pensaron antes que nosotros, y se considera indiscutible que lo vieron correctamente. Los miembros de las diferentes capillas filosóficas (nietzscheano-heideggerianos, neokantianos, witt-gensteinianos, hegeliano-marxistas, que esperan con paciencia que el viento cambie de dirección) trabajan como adosados a verdaderos edificios cuyos ladrillos serían las referencias de los innumerables exégetas de la escuela, cuya solidez (salvo en raros momentos de lucidez, para los mejores) no parece dar lugar para ellos a ninguna duda. Mirando más de cerca, la mayoría de estos ladrillos son "rocas de azúcar" como hubiese dicho Valéry, que una gota de

agua alcanza para disolver, y su disposición en la contribución que cada uno aporta obedece a leyes (estrategias de carrera, por ejemplo) cuyos lazos con la búsqueda de lo verdadero no son siempre evidentes. Dicho esto, queda claro que la filología, el comentario erudito, la historia de la filosofía, tienen su lugar, y que éste está lejos de ser ignorado. Sobre este punto, Castoriadis era particularmente consciente de lo que les debía a los otros, y tenía además el respeto más grande por las cualidades "artesanales" de tal o cual gran erudito. En cambio, jamás se interesó por la historia del pensamiento concebida como "enumeración de muchas opiniones", que "consiste sobre todo en conocer una cantidad de cosas inútiles, es decir, cosas que en sí no tienen ni valor, ni interés, si no es el de conocerlas" (Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Introducción*). Hay que agregar que no era un profesional de la "investigación", cosa que no tiene sólo desventajas, puesto que pasó toda su vida trabajando cotidianamente, primero sobre la realidad económica, luego sobre la vida psíquica, "materiales" que bien valen jornadas de biblioteca. Castoriadis creía no obstante en el diálogo, y esto incluso en el nivel más inmediato: era un hombre excepcionalmente abierto y caluroso. Pero en su mesa de trabajo, estimaba que sobre todo no hay que equivocarse de interlocutor. Y lo que buscaba ante todo, era esta relación verdadera con otros pensamientos originales que permite "encontrar ese momento de desgarramiento creador, ese alba diferente y renovada en donde de golpe las cosas toman otra figura en un paisaje desconocido" (*Les Carrefours...*, p. 21).

Pero también hay razones de fondo para esta incompreensión. Algunas se deben al contexto intelectual del último medio siglo. Una "baja época", decía, para la cual el término de alejandrismo parece aún demasiado débil, e incluso injuria a un período finalmente notable. Ya hemos visto todo lo que en él podía desalentar a muchos, y que sin duda contribuyó a que no haya habido un verdadero "reconocimiento" de Castoriadis. Ni estructuralista, ni "deseante", ni nietzscheano-heideggeriano, ni neokantiano, ni deconstruccionista, popperiano o wittgensteiniano, prosiguió obstinadamente, imperturbablemente (pese a algunos arranques de mal humor, por aquí y por allá) el camino que se había trazado. ¿Solitario? Si se quiere. O mejor: de ningún modo. Alimentándose con lo mejor que había en la gran tradición (la palabra no le daba miedo) occidental, siempre atento a todo lo que había surgido del movimiento y de la lucha de los hombres —instituciones, proyectos, sueños, triunfos o fracasos grandiosos— en el presente y en el pasado. En resumidas

cuentas, en excelente compañía. Pero durante el gran período de boga en la Francia de posguerra de lo que se llamó "ciencias humanas", se permitió criticar las pretensiones de "rigor" científico de lo que él llamaba las "disciplinas antropológicas". Crítica que por lo demás no negaba la fecundidad, la capacidad para producir verdades "parciales", y que nunca fue un relativismo ni un escepticismo: "Hay a cada instante y para un estado dado de nuestra experiencia, verdades y errores, y está siempre la necesidad de efectuar una totalización provisoria, siempre en movimiento y abierta, de lo verdadero" ("Recomenzar la revolución", 1963). Pero crítica que, sin embargo, iba a contramano y que sólo podía ser recibida con impaciencia por los representantes de dichas "ciencias". Otra vez Kant: "Plantear la cuestión de la posibilidad de la ciencia es suponer que se duda de su existencia; y semejante duda es una ofensa para quienes todo su haber consiste acaso en ese presunto tesoro" (*Prolegómenos.*). ¿Desde dónde hablaba, qué quería pues este ex marxista que no había entrado en ninguna de las capillas que durante estos años recibieron con los brazos abiertos a la innumerable cohorte de ex marxistas? En las últimas páginas del Prefacio (1974) de *La institución...*, sostenía "que el discurso del político y su proyecto" —el discurso y el proyecto del político filósofo o del filósofo político, habría podido decir igualmente— "son controlables públicamente bajo una multitud de aspectos", pero no lo son en su "núcleo central, si este núcleo vale algo, como tampoco lo es el movimiento de los hombres con el que debe encontrarse so pena de no ser nada. Pero uno y otro, y su reunión, establecen, crean, instituyen nuevas formas no solamente de inteligibilidad, sino también del hacer, del representar, del valer histórico-sociales; formas que no se dejan simplemente discutir y calibrar a partir de los criterios anteriores a la razón instituida. Uno y otro, y su reunión, no son más que como momentos y formas del hacer instituyente, de la autocreación de la sociedad". Aquí puede verse que ya en esa época no limitaba sus ambiciones, o, antes bien, las del movimiento del cual se habría estimado parte integrante. Ciertamente, puede pensarse que la ambición de Castoriadis era excesiva; y reprocharle al mismo tiempo no haber avanzado más en sus análisis sobre tal punto, o no haber ido tan lejos como tal especialista contemporáneo en tal campo. Y seguramente así ocurrió a veces, lo que es otra manera de decir que hay límites para lo que un hombre solo puede hacer. Pero los pocos miles de páginas que publicó en vida son más que promesas, bosquejos y proyectos. ¿Obra acabada, entonces, en donde se encontrarán (casi) todas las respuestas? Por cierto, no: antes bien, inmensa obra en construcción. Pero

obra animada por una idea muy alta de lo que es la empresa filosófica: "La filosofía es tomar a cargo la totalidad de lo pensable, puesto que es requerida para reflexionar todas nuestras actividades. Las dificultades concretas que este tomar a cargo encuentra hoy pertenecen a otro orden de consideraciones; no cambian nada en la situación de principio". Esto decía a propósito de la situación de la física, pero valía ciertamente para todo lo que consideraba como los ámbitos privilegiados de la reflexión filosófica: ciencia, sociedad e historia, psiquismo humano.

También puede pensarse que la ambición misma —una reflexión extendida de derecho a todo lo pensable— es poco razonable. ¿No hacen falta muchas vidas? ¿Hay que reprocharle entonces a Castoriadis haber abordado ámbitos que de ordinario no es posible que domine un hombre solo, haber querido demasiado a menudo ir él mismo a ver más de cerca, sin remitirse a las luces de algún eminente colega? ¿Podía esperar, en muchos casos, mucho más que un conocimiento bastante imperfecto, a partir del cual sacar conclusiones apresuradas? Aquí, él habría recordado, claro está, que todos remamos en la misma galera. ¿En dónde, cuándo y por qué hay que aceptar remitirse a otro? ¿En dónde y cómo buscar las propias respuestas, ahí en donde uno sabe que no dispone de la formación necesaria? ¿En otro filósofo, científico, político, economista? ¿Y en dónde encontrar entonces los criterios para separar la paja del trigo? ¿En qué Libro revelado? ¿Remitiéndose al sentido común? ¿En una fantasmal "comunidad sabia"? Ya se trate de sus propios ámbitos, de la reflexión en general, de los asuntos públicos o simplemente de vivir, incluso aquellos que consideran que Castoriadis abarcaba demasiado y se ocupaba de demasiadas cosas, hacen lo que todos hacemos en nuestra vida cotidiana y lo que hace todo teórico, filósofo o político, lo sepa o no: elegir a cada instante, por su cuenta y riesgo, en función de una información más o menos completa, en función de cosas que nunca serán "ciertas" más que "suficientemente en cuanto a la necesidad/uso", como le gustaba repetir siguiendo a Aristóteles. Siendo entonces la sabiduría saber apreciar en cada caso cuándo zanjar en la inmediatez, como si debiéramos morir ese mismo día, y cuándo abordar los problemas como si tuviésemos muchas vidas por delante. Y si algo distinguía a Castoriadis en este aspecto es que, si supo especializarse tanto como era necesario en ciertos ámbitos, supo también, cuando tuvo que explorar otros, dar pruebas de mucha más seriedad, prudencia y lucidez que lo usual, incluso en el mundo "erudito", el de los eminentes colegas y el del reparto precavido de las tareas.

Esta gran ambición, pero sobre todo el deseo de coherencia de Castoriadis durante decenios, sólo pudieron irritar en medios en donde la relación "normal" de los intelectuales con su propio pasado, como se ha observado a menudo, no es el balance crítico ni el examen de conciencia, ni siquiera la palinodia, sino, mucho más a menudo, el cambio de dirección. Que se piense, por ejemplo, en las grandes cuestiones que plantea, a quienes quieran actuar con lucidez, la vida de los hombres en la ciudad, y que se comparen las respuestas de unos y otros. ¿Qué valen las de los maestros tan celebrados si miramos el curso de las cosas en este principio de siglo? Del pensamiento "político" de la mayoría de ellos, podríamos repetir lo que Castoriadis dijo con ferocidad en su momento sobre Sartre: "el Café del Comercio en el planeta Marte". Y de algunos podríamos incluso agregar lo que escribió Jacques Bouveresse hace muchos años, sin que su reputación se haya resentido demasiado, a decir verdad: que han "conquistado con alta lucha el derecho de despreciar abiertamente la lógica, la verdad elemental y el sentido de las palabras". Es preciso que la fascinación por el virtuosismo o por el ejercicio de alto voltaje intelectual, sobre todo cuando están sostenidos por un "gran" estilo, sea muy fuerte para que nada —ni las innumerables contradicciones puestas al descubierto, ni las desmentidas despiadadas de la historia— haya podido mermar el crédito del que gozan estos maestros. Y poco importa, aparentemente, que sobre lo esencial hayan dicho cosas perfectamente antinómicas: a algunos todo les parece igualmente admirable; y sobre esto sólo basta consultar los copiosos manuales que nos informan sobre el "pensamiento contemporáneo", y las páginas literarias de las gacetas. Pero convengamos en que hace falta una buena dosis de credulidad pseudohegeliana —todo lo que parece haber sobrevivido, en el reflujo general del hegelianismo— para creer que estas contradicciones no hacen más que develar felizmente aspectos a su vez contradictorios de la realidad. Y es ciertamente instructivo comparar estos tesoros de indulgencia con las reservas, el rechazo, o la verdadera escotomización que fue el lote de Castoriadis en Francia durante la mayor parte de su larga carrera.

¿No es todo esto más que jeremiadas, celo intempestivo de oscuros epígonos? Pero si los repentinos y terribles apremios de la historia forzaran de nuevo a nuestras sociedades a salir de su embotamiento, ¿a dónde iríamos a buscar con qué aclarar nuestras elecciones? ¿Buscaríamos en los brillantes espíritus (y que cada cual ponga aquí el nombre que quiera) que acabamos de mencio-

nar? ¿O bien en los representantes de la tradición individualista-liberal — que sólo debe su sorprendente resurgimiento a la ruina de su hermana marxista-, quienes, durante decenios, no supieron distinguir entre problemas resueltos y bombas de tiempo? Se puede no estar de acuerdo con Castoriadis y, por razones excelentes, pensar también que sus pretensiones son excesivas y sus respuestas insuficientes. ¿Pero se dirá que sus *cuestiones* son ociosas o intelectuales? Aquellas que el lector pudo encontrar en el libro que tiene en sus manos se refieren a lo que hace a la unidad misma de las sociedades, a la potencia del imaginario, a la identidad, a las raíces del odio del otro y a las condiciones de su superación. A la aparente antinomia entre el reconocimiento de la alteridad, de la diversidad de las culturas, y la afirmación de valores universales. A las inmensas implicaciones, y esto para la humanidad entera, de la aparición -tan improbable— de sociedades capaces de cuestionar, aunque sólo sea de manera parcial, las leyes y las representaciones heredadas, a la fragilidad de estas sociedades y la necesidad de su autosuperación. A las condiciones de la reflexión y de la voluntad, de la capacidad de acción deliberada, y a la noción misma de responsabilidad, cuestiones arrojadas al olvido durante decenios. A la estratificación del ser y los diferentes niveles que son lo viviente, el psiquismo humano y la sociedad, y su relación enigmática. A lo que hay que comprender, por último, por creación histórico-social de la verdad, y a lo que es una sociedad en donde la cuestión de la verdad (en el sentido fuerte) puede emerger. ¿Son tan numerosas las obras donde estas cuestiones esenciales se tratan a brazo partido, y con el suficiente rigor y exigencia, para que se haya podido desconocer así esta voz?

Pero dejando de lado cualquier otro problema de recepción, es verdad que, para la mayoría de los contemporáneos (también: para la mayoría de los filósofos), hay efectivamente en lo que Castoriadis tiene para decir —y esto hubiese sido verdadero incluso en circunstancias más favorables, que habrían podido volverlo más audible- algo difícilmente *concebible*. Así, su idea esencial: el imaginario social instituyente. "Se alzan los hombros ante la idea de un campo de creación histórico-social. Pero se fingirá aceptar — aunque no se la entienda o tal vez por eso mismo- la 'explicación física de la luz como propagación de una vibración electromagnética en el vacío, vibración de nada que vibre, propagación de ninguna cosa en la no-cosa. La idea de una 'fuente' de creación en los colectivos humanos, o más bien de que todo colectivo humano sería una 'fuente' así inmersa en un campo de creación que lo englo-

ba e incluye contactos e interacciones con otros campos particulares pero sin ser reductible a ellos, parece inaceptable, cuando no absurda. En ese rechazo irreflexivo obran sobre todo dos factores: por un lado, la limitación de la on-tología heredada a esos tres tipos de seres que son la cosa, la persona y la idea. A partir de ahí, se está ciego ante la imposibilidad de reducir lo histórico-social a una colección o combinación de esos tres tipos de seres. Por otro lado, la idea de creación. Ésta —si bien forma parte de la experiencia de cada uno, siempre y cuando quiera prestarle atención a su flujo de representaciones— parece increíble. ¡Mucho más creíbles son las explicaciones de la historia universal a partir de la economía utilitarista, del nacimiento de la democracia griega por la geografía del país, de la música de Wagner por el estado de la sociedad burguesa alrededor de 1850...!" (*Hecho y por hacer*, Buenos Aires, Eudeba, p. 311). En la misma obra, el último libro publicado en vida, Castoriadis recordaba que había tratado de mostrar, desde *La institución...*, que imaginación radical del sujeto singular e imaginario social instituyeme eran "fuente de figuras/modelos que de ninguna manera podrían considerarse empíricamente inferidos, sino que son, al contrario, condiciones de organización de la empiria o, de manera más general, del pensamiento". "Enorme tema", agregaba, "que exigiría —y exige sin rodeos— la reformulación de toda la historia de la filosofía y de toda la historia de la ciencia según esta óptica: la de la creación de nuevos esquemas imaginarios que en cada caso sostienen lo pensable" (ídem, p. 327). Enumerar las cien últimas contribuciones para la comprensión de dos líneas del *Timeo* o de un párrafo de la tercera *Crítica*, tratar de elegir entre lo (moderadamente) interesante, lo inútil y lo aberrante en innumerables comentarios: sea. Pero este "enorme tema"... En un sentido, es normal que la profesión haya juzgado caritativo guardar silencio sobre propósitos tan desmedidos.

Castoriadis sabía que hay que saber decir "yo", que no es nunca el Ser o la Historia lo que habla por nuestra boca; ni tampoco una clase, ni una tradición ni una escuela. También sabía que, en lo esencial, dar soluciones no está en poder de nadie, que éstas serán dadas -o no— por las mismas colectividades humanas. Además, no estimaba absurda en modo alguno la hipótesis de la entrada de la humanidad en una larga fase de descomposición de la vida histórica. "Incluso hay que decir algo más", escribía como conclusión de *Hecho y por hacer*, "los pueblos son cómplices activos de la evolución en curso. ¿Quién puede decir si seguirán siéndolo indefinidamente? Pero algo es segu-

ro: no va a ser corriendo detrás de lo que 'se usa' y 'se dice', ni emasculando lo que pensamos y queremos, como vamos a aumentar nuestras posibilidades de libertad. No es lo que existe, sino lo que podría y debería existir, lo que necesita de nosotros". Los años venideros dirán si, en este aspecto, Castoria-dis llegó demasiado temprano, o demasiado tarde.

E. E. y P. V.

ÍNDICE

Advertencia.....

I. 26 de noviembre de 1986

El tiempo: creación y destrucción, p. 15. Institución y destitución en el mundo contemporáneo, p. 16. Lo histórico-social: crítica de las concepciones funcionalistas y estructuralistas, p. 17. Disfuncionalización y predominio de la imaginación en la psique humana, p. 20. La institución humana de la sociedad. Que no puede ser más que autoinstitución, p. 20. La sociedad no puede existir sin una dimensión funcional, pero toda sociedad somete esta funcionalidad a otra cosa, p. 23. Las significaciones sociales que cohesionan una sociedad son significaciones imaginarias, p. 26. No hay verdadera "explicación" causal de la sucesión y de la alteración de las sociedades, p. 27. Inteligibilidad y comprensión en historia, p. 30. La comprensión de las significaciones imaginarias sociales de una sociedad del pasado es una recreación poética, hasta cierto punto controlable, p. 33. *Preguntas: Ciencia, imaginario y organización ensídica*, p. 35.

II. 7 de enero de 1987.....

Es preciso postular la existencia de un nivel de ser: lo histórico-social, como campo de creación de formas, p. 37. Las sociedades no se reducen a su dimensión funcional y a su dimensión racional, p. 38. La especificidad de una sociedad es la del núcleo central de sus significaciones imaginarias, p. 39. Continuidades y discontinuidades en historia, p. 40. Vuelta a la comprensión en historia: lo verdadero y lo significativo, p. 41. La heteronomía social, ocultación

de la autoinstitución de la sociedad, p. 42. La filosofía y la democracia como ruptura en la sucesión de las sociedades heterónomas, p. 43. La interrogación filosófica es autorreflexiva, p. 44. Necesidad del tope: el ejemplo de Aristóteles, p. 45. Rupturas y discontinuidades en filosofía, p. 46. El tope de la interrogación en las sociedades heterónomas, p. 50. Lenguaje y psique hacen que siempre haya potencialidad de un cuestionamiento de la institución de la sociedad, p. 51.

III 14 de enero de 1987. Véase anexo 2.

IV.....21 de enero de 1987.

La autoinstitución de la sociedad y la cuestión del sentido, p. 53. La sociedad, conjunto concreto de individuos socializados, de instituciones y de significaciones, es un para-sí, p. 54. Categorías de entes para los cuales la noción de para-sí es pertinente: lo viviente, lo psíquico, el individuo social, la sociedad, p. 55. También lo es para otros dos niveles que pertenecen al orden del deber ser: el sujeto humano propiamente dicho, la sociedad en el proyecto de autonomía, p. 56. Autofinalidad de lo viviente y existencia de un mundo propio, p. 57. Todo conocimiento es selectivo, p. 59. La selectividad como idea central para caracterizar el mundo propio, p. 61. No hay información como tal en la naturaleza, p. 63. Lo viviente construye un dispositivo para el cual hay información, p. 64. Para el sujeto, toda puesta en escena o puesta en imagen es una puesta en sentido, p. 65. El ejemplo de la receptividad de las impresiones en Kant, p. 68. El ser-así de la impresión sensorial, p. 69. Sobre la "espontaneidad" de los conceptos, p. 71. La conveniencia o encuentro entre las formas de organización del mundo que se crea para sí lo viviente y este mundo mismo, p. 72. Adaptación y neodarwinismo, p. 73. El problema de la conveniencia se plantea de manera totalmente diferente en el caso de lo histórico-social, p. 74.

V.....28 de enero de 1987

Imaginario y finalidad, p. 75. La espontaneidad imaginante, p. 76. Ejemplo del ser-coloreado, p. 76. La existencia misma de lo viviente o del sujeto cognoscente también dice algo del mundo: hace fal-

ÍNDICE

ta que el mundo sea tal que un sujeto pueda vivir en él, p. 77. y que pueda conocer, p. 78. Mundo propio de lo viviente y clausura, p. 78. Clausura y universalidad, p. 81. Otro nivel de para sí: lo psíquico, p. 81. Especificidad del psiquismo humano, p. 82. Dos rasgos del psiquismo humano: disfuncionalización y preeminencia del placer representativo, p. 83. Autonomización de la imaginación y flujo representativo/afectivo/intencional, p. 84. Lógica ensídica e instancias psíquicas, p. 87. Multiplicidad y estratificación de las instancias psíquicas, p. 89. Estratificación, animalidad, aprendizaje, p. 89. El psiquismo como magma, p. 91. *Preguntas*: Sobre el lenguaje y la definición del psiquismo, p. 92. El papel del olvido, p. 93. La singularidad psíquica, p. 94. Conveniencia y realidad, p. 95.

VI. 4 de febrero de 1987.....

La subjetividad humana, p. 97. Las instancias en las dos tópicas freudianas, p. 98. Consciente freudiano y sujeto, p. 99. La actividad calculadora y razonante no es propia del consciente, p. 100. Autorreferencia y subjetividad, p. 101. Subjetividad y reflexividad en sentido pleno, p. 102. Sistemas ensídicos y sistemas reflexivos, p. 104. Las condiciones efectivas de la reflexividad, p. 106. La voluntad o capacidad de actividad deliberada como aspecto de la subjetividad humana, p. 107. Espontaneidad y deliberación, p. 108. Imaginación y voluntad, p. 109. Los presupuestos metapsicológicos de la reflexividad y de la actividad deliberada, p. 109. El juicio en Kant y en Husserl, p. 110. El sujeto efectivo está apresado siempre en una red de determinaciones, y sin embargo es capaz de una mira de verdad, p. 113.

VII. 11 de febrero de 1987.....

Los presupuestos metapsicológicos de la reflexividad y de la voluntad en una relación con el contenido, p. 116. La capacidad de sublimar, p. 116. Energía psíquica libre y capacidad de mutación de la energía, p. 118. Sublimación y actividad fantaseadora, p. 120. Digresión sobre la causación en la actividad psíquica, p. 122. Descalificación y recalificación de la energía psíquica, p. 126. Labilidad y relativa fluidez de las investiduras, p. 127. *Preguntas*: El papel de la represión, p. 128. Religión e interpretación, p. 129.

VIII. 25 de febrero de 1987

Dos presupuestos de la reflexividad y de la voluntad: la labilidad de las investiduras psíquicas y la capacidad de cuestionar los objetos investidos, p. 131. Se refieren a la institución social tanto como al sujeto, p. 132. Los lacanianos, la Ley y las leyes, p. 132. La investidura rígida es la inclinación "natural" de la psique, p. 134. Narcisismo y mortalidad, p. 135. La sociedad debe hacer que los sujetos acepten su mortalidad, p. 137. Primera respuesta: la promesa religiosa de inmortalidad, p. 138. Segunda respuesta: la ilusión lúcida del *kleósy* del *küidos*, p. 138. Una sociedad autónoma no podrá ser realizada más que por humanos capaces de afrontar su mortalidad, p. 139. Las soluciones de Platón y de Kant no son satisfactorias, p. 140. La muerte, precio de la libertad, p. 141. Deuda y solidaridad, p. 142. Vuelta a la autonomía del ser humano, p. 143. Los trayectos y la paradoja del hábito de la libertad, p. 145. Aristóteles y la definición de la virtud como *héxis*, p. 145. *Preguntas*: Carácter paradójico de la noción de "energía psíquica", p. 147. Afecto e investidura, p. 149. Reflexividad y creación, p. 150.

IX. 4 de marzo de 1987
(incompleto)

Las posiciones con respecto a las interrogaciones últimas dependen de una elección, p. 151. Influencia recíproca de los estados físicos y psíquicos (la "cuestión de la unión del alma y del cuerpo"), p. 152. La concepción fisicalista o epifenomenista, p. 153- Changeux y *El hombre neuronal* p. 153. El paralelismo riguroso... p. 155.

X. 11 de marzo de 1987.....

De nuevo sobre la cuestión de la unión del alma y del cuerpo, p. 157. Crítica de la concepción totalizante de Merleau-Ponty, p. 158. La naturaleza del flujo representativo, p. 157. La triple contribución del ser humano singular en la obra del imaginario instituyen-te, p. 160. Dos constataciones antinómicas: hay singularidad absoluta de todo acto psíquico, pero hay que postular una dimensión de idealidad, p. 161. La creación histórica de un tipo de sujeto que a la vez inviste la verdad y posee la capacidad de elegir, p. 163. Otra vez: Aristóteles, la virtud y el *phrónimos*, p. 165. La condición histórico-social de la emergencia de la subjetividad reflexio-

nante, p. 166. La dimensión de idealidad y la identidad son instituciones histórico-sociales, p. 167. Se apoyan en el componente ensídico del primer estrato natural, p. 168. Buscamos en lo efectivo las condiciones histórico-sociales para que haya mira de lo verdadero, p. 169. Que es preciso tomar en cuenta tanto la efectividad como la exigencia de validez, p. 170. Condiciones del surgimiento de una interrogación y superación de este condicionamiento, p. 171. Condiciones, significación y valor, p. 172. Dar cuenta y razón: la idea de responsabilidad, p. 173. *Preguntas*: "Condiciones" y creación, p. 174. Validez y conveniencia, p. 176.

XI. 18 de marzo de 1987. 179

El individuo como unidad de atribución y de imputación, p. 179. El ejemplo del derecho romano: ritualismo y responsabilidad jurídica, p. 181. La responsabilidad del individuo en el derecho moderno, p. 182. La "paradoja" de la libertad efectiva, p. 184. Digresión sobre Rousseau y "el hombre nacido libre", p. 185. Individuo, contrato y voluntad general, p. 188. Complementos para el examen de los niveles del para-sí: el individuo social, p. 189. La subjetividad como virtualidad, p. 190. La unidad del ser humano: sus diferentes tipos, p. 192. El mundo humano como superación de la exterioridad recíproca de las subjetividades, p. 194. Esta superación está mediatizada por la significación como dimensión imperceptible, p. 194. Proyección e introyección permiten comprender la superación de la exterioridad recíproca, p. 196. Autonomía, clausura y sublimación, p. 197. *Preguntas*: De nuevo sobre lo psíquico y lo somático, p. 198.

*XII. 25 de marzo de 1987
201*

Complementos a la teoría de la subjetividad, p. 209. Cómo se define una sociedad particular: la cuestión de la frontera, p. 203. La sociedad como para sí: mónada y clausura, p. 204. La frontera primordial es la frontera del sentido, p. 206. Sentido propio y otro sentido, p. 207. Las formas del Otro para la sociedad, p. 208. El Otro en la antigua Grecia, p. 211. Sociedad y exclusión de la alteridad externa, p. 213. Lo que se cuestiona en el racismo, p. 216. *Preguntas*: Sentido y crisis del sentido en las sociedades occidentales, p. 218.

XIII.....1 de abril de 1987

La especificidad del racismo, p. 222. El Otro puesto como inferior sin voluntad de eliminación: la invención de la explotación, p. 223. Racismo y odio de sí, p. 226. La superación del odio del otro, p. 228. Superficialidad e ineficacia de los discursos recientes sobre los derechos humanos, p. 229. Derechos humanos y diversidad de culturas, p. 231. No hay división interna de la sociedad que sea necesaria para su institución, p. 232. El "otro" y la sociedad autónoma, p. 234. *Preguntas: Presupuestos y explicación*, p. 236. Racismo e Ilustración, p. 237- Sobre la esclavitud en Grecia, p. 239.

XIV.....29 de abril de 1987

la verdad de la efectividad histórico-social, p. 243. Lenguaje y *adaequatio*, p. 244. La cuestión de la verdad sólo surge a partir del momento en que la interrogación se refiere tanto al uso canónico de los términos y a las reglas de su combinación como a los criterios últimos que gobiernan a unos y otros, p. 246. La exigencia de la validez permanente y universal, p. 248. Los requisitos de efectividad: cómo debe ser una sociedad para que la cuestión de la verdad pueda emerger en ella, cómo debe ser el mundo para que pueda existir una sociedad en la cual emerja la cuestión de la verdad, p. 249. La cuestión de la filosofía: ¿qué es el ser para que una psique, por un lado, una sociedad y una historia, por el otro, sean efectivamente reales?, p. 250. Sobre el *Dasein* de Heidegger, p. 252. *El "fin de la filosofía"*, p. 255. La crítica de la modernidad en Heidegger, p. 255. Hablar del fin de la filosofía es hablar del fin de la democracia (como proyecto) y de la política (como actividad lúcida que apunta a la institución de la sociedad), p. 268.

XV.....6 de mayo de 1987.

Evocación: creación y destrucción ontológicas y problemática del para sí, p. 271. *Pensamiento y verdad*, p. 275. El pensamiento es un mixto en donde la parte de actividad deliberada es esencial, p. 276. Conveniencia, lenguaje y adecuación, p. 277. La relación entre el pensamiento, lo que éste apunta y las normas que se da, p. 281. *Si-tuación contemporánea*, p. 282. Que la cuestión del fin del proyecto de libertad y de verdad se plantea efectivamente, p. 283. Las

ÍNDICE

interpretaciones posibles de esta situación, p. 286. En qué sentido podemos hablar de crisis, p. 288.

XVI.....13 de mayo de 1987

Retorno a la idea de verdad, p. 291. Si para el pensamiento hay otro o exterior del pensamiento, p. 293. *La cuestión de la verdad como tal*, p. 295. Que la verdad es siempre pensada a partir de una estructura triádica, p. 295. En cuanto hay para sí, hay instauración de formas propias y limitación del objeto en tanto objeto, p. 299. Experiencia y fenómeno, p. 300. El *movimiento* de la verdad, p. 305. *Orígenes, sentido y mira del proyecto filosófico*, p. 307. Las tres grandes oposiciones de los griegos: ser/aparecer, verdad/opinión, naturaleza/convención, p. 309. *Caos y kósmos*, p. 311. *La torsión platónica (1)*, p. 313.

XVII.....20 de mayo de 1987

Cómo reflexionar la obra de los grandes pensadores del pasado, p. 321. Filosofar es entrar en un agora sin límites temporales, p. 325. *La torsión platónica (2)*, p. 328. Platón y la institución del discurso filosófico, p. 329. La condena platónica de la ciudad democrática domina lo esencial de la historia del pensamiento filosófico occidental, p. 332. La tendencia inmanente hacia la ontología unitaria, p. 333. La unión del principio del conocimiento y del valor supremo en Platón, p. 336. Teodicea y unidad, p. 339. Tiempo cíclico, tiempo lineal y tiempo de decadencia, p. 341. Cristianismo e igualdad, p. 343. *Pregunta*: Unificación y exigencia de coherencia, p. 346.

XVIII.....27 de mayo de 1987

El interludio medieval, p. 349. Tiempo, individuo y rechazo de la novedad en la primera Edad Media, p. 350. Dante, acabamiento y comienzo, p. 351. El papel de Tomás de Aquino y la recepción de Aristóteles, p. 352. Fe cristiana y *pístis* griega, p. 356. Que la fe cristiana es creación de un nuevo afecto, p. 358. Marsilio de Padua y la sobredeterminación y la subdeterminación de las ideas en la historia, p. 359. *Vuelta a la torsión de la historia de la filosofía con Platón*, p. 361. De nuevo sobre la oposición *phúsis/nómos*, p. 362. *Las cuestiones del sistema hegeliano*, p. 364. Una empresa de supresión

de lo exterior del pensamiento, p. 366. La cuestión de la unidad del proyecto filosófico, p. 374. *Preguntas*: Hegel y el devenir, p. 378. Individuo y alma personal en la Edad Media, p. 379. Antropomorfismo y *nomos*, p. 380.

XIX..... 3 de junio de 1987
381

Hegel y la clausura, p. 381. Un sistema que quiere absorber la totalidad de lo existente y de lo concebible, p. 382. El tiempo en Hegel, p. 384. Las tentativas para salir de la jaula hegeliana y su destino, p. 387. En Hegel, la sustancia del todo es homogénea a la sustancia del pensamiento del todo, p. 390. El sistema hegeliano es una extraordinaria unión de lo ensídico y de lo imaginario, p. 390. Después de 1831: la pusilanimidad de los intérpretes, p. 392. La realidad histórica, lo que es y lo que ha sido, no tiene ningún privilegio, ni positivo ni negativo, p. 396. Condiciones y contenido de la creación, p. 397. Merleau-Ponty, Koestler y las elecciones históricas, p. 398. *Preguntas*: Sobre Marx, *la praxis* y el mundo natural, p. 403.

XX..... 10 de junio de 1987
407

Sujeto finito y Saber absoluto, p. 407. Diferentes versiones del tema de la finitud del sujeto, p. 408. El fantasma del intelecto arquetipo, p. 410. Conocimiento del mundo y demiurgo platónico, p. 411. Kant y el papel de la imaginación, p. 413. Imaginación radical, manifestado y manifestable, p. 416. Recapitulación: imaginación y conocimiento, p. 417. La imaginación radical no es receptiva o pasiva en relación con lo que se manifiesta, p. 418. Importancia de la aparente tautología: lo que se deja fenomenalizar es en sí fenomenalizable, p. 419.

Anexos

1. Informe de enseñanza de Cornelius Castoriadis en el <i>Annuaire 1987</i> de la EHESS .	42
2. Seminario-discusión del 14 de enero de 1987 ..	5
3. Notas complementarias	42
Posfa cio	465

Esta edición de *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*
de Cornelius Castoriadis se terminó de imprimir
en el mes de septiembre de 2004 en GRAFINOR S. A.,
Lamadrid 1576, Villa Bailester, Buenos Aires, Argentina.