

## TIEMPO E IMAGINACION

CORNELIUS CASTORIADIS

*Cornelius Castoriadis. Filósofo, Psicoanalista, Pensador Político, es uno de los intelectuales más importantes del mundo en la actualidad. Es autor, entre otros, de "La Institución Imaginaria de la Sociedad"(Tusquets Ed.), y "Psicoanálisis: Proyecto y Elucidación": Actualmente está en preparación la edición de "Subjetividad & Historico social. Castoriadis en Argentina. "que Editorial Letra Buena proyecta para septiembre - cuando se cumpla un año de su visitor (cf.ZE-Nº12,13,14,15,16,17).*

**-Lo que sorprende al leerlo a usted, es la impresión de que hay, por una parte, los escritos políticos y, por otra parte, la obra del filósofo-psicoanalista. Pero de hecho, hay en sus obras un tema común permanente, que es la cuestión del tiempo: ¿cómo establecer nuevamente una relación con el tiempo y a la vez librarse del fantasma de la inmortalidad?**

-Primero se trata de salir de la ilusión moderna de la linealidad, del "progreso", de la historia como acumulación de las adquisiciones o procesos de "racionalización". El tiempo humano, como el tiempo del ser, es tiempo de creación-destrucción. La única "acumulación" que hay en la historia humana, a largo plazo, es la de lo instrumental, lo técnico, lo identitario-en-conjunto. Incluso ésta no es forzosamente irreversible. Una acumulación de las significaciones es un sin sentido. Sólo puede haber, sobre segmentos históricos dados, una relación profundamente histórica (es decir todo salvo lineal y "acumulativa") entre las significaciones creadas por el presente y las del pasado. Y sólo al salir del fantasma de la inmortalidad (cuyo objetivo es precisamente abolir el tiempo) se puede recobrar una verdadera relación con el tiempo. Más exactamente -porque la expresión " relación con el tiempo" es extraña, el tiempo no es una cosa exterior a nosotros, con la que podríamos tener una relación; estamos en el tiempo y el tiempo nos hace- sólo entonces podemos estar verdaderamente presentes en el presente, al estar abiertos al porvenir y al mantener con el pasado una relación que no sea ni repetición, ni rechazo. Liberarse de] fantasma de la inmortalidad -o

en su forma vulgar, de un "progreso histórico" garantizado- es liberar nuestra imaginación creadora y nuestro imaginario social creador.

**-Aquí se puede recordar uno de sus textos del *Mundo fragmentado*, El estado del sujeto hoy en donde se ve que la cuestión de la imaginación es central. Se trata en efecto de liberar a un sujeto capaz de imaginar, es decir -en el fondo- de imaginar otra cosa y por lo tanto, de no estar enajenado por el tiempo pasado-presente. Lo interesante es que la obra sea en el fondo esa capacidad del sujeto de volverse sujeto imaginante. ¿Debe esperarse en una sociedad democrática que ese sujeto imaginante haga obra, en el sentido del producto, o bien ese sujeto imaginante es ya, en el fondo, una obra?**

-Hay varios niveles en la pregunta. Primero, el sujeto es siempre imaginante, haga lo que haga. La psique es imaginación radical. La heteronomía también puede ser vista como el bloqueo de esa imaginación en la repetición. La obra del psicoanálisis es el devenir autónomo del sujeto en el doble sentido de la liberación de su imaginación y de la instauración de una instancia reflexionante y deliberante que dialogue con esa imaginación y juzgue sus productos.

Ese mismo devenir autónomo del sujeto, esa creación de un individuo imaginante y reflexionante, también será la obra de una sociedad autónoma. Evidentemente, no pienso en una sociedad en que todo el mundo fuera Miguel Ángel o Beethoven, ni siquiera un artesano fuera de serie. Pero pienso en una sociedad en la que todos los individuos estarán abiertos a la creación, podrán recibirla creativamente, a riesgo de hacer de ella lo que quieran.

**-El problema de hacer obra en el sentido de obra de arte, es entonces secundario.**

-Es secundario en el sentido que no todo el mundo puede, ni debe, ser creador de obras de arte en el sentido propio del término. No es secundario en el sentido de la creación de obras, en el sentido más genérico del término, por la sociedad: obras de arte, obras de pensamiento, obras institucionales, obras de "cultura de la naturaleza", si puedo expresarme así. Son las creaciones que van más allá de la esfera privada, que se relacionan con lo que llamo las esferas privada-pública y pública-privada. Esas creaciones necesariamente tienen una dimensión colectiva (sea en su realización, sea en su recepción), pero también son el lastre de la identidad colectiva. Es lo que olvidan, dicho sea como paréntesis, el

liberalismo y el "individualismo". Y es cierto que en teoría, y hablando rigurosamente, en el liberalismo y el "individualismo", la cuestión de una identidad colectiva pie un conjunto al que uno pueda, en aspectos esenciales, identificarse, en el que uno participe y del que uno se preocupe, del destino del cual uno se siente responsable- no puede y no debe plantearse, no tiene ningún sentido. Pero como es una cuestión inevitable, en los hechos, el liberalismo y el "individualismo" se refugian vergonzosamente y a escondidas en identificaciones dadas empíricamente, y en realidad sobre la "nación". Esta nación surge como un conejo del sombrero de todas las teorías y "filosofías políticas" contemporáneas. (¡Se habla a la vez de los "derechos *humanos*" y de "soberanía de la nación"!)

Ahora bien, si la *nación* no debe definirse por el "derecho de la sangre" (lo que nos lleva directamente al racismo), sólo hay una base sobre la cual puede ser defendida razonablemente: como colectividad que ha creado obras que puedan pretender una validez universal. Más allá de las anécdotas folklóricas y de las referencias a una "historia" ampliamente mítica y unilateral, ser francés significa pertenecer a una cultura que va de las catedrales góticas a la Declaración de los Derechos del Hombre y de Monuigne a los impresionistas. Y como ninguna cultura puede reivindicar para sus obras el monopolio de la pretensión a la validez universal, la significación imaginaria "nación" no puede sino perder su importancia cardinal.

Si sus instituciones constituyen una colectividad, sus obras son el espejo en el que puede mirarse, reconocerse, interrogarse. Son el vínculo entre su pasado y su porvenir, son un depósito de memoria inagotable al mismo tiempo que el apoyo de su creación venidera. Por eso, los que afirman que en la sociedad contemporánea, en el marco del "individualismo democrático", ya no hay lugar para las grandes obras, sin saberlo y sin quererlo, están condenando a muerte a esta sociedad.

¿Cuál será la identidad colectiva, el "nosotros", de una sociedad autónoma? Somos los que hacemos nuestras propias leyes, somos una colectividad autónoma formada por individuos autónomos. Y podemos mirarnos, reconocernos, interrogarnos en y por nuestras obras.

**-¿Pero acaso no tiene uno la sensación de que ese "mirarse en una obra" nunca funcionó en la contemporaneidad? Los grandes períodos de creación artística no son al mismo tiempo el momento en que la sociedad se contempla en sus**

**obras. La sociedad de la época no se miraba en Rimbaud, ni en Cézanne: no lo hizo sino después. Por otra parte, ¿no se debe considerar hoy que somos tributarios de todas las tradiciones que han hecho a nuestra sociedad, aun si no son compatibles unas con otras?**

-Están tomando un caso, único casi, ciertamente lleno de significación, pero no de la que ustedes le atribuyen. Para hablar brevemente, el "genio desconocido" a esa escala es una producción del siglo XIX que concluye. Ahí se produce, con el auge de la burguesía, una profunda escisión entre cultura popular (rápidamente destruida, por lo demás) y cultura dominante, que es la cultura burguesa del arte ramplón. El resultado es la aparición, por primera vez en la historia, del fenómeno de la *vanguardia* y de un artista "incomprometido", no "por accidente", sí no necesariamente. Porque el artista se ve reducido al dilema siguiente: ser comprado por los burgueses y la Tercera República, volverse un artista oficial y ramplón -o seguir su genio y vender, si lo logra, algunos cuadros por cinco o diez francos. Luego, está la conocida degeneración de la "vanguardia", cuando lo único que cuenta es "deslumbrar al burgués". Este fenómeno está ligado a la sociedad capitalista, no a la democracia. Traduce precisamente la escisión no democrática entre la cultura y la sociedad en su conjunto.

Por el contrario, la tragedia isabelina o las corales de Bach son obras que el pueblo de la época iba a ver al Teatro del Globe o cantaba en las iglesias.

En cuanto a la cuestión de la tradición, una sociedad no está obligada a repetirla para tener una relación con ella, es incluso todo lo contrario. Una sociedad puede tener con su pasado una relación de repetición rígida, es el caso de las sociedades llamadas precisamente tradicionales, o simplemente erudita, museística y turística, y es cada vez más el caso de la nuestra. En ambos casos, se trata de un pasado muerto. Un pasado vivo no puede existir más que para un presente creador y abierto al porvenir. Consideren ustedes la tragedia ateniense. Entre la cuarentena de obras que nos han llegado, sólo una, Los persas de Esquilo, se inspira en un acontecimiento de actualidad. Todas las demás toman su tema de la tradición mitológica; pero cada tragedia remodela esa tradición, renueva su significación. Entre la *Electra* de Sófocles y la de Eurípides no hay, por así decirlo, nada en común, salvo el bosquejo de la acción. Hay ahí una libertad fantástica nutrida con un trabajo sobre la tradición y

que crea obras cuyos rapsodas al recitar los mitos, o incluso Homero, no hubieran ni soñado. Más cerca de nosotros, podemos ver cómo Proust transubstancia, en una obra profundamente innovadora, a toda la tradición literaria francesa. Y los grandes surrealistas estaban infinitamente más nutridos de esa tradición que los académicos de su época.

**-No vamos a lanzar de nuevo el debate sobre la vida intelectual francesa. Pero es sorprendente observar, en relación con el problema de la mortalidad, la corriente actual de la desconstrucción, en torno a un fondo heideggeriano o judío. Algunos nos hablan indefinidamente de la mortalidad o de la finitud, pero de una finitud de la que no se podría decir otra cosa sino comprobar que es finitud. ¿Acaso no hay aquí el síntoma de una especie de bloqueo? Si uno sigue esa corriente, que ni se le ocurra actuar; se llega finalmente a una especie de elogio de la pasividad. Si se admite que todas esas personas no son farsantes, y sin duda no lo son todas, se ve que hay un pensamiento de la finitud que, por así decirlo, se muerde la cola. ¿Por qué entonces ese pensamiento tiene tanto ascendiente?**

-Yo por mi parte veo ahí otra manifestación, una más, de la esterilidad de la época. Y no es una casualidad si eso corre parejas con las ridículas proclamaciones del "fin de la filosofía", las aproximaciones confusas sobre el "fin de los grandes relatos", etc. Tampoco lo es más si los representantes de esas tendencias no son capaces de producir otra cosa que comentarios sobre los escritos del pasado y evitan cuidadosamente hablar de las preguntas que suscitan la ciencia, la sociedad, la historia, la política actuales.

Esa esterilidad no es un fenómeno individual, traduce precisamente la situación social-histórica. También hay, ciertamente, un factor filosófico "intrínseco" por decir así: es evidente que la crítica interna del pensamiento heredado, sobre todo de su racionalismo, debe hacerse. Pero a pesar de las pomposidades de la "desconstrucción", esa crítica se hace de una manera reductora. Reducir toda la historia del pensamiento greco-occidental al "encierro de la metafísica" y al "onto-teólogo(falo)-centrismo", es ocultar una multitud de gérmenes infinitamente fecundos que contiene esa historia; identificar el pensamiento filosófico con la metafísica racionalista es simplemente absurdo. Por otra parte y sobre todo, una crítica incapaz de plantear otros principios que los que critica, está

condenada precisamente a permanecer ella misma en el círculo definido por los objetos criticados. Así es como, finalmente, toda la crítica del "racionalismo" llevada hoy desemboca simplemente en un irracionalismo que no es sino su otra cara, y en el fondo, a una posición filosófica tan vieja como la metafísica racionalista misma. La salida, en relación con el pensamiento heredado, presupone la conquista de un nuevo punto de vista, que esa tendencia es incapaz de producir.

Pero una vez más, es la situación social - histórica en su conjunto la que aquí pesa mucho. La incapacidad de lo que hoy se da como filosofía de crear nuevos puntos de vista, nuevas ideas filosóficas expresa, en ese campo particular, la incapacidad de la sociedad contemporánea de crear nuevas significaciones sociales y de cuestionarse a sí misma. Hace un momento traté de aclarar, en la medida de lo posible, esta situación. Pero no hay que olvidar que cuando todo se ha dicho, no tenemos, y no podemos tener, una "explicación" de ello. De la misma manera que la creación no es "explicable", la decadencia o la destrucción tampoco lo son. Los ejemplos históricos son legión, sólo citaré uno. En el siglo V, está Atenas, para no hablar del resto, los tres grandes trágicos, Aristófanes, Tucídides. En el siglo IV, no hay nada comparable. ¿Por qué? Siempre se podrá decir que los atenienses fueron derrotados en la guerra del Peloponeso. ¿Y entonces? ¿Acaso sólo por eso se transformaron sus genes? Atenas en el siglo IV ya no es Atenas. Están evidentemente los dos grandes filósofos que toman el vuelo cuando cae la noche, pero que son esencialmente los extraños productos del siglo precedente. Y sobre todo están los retóricos pie los que precisamente hoy estamos provistos en abundancia.

Todo esto se combina con una irresponsabilidad política completa. Ciertamente, la mayoría de esos filósofos gritaría, a quien quisiera escucharla, su abnegación por la democracia, por los derechos humanos, por el antirracismo, etc. ¿Pero en hombre de qué? ¿Y por qué se les creería, cuando en realidad están profesando un relativismo absoluto, y proclaman que todo es un "relato" -vulgo, un chisme? Si todos los "relatos" son lo mismo, en nombre de qué condenar el "relato" de los aztecas y sus sacrificios humanos, o el "relato" hitleriano y todo lo que implica? ¿Y en qué la proclamación del "fin de los grandes relatos" no es ella misma un relato? La imagen más clara de esa situación la proporcionan las "teorías del postmodernismo", que son la más nítida expresión, yo diría la más

cínica, del rechazo (o de la incapacidad) de cuestionar la situación actual.

En cuanto a mí, precisamente porque tengo un proyecto que no abandono, estoy obligado a tratar de ver lo más claramente posible la realidad y las fuerzas efectivas en juego en el campo social-histórico. Como decía, trato de mirar con "sentidos sobrios". Hay momentos en la historia en que todo lo que se puede hacer en lo inmediato es un lento y largo trabajo de preparación.

## **LA CRISIS ACTUAL DEL PROCESO IDENTIFICATORIO**

CORNELIUS CASTORIADIS

*EL siguiente texto es un extracto de uno de los capítulos del último libro de Cornelius Castoriadis, El avance de la insignificancia, aparecido en Francia en marzo de este año, y que será editado en noviembre por EUdeBA en su nueva colección Pensamiento Contemporáneo.*

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

Contrariamente a André Nicolai -si es que entendí bien- pienso que hay una total *crisis* de la sociedad contemporánea y que esta crisis a la vez produce la crisis del proceso identificatorio y al mismo tiempo es reproducida y agravada por este. Me ubicaré, entonces, en un punto de vista global, que plantee que el proceso identificatorio en su especificidad cada vez singular para cada sociedad históricamente instituida, y la identificación misma, son momentos de la totalidad social, y que, ni positivamente, ni negativamente, tienen sentido separados de esta totalidad. Para justificar este enunciado, un poco fuerte, tomaré algunos ejemplos en las disciplinas ya tratadas aquí.

Es totalmente cierto que podamos elucidar, más aún explicar, la crisis de la identificación en la sociedad contemporánea en referencia al debilitamiento o a la dislocación de lo que Jacqueline Palmade llama el apuntalamiento del proceso identificatorio en sus diversas entidades socialmente instituidas, como el hábitat, la familia, el lugar de trabajo, etc. Pero no podemos detenernos ahí, como se puede ver en virtud de una consideración muy simple. Tomemos el ejemplo del hábitat. Conocemos pueblos, grandes pueblos o pequeñas tribus, que siempre vivieron como nómades. El hábitat tiene un sentido totalmente diferente en ellos. Ciertamente, la carpa que se desplaza

en las estepas de Asia central es un lugar de referencia para el individuo o la familia; pero en una sociedad semejante, inmediatamente vemos que el caso está instituido en forma totalmente diferente, y la posibilidad de darle sentido al lugar en el que uno se halla depende de otros factores que no son su estabilidad. Lo mismo es válido para los gitanos, o para personas que, en las sociedades que hemos conocido, son por ejemplo mercaderes ambulantes, desde hace al menos tres mil años, los marinos, etc.

Lo mismo vale para el apuntalamiento familiar. Ciertamente no soy yo, freudiano ferviente y psicoanalista, quien subestimaría la importancia del medio y del lazo familiar, su papel capital, decisivo para la hominización del monstruito recién nacido. Una vez más no hay que olvidar que no tenemos que fijarnos en un tipo de familia semi-real, semi-idealizada, que pudiera haber existido en determinados estratos de la sociedad occidental durante, digamos, estos últimos siglos, y concluir de ello en la necesidad de una crisis de identificación por el hecho de que este tipo, hoy, está incuestionablemente en crisis.

En tercer lugar, todos estos fenómenos, por ejemplo la fragilización de la familia, la fragilización del hábitat como apuntalamiento, etc., no aparecen como condiciones suficientes ni necesarias de una crisis, ya que vemos esta misma crisis, y masivamente, en individuos que provienen y que viven en medios en los que no hay crisis del hábitat ni tampoco, propiamente hablando, crisis de la familia. Si tomamos a las clases medias de la sociedad contemporánea, no podemos hablar de crisis del hábitat como tal. Ciertamente existen otros fenómenos: la localidad ya no tiene la misma significación que podía tener en otros tiempos, etc. Y sin embargo, allí observamos individuos visiblemente desorientados durante la edad adulta, lo que remite seguramente a problemas mucho más profundos durante el establecimiento de su identificación e incluso de su identidad; sin que podamos recurrir a una problemática relativa a estos apuntalamientos.

En suma, hablamos como lo hacemos porque, en nuestra cultura, el proceso identificatorio, la creación de un sí mismo individual-social pasaba por lugares que ya no existen, o que están en crisis; pero también porque, contrariamente de lo que sucedía en el caso de los mongoles, de los espartanos, de los mercaderes fenicios, de los gitanos, de los viajeros, etc., no existe ninguna totalidad de significaciones imaginarias sociales o no emerge ninguna

que pueda tomar a su cargo esta crisis de los apuntalamientos particulares.

Así, nos vemos conducidos, de otra manera, a la idea que ya tenemos; en todo caso, que yo tengo. Si la crisis alcanza un elemento tan central de la hominización social como lo es el proceso identificadorio, esto quiere decir a las claras, que dicha crisis es global. Desde hace mucho tiempo se habla de crisis de valores, esto debe ser así desde hace al menos cincuenta años, a tal punto que se corre el riesgo de recordar la historia de Pedro y del lobo. Se ha hablado tanto de ello durante tanto tiempo que cuando esta crisis finalmente está aquí, reaccionamos como si estuviéramos ante una broma conocida. Pero pienso firmemente que el lobo realmente está ahí; coincido con Jean Maisonneuve en decir que el término valor es vago, es lo menos que podemos decir. Es por ello que hablo de crisis de las significaciones imaginarias sociales (de aquí en más: las significaciones a secas), es decir de la crisis de las significaciones que mantienen a esta sociedad, como a toda sociedad, unida, dejando a la vista como esta crisis se traduce en el nivel del proceso identificadorio.

Toda sociedad crea su propio mundo, creando precisamente las significaciones que le son específicas, ese magma de significaciones como por ejemplo, el Dios hebraico y todo lo que implica y trae aparejado, todas las significaciones que se pueden agrupar bajo el término de *polis* griega, o las significaciones que implican el surgimiento de la sociedad capitalista o, más exactamente, del componente capitalista de la sociedad moderna. El papel de estas significaciones imaginarias sociales, su función -usando este término sin ninguna connotación funcionalista- es triple. Son ellas las que estructuran las representaciones del mundo en general, sin las cuales no puede haber ser humano. Estas estructuras son cada vez específicas: nuestro mundo no es el mundo griego antiguo, y los árboles que vemos más allá de esas ventanas no protegen, cada uno, a una ninfa, simplemente es madera, esa es la construcción del mundo moderno. En segundo lugar, ellas designan las finalidades de la acción, imponen lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer, lo que es bueno hacer y lo que no lo es: hay que adorar a Dios, o bien hay que acumular las fuerzas productivas -en tanto que ninguna ley natural o biológica, ni siquiera física, dice que hay que adorar a Dios o acumular las fuerzas productivas. Y en tercer término, punto tal vez más difícil de delimitar, ellas establecen los tipos de afectos

característicos de una sociedad. De esta manera, existe visiblemente un afecto *creado* por el cristianismo, que es la fe. Sabemos o creemos saber que es la *fe*, ese sentimiento más o menos indescriptible, relación con un ser infinitamente superior al que se ama, que los ama, que puede castigarlos, todo esto sumergido en una humedad psíquica extraña, etc. Esta fe sería absolutamente incomprensible para Aristóteles, por ejemplo: ¿qué puede querer decir la idea de que uno pueda amar o ser amado por los dioses *de esa manera*, estar poseído por esos afectos cuya expresión irrecusable puede verse en el rostro de los verdaderos fieles en Bethlehem una noche del 24 de diciembre? Ese afecto está instituido histórico-socialmente, y podemos señalar con el dedo a su creador: Pablo. Ya no está tan presente con la descristianización de las sociedades modernas, pero, aunque parezca imposible, hay afectos característicos de la sociedad capitalista. Sin entrar en una descripción que correría el riesgo de ser literaria, señalo que Marx los describió muy bien, cuando hablaba de esta inquietud perpetua, este cambio constante, esta sed de lo nuevo por lo nuevo y de lo más por lo más; es decir, un conjunto de afectos instituidos socialmente.

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

Pero entre las significaciones instituidas por cada sociedad, la más importante es sin duda la que concierne a ella misma. Todas las sociedades que hemos conocido tuvieron una representación de sí como *algo* (lo que, entre paréntesis, demuestra claramente que se trata de significaciones imaginarias): somos el pueblo elegido; somos los griegos en oposición a los bárbaros; somos los hijos de los Padres

fundadores; o los súbditos del rey de Inglaterra. Indisociablemente ligado a esta representación existe un *pretenderse* como sociedad y como esta sociedad y un *amarse* como sociedad y como esta sociedad; es decir una investidura a la vez de la colectividad concreta y de las leyes por medio de las cuales esta colectividad es lo que es. Aquí hay, a nivel social, en la representación (o en el discurso que la sociedad sostiene de sí misma) un correspondiente externo, social de una identificación final de cada individuo que también siempre es una identificación a un nosotros, nosotros, los otros, a una colectividad en derecho imperecedero; lo que, religión o no religión, sigue teniendo una función fundamental, ya que es una defensa, y tal vez la principal defensa del individuo social, contra la Muerte, lo inaceptable de su mortalidad. Pero la colectividad no es, idealmente, eterna sino en la medida en que el sentido, las significaciones que ella instituye, son vestidos como eternos por los miembros de la sociedad. Y creo que nuestro problema de la crisis de los procesos identificatorios hoy puede y debe ser abordado también desde esta perspectiva: ¿Dónde el sentido es vivido como eterno por los hombres y por las mujeres contemporáneos?

Mi respuesta, la habremos comprendido, es que ese sentido, socialmente, no está en ninguna parte. Sentido que concierne a la autorepresentación de la sociedad; sentido participable por los individuos; sentido que les permite acuñar por su propia cuenta un sentido del mundo, un sentido de la vida y, finalmente, un sentido de su muerte. Es inútil recordar el papel más que central que la religión, en la acepción más amplia del término, tuvo a este respecto en todas las sociedades occidentales modernas. Las oligarquías liberales ricas, satisfechas o insatisfechas -volveremos sobre este punto- se instituyeron precisamente rompiendo con el universo religioso, aunque a veces hayan conservado (Inglaterra) una religión oficial. Alejaron a las religiones. Esto no fue llevado a cabo como un fin en sí, sino porque las sociedades modernas se formaron tal como son y se instituyeron por medio del surgimiento y, hasta un cierto punto, la institución efectiva en la sociedad, de dos significaciones centrales, ambas heterogéneas, por no decir radicalmente opuestas a la religión cristiana que dominaba este área histórico-social, y que también, en principio, son antinómicas entre sí. Se trata, por una parte, de la significación de la expansión ilimitada de un supuesto dominio supuestamente racional sobre todo, naturaleza tanto como seres humanos, que corresponde a la dimensión capitalista de las

sociedades modernas. Por otra parte se trata de la significación de autonomía individual y social, de la libertad, de la búsqueda de formas de libertad colectiva, que corresponden al proyecto democrático, emancipador, revolucionario. ¿Porqué llamarlas antinómicas? Porque la primera conduce a las fábricas Ford en Detroit alrededor de 1920, es decir a las microsociedades cerradamente micrototalitarias, reguladas en todo -incluida la vida privada fuera de la fábrica- por la dirección, y esta es una de las tendencias inmanentes a la sociedad capitalista; y porque la segunda, la significación de la autonomía, conduce a la idea de una democracia participativa, la cual, por lo demás, no podría encerrarse en la esfera estrechamente política y detenerse ante las puertas de las empresas. Esta antinomia entre las dos significaciones no impidió su contaminación recíproca y múltiple. Pero pienso -y creo haberlo demostrado en otras oportunidades, en el plano económico- que si el capitalismo pudo funcionar y desarrollarse, no es *a pesar*, sino *gracias* al conflicto que existía en la sociedad, y concretamente gracias al hecho de que los obreros no se dejaban manejar; y, más generalmente, al hecho de que como resultado de la evolución histórica, de las revoluciones, etc., la sociedad debía instituirse también como una sociedad que reconociera un mínimo de libertades, de derechos humanos, de legalidad, etc. Hablé de contaminación recíproca, también hay que destacar las funcionalidades recíprocas: recordemos a Max Weber sobre la importancia de un Estado legalista para el funcionamiento del capitalismo (previsibilidad de lo que puede suceder jurídicamente, luego posibilidad de un cálculo racional, etc.).

A cada una de estas dos significaciones, podemos decir esquematizando monstruosamente, corresponde un tipo antropológico de individuo diferente. A la significación de la expansión ilimitada del dominio racional, podemos hacer corresponder muchos tipos humanos, pero para fijar las ideas, pensemos en el empresario schumpeteriano. Este empresario, evidentemente, no puede existir solo; si cayese con un paracaídas en el medio de los Tuareg, ya no sería un empresario schumpeteriano. Para serlo, le hace falta una multitud de cosas, y por ejemplo a la vez obreros y consumidores. Entonces, hay un tipo antropológico complementario de este empresario, necesariamente para que esta significación pueda funcionar, y en este caso, en la lógica abstracta de la cosa, es el obrero disciplinado y, en última instancia, totalmente cosificado.

A la otra significación, la autonomía, le corresponde el individuo crítico, reflexivo, democrático. Ahora bien, el legado que nos deja el siglo XX después de las terribles aventuras que hemos vivido los que somos mayores aquí -aventuras que, por lo demás, no están cerca de terminar- es que la significación de la autonomía (que no debemos confundir con el pseudoindividualismo) aparece como si atravesara una fase de eclipse o de ocultamiento prolongado, al mismo tiempo que el conflicto social y político prácticamente se desvanece. Siempre hablo de las sociedades occidentales ricas, en las que se buscará con lupa un verdadero conflicto político, ya sea en Francia o en Estados Unidos; también se buscará con lupa un verdadero conflicto social, ya que todos los conflictos que observamos son esencialmente conflictos corporatistas, sectoriales. Como ya lo he escrito, vivimos la sociedad de los lobbies y de los hobbies.

Esta evolución, en curso desde hace mucho tiempo, se hizo manifiesta a partir del período que comienza alrededor de 1980, es decir el período Thatcher-Reagan y el descubrimiento de las virtudes del mercado, de la empresa y de la ganancia por el Partido socialista francés. La única significación realmente presente y dominante es la significación capitalista, la expansión indefinida del dominio, la cual al mismo tiempo se halla -y ahí está el punto clave- vaciada de todo el contenido que podía otorgarle su vitalidad en el pasado y que permitía a los procesos de identificación llevarse a cabo medianamente bien.

Una parte esencial de esta significación era también la mitología del progreso, que daba un sentido tanto a la historia como a las aspiraciones referentes al futuro, otorgando también un sentido a la sociedad tal como existía; mitología que se suponía como el mejor soporte de ese progreso. Sabemos que esa mitología cayó en la ruina. ¿Pues cuál es hoy la traducción subjetiva, para los individuos, de esta significación y esta realidad que es la expansión aparentemente ilimitada del dominio?

Para unos pocos, es por supuesto una cierta potencia, real o ilusoria, y su crecimiento. Pero para la aplastante mayoría de la gente, no es ni puede ser más que el crecimiento continuo del consumo, incluido las supuestas distracciones, que se transformaron en un fin en sí. ¿En qué deviene entonces el modelo identificadorio general, que la institución presenta a la sociedad, propone e impone a los individuos como individuos sociales? Es el del individuo que

gana lo más posible y disfruta lo más posible; es tan simple y banal como eso.

¿Cómo puede continuar el sistema en estas condiciones? Continúa porque sigue gozando de modelos de identificación producidos *en otros tiempos*: el matemático que acabo de mencionar, el juez íntegro, el burócrata legalista, el obrero concienzudo, el padre responsable de sus hijos, el maestro que, sin ninguna razón, sigue interesándose en su profesión. Pero no hay nada en el sistema que justifique los valores que estos personajes encarnan, que invisten y que se supone que persiguen en su actividad. ¿Por qué el juez debería ser íntegro? ¿Por qué el maestro debería sudar la gota gorda con los niños, en lugar de dejar pasar el tiempo de su clase, salvo el día que tiene que venir el inspector? ¿Por qué el obrero tiene que agotarse ajustando la centésima quincuagésima tuerca, si puede hacer trampas con el control de calidad? No hay nada, en las significaciones capitalistas, desde el comienzo, y sobre todo tal como están en la actualidad, que pueda dar una respuesta a esta pregunta. Lo que plantea, una vez más, a la larga, la cuestión de la posibilidad de autoreproducción de un sistema semejante; pero ese no es nuestro tema.

¿Cuál es el lazo que esta evolución mantiene con los procesos más subjetivos? Es que todo el mundo del consumo continuo, del casino, de la apariencia, etc., se filtra en las familias y alcanza al individuo ya en las primeras etapas de su socialización. La madre y el padre no son solamente el primer grupo; la madre y el padre son muy evidentemente la sociedad en persona y la historia en persona inclinados en la cuna del recién nacido; siquiera porque *hablan*, y eso no es grupal, es *social*. La lengua no es -como se afirma estúpidamente- un instrumento de comunicación, ante todo es un instrumento de socialización. En y por medio de la lengua se expresan, se dicen, se realizan, se transfieren las significaciones de la sociedad. Padre y madre transmiten lo que viven, transmiten lo que son, proveen al niño polos identificatorios simplemente siendo lo que ya son. Podemos dejar de lado a los marginales y tomar, como se dice, a los padres y madres buenos de las clases medias. ¿Qué les transmiten a sus hijos? Les transmiten: tengan lo más que puedan, disfruten lo más posible, el resto es secundario o inexistente. He aquí una observación empírica a este respecto. Cuando yo era chico, y también cuando educaba a mi primer hijo, se festejaban los cumpleaños dando regalos, y los amiguitos venían cada uno trayendo

un regalo para el niño de la fiesta. Hoy en día esto es inconcebible. El niño que festeja su cumpleaños -es decir sus padres- repartirá regalos, menores sin duda, pero regalos al fin, a los otros niños, porque es intolerable que esos seres acepten esta fantástica frustración que consiste en no tener regalos sino en el momento de su cumpleaños; cada vez que se reparte un regalo en alguna parte, ellos también tienen que tener un regalo, aunque fuese menor. Lo que esto implica en cuanto a la relación del niño con la frustración, con la posibilidad de postergación del placer, y su consecuencia: la *anulación* misma, el transformarse-insignificante del regalo y del placer, no necesita ser destacado.

El niño entra en un mundo fútil, en seguida es sumergido en una cantidad increíble de juguetes y de objetos (no hablo ni de la zona de los marginales, ni de los hijos de los millonarios, hablo del 70 % de la población), y ahí adentro se pudre como un hongo, a menos de que los abandone todo el tiempo para ir a mirar televisión, cambiando una trivialidad por otra. El mundo contemporáneo todo, ya está, *in nuce*, en esta situación. ¿Qué es todo eso si dejamos la simple descripción? Es una vez más, por supuesto, una fuga desesperada ante la muerte y la mortalidad, de la que sabemos por otra parte que están exiladas de la vida contemporánea. Se ignora la muerte, no hay duelo, ni público ni ritual. Esto también es lo que pretende disfrazar esa acumulación de objetos, esa distracción universal, las que por lo demás, como sabemos en el caso de la neurosis, y aquí también, no hacen más que representar a la muerte misma, destilada en gotas, transformada en simple moneda de la vida corriente. Muerte de la distracción, muerte para mirar una pantalla en la que suceden cosas que uno no vive y que nunca podría vivir.

El carácter de la época, tanto del nivel de vida cotidiano como el de la cultura, no es el individualismo sino su opuesto, el conformismo generalizado y el collage. Conformismo que no es posible sino con la condición de que no haya núcleo de identidad importante y sólido. A su vez este conformismo, como proceso social bien anclado, opera de manera tal que un núcleo de identificación semejante ya no pueda constituirse. Como decía uno de los arquitectos más destacados de la arquitectura contemporánea en New York en ocasión de un coloquio en 1986: Gracias al postmodernismo, nosotros, los arquitectos finalmente nos deshicimos de la tiranía del estilo . En otras palabras, se deshicieron de la tiranía de tener que ser ellos mismos. Ahora pueden hacer cualquier cosa,

poner una torre gótica al lado de una columna jónica, todo en una pagoda tailandesa, ya no están tiranizados por el estilo, son verdaderas individualidades individualistas: la individualidad consiste, de aquí en más, en robar a diestra y siniestra diversos elementos para producir algo. Lo mismo es válido, más concretamente, para el individuo de todos los días: vive haciendo collages, su individualidad es un packwork de collages.

No puede no hacer *crisis* del proceso identificatorio, ya que no hay una autorrepresentación de la sociedad como morada de sentido y de valor, y como inserta en una historia pasada y futura, dotada ella misma de sentido, no por ella misma sino por la sociedad que constantemente la re-vive y la re-crea de esta manera. Estos son los pilares de una identificación última, de un Nosotros fuertemente investido, y este Nosotros es el que se disloca hoy, con la posición, por cada individuo, de la sociedad como simple apremio que le es impuesto-ilusión monstruosa pero tan vivida que se transforma en un hecho material, tangible, en el índice de un proceso de des-socialización-, y a la cual dirige, simultánea y contradictoriamente, demandas ininterrumpidas de asistencia; también la ilusión de la historia como, en el mejor de los casos, paisaje turístico que se puede visitar durante las vacaciones.

## CRITICA DEL DESARROLLO

CORNELIUS CASTORIADIS

**Cornelius Castoriadis. Filósofo, economista, psicoanalista y en términos generales uno de los pensadores más importantes del mundo en la actualidad. Estuvo en septiembre de este año en Bs.As. invitado por ZE. Lo que sigue es una participación suya en otras latitudes - y en fecha menos reciente -.**

**Se trata de una intervención en el Coloquio "El Mito del Desarrollo", en Italia en 1977, es decir tan sólo un año antes de la aparición del primer y principal manifiesto posmoderno, "La Condición posmoderna" de J.F.Lyotard. Presentamos esta intervención de Castoriadis no sólo por su vigencia, sino por su doble valor de anticipar las críticas a la Razón, la Racionalidad Capitalista y el Mito del Progreso - que el discurso posmoderno banalizará - profundizando a la vez una perspectiva libertaria, opuesta tanto al modelo dominante como al nihilismo posmodernista.**

Hay una particularidad de Occidente que nos importa aquí: la cultura occidental (greco-occidental, ya que esto comienza por lo menos con Heródoto) es la única que se ha interesado por la existencia de otras culturas, que se ha interrogado sobre ellas, y, finalmente, se ha puesto ella misma en tela de juicio, se ha relativizado en función de ese saber sobre las demás culturas. Esto es lo que han hecho los greco-occidentales, y a partir de esto pensamos. Si hoy podemos discutir el problema del desarrollo como problema mundial, es decir, que interesa a cuantos viven en este planeta con independencia de la cultura particular a que pertenezcan, es gracias a esto: es la condición de hecho y derecho de nuestra discusión. Más allá no hay, a mi parecer, superioridad ni inferioridad de Occidente. Hay simplemente un hecho: una tierra que ha sido unificada por la violencia occidental. En los hechos, el Occidente ha sido y sigue siendo victorioso, y no sólo por las armas: lo sigue siendo por las ideas, por los <modelos> de crecimiento y de desarrollo, por las estructuras estáticas, etc., las cuales. creadas por él, hoy son adoptadas de nuevo en todas partes.

Tengo que hacer una segunda observación sobre la relación de la filosofía y la «ciencia» a partir de una frase de Attali, quien ha dicho: El filósofo acompaña al científico, que abre las puertas. Error gravísimo. El científico abre las puertas utilizando las llaves que son fabricadas a partir de cierto número de ideas, ideas filosóficas. Si a principios de siglo se hubiera dicho a un físico: todo cuanto usted hace se funda en la *idea* de causalidad, se nos habría reído en la cara. Algunos años después, la casa de los físicos ha estallado y los escombros siguen cayéndoles en la cabeza. La «evidencia», de la causalidad ha vuelto a ser problema y los físicos se ven obligados a discutir de filosofía. Lo mismo ocurre con la política.

Llego ahora al problema del «desarrollo». Debemos remontarnos al origen de este término y de esta idea. El desarrollo es el proceso mediante el cual el germen, el huevo, el embrión, se despliega, se abre, se extiende, en que el ser viviente en general llega a su estado de «madurez». Hablar de desarrollo es referirse a la vez a un < potencial > que ya está ahí y a una, realización, una conclusión, un acto, una *energía* dada, definidos, determinados; es oponer una «materia» ya rica en determinaciones no explicitadas a la forma a que va a llegar, y esta forma es una norma. Ahí está el lenguaje de Aristóteles, de la ontología aristotélica; pero esta ontología, bajo una forma a otra, sostiene a todo el pensamiento occidental. Así, por lo que se refiere al problema que nos ocupa; se habla de < desarrollo > de los países del Tercer Mundo estableciendo que existe un estado de madurez definible que deben alcanzar. Así también, cuando Marx hablaba de las «facultades que desde el origen dormitan en el hombre productor», hablaba del lenguaje de Aristóteles. En este lenguaje, decir que una cosa es, es decir que su forma corresponde a una norma; que su *eidos* está definido por su telos y que no es «verdaderamente» o «plenamente» más que si está conclusa, determinada, definida. Y esto es lo que, aún hoy, guía al científico cuando trabaja en el conocimiento de la naturaleza; trata de traducir en su dominio esta concepción: lo que es debe estar perfectamente determinado.

Pero el contenido de esta determinación se modifica desde la Grecia antigua a los tiempos modernos. Para los griegos, determinado significa acabado, realizado, a infinito significa menos determinado, inconcluso y, en consecuencia, finalmente menos ser. Los signos se invierten con el cristianismo (y el neoplatonismo): el ser verdadero es Dios, y Dios es infinito. Pero ese Dios infinito está

lejos, está en otra parte: el mundo sigue siendo. Si puede decirse, aristotélico. El verdadero trastorno tiene lugar cuando el infinito invade este mundo. ¿Cómo, pues la determinidad, la concepción del ser como ser determinado puede salvarse si tenemos el infinito «actual»? Puede salvarse si la determinidad se piensa como matemática, y de hecho como determinación cuantitativa: el punto de referencia fijo es proporcionado por la posibilidad de calcular aquello de que se trata.

Este trastorno está condicionado por la confluencia, convergencia, coincidencia de dos grandes factores históricos, suponiendo que sea posible separarlos. Uno es el nacimiento y el desarrollo de la burguesía y la instauración por ésta de un nuevo universo de significaciones imaginarias sociales. El otro es la revolución filosófica y científica que se puede simbolizar con algunos nombres. Por ejemplo, Descartes, para quien su filosofía y su matemática son inseparables, de las que no es preciso comprender algo más que la finalidad que asignaba al saber: hacer de nosotros los dueños y poseedores de la naturaleza no es más que el fantasma programático de los tiempos modernos. Otro ejemplo nos lo da Leibniz: *Cum Deus calculat fiat mundus*, frase decisiva para la nueva ontoteología, pero también para la economía contemporánea. El Dios de Leibniz calcula los *máxima* y los *mínima*, más generalmente los *extrema*, los cuales siempre resultan ser *óptima*, piensa el cálculo diferencial y el cálculo de variaciones, y durante ese tiempo el mundo toma forma. Son también estos *extrema* y estos *optima* los que pretende calcular el economista moderno; estos son los braquistocronos del desarrollo que trata de determinar.

En este mundo, a la vez infinito y sometido (pretendidamente) al cálculo, ya no subsiste ninguna forma/norma fija, salvo aquellas que parece surgir la cantidad misma en tanto que calculable. Así, la evolución del saber científico en sí se ve cada vez y antropológica profunda y con la creación paralela de nuevas formas de vida y de nuevas significaciones en todos los dominios,

Tal vez estemos muy lejos de ello. Tal vez no. La transformación social e histórica más importante de la época contemporánea, que todos hemos podido observar durante la última década, pues fue entonces cuando se hizo verdaderamente manifiesta, pero que se encontraba en curso desde hacía tres cuartos de siglo, no es la revolución rusa ni la revolución burocrática en China, sino el cambio de la situación de la mujer y de su papel en la sociedad. Este cambio,

que no constaba en el programa de ningún partido político (para los partidos <marxistas> tal cambio no podría ser más que el sub-producto, uno de los numerosos subproductos secundarios de una revolución socialista), no ha sido realizado por esos partidos. Se ha efectuado de manera colectiva, anónima, cotidiana por las mismas mujeres, sin que ellas siquiera se representaran explícitamente las finalidades; en tres cuartos de siglo, durante las veinticuatro horas del día, en casa, en el trabajo, en la cocina, en la cama, en la calle, ante los niños, ante el marido, han transformado gradualmente la situación. Es algo que los planificadores, los técnicos, los economistas, los sociólogos, los psicólogos, los psicoanalistas no sólo no previeron, sino que ni siquiera pudieron verlo cuando comenzó a manifestarse.

Lo mismo, *mutatis mutandi*, es cierto para el cambio de la situación y de las actitudes de los jóvenes -e incluso ahora de los niños -, que no ha resultado de ningún programa político y que los políticos no han sido capaces de reconocer cuando ha comenzado a estallar ante sus ojos. He aquí, entre paréntesis, a lo que llega hoy la utilidad de las «ciencias humanas». Por mi parte creo que en todos los dominios de la vida, y tanto en la parte «desarrollada» como en la parte «no desarrollada» del mundo, los seres humanos están actualmente en vías de liquidar las antiguas significaciones y tal vez de crear otras nuevas. Nuestro papel consiste en demoler las ilusiones ideológicas que les dificultan esta creación.

## **CASTORIADIS EN ARGENTINA. CONFERENCIA EN LA UNIVERSIDAD CASTORIADIS: FREUD, LA SOCIEDAD Y LA POLÍTICA**

Fernando Urribarri: En nombre de los que hacemos Z.E., que se nos ocurrió y tuvimos la suerte de poder llevar adelante la idea de traer a Castoriadis a Argentina, quería decirles que para nosotros es muy importante este encuentro, no sólo por la reconfortante masividad con que han respondido a nuestra invitación, sino porque esta tiene que ver con el origen y la razón de ser de Z.E.

Por eso, estar hoy aquí con Castoriadis, tiene para nosotros una doble significación. En primer lugar porque Castoriadis tiene que ver con el proyecto de reconstruir un pensamiento crítico en el campo del psicoanálisis y el pensamiento contemporáneo, y si se quiere ese es el sentido de fondo de Z.E.. Pensamiento crítico que creemos que es imposible reconstruir sin una toma de partida en favor de un proyecto de autonomía individual y colectivo, es decir, de un proyecto revolucionario. Y en ese sentido Castoriadis es para nosotros una figura indispensable, para poder pensar inclusive en un espacio tan concreto como éste, el de la facultad, sobre cuestiones que han quedado separadas del psicoanálisis instituido, como la de lo historicosocial -con sus consecuencias teóricas y prácticas; y más generalmente para recuperar una perspectiva problematizadora, interrogativa, que permita salir de la repetición y la inercia del dogmatismo.

Y por otro lado es también muy importante estar acá en Psico porque, quizás algunos no lo sepan -sobre todo los que recién entraron a la facultad y ven mucho a la revista en la calle, en los carteles, en Página 12, etc.- pero la verdad es que Z.E. estuvo creada y tiene su patria de origen, y para nosotros su lugar de pertenencia, en la UBA, y mUy especialmente en Psico .

Por eso era importantísimo para nosotros que después de abrir las actividades de Castoriadis en la Universidad Pública el jueves pasado, con una conferencia sobre La cuestión de la democracia hoy , el cierre de las actividades fuera otra conferencia pública, en Psico, sobre una cuestión que nos parece que tiene mucho que ver

con los problemas o las cuestiones a preguntarse y a resolver en general, y muy especialmente en esta facultad.

Por todo esto, la apuesta es que lo que en alguna medida es una actividad de cierre, pueda ser -confiamos en que va a ser, ya que en todo caso está en sus manos y en las nuestras- un punto de relanzamiento, un nuevo punto de apertura para seguir trabajando.

## **CASTORIADIS**

Les agradezco en primer lugar a todos por haber venido, me emociona ver un público tan numeroso y tan joven.

Quisiera también agradecer **a mi amigo Fernando Urribarri**, por lo que ha dicho, y sobre todo por el gran esfuerzo que ha hecho para que esta visita mía fuera posible y estuviera coronada por el éxito.

Entonces, vamos a hablar de Freud, la sociedad y la política. Como sé que la gran mayoría de Uds. son estudiantes de Psicología, me permitiré suponer que conocen lo esencial de la obra de Freud. Es, al menos, un postulado de trabajo.

El interés del psicoanálisis para el pensamiento sobre la sociedad y la política, se encuentra posiblemente en el aporte del psicoanálisis a una antropología en general, y a una antropología política en particular. Hay que subrayar este aspecto, porque atravesamos una época curiosa en muchos aspectos, y también desde ese punto de vista. Es la primera época en la historia del pensamiento y de la Filosofía Política, en que se pretende hacer Filosofía Política ignorando totalmente la dimensión antropológica de la cuestión. Se trate de Habermas, de Rawls, o de aquellos que pasan por ser filósofos políticos en Francia actualmente, parecen intentar establecer las reglas de un régimen político ideal, ignorando completamente que ese régimen deberá ser hecho por hombres y para hombres, y que esos hombres tienen cierta constitución específica -si podemos decirlo así.

Hay que agregar a lo anterior que es igualmente extraño comprobar que contrariamente al propio Freud, los psicoanalistas que se dicen freudianos, o que son freudianos, han dejado completamente de lado la cuestión de la sociedad, que había preocupado bastante al propio Freud. Desde ese punto de vista, podemos distinguir en Freud dos categorías de escritos:

En primer lugar, las obras propiamente psicoanalíticas. Esos escritos contienen una multitud de aportes, que sin exagerar,

podemos calificar de definitivos. Por ejemplo: el descubrimiento del inconsciente dinámico, el descubrimiento de la represión, la interpretación de los sueños, la teoría de las pulsiones y la teoría de las neurosis, la concepción del narcisismo, la concepción de la agresividad, son -creo yo- piedras que han sido puestas para siempre. Yo no quiero decir con esto que Freud haya terminado el trabajo, porque el trabajo de elucidación del psiquismo humano es inacabable. Pero este trabajo podrá retomar esas nociones, modificarlas o ir más lejos, pero, para mí será siempre a partir de lo que Freud ya hizo.

En cuanto a la segunda categoría de los trabajos de Freud, la situación es distinta. Me refiero a los trabajos que tienen que ver con la sociedad: *Tótem y Tabú*, *Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte*, *Psicología de las masas y análisis del Yo*, *El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura*, *Por que la guerra?*, *Moisés y el monoteísmo*, sin contar varios textos menos importantes donde las alusiones a cuestiones sociales y políticas están más entremezcladas. Bueno, la situación aquí es menos nítida, y eso no es de asombrar puesto que para el propio Freud se trataba de incursiones en terrenos que eran más o menos excéntricos con respecto a su campo de trabajo y de preocupación principal.

Cuando nos planteamos la cuestión del origen de la sociedad, y hacemos referencia al proceso de hominización de la especie humana se abren dos preguntas: una primera sobre la diferencia entre lo animal y lo humano, y una segunda sobre ¿cómo se ha dado esa diferencia? Freud parte tomando como ya dadas las diferencias evidentes: el lenguaje y la técnica. En el planteo de esta cuestión Freud se ocupa esencialmente del nacimiento de las instituciones en sentido restringido, y lo hace remitiendo este a dos instituciones negativas, dos prohibiciones: la del incesto y la del asesinato intratribal, señalando correctamente que estas sólo existen en el mundo humano. Freud intenta dar cuenta del origen de estas prohibiciones a través de un acontecimiento histórico, el cual intenta reconstruir mediante lo que él mismo llama el mito científico de *Tótem y Tabú*. Sé que Uds. conocen bien este mito de la horda primitiva, el asesinato del padre, su totemización y la organización social de los hermanos. Según Freud habría huellas mnémicas de este acontecimiento, transmitidas a lo largo de las generaciones, que es la hipótesis filogenética.

Si bien en el terreno etnológico la respuesta de Freud carece de validez, nada del saber etiológico permite responder la pregunta que con justeza plantea Freud sobre el origen de estas dos prohibiciones centrales. La principal objeción contra el mito científico de Tótem y Tabú -al que Freud permanece fiel hasta el final de sus días- es que, como todos los mitos del origen, este mito presupone implícitamente aquello cuyo nacimiento quisiera explicar. Por lo tanto la hominización está presupuesta en aquello que debería explicar su advenimiento: así la institución -que constituye y establece la diferencia radical entre la psique y la organización humana por relación a la animal- existe a priori, por ejemplo en la coalición de hermanos ; y esto por no hablar de la institución del lenguaje, sin la cual ninguna otra es posible.

Pero vemos además -y esto es para mí lo central- que la preocupación principal de Freud es más justificar que dar cuenta de estas prohibiciones que presupone la sociedad, dejando enteramente en la sombra el componente positivo de todo conjunto de instituciones, así como de las significaciones imaginarias sociales que éstas vehiculizan.

Es preciso decir que frente a la cuestión de la emergencia de la sociedad el punto de vista psicoanalítico se detiene. Igual que el punto de vista sociológico frente a la emergencia de la psique. La psique es creación. La psique humana implica una ruptura con la psique animal. La psique humana es esencialmente desfuncionalizada -a diferencia de la animal. También la sociedad es una creación, pero del colectivo humano anónimo, al igual que las instituciones -esos conjuntos sancionados de reglas sin ninguna materialidad.

Esta crítica que he enunciado impide que podamos considerar el mito de Freud en relación a la pregunta sobre el origen de la sociedad como una respuesta. Pero no impide que el mismo aporte una poderosa luz sobre las tendencias de la psique que constituyen el apuntalamiento de la socialización de los individuos. En este sentido lo que es importante es la introyección de la imago parentales -proceso a partir del cual se constituirán los ideales y el superyo. Es decir que, para mí, lo esencial de Tótem y Tabú es que se trata de una elucidación de los procesos psíquicos que condicionan la interiorización por el ser humano singular, en la situación infantil, de las significaciones sociales y las instituciones.

Hay que decir, pese a las afirmaciones de Freud, que no se puede dar cuenta del patriarcado diciendo que hay un rol esencial del padre

en la maduración psicosocial del niño, del hijo. Por un lado porque ambas cuestiones -patriarcado y rol del padre- en todo caso se presuponen la una a la otra. En todo caso la relación entre ambos términos no puede ser de determinación. La característica decisiva del patriarcado no es el reconocimiento de un rol del padre, sino el que se contraen en una sola persona cuatro roles diferentes: El de genitor biológico, el de objeto del deseo de la madre -que rompe el estado fusional que tiende a instaurarse entre la madre y el hijo, sea cual fuera el sexo del hijo, un varoncito o una nenita-, el de modelo identificador para el varón, y modelo sexual valorizado para la chica; y en cuarto lugar, el de una instancia de poder, como representante de la ley. Estos son cuatro roles absolutamente distintos. Alguien podría decir que operar este hecho es una solución económica, funcional, y que en vez de tener cuatro personajes tenemos uno sólo. Entonces, habría que ver si esta economía no es pagada con creces por otro lado. Pero en todo caso lo que no se puede decir es que todo esto sea ineluctable. Más bien, en todo caso, hay que reconocer un sesgo patriarcal muy fuerte en Freud: tanto en el mito de Tótem y Tabú, donde las madres y las hermanas están ausentes, son objetos pasivos; o bien en algunas frases donde dice que las mujeres son menos capaces de sublimar que los hombres; o bien en la manera como él considera que la androcracia entre las divinidades cae de madura, y que si hay un monoteísmo es necesariamente Dios un padre y no una diosa madre.

Mucho más clara y más sólida es la interpretación de la religión que da Freud en El porvenir de una fusión, pero hay que decir también que es mucho menos específicamente psicoanalítica. Freud dice que la religión es una ilusión -y le da a esa palabra una significación muy precisa. Una ilusión, dice él con justa razón, no es solamente una creencia errónea, es una creencia errónea que está sostenida por un deseo, es un error que está investido por la pasión. En ese sentido es como podemos decir que los militantes estalinistas que pensaban que Rusia era un paraíso, no estaban simplemente en un error, estaban en una ilusión, porque deseaban que Rusia fuera un paraíso; y si uno intentaba demostrarles que Rusia no era un paraíso, ponía en tela de juicio todo su edificio psíquico.

Entonces, para volver a la religión, Freud ve con justa razón que constituye la clave de bóveda del edificio represivo de las pulsiones que constituye las instituciones, que trabaja para la humanización del mundo de suerte tal que, en una hermosa formulación en lengua

alemana Freud dice que hace que uno se sienta en su casa en lo extraño. La religión en particular opera apoyándose en cierto antropomorfismo, cuya base son las proyecciones infantiles, en especial la imago paterna omnipotente. De ahí la capacidad de la religión de satisfacer múltiples necesidades psíquicas, incluido el deseo de saber, o más bien, un deseo de creer. La religión protege el sentimiento de uno mismo amenazado por este vasto mundo, consuela de las miserias reales de la vida y de los sufrimientos, de las privaciones impuestas por la cultura, y finalmente y sobre todo provee de una apariencia de solución, dice Freud, al enigma más angustiante de todos: el de la mortalidad.

Pero Freud -y esto es importante- no desiste de la posibilidad de superar la religión, como el mismo lo dice: el hombre no puede permanecer eternamente en el estado infantil, alguna vez va a tener que salir afuera, al gran mundo.

Yo creo que sería exorbitante e injusto exigirle a la teoría psicoanalítica como tal, una teoría de la sociedad y de la historia. Sin embargo, es el propio Freud quien legitima tales exigencias, no tanto por sus incursiones en esos terrenos -porque ahí lo que podemos decir es que son las tentativas de alguien que quiere ampliar el horizonte de su pensamiento- sino por su repetida afirmación de que no hay derecho de hacer una distinción entre un inconsciente individual y un inconsciente colectivo, que hay un solo inconsciente, común a toda la especie humana. Entonces, uno puede preguntarse ¿cómo hay esta inmensa variedad de culturas y sociedades humanas?

Evidentemente, podría haber una primera respuesta, muy poco satisfactoria, que consistiría en plantear todas esas diferencias entre las sociedades como superficiales y fenoménicas. Esto es lo que hacían los psicoanalistas en tiempos de Freud, que intentaban encontrar las mismas estructuras inconscientes en todas las etnias y detrás de todos los edificios sociales, lo cual fracasa siempre -como lo vimos también con los estructuralistas.

Otra respuesta, que sería más fiel al espíritu de Freud, sería ver en esas diferencias de culturas y sociedades el efecto de la historia. Esta respuesta remite a otra cuestión: entonces, ¿por qué diablos hay historia? Siendo que el psicoanálisis conduciría a considerar, en la inmensa mayoría de los casos con justa razón, la repetición y la reproducción de lo existente -asegurada por la propia naturaleza del proceso de culturización del ser humano- como el rasgo dominante de las sociedades humanas.

Entonces, a esta pregunta de por qué hay historia, podríamos encontrarle en los escritos de Freud dos respuestas, que no provienen de la misma lógica:

Una primera respuesta sería postular una suerte de factor de progreso inmanente, en términos de control de la realidad material, de progresos inmanentes del saber científico. Pero en la naturaleza de esta respuesta está el hecho de hacer incomprensible la existencia de momentos de ruptura. Ahora bien, por otro lado tales momentos de ruptura, es decir esos acontecimientos fundantes, fundadores, están considerados en *Tótem y Tabú*, y también están en *Moisés y el monoteísmo*.

Voy a decir algunas palabras sobre ese libro para hacer visibles las difíciles relaciones de Freud con la cuestión de la historicidad.

*Moisés y el monoteísmo* es un libro conmovedor, tanto por su contenido como por las circunstancias históricas de su composición, entre 1934 y 1938; circunstancias verdaderamente trágicas en las que Freud encara esta extraña empresa heroica y trágica de mostrarles a los judíos perseguidos que el fundador de su nación, de su religión, es decir Moisés, no era judío. Es un libro muy ambivalente, porque intenta mostrar a través de esa historia, cuales son las raíces de lo que él llama la extraordinaria espiritualidad del pueblo judío; pero que intentó explicar esa espiritualidad por un crimen original de los judíos y por un perpetuo retorno del recuerdo reprimido de ese crimen.

Entonces, como Uds. lo saben sin duda, se trata en ese libro de explicar los orígenes del monoteísmo. Y aquí hay una paradoja que generalmente no se observa, y es que cuando la historia del Moisés comienza, el monoteísmo ya estaba inventado: Es el culto del sol, introducido por el faraón Aknaton (y esto no es un mito sino un hecho históricamente comprobado); pero Freud sigue diciendo que luego del vuelco al monoteísmo de Aknaton, Moisés, un príncipe egipcio del mismo círculo de Aknaton, transmite ese culto monoteísta a los hebreos y se pone a la cabeza de ellos para salir de Egipto. Entonces nosotros tenemos derecho a preguntarnos: ¿por qué Aknaton habría inventado el monoteísmo? A eso Freud le da una respuesta: que Egipto se había convertido en un gran imperio que llegaba a todas las fronteras del mundo conocido; y que había un poder absoluto ejercido y concentrado en las manos de una sola persona que era el faraón. Pero esta es una explicación que no se sostiene, pues no fue en el gobierno de Aknaton que Egipto se

convirtió en una gran potencia; es una explicación banal, y lógicamente insostenible porque los chinos también tenían un imperio, y tantos otros tenían un emperador. Entonces, tantos otros podían haber inventado el monoteísmo, y no fue el caso. Sin embargo, el mito continúa: como las masas que en El porvenir de una ilusión están dominadas por una hostilidad hacia la civilización, del mismo modo los hebreos en Moisés y el monoteísmo encuentran intolerable la represión pulsional que exige la nueva religión y lo matan a Moisés. Entonces, varios siglos después, hay un retorno de eso reprimido, del asesinato, y de la enorme culpa que lo acompaña; y eso sería lo que explicaría la firmeza de la adhesión de los hebreos a su religión y muchos otros rasgos de ese pueblo en particular, como su espiritualidad.

Es evidente que esta construcción es muy débil y como en el mito científico de Tótem y Tabú el hecho colectivo de la creación historicosocial, de la creación imaginaria en la historia es aquí también objeto de una ocultación, mediante reconstrucciones mas bien frágiles.

Entonces, llego ahora a mi ultimo punto: ¿es que el psicoanálisis puede contribuir al pensamiento político propiamente dicho? Y se puede detallar esta cuestión en otras múltiples estrechamente relacionadas entre sí: ¿Es que el psicoanálisis tiene algo que decir sobre las instituciones deseables en la sociedad? Deseables o condenables, viene a ser lo mismo, porque en ambos casos presupone un criterio. ¿Es que el psicoanálisis tiene algo que decir acerca de la normalidad en el ser humano? ¿Es que el psicoanálisis puede decir algo sobre sus propias finalidades, más allá del alivio del dolor psíquico, de la adaptación a un mundo social existente? Puede indicar límites a los eventuales esfuerzos para una transformación que mejore a la sociedad? Voy a dar algunas anotaciones sobre estas cuestiones tan difíciles.

Primero, contrariamente a lo que se suele creer, Freud nunca disimuló su actitud fuertemente crítica con respecto a las instituciones sociales de su época -en esencia idénticas a las de la nuestra. En muchas oportunidades condenó la hipocresía de la moral sexual oficial, lo que él llamaba el exceso de la represión pulsional, la obligación en que la civilización pone al individuo -como lo dice muy bellamente- de vivir por debajo de sus medios psíquicos ; así como sin ninguna ambigüedad, condenaba las grandes desigualdades económicas de la sociedad capitalista.

Y esa actitud es la que tiene hasta el final: evoca la posibilidad de una patología de las formaciones colectivas y espera -como lo hemos visto- que se supere el infantilismo; apela a nuestro Dios, Logos, y espera un nuevo avance de Eros contra Tánatos, es decir del amor contra la agresividad y la destructividad que caracterizan a las relaciones intra e inter sociedad.

Como lo vimos el mito totémico se traduce por la instauración de la sociedad igualitaria, la primitiva sociedad de los hermanos -bueno, evidentemente las hermanas siguen estando de lado-, pero esta democracia tiene el precio de la totemización del padre asesinado. Lo que nosotros podemos traducir en nuestro lenguaje como la totemización de un artefacto imaginario instituido cualquiera, o como la instalación de una instancia imaginaria como garante de la institución. Y aquí el término totemización es equivalente al término alienación o heteronomía. Y precisamente las esperanzas que expresa Freud en *El porvenir...* o *El malestar...* muestran que la superación de este hecho es posible. Pero hay otro hecho que sale a la luz tanto en *El malestar...* como en el texto sobre la guerra -al que le dan una fuerte coloración pesimista-, y es la pulsión de muerte, o digamos más simplemente, la hetero y la autodestructividad. El conjunto de la experiencia histórica -como la experiencia de la época de Freud, y ni que decir de la nuestra- muestran que es imposible sobreestimar ese factor; y no es necesario aceptar la metafísica cosmológica de Freud -relativa a Tánatos- para reconocer la importancia de esas dos manifestaciones que la historia y la experiencia clínica confirman constantemente: la agresividad ilimitada de los seres humanos, y su compulsión a la repetición. Esta compulsión es utilizada por la sociedad para asegurar el mantenimiento de las instituciones, sean cuales fueren. La primera, la agresividad, es mantenida bajo control, siendo constantemente canalizada hacia el exterior, y puestas a favor del narcisismo de las pequeñas diferencias -como él decía.

Bueno, intentemos retomar la cuestión. Está claro que un mínimo posible de represión de las pulsiones es necesario en toda socialización. Es por lo tanto un dato previo que tiene que tener en cuenta cualquier consideración política; es decir que contrariamente a las boludeces que han sido dichas en los últimos quince años, especialmente en Francia, el reino ilimitado del deseo sería nada más y nada menos que el reino ilimitado del asesinato.

Esto evidentemente no tiene nada de nuevo para el pensamiento político, pero sin volver a Aristóteles, Platón, Hobbes, Diderot o Kant, se le puede dar una formulación más radical. Hay y habrá siempre una hostilidad insuperable del núcleo psíquico, del núcleo monádico de la psi que, a los procesos de socialización a los cuales debe someterse para no perecer y hay una remanencia inconsciente insuperable de esa constelación que forman el narcisismo originario, con su egocentrismo, omnipotencia del pensamiento, retiro en el universo de la fantasmaticación, el odio hacia el otro y la tendencia a destruirlo, que vuelven sobre el sujeto mismo. Entonces hay un límite que se ha planteado a los estados posibles de la sociedad humana. Resumiendo: que la naturaleza del alma humana excluye por siempre la realización de una sociedad perfecta. Al pasar podemos darnos cuenta de que la expresión sociedad perfecta está vacía de sentido, pues allí donde las utopías mostraron una sociedad perfecta, sin conflictos, se puede ver cierto absurdo proveniente del no-reconocimiento de que los seres humanos estarán siempre afectados por uno o varios clivajes psíquicos.

La cuestión, entonces, no es discutir con las promesas mesiánicas o con las pastorales marcusianas; la cuestión es la posibilidad de una sociedad que no totemice sus instituciones, que les permita a sus individuos el acceso a un estado de reflexión y que logre derivar los brotes polimorfos del caos psíquico hacia vías que sean compatibles con una vida civilizada a escala de la humanidad entera. Se podría invocar la experiencia histórica con demasiada facilidad para negar esta posibilidad, pero tal invocación sería falaz porque lo que se hizo está hecho y no demuestra nada acerca de lo que puede ser hecho o no puede ser hecho. Para Freud mismo se hubiera tratado -para utilizar su lenguaje- de una nueva lucha entre Eros y Tánatos- sobre cuya suerte es por definición imposible pronunciarse a partir de una consideración puramente teórica. Puesto que, además, la experiencia histórica misma no es unívoca: ha habido sociedades donde esa destotemización de las instituciones ha sido al menos en parte realizada -es el caso de la Atenas democrática, y ha sido mas aún el caso del Occidente moderno-.

Las derivaciones socializantes de las pulsiones siempre fueron cumplidas por todas partes, sin lo cual no hubiera habido sociedades. El tema es cual puede ser el límite de esa socialización de las pulsiones, -y creo que diciendo esto no estoy tan influido por la

situación actual: La interrogación más pesada concierne a la superación de las identificaciones narcisistas tribales.

Freud invoca el Logos, invoca la dimensión racional de la existencia humana, pero no tiene en cuenta la fragmentación del imaginario social en imaginarios múltiples, y rivales. Postula explícitamente la posibilidad de la fusión de las culturas humanas en una cultura de la humanidad. Entonces aquí la cosa se vuelve muy compleja, porque se diría que surge una antinomia, algo no posible de concebir: una cultura que no estuviera marcada por una muy fuerte particularidad; y es difícil pensar en una cultura de la humanidad de otra manera que como una cultura universal.

Bueno, terminaré diciendo que, pese al nihilismo político de la aplastante mayoría de los psicoanalistas contemporáneos, una actitud psicoanalítica no podría quedarse en el equilibrio de los discursos contrarios, -que es a lo máximo que la simple especulación teórica puede llevar en cuanto a la posibilidad o no de una sociedad autónoma. Porque si se es un psicoanalista honesto, no se puede esquivar la cuestión del fin, y de los fines de la actividad psicoanalítica.

Freud volvió sobre ese tema varias veces -Uds. lo saben. Sus formulaciones más importantes fueron, por ejemplo, restaurar la capacidad de trabajar y de amar , o bien donde ello estaba, yo debo devenir . Así le ha puesto al psicoanálisis como fin un proyecto de autonomía del sujeto, autonomía encarnada en la capacidad de elucidación de las pulsiones inconscientes y en el refuerzo o mejor dicho en la creación de una instancia de reflexión y de deliberación. Digo creación, porque no basta con lo consciente o el yo para que haya reflexión y deliberación en el verdadero sentido del término. Hay consciente y yo en todas partes donde haya seres humanos. Einichman tenía un consciente y tenía un yo, y no se puede decir que tuviera una instancia de reflexión y de deliberación. A casi todas las preguntas que se le hacían, él contestaba: eran órdenes, es todo . Y pienso que un policía argentino del período anterior, respondería lo mismo: eran órdenes .

Entonces es preciso el surgimiento de tal instancia. Pero el sujeto no es una isla; la formación de esta instancia es fuertemente tributaria de la socialización del sujeto por las instituciones. Entonces, si se acepta el proyecto psicoanalítico, se acepta también una norma para calibrar las instituciones: según que estas instituciones faciliten o traben el acceso de los sujetos a su autonomía, y según sean o no

capaces de conciliar la autonomía emergente del sujeto con la autonomía de la comunidad.

Resumiendo, el verdadero espíritu del psicoanálisis, sin ninguna duda, va en el sentido de un proyecto de autonomía individual y colectiva.

Me excuso de haber sido tan largo, y les agradezco.

## **CONFERENCIA PUBLICA: LA CRISIS ACTUAL**

CORNELIUS CASTORIADIS

Conferencia Pública Dictada el 9 de Mayo de 1996, ante una multitud de casi mil estudiantes y docentes universitarios que desbordaron el auditorio y el Hall de la sede de Independencia, de la Facultad de Psicología (U.B.A.)

### **La Crisis del Capitalismo: su impacto social e individual**

En primer lugar quiero darle las gracias a la Universidad de Buenos Aires, a la Facultad de Psicología y a la Revista Zona Erogena que han hecho posible que yo viniera esta noche y los encontrara a todos ustedes; así como también al Centro de estudiantes que me ha recibido y especialmente a mi amigo Fernando Urribarri que ha sido fundamental para esta venida mía a la Argentina. Pero quisiera agradecerles sobre todo a ustedes que estén aquí. Este es un momento muy emocionante para mí. Sin más preámbulo, voy a tratar de esbozar en principio el tema de esta noche, que podríamos denominar el giro del capitalismo contemporáneo y sus múltiples efectos.

Una singularidad de las sociedades modernas, las sociedades occidentales, es que a diferencia de lo que ha pasado en las otras épocas de la historia, esta se ha fundado sobre dos sistemas de valores, sobre dos orientaciones, sobre dos proyectos, sobre dos significaciones primarias originales. La primera comienza en Grecia y después de un largo eclipse en la Edad Media reaparece en Europa Occidental: es la significación del proyecto de autonomía individual y colectiva. Es lo que nace en Grecia con la creación conjunta de la democracia y la filosofía, renace en Europa con el movimiento de las comunas del siglo XI, luego se manifiesta en la época de las Luces, luego en las revoluciones, los movimientos democráticos y revolucionarios, luego el movimiento obrero y en el último período a través del movimiento de las mujeres, los jóvenes y por los derechos raciales y culturales.

El otro sistema de valores y el otro proyecto es lo que se puede llamar la significación imaginaria central del capitalismo; es decir el

proyecto de una expansión ilimitada del dominio racional. Se trata de un pseu-dominio, que es pseudo-racional, como lo vemos todos los días alrededor nuestro. Pero en fin, se trata de un proyecto de dominación sobre la naturaleza y sobre los hombres que es radicalmente antinómico con el proyecto de autonomía individual y colectivo, es decir, con el proyecto de libertad para todos y justicia para todos.

Durante dos siglos mas o menos, estos dos proyectos se conjugaron, resistiéndose y contaminándose recíprocamente en los países de Europa Occidental y los que derivan de ellos. Por ejemplo el capitalismo se ha visto obligado a componérselas como pudo con el avance del proyecto democrático. En lo que sigue voy a intentar mostrar que el capitalismo pudo sobrevivir precisamente gracias a esta coexistencia conflictiva con el proyecto de autonomía y gracias a una impugnación social y política que por paradójico que parezca - ha impedido que sus aspectos y consecuencias más absurdas se manifestaran o desarrollaran en exceso. Ahora bien en la segunda mitad del siglo veinte, en todo caso desde hace unos veinte años vemos desgraciadamente el declinamiento del proyecto de autonomía. Hay una dominación creciente y cada vez más unilateral del proyecto y las significaciones capitalistas. El resultado de esto es una crisis de la sociedad capitalista que tiene una nueva forma, una nueva naturaleza que voy a tratar de examinar en tres niveles consecutivos: económico, político y luego a nivel antropológico y cultural.

### **La economía. Las previsiones de Marx.**

Empiezo por la economía, no porque en sí misma sea la más importante, sino porque en el capitalismo precisamente, la sociedad es la que se ha puesto la economía en el centro, en el fundamento de todo. Ha logrado persuadir a los seres humanos -e incluyo a los adversarios revolucionarios - de que todo depende de la economía. Consideremos brevemente (y no tengan miedo, no voy a ser técnico en absoluto ) cuáles eran las tendencias del capitalismo en los principios de su instauración y que es lo que se podía prever en cuanto a su evolución en ese entonces. Porque quizás sepan que el capitalismo se instaure apoyándose en la miseria que ya existía en el antiguo régimen, obligando a las poblaciones a entrar masivamente en las fábricas, incluidos los chicos, para trabajar en ellas de 12 a 14

horas por día, por salarios miserables. Es en esta época del capitalismo que aparece Karl Marx - un gran pensador a pesar de que halla dejado de ser chic hoy en día (Risas y Aplausos del Auditorio) - y luego de analizar la economía capitalista, creyó poder concluir que esta economía estaba determinada por tres grandes tendencias, en la base de las cuales evidentemente se encontraba el crecimiento continuo de la productividad y el trabajo por la influencia del progreso continuo de la tecnología.

Esas tendencias eran, en primer lugar este aumento de la productividad del trabajo, que puede traducirse por un aumento de la producción, y que no encontraría ante sí desembocadura suficiente, por lo cual habría un estado de superproducción casi permanente que se manifestaría con una violencia particular en ocasiones de crisis periódicas de superproducción. La segunda tendencia que veía Marx, era una pauperización creciente de la población trabajadora, en relación a la riqueza creciente de la sociedad. Esta era una condición absoluta porque según Marx el valor de su salario real iba disminuir constantemente.

Entonces ese mismo proceso tecnológico según Marx iba a convertir a los obreros en cada vez más superfluos y por eso iba a haber un aumento constante de la desocupación y una creación de lo que él llamaba un ejército industrial de reserva. Ahora bien, hay que decir que estas previsiones no se realizaron. Pero no se trata solamente de comprobar que no se han revisado, sino que hay que ver porque no se realizaron. Esencialmente no se realizaron por dos factores. El primero ha sido el desarrollo de las luchas de los trabajadores. De 1840 a 1930, a incluso después, esas luchas tuvieron como resultado un aumento más o menos paralelo del salario real obrero con la productividad del trabajo, creando así unas desembocaduras interiores para la producción capitalista, copensando la tendencia a la superproducción continua. Al mismo tiempo esto desmentía el pronóstico de Marx sobre la pauperización constante de la clase obrera. Estas luchas lograron obtener una reducción gradual de la jornada laboral, del año laboral a incluso de la vida del trabajo. Entonces no hubo un ejército industrial del trabajo que haya aparecido. Por ejemplo de 1840 a 1940 más o menos la semana laboral pasó de las 72 horas a 40 horas. Y quisiera señalarles que si esta misma tendencia se hubiera mantenido hasta hoy en día la semana de trabajo sería de apenas 25 horas y no tendríamos la desocupación que tenemos.

Al mismo tiempo, esta lucha permanente de los trabajadores no se desarrolló al nivel de la repartición del producto sino a nivel del propio proceso de producción de trabajo en la usina, donde los obreros lograron limitar los absurdos de la organización capitalista del trabajo. Contrariamente a lo que se cree, esta organización capitalista del trabajo en la fabrica es absurda en su mayor parte. Porque quiere tratar a los hombres en la producción como apéndices de las máquinas, quiere predecir todos los gestos del hombre obligándolos a moverse de una forma preestablecida por el plan de producción. Pero si estos absurdos planes de producción y estas reglamentaciones fueran aplicados al pie de la letra, la producción se desmoronaría casi inmediatamente, y la mejor prueba de esto son las huelgas de tipo "trabajo a reglamento", que consiste en aplicar el reglamento al pie de la letra, lo cual hace imposible en la producción. Si por ejemplo los trabajadores de la aviación decidieran el sábado o domingo hacer una huelga como acabamos de decir, trabajan a reglamento, yo tendría el placer de quedarme con ustedes y no volver a Francia, y quizás el lunes a la noche podríamos organizar otra conferencia. (Aplausos)

Ahora bien, lo que ocurre hoy en día, desde hace más o menos 25 años es que las luchas de los trabajadores han ido hacia atrás y casi han desaparecido. Y esto es por razones que yo voy a tratar de explicarles, pero antes hay que introducir otro factor. Esas luchas de los trabajadores no podían y no lograron eliminar las crisis periódicas de superproducción del capitalismo, de las cuales la última, la más importante fue la depresión de 1929 que creó evidentemente una superproducción enorme, una desocupación enorme y que ha tenido también los efectos políticos que todos sabemos; sobre todo el ascenso del nazismo en Europa y finalmente la Segunda Guerra Mundial. A partir del '30, '32 se observa en respuesta a esa crisis una nueva respuesta de los gobiernos capitalistas. Y es que contrariamente a lo que hasta ese momento era la ortodoxia capitalista - que ha vuelto hoy en día con el neoliberalismo - los gobiernos capitalistas comprendieron que debían asumir una especie de gestión macroeconómica de la sociedad. Esto se extendió después en la Guerra un poco por todas partes con lo que podemos llamar las políticas keinesianas. Y hablando rápidamente, estas políticas consistían en lo siguiente: cada vez que la demanda global tendía a hacerse más débil, amenazando con una superproducción y un aumento de la desocupación, los gobiernos intervenían - por medio

de una política consciente de aumento del déficit presupuestario, de facilitación del crédito, de manipulación de la tasa de cambio externa - con el objetivo y con el resultado de aumentar la demanda efectiva y de eliminar o debilitar la superproducción y la desocupación. Poco importa ahora que esta política no siempre diera un resultado completo, y que los gobiernos nunca lograron hacer al mismo tiempo los cuatro objetivos que se proponían; es decir el pleno empleo del trabajo y de la capacidad de producción, una tasa de crecimiento satisfactoria, un equilibrio del comercio exterior y la estabilidad.

### **El ascenso neoliberal**

Ahora bien, a partir de los años '70, la continuación del pleno empleo de las economías capitalistas avanzadas tuvo como resultado un aumento creciente de los salarios, que los empresarios capitalistas aceptaron de buen grado. Y lo aceptaron en primer lugar porque después del fin de la guerra, también en contra del dogma de la ortodoxia capitalista, estos salen a pagar aumentos de salario por cuenta propia. Y esto lo hacían al mismo tiempo recuperando la producción y por medio de aumentos de precio, lo cual hacía que hubiera un alza constante del nivel de precio, con lo cual ellos no sufrían por la simple razón de que esto favorecía las inversiones que ellos hacían. Ellos tomaban plata del banco en un momento en que veían que el precio era de 100 por ejemplo, compraban máquinas y reembolsaban ese préstamo cuando el nivel de precios era de 120 o de 130, es decir que ellos se beneficiaban con una tasa de interés negativa. En ese momento ocurrió un accidente que fue la primera y la segunda crisis del petróleo, que provocó un aumento masivo de los precios del petróleo, de 10, 15 veces, en el lapso de algunos meses; lo cual de un lado aumentó las presiones inflacionarias pero por otro lado ayudó a los gobiernos capitalistas a generar una especie de clima de pánico y a partir de ahí comenzaron a negar aumentos de salarios.

Si mi memoria es buena, en 1978, es el primer año que en los Estados Unidos se observa convenciones colectivas en que los sindicatos aceptan disminuciones de salarios, y a partir de ese momento se desencadena una gran ofensiva liberal, neoliberal que continúa hasta hoy. Bueno, los nombres que podemos poner a esta ofensiva son la Señora Thatcher, en Inglaterra, el Presidente Reagan, en Estados Unidos. Inmediatamente, muy rápidamente, eso se ha

expandido y el neoliberalismo se convirtió en la nueva ortodoxia económica. Desde el '83, los socialistas franceses se convirtieron al neoliberalismo, y lograron imponer - justamente porque eran "socialista" - medidas que Giscard el conservador no hubiera podido imponer. Lo mismo pasó en España con Felipe González, luego con la socialdemocracia escandinava, de tal modo que actualmente el dogma neoliberal se ha convertido en todas partes en una verdad revelada. Nadie se atreve a decir que es absolutamente falso, del mismo modo que en el siglo XIII nadie se hubiera atrevido a sostener que la virgen no era virgen.

Lo más grave de la política neoliberal es que se ha traducido sobre todo en el hecho de que el estado capitalista ha empezado a despojarse de todos los medios que tenía para regular la economía. Las tasas de cambio se hicieron fijas, el nivel de los precios internos se convirtió en la principal indicador; en principio no tiene que hacer una política de déficit presupuestaria, por lo tanto se debe reducir el déficit presupuestario, se deben reducir los gastos de seguridad social, salud, etc. De modo tal que llegamos a fenómenos tan absurdos como por ejemplo pasó en Alemania con el Canciller Kohl que dijo que la desocupación es muy grave y creciente, y que entonces hay que reducir los gastos del estado y los gastos de seguridad social. Es como si un médico que hubiera sido convocado al lecho de un enfermo que estuviera con desnutrición, le prescribiera un régimen alimentario más severo a hipocalórico todavía.

### **Globalización de la Economía**

Lo que ocurre al mismo tiempo es la mundialización de la economía que tiende justamente a convertir esta política neoliberal en algo irreversible. Se ha liberado el movimiento de capitales y las firmas capitalistas ya no están obligadas a invertir en el país donde están, sino que van a hacerlo en los países donde la fuerza de trabajo es más barata. Por supuesto que siempre ha habido exportación de capital de los países ricos hacia los pobres, pero estas exportaciones de capitales estaban limitadas a ciertos sectores de la economía. Y ustedes lo conocen muy bien en la Argentina y en América Latina: eran las minas, los ferrocarriles, los tranvías, el agua y otras empresas de ese tipo. Ahora lo que ocurre es que las industrias y la producción que pueden ser deslocalizadas lo son cada vez más y no lo son hacia países de mediano desarrollo industrial como los países

de América Latina, lo son hacia países donde la mano de obra no cuesta casi nada. Se puede pensar que la mano de obra en América Latina es muy barata y que atraería a los capitales extranjeros, ingleses o americanos, pero lamento decirles que la mano de obra latinoamericana todavía no es lo suficientemente barata. Es muy cara con respecto a la mano de obra china, tailandesa, indonesia en donde tenemos millones de habitantes, dispuestos a aceptarlo todo con tal de llevarse un trozo de pan a la boca.

También tenemos entonces la presión de la desocupación en el mercado interno usada en contra de las tentativas de los obreros de pedir un aumento de su salario. La amenaza está más formalizada y se la llama así, "si usted no se queda tranquilo, bueno, mejor, nosotros nos vamos a tener que ir a Tailandia, o a China del Sur donde la gente está muy contenta de recibirnos". Y lo peor es que esta amenaza realmente se realiza.

Hay que entender que la base de esto, en la base está la diferencia enorme de los niveles de remuneración real. Por ejemplo un ingeniero alemán, francés o americano es pagado teniendo en cuenta las capas sociales más o menos a U\$S 30.- la hora. Un ingeniero polaco, o brasileño, o chileno, y pienso que el argentino también, deben ser pagados de U\$S8.- a U\$S 10.- por hora. Y pueden haber excelentes ingenieros chinos y vietnamitas que están muy contentos de trabajar por U\$S 1.-ó U\$S2.- la hora. Esta es la situación real. En cuanto al trabajo menos calificado, es inútil hablar porque es casi por nada, para los capitalistas de los países industriales en los países asiáticos. Se puede decir que hay un obstáculo para esto, que la mano de obra de los países industriales, o los ingenieros del sector industrial de países como los de América Latina, están calificados, mientras que en Asia, la población no está calificada. Pero es un argumento que no se sostiene porque en primer lugar esos países son fuertemente alfabetizados, hay excelentes ingenieros vietnamitas, indios, etcétera; y en segundo lugar porque la evolución de la tecnología, la informatización, hacen que no se tenga ya necesidad de mano de obra calificada.

Voy a tomar un poco de tiempo para darles un ejemplo. Hace 15 o 20 años, la Universidad de Berkley, en Estados Unidos quiso crear lo que sería un mounstroso diccionario del griego antiguo, que se llama Tesauro, con todas las palabras griegas señalando todas las veces que se encuentran en autores antiguos. ¿Qué hizo la Universidad de Berkley? Convocó a algunos sabios helenistas para

ponerse de acuerdo sobre las ediciones de los autores en griego que se iban a utilizar; había que hacer una lista de los libros y luego definir la informática, los programas, etcétera. Luego mandaron todo eso a las Filipinas donde se reclutó a chicas iletradas a las que les dijeron "cada vez que veas un redondelito así en el libro apoya en este botón de la computadora y cada vez que ves un palito así tocas el otro botón". Les habrá tomado medio día para aprender a hacer eso, como monos sabios ¿no? Y, bueno, el trabajo lo hicieron, y todos los autores griegos fueron transcritos en un lenguaje que sirve para la computadora. El resultado se llevó nuevamente a Berkley, donde se reclutaron a estudiantes del postgrado de Griego que controlaron el resultado en la pantalla de la computadora y se hicieron CDRom, y estos CD de 12 cm de diámetro cuestan U\$S 150.-. Este ejemplo puede parecer extremo, pero es absolutamente típico de la evolución contemporánea. Ya no hay calificación del trabajo que se sostenga.

Bueno, una palabrita más para dejar este aburrido tramo de la economía. Los teóricos del capitalismo continúan contándonos esta pavada que dice que la división internacional del trabajo va a ser provechosos para todos. Y esto está basado en la teoría de Ricardo que se llama Teoría de los costos comparativos, con la cual allá por los años 1820 demostraba que era importante, interesante para los portugueses no hacer fabricaciones textiles sino fabricar oporto y mandarlos en caja a donde los ricos tomaban oporto, hacerse de plata de esa manera y comprar textiles en Inglaterra, donde los obreros ingleses por supuesto hacían muy barato lo textil. Y efectivamente demostraba que los dos países tenían gran ventaja en hacer esto. Pero ahí hay producciones distintas. Está el oporto y el textil. Pero hoy ya no se trata de producciones diferentes. La electrónica ya hace 15 años que los japoneses la han hecho ir mudando de Corea del Sur a Taiwan porque solamente necesita mano de obra no calificada. Ahora, las computadoras más baratas están hechas en Hong Kong, en Taiwan y el resto es así. Si se piensa un momento en Francia, y nos preguntamos cuáles son las producciones francesas que no podrían ser deslocalizadas, sólo vamos a encontrar cierto queso roquefort, el champagne, algunos muy buenos vinos franceses. De otro modo cualquier otra cosa se puede hacer en cualquier lugar.

## **La dimensión Política: burocratización y privatización.**

Dejo entonces la economía porque hay una condición fundamental de esta evolución que es evidentemente sociopolítica: es que las poblaciones casi no han reaccionado a todo esto, y no tenemos explicación para este fenómeno. Aprovecho la ocasión para abrir un paréntesis pertinente: no hay verdaderamente explicaciones en la Historia, hay simplemente condiciones que podemos indicar, pero que no bastan, que no son suficientes. Entonces intentemos elucidar el retroceso de la resistencia de los' trabajadores de los países industrializados, que eran de un modo u otro países de muy fuerte tradición de lucha de los trabajadores. Varias condiciones han imperado. La primera fue, y hay que decirlo, la descomposición de las organizaciones obreras por el hecho de su evolución burocrática. Burocratización ya sea blanda, como en el caso de la social-democracia, ya sea totalitaria, como con el comunismo, el bolchevismo. En particular, hay que decir que de un lado ha habido en Europa la repetición de los gobiernos socialistas o social-demócratas y se ha comprobado que esos gobiernos diferían cada vez menos de los gobiernos de derecha. Y en segundo lugar, cuando se trata de los partidos comunistas no hay que ignorar que al cabo de cierto tiempo la gente vio la verdad monstruosa que era el totalitarismo ruso. Tomo tiempo y hubo muchas cosas: las huelgas de Berlín, en el '53, la revolución polaca, la revolución húngara y la primavera checa con las invasiones del ejercito ruso, en el '70 nuevas huelgas en Polonia, Solidaridad en los '80, la invasión de Afganistán en el '80, y finalmente por supuesto, la caída del muro, las revelaciones que salieron a la luz oficialmente en la caída del muro, y la caída vergonzosa del régimen comunista en Rusia. Todo esto evidentemente tuvo una importancia enorme. Esto ha dado libre curso y ha facilitado la propaganda reaccionaria. Se le dice a la gente "si usted quiere cambiar la sociedad, usted va a llegar a reproducir las mismas cosas", lo cual es un lamentable sofisma, pero no quiere decir que no juegue cierto rol - incluso independiente de la propaganda de derecha.

Y luego también ha habido otro fenómeno: el fin del proletariado industrial del tipo clásico. El descenso del peso numérico del proletariado industrial se puede comprobar estadísticamente. En Estados Unidos y en los países industriales europeos por ejemplo,

desde 1939, la población que dejaba la industria fue reabsorbida por la expansión enorme de lo que llamamos el sector de servicios.

Marx pensaba que el proletariado era una clase revolucionaria y que iba a abolir de una vez por todas las sociedades de explotación y de dominación y realmente tenía algo de razón. El único problema es que él pensaba que el proletariado se iba a convertir cada vez en más mayoritario en la sociedad, aspecto cuantitativo que se conjugaba con una razón cualitativa. Marx comprobaba- en lo cual tenía razón - que la vida en la fábrica, por opresiva que fuera para los obreros hacía con ellos algo totalmente distinto de otros explotados, de los campesinos por ejemplo: el trabajo en la fabrica les enseñaba al mismo tiempo una disciplina, y una solidaridad, una cierta responsabilidad colectiva y la eficacia de la lucha. Esto hacía del proletariado industrial una clase explotada capaz de encabezar la transformación global de la sociedad. Pero precisamente la reducción de la importancia de la industria y del proletariado industrial, hace que estos rasgos sociales hayan casi desaparecido. La gran mayoría de la población de los países desarrollados trabaja para los servicios. Y en el sector de servicios la situación no es para nada la misma, la manipulación de los trabajadores por parte de las empresas es mucho más fácil - mediante promociones individuales y otros recursos. No se ha visto salvo raras excepciones, a los trabajadores del sector de servicios combatir con el vigor y la eficacia, con la que luchaban antes los trabajadores de la industria.

Pero hay algo más de esto. Ha habido lo que puede llamarse el consumismo. En función de la política de aumento constante de los salarios y de una política consciente que tendía a promover el consumo popular- que se manifestó sobre todo con la enorme expansión del crédito al consumo - los trabajadores se transformaron en animales agarrados al carro del consumo y prisioneros de sus deudas que estaban ligadas a este aumento del consumo. Pero al mismo tiempo cayeron en la ilusión de que a través de este aumento del consumo encontrarían la solución a sus problemas. Todo esto ligado a la quiebra de las organizaciones políticas condujo a un proceso mucho más general y mucho más pesado que se puede llamar la "privatización" - es decir el repliegue en la esfera privada - de los trabajadores. Lo cual era parte de un proceso global de privatización de todos los individuos en la sociedad contemporánea. Cada uno atiende su esfera privada sin preocuparse por lo que pasa afuera.

Todos estos procesos han condicionado el éxito de la ofensiva liberal, pero también han condicionado la extraña evolución de la esfera política que podemos definir como la descomposición de los mecanismos de dirección de la sociedad. No hay ningún tipo de control establecido sobre el personal político. Y esto permite lo que observamos hoy en día, esa fantástica superficialidad, la esterilidad, la incoherencia y la versatilidad de los políticos. Es decir, la capacidad que tienen de ponerse el saco y sacárselo y ponérselo otra vez. En este plano hay además otra condición de esta evolución que ha sido la burocratización de los partidos políticos y la mediatización de la vida política. Qué quiere decir la burocratización de los partidos políticos - incluidos los de derecha? Desde siempre la política ha sido un oficio bastante extraño, bastante bizarro, porque exige dos capacidades que no tienen ninguna relación la una con la otra. Una es la capacidad de acceder al poder, y otra es la capacidad de gobernar. Entonces, ¿qué pasa hoy en día desde este punto de vista? Se accede al poder, en primer lugar a través de la capacidad de moverse en las disputas de los clanes y de los grupos, de las mafias que están en los partidos políticos. Bueno, como diría Darwin, se seleccionan los más aptos, pero los más aptos para triunfar en las luchas de las mafias. Y al mismo tiempo se accede también al poder a través de la mediatización: si uno es verdaderamente televisable. Entonces, en Estados Unidos se ha visto hace unos quince años, el acceso al poder de Ronald Reagan que antes de empezar a sufrir esa enfermedad de Alzheimer - la cual sufre actualmente - se comportaba como si ya estuviera enfermo. Estaba en Colombia, por ejemplo, y decía "saludo al pueblo venezolano".

Bueno, junto con todo esto, la sociedad se convirtió en una sociedad de lobbys. Todos los sectores de intereses están organizados como tales, y por supuesto cada lobby tira para su lado. Es como si tuviéramos varios caballos que tiraran del mismo objeto: el objeto no se mueve, y la sociedad tampoco, salvo, evidentemente, en el punto donde hay unanimidad general, es decir, el liberalismo.

También hay que mencionar el tema de la corrupción. La corrupción se convierte en algo central en la vida política, ya no es una noticia policial, es un fenómeno sistémico y estructural. Y en todo esto, evidentemente, acaba por constituirse un círculo vicioso: la población mira este tipo de fenómenos, se hace cada día más cínica, y hace suya el credo de que cada cual atiende sus cosas.

## La crisis antropológica

Esto me lleva al tercero y último tramo de mi conferencia, es decir el aspecto antropológico. Como ustedes lo saben sin duda, toda sociedad produce un tipo de individuo capaz de hacerla funcionar. Los individuos funcionando producen y reproducen ese mismo tipo de sociedad. No se puede transplantar determinados tipos de individuos de una sociedad a otra. Ustedes no podrían hacer funcionar la corte de los faraones de Egipto en Nueva York; y tampoco hacer funcionar Wall Street con cortesanos de Luis XVI que se pasarían el día haciendo reverencia, en vez de precipitarse para comprar los títulos que hay en el mercado. Entonces, la sociedad capitalista pudo funcionar gracias a cierto número de tipos antropológicos, de los cuales no había creado ninguno. Los ha heredado de sociedades anteriores, y poco a poco los fue destruyendo. Había recibido del antiguo régimen a los artesanos, ese tipo de obrero conciensudo - o al menos responsable - con respecto a su trabajo. Desde hace bastante tiempo el

funcionamiento del capitalismo va destruyendo a este tipo de obrero. Esto quizás sea compensado por medio de la robotización del trabajo, pero no del todo compensado porque desplaza el problema a otro nivel, al nivel de los ingenieros, al nivel de los capataces; y ahí también es necesario que la gente sea responsable en su trabajo. Sin embargo lo son cada vez menos.

El capitalismo también había heredado del antiguo régimen, cierto tipo de funcionario que podemos llamar "weberiano". Es decir competente, íntegro. Así como también al juez incorruptible. Entonces, en una sociedad que todos los días proclama que lo único que cuenta es hacerse rico con la única condición de no ser atrapado ¿qué motivación puede tener un juez o un funcionario público para no dejarse corromper? ¿Por qué el juez no pondría a la venta sus decisiones?

Por último esta el único tipo de individuo que verdaderamente produjo la sociedad capitalista, el empresario "shumpeteriano". Es decir una persona que era un inventor, o que tenía el olfato para una invención ( captaba aquello que podía tener un potencial económico considerable ). Y tenía luego el poder y capacidad para instrumentarla- juntando los capitales, los obreros y los ingenieros necesarios - y para hacerla entrar al mercado por medio de una publicidad apropiada. Efectivamente este tipo antropológico está en el

origen de toda gran empresa capitalista. Pero ese tipo de empresario desaparece. Las grandes empresas capitalistas están dirigidas por una burocracia gerencial, para la cual vale lo que hemos dicho recién de la burocracia. (El único empresario verdaderamente importante de los últimos años, es Bill Gates de Microsoft ). Pero junto con la burocratización la causa de la desaparición del verdadero empresario emprendedor es que se puede ganar mucha más plata con la especulación que con el trabajo de crear una empresa. Una especulación lograda sobre la tasa de cambio en la bolsa de Nueva York puede dar de un día para otro mil o dos mil millones de dólares, como ocurrió con el especulador y filántropo George Soros. Por lo tanto la gente que verdaderamente quiere ganar plata se dedica sobre todo a la especulación. Y la especulación no es productiva ni siquiera desde el punto de vista capitalista. Es parasitaria y desestabilizadora. Detrás de esto está el desgaste de cierto tipo de instituciones, que fabrican los individuos en una sociedad. En las sociedades capitalistas, como en las anteriores, eran básicamente la familia y la escuela. La familia está en crisis no tanto porque aumente la tasa de divorcio, sino porque hombres y mujeres ya no saben lo que es un hombre y una mujer, en qué consiste el rol del hombre y de la mujer en la vida en general y en la familia en particular. No saben sobre todo en qué consiste el rol de padres: ¿ Qué es lo que hay que permitir, qué es lo que hay prohibir a los chicos ? ¿Hay qué permitirles todo ? Cuando uno piensa un poco se da cuenta de que no es posible. Y, ¿qué hay que prohibir? ¿en nombre de qué? ¿en base a qué principios? Por supuesto nadie dudará en decirle al chico "no tenes que robarle a tus compañeros" - aunque claro que diciéndole esto no estaremos de acuerdo con la lógica liberal. Pero, luego, los chicos crecen, y tienen doce, catorce años, quieren salir de noche, hay que dejarlos salir ¿ a partir de qué edad, hasta qué hora, en qué momento le damos la llave de la casa ?. Todo el mundo está obligado a navegar a tuestas, sin tener brújula, sin tener rumbo, sin nada.

Y está la crisis de la escuela; más exactamente la crisis de la instrucción y la educación a todos los niveles. Ya la escuela está completamente deformada porque está absolutamente instrumentalizada. Ustedes me perdonarán si yo traigo un recuerdo personal, pero me acuerdo de cuando yo era chico, en Grecia. Un campesino analfabeto, iletrado, lo retaba al hijo porque se había hecho la rata, lo agarraba de la ropa y le decía "Yo lo mando a la escuela para que lo conviertas en un ser humano". Es decir que este

campesino iletrado, sabía que engendrando a un hijo, dándole de comer hasta los seis años, todavía no había creado a un ser humano. Era la escuela la que lo creaba al ser humano. Entonces, ¿me pueden decir dónde está esa mentalidad hoy en día? Los mandamos a la escuela a los chicos en primer lugar porque es obligatorio; quizás hasta porque tengamos una subvención del estado condicionada a que el chico vaya a la escuela. De todas maneras, lo mandamos al chico a la escuela para que le den un papel con el cual quizás encuentre un trabajo. Y ese "quizás" se hace cada vez más dubitativo. Los ministros de educación siempre están reformando la escuela para "responder" a las demandas de la industria y mientras lo hacen ya han cambiado las demandas de la industria... o ya no hay más demanda de la industria.

Pero un chico de seis o siete años no va, no puede ir, a la escuela por razones instrumentales. Lo tiene que querer, le tiene que gustar. Y quizás cuando llegue a adolescente empiece a entender las razones instrumentales, - pero no es muy seguro pues harían falta otra cosa. Habría que enseñarles a amar lo que están aprendiendo, y saber explicarles porque se les enseña eso y no otra cosa. Y para eso sería necesario que los educadores amen su trabajo y a los chicos. Pero los educadores también están obligados a instrumentalizar su oficio. Es decir hacer algo que les permita ganarse unos pesos.

La verdad sobre la educación, ya fue dicha por Platon hace cinco siglos: "Sin Eros no hay educación". Si los adolescentes no se enamoran de una manera a otra de sus maestros, y si los maestros no son capaces de inspirar ese amor - inspirándolo porque ellos mismos aman lo que hacen y porque en cada adolescente ven la promesa de algo nuevo, y no solamente otro ejemplar humano al que hay que inculcar ciertos conocimientos - entonces, ya no hay educación.

Por último esta sociedad, aparece completamente cortada tanto en su relación con el porvenir como con el pasado. Por supuesto del porvenir se sigue hablando -"Mañana ya van a ver" - pero ya nadie cree verdaderamente, seriamente, en lo que en el siglo XIX llamaban El Progreso - con una "P" mayúscula y un acento religioso. El Progreso iba a resolver todos los problemas de la sociedad, iba a hacer a cada cual libre y feliz. Se sabe que quizás haya nuevas medicinas, nuevos medicamentos, avances técnicos, pero no hay ningún proyecto de porvenir.

Somos la primera sociedad humana en la cual no hay ningún proyecto de futuro aceptado por la sociedad. Porque incluso en las sociedades más arcaicas y tradicionales tenían un proyecto de futuro que consistía en conservar rigurosamente igual lo que había. Y se trataba de hacer que los jóvenes encontraran las cosas iguales ha como los mayores las habían encontrado cuando eran jóvenes. Y al mismo tiempo ya no hay relaciones verdaderas con el pasado, con una tradición. El pasado se ha convertido en una cosa de museo. Están los libros de los eruditos o las agencias de turismo. "Vaya a visitar el valle de los faraones en Egipto". Y usted va tres días y ya está, se da un baño en el pasado.

### **La lucha por una Sociedad Autónoma**

Entonces, en estas condiciones no hay que ocultar que la lucha por una sociedad autónoma se hace difícil. Por supuesto que el proyecto de la autonomía está siempre ahí, y quizás es más válido hoy que nunca. Pero por el momento parece haber perdido la eficacia social y haberse escabullido entre los escombros del movimiento obrero revolucionario: ahogados por el ruido de esta sociedad de consumo masa mediática los individuos están privatizados; los lugares de socialización, de socialización positiva, desaparecen. Antes estaba la fábrica, el barrio, la pequeña ciudad de provincia o incluso la escuela y todo esto está en crisis hoy. Además hay otro fenómeno muy grave, muy pesado y es que en la situación actual es muy difícil ver objetivos intermedios que tengan sentido y que sean realistas. Porque no se puede llamar a la gente a luchar para cambiar de un día para otro, así como así, la sociedad. No se puede decir "todo o nada", tiene que haber posibilidades de luchar por objetivos que sean realizables, que tengan sentido más o menos inmediato y a la vez puedan proyectarlo y articularse con una perspectiva global y mediata. Estas son las posibilidades que se hacen cada día más débiles hoy en día, porque la gente no las inventa. Eso es lo que yo compruebo: que por el momento la gente no crea esas posibilidades.

Una palabra antes de terminar. Algunos quizás piensen - como a veces escucho - que esta visión mía es pesimista. Pero permítanme decir que la cuestión no es si es pesimista a optimista. La cuestión es saber si es correcta o no. No creo que para ser optimista halla que estar henchido de ilusiones. Un optimista que es optimista porque está lleno de ilusiones, es peor que el peor de los pesimistas; porque

en cuanto se le vengán abajo las ilusiones se va a desmoronar y se va a ir a su casa y no va a querer hacer más nada. Entonces, efectivamente, mi análisis puede parecer bien sombrío porque se ocupa de lo que ocurre hoy. Lo que describo y analizo es un estado de la sociedad en el cual, por el momento, el proyecto capitalista ocupa todo el espacio social. Lo otro, la alternativa, hoy está en las profundidades, trabaja en las profundidades de la sociedad y por eso no lo podemos ver fácilmente. Cada tanto podemos ver alguna manifestación. No se lo puede ver, pero tenemos que ayudarle a manifestarse, trabajar para que se manifieste. Y para eso la primera condición es que seamos realmente lúcidos en cuanto a la realidad. Es todo, muchas gracias. (Ovación. El público aplaude de pie).

# LA CUESTIÓN DE LA DEMOCRACIA

## POSIBILIDADES DE UNA SOCIEDAD AUTÓNOMA

Cornelius Castoriadis

*Conferencia pronunciada en septiembre de 1993 en la Universidad de Buenos Aires.*

Estoy muy contento y emocionado de estar hoy aquí. Quiero agradecer a la Universidad de Buenos Aires por este título de Profesor honorario que me otorga. Quiero agradecer especialmente a Zona Erógena y a mi querido amigo Fernando Urribarri por haber organizado esta primer visita mía a Buenos Aires. Y quiero agradecer a todos ustedes por haber venido y por manifestar interés no sólo por venir sino por la cuestión de la democracia, que es la cuestión decisiva para todos nosotros.

### CAPITALISMO Y LIBERTAD

Querría comenzar con una breve retrospectiva. Hace 4 años, luego de años de una tiranía monstruosa y sin antecedentes - de explotación del pueblo, de ahogo del espíritu - el régimen totalitario comenzaba a desmoronarse en los países del Este. En ese momento, los periodistas, los políticos, algunos intelectuales occidentales, comenzaron a proclamar el triunfo del capitalismo y el triunfo de la "democracia" a la occidental. Cuatro años más tarde podemos preguntarnos dónde estamos con respecto al triunfo de la democracia y del capitalismo a la occidental. La respuesta no es difícil. En los países ricos encontramos la recesión y la desocupación; hay un desgaste sin precedente en el sistema político y en los políticos. A escala mundial no hay un nuevo orden mundial sino un nuevo desorden. Hay una situación explosiva. En los Balcanes tenemos un genocidio tribal que tiene el riesgo de extenderse a todo el territorio de la ex Unión Soviética; la miseria de los países pobres del tercer mundo no ha disminuido; la destrucción del medio ambiente continúa. Y así podríamos seguir largamente con la lista de calamidades que componen el cuadro político, social y económico mundial actual, luego de "el triunfo" del capitalismo y la democracia a la occidental.

Habría que empezar preguntándose de qué se trata esta famosa democracia a la occidental. Pienso, por mi parte, que hablar de democracia en estos casos, es parte de la inmensa regresión ideológica y de la amnesia histórica que caracteriza a nuestra época y que se expresan también en el plano intelectual, en la reflexión política, en la filosofía y también en la economía. La palabra democracia es simple en su sentido y en su intención

central. Los griegos inventaron ese término al mismo tiempo que inventaban "la cosa", la realidad a la que correspondía. Democracia: nada más ni nada menos que el poder del pueblo. No hay lugar para juegos filosóficos o hermenéuticos. La democracia es el poder del pueblo. (Aplausos)

Entonces, es una vergonzosa hipocresía decir hoy que hay algún país en este planeta en que el pueblo tiene el poder. Consideremos los regímenes políticos en los países occidentales. Si miramos, no la letra de las constituciones, sino el funcionamiento real de las sociedades políticas, comprobamos inmediatamente que son **regímenes de oligarquías liberales**. A ningún filósofo político del pasado digno de ese nombre se le habría ocurrido jamás llamar a estos sistemas "democracia". Inmediatamente hubiera encontrado que había allí una oligarquía que está obligada a aceptar algunos límites a sus poderes, dejando algunas libertades al ciudadano.

¿Quiénes son los portadores de estas oligarquías políticas?. Evidentemente la burocracia de los partidos políticos, la cima del aparato del Estado, los dirigentes económicos y los grandes propietarios, el management de las grandes firmas y, cada vez más, los dirigentes de los medios de comunicación e información. Está claro que estas categorías están muy estrechamente interconectadas; y también está claro que para participar de estas capas no es condición necesaria ni suficiente poseer capitales en el sentido tradicional de la palabra. Es decir que no se trata del capitalismo clásico, pues este ha ido cambiando. **Vivimos bajo un sistema de capitalismo burocrático con regímenes políticos - en su mayoría y en el "mejor" de los casos - de oligarquías liberales.**

Voy a tomar el ejemplo de un país que conozco bien porque vivo allí: Francia. El cuerpo soberano de acuerdo con la Constitución es el cuerpo electoral, formado más o menos por cuarenta millones de personas. Pero ¿quién es soberano realmente?. Como máximo unas cuarenta mil personas, y unas cuatro mil como mínimo. Es el número de los diputados, los miembros de los partidos, los miembros del aparato dirigente de los partidos, los grandes burócratas del Estado, los grandes empresarios, etc.. De hecho esas personas son inamovibles; y en la medida en que esas capas se van renovando, lo hacen por autooptación.

Entonces nos hacen el cuento de que esto es una democracia... representativa. Resulta que hay un parlamento que vota las leyes. Pero creer esto es también uno de los índices de la confusión o regresión ideológica. Hasta el sentido común sabe que a partir del momento en que uno elige gente por cinco años es inevitable que estas personas no tengan más que una sola preocupación: ser reelegidos. (Aplausos). Hace dos siglos Jean Jacques Rousseau, criticando precisamente la democracia representativa, escribía en "El contrato social" que "los ingleses creen que son libres, pero la verdad es que son libres un solo día cada cinco años". Pero Rousseau estaba equivocado, porque los ingleses no eran libres ni siquiera un día cada cinco años, pues los candidatos son designados por la cúpula del aparato del partido, que nos propone programas fuera de los cuales uno no tiene ninguna posibilidad de elección, ninguna alternativa. Es decir que el juego está trucado y la cuestión se reduce mas o menos a poder elegir entre un diputado morocho o un diputado rubio.

Hay un segundo punto. En los países "democráticos" se habla (y se supone que la ley lo garantiza) de la igualdad política del ciudadano. Pero es obvio que no puede haber igualdad política si existe una inmensa desigualdad económica. En primer lugar porque vivimos en una sociedad cuyo centro es la economía (no es fatal que las sociedades sean así pero esta es así) y por lo tanto el poder económico como tal es el más importante de los poderes. Y en segundo lugar evidentemente el poder económico se traduce inmediatamente en poder político. Vemos esto de modo directo en la manipulación de la opinión pública por los dueños de los medios de comunicación.

Por supuesto que todo esto no quiere decir que los regímenes que existen hoy en día en los países occidentales sean iguales que los regímenes totalitarios que existían o que todavía existen. Por ejemplo es cierto que hay ciertas libertades: como la que nos permite estar aquí esta noche y criticar a este régimen. Y eso no es poca cosa. También existe cierta igualdad ante la ley: no me puede condenar el tribunal de una manera que viole de modo flagrante los derechos que me otorga la ley. Aunque la cosa se detenga ahí cuando el asunto que está ante el tribunal no es uno común, sino uno que toca la política o los asuntos del gobierno, en cuyo caso la independencia de la justicia queda sólo en los papeles.

Pero entonces hay ciertas libertades. Y esas libertades no son "formales" como decía el marxismo. Son parciales y sobre todo son defensivas o negativas. Para explicar mi posición sobre la libertad, retomo la gran cuestión que ha preocupado a la filosofía política desde hace milenios: cómo puedo ser libre si, viviendo necesariamente en sociedad, estoy sometido a las leyes de esa sociedad. Esta cuestión no es paradójica, ni metafísica. Es una cuestión que han conducido a algunos pensadores anarquistas- muy respetable por otra parte - como Max Stirner a decir que no se puede ser libre en sociedad, o que no se puede ser libre en la medida en que haya institución, etc. Es evidente que esta conclusión es absurda, que debe haber otra respuesta.

Y pienso que esa otra respuesta posible es clara: "Vivo necesariamente en sociedad; por lo tanto vivo necesariamente bajo leyes, y debo obedecer a la decisión de la mayoría. Soy libre si puedo participar efectivamente en todas las tomas de decisión, en todos los actos legislativos, etc". **Es decir que la libertad es la participación efectiva en el funcionamiento y los actos de las instancias políticas,**

**garantizada, asegurada y promovida por las propias instituciones de manera efectiva y no solamente sobre el papel.** Y eso "el gran pensador de la Antigüedad" -como Marx llamaba a Aristóteles- lo sabía bien, puesto que definía al ciudadano como aquel que es capaz de gobernar y de ser gobernado. Ambos términos son igualmente importantes y les pido que piensen en ello.

#### AVANCE DE LA INSIGNIFICANCIA

Nos hemos referido a la realidad de la situación contemporánea. Sin hacer profecías ni tampoco pronósticos tratemos ahora de reflexionar acerca de en que medida el sistema tal como existe puede reproducirse indefinidamente, y en qué medida puede asegurar su estabilidad. Desde hacia varias décadas nosotros comprobamos una evolución de las sociedades occidentales que podemos caracterizar en primer lugar por la apatía política creciente de la población, por el cinismo de la gente con respecto a la política y mas profundamente por la creciente privatización de los individuos o por su "idiotización". Esto no es un juego de palabras porque, como ustedes saben, la palabra moderna idiota viene del griego *idiotis* que quiere decir individuo (limitado a lo) privado. Para los antiguos griegos era un imbécil aquel que no era capaz de ocuparse de otra cosa que no fueran sus asuntos privados.

Actualmente se nos habla del individualismo, de su privatización y se dice que es el triunfo de la libertad del individuo y esa es la gran reivindicación de los tiempos modernos. Pero no puede haber libertad en lo abstracto. No se puede decir "la libertad de los individuos" sin preguntarse de qué individuo se trata y qué es lo que hace ese individuo con esa libertad. Quiero decir que el tipo de individuo del que se trata - tanto como el curso de la libertad que le es dada- están en un 99% sociológicamente determinados. ¿Cuál es el individuo que hoy es libre? Es un individuo que quiere consumir, quedarse en su casa, que no quiere ocuparse de los asuntos comunes. El contenido y el uso que él hace de la libertad no lo eligió, le es impuesto. La sociedad le dice: consume, consume, consume. Hoy ya los chicos de diez años en las escuelas francesas son infelices y se sienten poco considerados si no tienen zapatos de tal marca y cosas por el estilo.

Entonces, detrás de todo eso hay un enorme desgaste antropológico de los tipos que han hecho funcionar esta sociedad capitalista liberal. Me refiero al obrero conciencizado, del empresario emprendedor y audaz; del juez íntegro; del burócrata racional -como lo definía Max Weber. Todo esto se ve cada día mas demolido y la explicación de esta demolición es simple: lo que la sociedad propone y dispone a todo el mundo (en Francia la "gloria" de haberlo impuesto va a pertenecer por siempre al partido socialista) es: "enriquezcase", "haga plata". Eso es todo, nada más.

Veamos el problema de cerca, en escala individual. Soy juez -supongamos- y tengo que juzgar sobre un tema donde hay mucho dinero en juego. Recibo un llamado telefónico el día anterior a dar mi sentencia, de uno de los implicados en el litigio que me dice: "¿Cuanto quiere? ¿Quinientos mil dólares, un millón de dólares?". Les pregunto dónde en la sociedad actual, en qué libro, en qué mentalidad, en qué comportamiento encontraré la fuente de inspiración para la resistencia, para decirle: "no sólo no quiero sus quinientos mil dólares, sino que además grabé esta charla y mañana lo inculpo por tentativa de corrupción al juez". En ningún lugar voy a encontrar ni los ejemplos, ni las razones.

Tomaré otro ejemplo: Un profesor de matemáticas en Francia debe ganar entre 15 y 20 mil francos por mes. Es un genio matemático, sólo le interesa la investigación matemática y él forma a jóvenes matemáticos. ¿Qué van a hacer esos jóvenes matemáticos? Por un lado tienen la posibilidad, si tienen el talento de seguir siendo matemáticos y van a comenzar ganando entre ocho o diez mil francos mensuales como profesores o, por el contrario, pueden ingresar a empresas informáticas y comenzar a los 22 años con 50 mil francos. Entonces, por cuánto tiempo habrá todavía profesores de matemáticas (o de otras cosas) si la situación es como esta. ¿Qué pasará con las universidades y la educación superior?

Y para ir al meollo del sistema: Cómo y por qué debería seguir habiendo empresarios capitalistas en el sentido tradicional, pionero, de gente que busque mejorar la producción con invención técnica, explore y arriesgue explorando mercados, etc. Cómo y por qué, decía, cuando se puede hacer mucha plata especulando en el enorme casino en que se ha convertido la economía mundial, en donde no se trata ni siquiera sólo de la bolsa sino también de operaciones cambiarias: todas las semanas operan varios trillones de dólares, que es el equivalente al producto interno anual de los Estados Unidos.

Entonces todos estos factores demuestran que el tipo humano que hizo funcionar al sistema capitalista (en parte creados por ella y en parte heredados de la sociedad precedente) de hecho esos tipos antropológicos ahora la sociedad no puede reproducirlos.

**Esta crisis antropológica implica un grave límite interno para la evolución y autoreproducción del sistema.** Pero también hay límites externos al funcionamiento del sistema del que, por supuesto, el más importante y más dramático es el límite que impone el medio ambiente. Todos nos admiramos del extraordinario desarrollo productivo de los últimos dos siglos, donde efectivamente - sea cual fuere la medida que se tome de la producción- la producción aumentó muchísimo más que en los doscientos mil años anteriores de la historia de la humanidad. Eso es verdad, eso fue hecho bajo este sistema, por el sistema, pero el problema es que lo hizo comiéndose los recursos naturales acumulados en el planeta durante cuatro mil años. Muchos de esos recursos no son renovables. O son renovables pero a un tiempo muchísimo mayor al del ritmo creciente de la producción y el consumo. Para colmo este ritmo en aumento de la producción es necesario para el sistema, no tanto por razones económicas sino por razones políticas y sociales. Porque todo lo que dijimos recién equivale a decir que lo único que el sistema puede prometerle a la gente es que el consumo siga aumento 2 o 3% por año.

Y todo esto pasa mucho en los países ricos que están aumentando su producción todo el tiempo en que se desarrollaran los países subdesarrollados. Cuál sería el consumo de recursos naturales si los 5/6 de la humanidad que viven actualmente en condiciones de escasez y pobreza extrema llegaran al nivel -no digo al nivel de los Estados Unidos- pero sí al nivel de, por ejemplo, Portugal

Hay otro punto que quería tocar. Hay un problema de los países del Tercer Mundo, problema que no fue resuelto y que toma simplemente la forma de un **nuevo y enorme movimiento migratorio de los pueblos**. En Europa, por ejemplo, es cada vez más evidente que hay una presión de migraciones que provienen tanto del Sur como del Este y que los gobiernos no son capaces de controlar. Podrían con-

trolarla con una condición, la de transformar la Europa actual en la fortaleza de Hitler. Es decir que en el Mediterráneo hubiera torpedos y ametralladoras, un Muro de Berlín en el Este (que no tuviera sólo 500 kilómetros sino 10 mil), etc. Pero eso sería el fin de la sociedad pseudodemocrática.

#### LA DEMOCRACIA DIRECTA ES POSIBLE

Entonces, esta situación exige una respuesta ¿Hay una situación alternativa?. Pienso que la hay. La respuesta es la institución de una sociedad autónoma, de una sociedad que se autogubierne - lo cual no es otra cosa que la idea de la democracia pensada rigurosamente y llevada hasta el final.

Esto implica, evidentemente, cambios considerables y despierta grandes preguntas. Por ejemplo acerca del deseo de los pueblos actuales de salir verdaderamente del sistema presente. Pero antes de llegar allí, quisiera decir dos palabras sobre la manera en la que podríamos concebir una sociedad verdaderamente democrática. Y esto no tanto para satisfacer a nosotros mismos intelectualmente sino porque pienso que uno de los factores que actualmente inhiben la posibilidad de la gente de volver hacia una actividad política creativa, es la idea de que no hay otras soluciones. Idea que ha sido reforzada por la cantinela histórica, infinitamente repetida tras la caída del muro, que dice: "Vean a lo que lleva cuando se quiere cambiar la sociedad. Así que las opciones son Mrs. Thatcher o el Gulag". Por eso es importante, creo, mostrar que ese dilema es absolutamente mistificador y falaz.

Dos palabras sobre lo que sería vivir en democracia. Evidentemente no podría tratarse de una democracia representativa en el sentido actual del término. **El poder del pueblo exige una democracia directa.** Esto quiere decir que todas las decisiones importantes son tomadas por las colectividades involucradas. Y que entonces no hay alienación del poder de la colectividad entre las manos de los pretendidos representantes. Ustedes saben que una democracia directa funcionó en la antigüedad en varias ciudades griegas y sobre todo en Atenas. Y que ha habido tentativas de reinstaurarla en los tiempos modernos cada vez que hubo un verdadero movimiento popular democrático: tanto en América del Norte en 1776, como en la revolución francesa, como en las primeras formas organizativas del movimiento obrero, en la Cataluña de la CNT, en la y también en el 56 con la revolución húngara.

Pero se nos dice: "Ustedes olvidan que en las sociedades modernas la sociedades no tienen la misma densidad de población que la sociedad ateniense. No se trata de organizar a 30 mil ciudadanos sino a 30 millones o incluso a 300 millones y por eso la democracia directa sería imposible". La respuesta es que eso no es verdad. La democracia directa será posible si, en primer lugar, hay una muy importante descentralización; una descentralización al máximo. Es decir si las unidades políticas de base son del orden de 10 a 30 mil ciudadanos adultos -hombres y mujeres por supuesto- y si esas colectividades son soberanas en todo lo que concierne a su vida. En estas colectividades las cosas podrían ser definidas por asamblea general. Y esas asambleas podrán ser continuadas (porque uno no puede estar en asamblea general todos los días) por consejos de delegados elegidos pero revocables en todo momento y que deban rendirle cuentas a los ciudadanos de lo que han hecho entre dos sesiones de una asamblea general.

Luego habría una coordinación entre las unidades políticas de base, mediante delegados elegidos revocables; a la vez que se podrían prever varios niveles de federación. En estos niveles podría pasarse del nivel regional al nacional (e incluso, luego, al continental). Entonces la regla en esos casos sería que todas las decisiones importantes fueran tomadas por referendums del pueblo luego de una discusión suficiente y de una información suficiente.

Lo cual es muy importante, porque ahí tocamos otro aspecto de la política actual que suele ocultarse. Y es que no tiene sentido someter a un referendum decisiones sobre la cual la gente no puede decidir con conocimiento de causa porque no está informada. Todas las decisiones que se toman actualmente están motivadas por razones ocultas y los procesos efectivos por los cuales han sido tomadas no son nunca llevados a la consideración del público. Los poderes públicos viven en un mundo privado; el poder público es objeto de apropiación por algunos grupos que deciden entre ellos.

Volviendo a la sociedad autónoma posible, diré un par de cosas más. En una sociedad autónoma la libertad de los individuos y de los grupos o asociaciones voluntarias, debe estar asegurada y extendida mas y mejor de lo que lo está hoy en día. Porque si los individuos no son efectivamente libres la colectividad no puede serlo. Una sociedad democrática no tomará la libertad individual como algo a defender – como piensan los liberales. Una sociedad democrática debe saber que hay que formar a los individuos libres y que esa es una tarea enorme que incumbe a la educación de los individuos. La educación no es la instrucción: no es cuestión de enseñarles aritmética. La aritmética es necesaria para vivir pero la educación es lo que los griegos llamaban *paideia*. Es decir la transformación del cachorro humano en Hombre – en el pleno sentido de la palabra. Es decir en un hombre libre, responsable, capaz de decidir.

Es evidente que la educación para la libertad no puede hacerse sino mediante el ejercicio de esa libertad. Es decir que la educación de los ciudadanos en una democracia debe generar todas las ocasiones para ejercerla. Para aprehender lo que es realmente gobernar es necesaria la participación de todos, en todas las instancias en las que se ejerce el poder.

Por último una cuestión que cae de madura: en una sociedad en la que pasamos aproximadamente 1/3 de nuestra vida trabajando no puede haber un verdadero autogobierno si este no es también el autogobierno de los colectivos de trabajo. Lo que puede llamarse la gestión colectiva de la producción. Pero no voy a extenderme en esto para pasar al ultimo punto.

#### EL MOVIMIENTO DEMOCRÁTICO: INTERROGANTES

El último punto que voy a tocar es el de cuáles son las posibilidades para que podamos pasar a una sociedad democrática. No está demás recordar que todo lo que acabo de decir no son mis ensoñaciones personales. Pues lo cierto es que a eso que acabo de esbozar apuntaba verdaderamente el movimiento obrero cuando los obreros querían instaurar una sociedad libre e igualitaria – antes de que fuera conquistado por el marxismo en sus diversas formas, ya sea socialdemócrata o bolchevique. Y eso es lo que se ha encontrado nuevamente en los movimientos revolucionarios de los trabajadores de los diversos países que intentaron organizarse ya sea en Cataluña en el 37, en Italia del Norte en el 20 o en



## Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE PSICOLOGIA  
*Secretaría de Posgrado*

Primer cuatrimestre de 2000

### DOCTORADO

El Doctorado de la Universidad de Buenos Aires en la Facultad de Psicología abre la inscripción a la admisión del 15 de marzo al 30 de junio y del 1º de agosto al 30 de noviembre en los respectivos cuatrimestres. Los cursos de doctorado que se llevarán a cabo en el primer cuatrimestre son *Introducción a las Psicociencias Integradas*, *Seminario-Taller de Tesis de Doctorado* y *Los imperativos del superyó en la clínica* y en la *psicopatología de la vida cotidiana*, dictados por especialistas de esta Facultad y de la Universidad Nacional de Tucumán.

### MAESTRÍAS

La Maestría en Psicología Educativa abre inscripción al proceso de admisión del 15 de febrero al 30 de abril de 2000. *Carreras de Especialización: Cursos abiertos para graduados no regulares.* Los cursos de la *Carrera Interdisciplinaria de Especialización en Neuropsicología Clínica* son los siguientes: *Evaluación Neuropsicológica*, *Neuro y Psicofarmacología* y *Neuropsicología infantil*. Los cursos de la *Carrera Interdisciplinaria de Especialización en Violencia Familiar* son los siguientes: *Modelos de prevención de la violencia familiar*, *Psicología del hombre violento* y *Violencia familiar y tercera edad*.

### PROGRAMAS DE ACTUALIZACIÓN QUE ABREN ADMISIÓN EN 2000

En el campo de problemas de la subjetividad/Clinica psicoanalítica con niños/Teoría y practica. Intersecciones con otras disciplinas. / *En interdisciplina forense en menores* / *En psicodiagnóstico de Rorschach* / *En psicología clínica con orientación cognitiva/ y con orientación sistémica/Técnicas proyectivas en su aplicación a las áreas clínica, laboral y forense* / *Teoría de género, subjetividad y salud mental* *Negociación y mediación. Alternativas a la resolución de disputas*

### CURSOS PARA GRADUADOS

*Area clínica/Area evaluación psicológica/Area idioma/Area interdisciplinaria/Area psicología forense/Area psicología en organizaciones y empresas/Area psicología social.*

*La inscripción a estas actividades se iniciará a partir del 1º de febrero al 31 de marzo de 2000, en la Dirección de Posgrado, 1º piso, aula 10, de la sede de Hipólito Yrigoyen 3242, en el horario de 10 a 19. Otras vías para informarse son: 4957-1210, 931-6900/9026/4617, int. 156; fax (54-11) 4956-1218*

<http://www.psi.uba.ar> y [posgrado@psi.uba.ar](mailto:posgrado@psi.uba.ar)

Hungría en el 56 o incluso en París en la época de la Comuna. Lo que trato ahora de formular es resultado de todas esas tentativas de instaurar una sociedad democrática autónoma que ha habido en la historia. Pero volvamos a la situación actual.

Tal como se ve a los pueblos hoy en día no hay movimientos que parezcan tener en cuenta esta cuestión. Evidentemente eso no quiere decir que esto no pueda pasar mañana. Pero podemos reflexionar acerca de los factores que podrían empujar a la gente en esa dirección o, en cambio, mantenerlos en el estado actual.

Los factores que podrían empujar a la gente en esa dirección son el deseo de alcanzar la verdadera libertad y la saturación, el asco, el disgusto con respecto a la situación actual. Sin embargo, no voy a detenerme en este punto ya que prefiero elaborar un poco mas los que parecen negativos. Y esto no es porque yo sea pesimista sino porque creo que debemos tener lucidez, y que en este caso la lucidez consiste en ver los factores que podrían ser contrarios. Hay dos factores-obstaculos que yo querría citar, que me parecen importantes y nuevos.

**El primero es que la evolución de las sociedades modernas tiende a destruir todas las oportunidades de socialización significativa.** Por ejemplo tiende a destruir las ciudades: destruye los barrios, y hasta tiende a destruir la empresa como lugar en donde la gente puede socializarse. El capitalismo moderno esta casi a punto de lograr la “hazaña” de destruir una de las creaciones mas geniales de la humanidad desde hace mil años: la ciudad. La ciudad actual está destruida porque está cada vez mas fragmentada. Está fragmentada en tres grandes pedazos que viven entre si relaciones absolutamente exteriores: las zona de comercios, oficinas, etc, la zona residenciales ricas y los guetos . Pero la suma de estas tres cosas no hacen una ciudad. Ahora bien, todos los movimientos sociales importantes que se han conocido siempre se apoyaron sobre socializaciones y colectivizaciones existentes. Tanto los movimientos campesinos como los obreros, partían del campo o de las empresas. Las insurrecciones del siglo XIX partían de los barrios obreros. La cuestión que se plantea ahora entonces es de qué manera una sociedad atomizada como es la contemporánea puede convertirse en la fuente, en el origen, de movimientos colectivos democráticos. Siendo que las personas se ignoran totalmente y son extraños u hostiles unos a otros.

**Y la segunda cuestión es mas pesada, es la que concierne a la apatía actual, al giro hacia el consumo.** Todo el mundo sabe que las sociedades contemporáneas occidentales son las primeras sociedades en la historia de la humanidad en que la religión ya no juega un rol central (y ciertamente no soy yo quien lo lamenta). Las religiones a su manera misticadora siempre jugaron un rol importante, fundamental en la institución de las sociedades. No simplemente como decía Marx que le daba un complemento de justificaciones solemnes al orden social existente. Es algo mas profundo que eso. Ocurre que el hombre es un animal que busca el sentido, un “animal” que vive bajo el sentido. Y qué era lo que le proveía el sentido a la vida humana en las sociedades pasadas: la religión. Esa manera de darle sentido a la vida es la expresión misma de la heteronomía. La base de toda religión es el mandamiento divino y es por eso que imponen éticas heterónomas a los hombres, y que crean sociedades heterónomas: porque no sólo los mandamientos sino el sentido de la vida viene de la concordancia de la vida individual con el espíritu de la religión.

Bueno eso ahora terminó. Es por eso que asistimos a tentativas de retorno ya sea a fuentes de estilo religioso. Por ejemplo en los países islámicos o la India donde la poblaciones rehusan la aceptación del sentido que implica la modernidad, una modernidad que no puede ofrecerles otra cosa mas que consumo, e incluso tampoco les da eso. El consumo, la televisión y todos esos fenómenos son agentes de compensaciones con respecto al vacío del sentido de la vida contemporánea. Si no se sabe por qué se vive ni por qué se va a morir entonces se compra un nuevo auto; se busca el sentido... por televisión. Todo esto quiere decir que para que haya un cambio en las actitudes políticas, es necesario que a la vez la gente reconozca el vacío de esta “puesta en sentido” y que descubra que poseen la capacidad de darle ellos mismos el sentido a su vida. Y que por lo tanto pase a la acción colectiva que podrá permitir la creación de una sociedad en la que cada uno pudiera dar el sentido que cree que tiene su vida y su muerte.

Esas son las dos grandes cuestiones que yo creo que hay que plantearse cuando se mira la sociedad contemporánea. No para extraer conclusiones pesimista u optimistas, sino para tratar de ser lúcido, con relación a las posibilidades de evolución y en relación al verdadero problema político. Porque es un problema político reconstituir la colectividad. Y es un problema político reflexionar sobre una sociedad donde por primera vez no habrá significaciones impuestas de manera heterónoma sino que la sociedad podrá ella misma crear sus significaciones e investir las, apasionarse por ellas, amarlas, sabiendo a la vez que constituyen una obra humana y que no han caído del cielo.

Termino. Se celebra actualmente el triunfo del capitalismo pero pienso que cuando el polvillo de los acontecimientos termine de caer notaremos veremos que las cuestiones profundas siguen ahí sin resolverse, y que la sociedad capitalista liberal se hunde y con ella toda la humanidad, que corre el riesgo de sufrir una catástrofe irreversible. No podrá haber otra salida que si los hombres y las mujeres de la Tierra se despiertan y deciden tomar su destino entre sus propias manos. **Es decir que hacen suyo un proyecto de autonomía colectivo e individual.** No hay ninguna garantía de que lo haya, pero no podemos hacer otra cosa mas que trabajar para que se despierte. Que se despierte del sueño y del embrutecimiento de los supermercados y la televisión.

Si se despiertan de esta pesadilla podemos estar seguros que decidirán destronar la economía y la producción del lugar soberano en los que los colocó el capitalismo (y paradójicamente también el marxismo), poniéndola en su propio lugar, el de simples medios de la existencia humana. Pues hubo miles de sociedades en la historia de la humanidad, y cada una se propuso distintos fines. La mayoría nos parecerían extraños, muy ajenos. Pero con la distancia yo creo que los historiadores nunca verán sociedades que se hayan propuesto fines mas miserables, mas irrisorios, mas innobles que la expansión ilimitada de la producción por la producción y del consumo por el consumo. Fines que definen la vida de la sociedad capitalista. Debemos proponernos la institución de colectividades libres, formada por individuos responsables y libres, capaces de darles otro sentido a su vida, distinto que la adquisición de nuevas mercancías. Cuál será el sentido que le darán a su vida las futuras colectividades, es algo que no podemos decir en su lugar. Pero al menos yo sé lo que yo querría que fuera ese sentido. **Sería la creación de seres humanos que amen la sabiduría, que amen la belleza y que amen el bien común.**

## MISERIA DE LA ETICA

CORNELIUS CASTORIADIS

Desde hace siglos -prácticamente desde Kant -, la ética parecía convertirse en una disciplina cada vez más académica, pariente pobre de la filosofía o materia de catecismo religioso. Aunque ciertamente hubo, por ejemplo, *Las don fuentes de la moral y de la religión* de Bergson o *El formalismo en la ética y la teoría de los valores substantivos* de Max Scheler, a excepción de estas obras y de alguna otra, los autores más importantes del siglo XX -Husserl, Heidegger, Witehead - no hablaron casi de ética, como tampoco de política. Sin embargo, desde hace unos veinte años asistimos a un retorno aparentemente ofensivo de un discurso que se reclama ético. Por lo pronto, el término discurso es excesivo. En el peor de los casos, la palabra ética se utiliza como un eslogan y en el mejor no indica más que un malestar y una interrogación.

¿Cómo se explica ese vuelco? Las razones son sin duda múltiples y complejas. Me parece que tres de ellas se imponen a primera vista.

En primer lugar, hay una particularidad en la historia de los siglos XIX y XX: son los primeros de la historia que pueden calificarse de siglos de la política. Napoleón recogido por Hegel: en los tiempos modernos la política ocupa el lugar del *fatum* antiguo. La era abierta por las revoluciones americana y francesa (y previamente por la Ilustración), continuada durante el siglo XIX por el movimiento democrático y el movimiento obrero -una era que parece clausurada con la aniquilación de la ideología marxista-leninista y el desmoronamiento de los regímenes totalitarios que a ella se reclamaban - es la era que, más que cualquier otro período de la historia humana, parece haber confiado a la política un papel central en la solución de los problemas humanos, convocando a la vez, pare bien y a veces para mal, una participación masiva de los pueblos en las actividades políticas.

Golpe de retroceso: la bancarrota fraudulenta del comunismo, sí, pero también la creciente decepción de la población ante la manifiesta impotencia del liberalismo conservador, la privatización de los individuos en una sociedad cada vez más burocratizada, librada a los supermercados y a los *mass media*, la corrupción y/o la nulidad

de los políticos profesionales y finalmente, la desaparición de un horizonte histórico, social, colectivo, político, hace tiempo que ya han desprestigiado el nombre mismo de la política, convertido en sinónimo de demagogia, combina, maniobra, cínico afán de poder por todos los medios. En tanto que pare Marx, por ejemplo, el combate colectivo de transformación de la sociedad parecía aún englobarlo todo (una posición claramente expresada y racionalizada por Trotsky en *La moral de ellos y la nuestra*), la monstruosidad de los regímenes comunistas empujó a muchos de los mejores a rechazar toda visión y perspectiva globales de la sociedad (una posición que llevaba a su análisis último es una mere incoherencia) y a buscar en las respectivas conciencias individuales (o en principios trascendentales) las normas capaces de animar y orientar la resistencia a dichos regímenes.

En segundo lugar. hay otra gran actividad masiva, también producto original de esta fase de la historia de la humanidad que ha conocido un desarrollo sin precedentes y que ha pretendido rivalizar con la política como depositaria de soluciones universales para los problemas de la humanidad: La ciencia o, mejor dicho, la tecnociencia, también deja de parecer incontestable a partir de un cierto momento. No es que el hombre moderno se haya completamente desembarazado de su creencia mágico-religiosa en "la ciencia", pero desde las bombas de Hiroshima y Nagasaki y la constricción de Oppenheimer, pasando por la progresiva destrucción del medio ambiente hasta alcanzar la procreación asistida y las manipulaciones genéticas, crece constantemente el número de aquellos que dudan de la innata benevolencia de los descubrimientos científicos y de sus aplicaciones. De ahí esa aparente respuesta a los interrogantes surgidos, plasmada en la creación de "comités de ética" y cátedras de bioética en las universidades.

Finalmente, inútil es insistir sobre ello, la crisis general de un las sociedades occidentales, una crisis de "valores" y más profundamente, una crisis de lo que yo denomino significados imaginarios sociales, esos significados que son el factor de cohesión de la sociedad y en cuya crisis hay que incluir la bien llamada "crisis de la filosofía" (la "clausura de la metafísica greco-occidental", onto-teo-logo-falo-cémtrica, proclamada por Heidegger y otros) conduce a reacciones tendientes a revivir o a replantear éticas tradicionales, como por ejemplo McIntyre (*After Virtue*, una ética "neo-aristoteliana"), Habermas y su "ética de la comunicación" o

Rawls con su teoría cuasi-kantiana de la justicia. En todos estos casos se manifiesta un rechazado, si no a todo lo político, sí a la gran política a el intento de derivar de una ética, definida de una a otra manera, los criterios capaces de orientar, si no a la acción en general, al menos los actos y comportamientos singulares. No se posible dejar de constatar el parentesco de ese giro con el repliegue a la esfera de lo "privado" que caracteriza a la época y a la ideología "individualista". Tampoco es posible, si nos queda alguna memoria histórica, evitar el paralelo con el giro hacia el hombre privado y el florecimiento de filosofías centradas en su conducta de hace 23 siglos, después del ocaso de la polis democrática griega, justamente constatado por Hegel (*Lecciones sobre la filosofía de la historia*). Ya volveré a ello.

### **Incoherencias y desconocimiento**

Enfaticemos de salida las incoherencias elementales patentes de esas actitudes, por lo menos cuando pretender ser más que una reacción visceral frente a las monstruosidades del totalitarismo y de su tentativa de subordinarlo todo a una pseudo-política, burdo camuflaje de una manía de dominación ilimitada. Dichas reacciones olvidan una evidencia fundamental: todos nuestros actos encuentran una condición de posibilidad efectiva, tanto en lo que se refiere a su materialidad como a su significación, en el hecho de que somos seres sociales viviendo en un mundo social, que es lo que es por estar constituido así y no de otra manera. No somos "individuos" flotando libremente por encima de la sociedad a de la historia dotados de una capacidad para decidir soberanamente, desde el absoluto, qué hacer, cómo hacerlo y cual será el significado de esos actos. Ciertamente, tampoco estamos determinados por nuestro entorno o situación pero estamos infinitamente más condicionados de lo que quisiéramos admitir y, sobre todo, en tanto individuos, no podemos escoger las interrogantes a las que estamos sometidos, ni los términos en que se formularán, y menos aún, el sentido último de nuestra respuesta dada. Las consecuencias de nuestros actos, una vez arrojadas al engranaje social a histórico, se nos escapan y ese proceso no puede ignorarse.

No hay determinación de nuestros actos pero si condiciones. Y estas de ningún modo son "externas". ¿Hubiera sido Kant el mismo de haber nacido en Burgos en vez de en Königsberg? De entre esas

condiciones, muchísimas nos escapan y siempre se nos escapan. Nadie podrá elegir jamás el sigo y la época de su nacimiento o la situación y el carácter de sus padres. No obstante, una parte de las condiciones depende de nosotros y esa parte puede, en principio, ser cuestionada y, dado el caso, transformada. Es la que se refiere a las instituciones explícitas de la sociedad. En ese sentido, la verdadera política no es más que la actividad que, partiendo de una interrogación de la forma y contenido deseables de esas instituciones, adopta como objetivo la puesta en marcha de instituciones que consideramos mejores, especialmente las que permiten y favorecen la autonomía humana.

Una vez clarificado esto, se ve que la política se superpone a la ética sin eliminarla. Aristóteles tenía razón al decir que es la más arquitectónica de las ciencias relativas al ser humano (*Ética a Nicómano*). Detengámonos en una imagen: si la vida está mal construida, todo esfuerzo por vivir bien en ella será en el mejor de los casos una chapuza poco satisfactoria. Detengámonos también en el nombre correcto de las cosas. Cuando disidentes heroicos como Bokovski, Solzhenitsin, Sájarov, Havel, Konrad, Michnik, Kuron, Geremek y tantos otros se oponían al totalitarismo comunista, cualesquiera que fueran sus motivaciones profundas -éticas, religiosas, etc.- o la manera de justificar sus acciones a sí mismos y hacían propuestas para reemplazar al sistema existente, lo que evidentemente hacía era política (aunque dijeran lo contrario). Ellos juzgaban absolutamente malos no solamente las actuaciones de los comunistas, sino el régimen que estos habían instaurado y que permitía esas actuaciones. Pensaban que otro régimen (quizás, en ese caso, casi cualquier otro régimen) sería mejor y que, en cualquier caso, la destrucción del régimen instalado era la precondition necesaria para toda discusión acerca de un régimen mejor y de su gestación. Su acción política, éticamente motivada y sin duda válida, al atacar las instituciones en tanto tales, trascendía la ética y se convertía *ipso facto* en política.

Voy a ilustrar, con dos ejemplos de actualidad, ese lugar soberano de la política correctamente concebida dentro del quehacer humano.

## La bioética, la mentira

Los periódicos están repletos de debates e información sobre la bioética. Se establecen comités y se emiten recomendaciones sorprendentes por su modestia casi irrisoria, vista la enormidad de los problemas en cuestión. Por lo tanto, se discute sobre la procreación asistida; sobre si el espermatozoides de un donante desconocido o un marido muerto puede tal vez ser utilizado y bajo qué condiciones; si una "madre de alquiler" puede realmente alquilar su útero, etc. Se discute también sobre la eutanasia, sobre si mantener o no con vida a personas en estado irreversible de coma o simplemente en fase terminal de una enfermedad dolorosa. Todo eso está muy bien. En cambio nadie formula la pregunta de si es ético, o meramente decente, que en Francia se gasten dineros públicos (si fueran privados, sería lo mismo) -decenas de miles de francos en una sola procreación asistida, conociendo el estado lamentable de los servicios sanitarios y médicos elementales o la penuria alimentaria de los países donde viven cinco sextos de toda la población mundial. El deseo del Sr. y 1a Sra. Dupont de tener "su" propio hijo (aunque no sea "suyo" más ~ que en un cincuenta por ciento), ¿acaso pesa éticamente más que la supervivencia de decenas de niños de los países pobres que estaría asegurada con esas somas? La universalidad de los principios éticos, ¿es sólo universal por encima de un cierto nivel del PNB por cápita? ¿No será que en vez de bioética lo que en realidad necesitamos es una *biopolítica*? Habrá quienes se revolverán con espanto ante la idea o el término. Inconsciencia o hipocresía. Porque actualmente tenemos, queramos o no, una biopolítica que no da a conocer su nombre y que condena a muerte constantemente, tácitamente, incluso en los países ricos, a centenares de personas por razones "económicas", es decir, políticas, porque evidentemente la distribución y atribución de recursos en una sociedad es una cuestión política por excelencia. No hablo siquiera de la disparidad de calidad de tratamiento que reciben ricos y pobres, sino del hecho conocido y comprobado de que, por ejemplo, a causa de la escasez de aparatos de diálisis renal, los médicos deben elegir qué enfermos serán sus beneficiarios y cuáles no. Los criterios empleados son sin duda humanos y razonables pero todas las éticas dicen: "¡No matarás!", ¿no es cierto? De forma igualmente tácita condenamos a muerte, simplemente por vivir como vivimos, a decenas de miles de personas todos los meses en los países pobres.

Otro ejemplo es el de la mentira. Solzhenitsin, en el Archipiélago y demás obras, Havel y muchos otros, con justicia insistieron en el papel fundamental de la mentira como instrumento de gobierno de los regímenes totalitarios, pero no menos en la complicidad tácita y general de la población, elemento indispensable para que la mentira pueda cumplir con su papel. Pero quienes quieren que la denuncia de la mentira derive de principios puramente éticos deben atribuirle un carácter absoluto a la norma "no mentirás jamás". Sin embargo, está claro que considerar que esa norma no es política sino ética conduce a extremos absurdos. Interrogado por el KGB sobre la identidad de otros disidentes o sobre el escondite del manuscrito de El archipiélago de Gulag me vería forzado a decir la verdad. La trivialidad del ejemplo no impide alcanzar una conclusión importante. El dilema de cuándo debo decir la verdad y cuándo ocultarla no deriva solamente de un juicio ético, sino también político, dado que los efectos de mi respuesta no sólo conciernen a mi persona, a mi conciencia, a mi moralidad o incluso a la vida de otras personas con nombre y apellido, sino que afectan directamente a la esfera pública en sí misma y al destino de una colectividad anónima -la definición misma de la política. Otra conclusión, no menos importante, puede derivarse de estos ejemplos. Ninguna forma abstracta, ningún mandamiento universal de contenido concreto puede librarnos de la carga y de la responsabilidad de nuestros actos.

### **Insuficiencia radical de las éticas tradicionales**

Volviendo a citar a Aristóteles, el acto está siempre necesariamente universal y por lo tanto, nos exige el ejercicio de la *frónesis*, un término mal traducido por los Latinos como *prudencia*, prudencia. La *frónesis*, consiste en la capacidad de juzgar en los casos en que no hay reglas mecánicas u objetivables que secunden al juicio. Ahora bien, todas las morales religiosas que conozco y casi todas las morales filosóficas violan esta exigencia, ignorando el hecho de que ninguna regla ética puede aplicarse fuera de circunstancias particulares. Luego, la misma regla deriva de una *frónesis* que posibilita su transgresión. Las morales tradicionales, filosóficas o religiosas, son morales felices. Pretenden saber dónde está el bien y el mal y su único problema es el del hombre interior: conocemos o deberíamos conocer el bien y el mal pero no siempre "podemos" desear el bien o lo deseamos por "razones equivocadas"

(Karat). Pero por cierto, el hecho abrumador de la vida humana es que ante circunstancias dadas la distinción entre bien y mal parece oscurecida, o el bien es imposible de alcanzar sin sacrificar otros bienes. Escojamos otro ejemplo trivial: hay casos en que es preciso matar a alguien para salvar a varias personas. El mandamiento ético reza: "No matarás". No dice: no matarás a menos que... Dice: no matarás, y punto. Es, por su propia naturaleza, absoluto. Puede alegarse asimismo -cosa que yo también haría en principio - que no debe hacerse una contabilidad de vidas humanas. ¿Cómo es posible afirmar que quien salva cincuenta personas sacrificando cuarenta y nueve está del lado del bien? No obstante, existen situaciones que fueran a tomar decisiones de este tipo.

Esta debilidad fatal vuelve a manifestarse en una de las filosofías más elevadas y rigurosas que existen, la filosofía práctica de Kant (*Fundamentos de la metafísica de la ética, Crítica de la razón práctica*). Bien conocido es el principio central de la ética kantiana: *actúa de tal manera que la máxima de lo acción pueda convertirse en ley universal*. Conocidas también son las críticas que ya Hegel formuló a su formalismo. Pero lo más importante a resaltar es que el principio nos deja sin recursos, precisamente en Los casos más difíciles y por ende, Los más importantes. Uno de sus aspectos irrecusables: no la universalidad sino la exigencia de una universalidad posible. Vale decir: debo actuar de manera que pueda dar cuenta y razón de lo hecho, que me sea posible defenderlo razonable *erga omnes*, ante todos. Pero no puede hablarse aquí de ley universal. Dado que toda acción es particular, la universalidad no puede significar aquí más que lo siguiente: toda otra persona, bajo la misma circunstancia, debería actuar igual. Pero agregada esta precisión, el enunciado carece de interés para Los asuntos triviales (Los únicos en que la expresión "bajo las mismas circunstancias" conserva algún sentido) y queda vacío en Los grandes asuntos, precisamente aquellos que están marcados por la singularidad de Las circunstancias. En este último caso el principio simplemente significa: en mi lugar, haríais lo mismo. Pero en ese lugar no estaréis jamás. (Karat intentó demostrar que la violación de su principio llevaría a contradicciones pero en esa ocasión su razonamiento es falaz).

Esto nos conduce a la segunda debilidad fatal de las éticas tradicionales, que suele expresarse en la afirmación de que sólo se trata, al fin y al cabo, de éticas, una afirmación obviamente paradójica. Filósofos y teólogos discuten a lo largo de decenas de

páginas, armados de una sutileza exquisita, y callan cuidadosamente (o remiten a otros volúmenes) cuando se trata de los asuntos realmente importantes. Evidentemente, resulta que estos asuntos tienen siempre una dimensión política a la que tácitamente se le reconoce la primacía sobre la dimensión ética. retomemos el caso más simple y el más flagrante: el homicidio. Ninguna prescripción ética parece más evidente que el "no matarás". A la vez, ninguna ha sido y sigue siendo tan constante, cínica y oficialmente transgredida. El mismo Kant discute en detalle una cuestión tan dramática como la restitución o no de un depósito de dinero realizado secretamente -pero no dedica ni una palabra en *Crítica de la razón práctica* al homicidio oficializado. Matar a una persona es criminal pero la *Crítica de la razón práctica* ignora el asesinato (decenas y centenares de miles de personas) en tiempo de guerra. Que yo sepa no hubo una sola guerra entre naciones cristianas en que Las armas de Los beligerantes no hayan sido bendecidas por sus respectivas Iglesias. La razón de Estado es infinitamente más fuerte que la razón práctica y que Los Diez Mandamientos.

### **Un examen de la historia**

¿Cómo explicar ese fantástico hiato, ese abismo entre lo "privado" y lo "público", entre ética y política, el abandono de lo decisivo a favor de lo trivial, la suspensión de la discusión razonable y la dimisión del espíritu crítico ante Las puertas del poder, eso que bien debe llamarse la *duplicidad institucionalidad* de nuestras sociedades?

Para comenzar a dilucidar esta cuestión habría que hacer un repaso de toda la historia de la humanidad, la persistencia del "estado de naturaleza", es decir, la guerra de todos contra todos y el reino de la fuerza bruta entre colectividades o, por lo menos, la historia de nuestra civilización greco-occidental y hebraico-cristiana. Una empresa imposible incluso si la redujéramos a la historia de Las ideas, mutilándola así hasta la irrisión. Habría que componer una historia del imaginario social, quizá en el plano más enigmático de todos: la instauración por parte de cada colectividad en su oposición, hasta ahora aparentemente caso insuperable, al "nosotros" de los Otros, la diferente entre la ley (por más criticable que sea) que regula nuestras relaciones y la no-ley que prácticamente impera en nuestras relaciones con el "exterior". El cristianismo o el Islam no hicieron

variar nada, ya que sus historias están repletas de guerras, incluida esa nueva categoría de guerras que ellos mismos inventaron, aún más crueles que las otras, las guerras de religión. Recordemos solamente, para remontarnos un poco en el tiempo, que Jehová entrega los Diez Mandamientos (incluyendo el "no matarás") a Moisés en el desierto pero cuando los hebreos entran en Palestina -tierra que les había prometido - exterminan a todos los pueblos no judíos que habitaban el país. Pero los hebreos tienen al menos el mérito de que una vez completada la conquista se establecen allí y dejan a los demás en paz. No así los cristianos y musulmanes. Para éstos es imperativo convertir a los infieles a hierro, sangre y fuego. No es posible ofrecer aquí más que algunos puntos, rapsódicos y sueltos, de referencia.

## **El período helénico**

En el "verdadero" mundo griego, es decir, hasta el fin del siglo V, no hay una oposición de principio entre lo "privado" y lo "público", aunque estén bien diferenciados, ni entre ética y política. Hegel ya lo había percibido. En ese mundo no puede hablarse de duplicidad, institucionalizada o no: las relaciones están dominadas por una franqueza brutal. Contrariamente a las estupideces en boga por lo menos desde Fustel de Coulanges, el individuo no es "resorbido" por la colectividad de la ciudad griega clásica y democrática, sino que la jerarquía de valores es clara y unívoca. Las virtudes supremas del hombre son las cívicas o políticas. Incluso las virtudes religiosas o pías están subordinadas a ellas. La historia de Herodoto acerca de los hombres más felices evocados por Solón ante Creso, sitúa en primer lugar a Telos el ateniense, caído en defensa de su ciudad y en segundo lugar a Cleobis y Bitón, los hijos de la sacerdotisa de Argos, muertos por los dioses durante el sueño a continuación de un acto de gran piedad religiosa (y filial). Es cierto que *Antígona* de Sófocles escenifica una oposición entre los "privado" o pío y lo "público" o político. Obedecer las leyes divinas *también* es una ley de la ciudad, obedecer las leyes de la ciudad *también* es una prescripción divina. Ambos personajes erran porque cada uno de ellos se encierran en sus razones ignorando las que asisten al otro; ambos merecen lo que el hijo de Creón dice a su padre: lo error es de aspirar al *monos fronein*, detentar el monopolio de la verdad. Eso es precisamente lo que generalmente todavía escapa a la comprensión de los modernos para

quienes, digan lo que digan, la comunidad política conserva un carácter de elemento "exterior" a la humanidad del hombre. La oposición no comienza a manifestarse hasta la derrota en la guerra del Peloponeso y la decadencia de la ciudad griega. Pero incluso Sócrates continúa reconociendo la primacía del principio político como queda patente en la prosopopeya de las leyes en *Critón*.

La ruptura de los hechos, que no en la teoría, se inicia con Platón. En los hechos, porque Platón no deja de condenar la ciudad efectiva. No así en la teoría (*La República*) dentro de la cual intenta reconciliar el principio político con el ético, evitando jerarquizaciones de todo tipo y confundiendo onto lógicamente ambas dimensiones. Postula un "alma sustancial" pero sus virtudes son las mismas que las virtudes de un buen régimen de la ciudad. Tanto en un caso como en el otro, la virtud y el buen orden establecen la relación correcta entre las partes del alma o las de la ciudad -es la definición misma que da de la justicia -, una relación situada siempre bajo la hegemonía de la parte más digna y superior - la parte pensante del alma y la de los filósofos de la ciudad.

Aristóteles se aparta, a justo título, de esa asimilación del alma y la ciudad. A pesar de que también para él la virtud cardinal es esencialmente política, a saber, la justicia (*Ética a Nicómaco*, libro V), y que la mayoría de las virtudes que examina tienen que ver con las relaciones de individuo con los otros, no establece identidad o analogía entre el individuo con los otros, no establece identidad o analogía entre el individuo y lo colectivo. Pero es característico de la época en que reflexiona y escribe Aristóteles -una época de crisis y de inminente disolución del mundo de la *polis* -, que a la pregunta, que es el primero en formular, de si es lo mismo ser un hombre bueno que un buen ciudadano no encuentre una respuesta categórica. Aristóteles vacila entre la idea clásica de que la política es la ocupación más elevada y más digna, la más arquitectónica, y la idea, precursora de tiempos venideros, de que el bien soberano para los humanos es la contemplación, el *bios teorétikos*, único recurso para alcanzar nuestra finalidad natural, nuestro *telos*: "comportarse en lo posible como inmortales". Comportarse, entonces, como un dios de Aristóteles es pensamiento puro que se piensa a sí mismo, incapaz de ocuparse del mundo -objeto indigno para el -, sin rebajarse. La actividad contemplativa es la única que se acerca al ideal de la autarquía. Ciertamente, la vida contemplativa, en Canto humana,

presupone la ciudad. Pero, en ese entramado, la ciudad surge como instrumento de realización de la vida contemplativa.

Con la aparición de los cínicos, los epicúreos y los estoicos, la retirada hacia la esfera de lo privado es estrepitosa. Especialmente entre los estoicos y su fatalismo determinista, no puede hablarse de política, y la ética se reduce a una actitud interior que es lo único que "depende de nosotros". Se trata del célebre lo *ef'emin*, una expresión prestada de Aristóteles (que evidentemente le atribuye un sentido completamente diferente, ya que Aristóteles admite una libertad humana que nos convierte en "el principio de lo que acontecerá"). Dado que la evolución de los eventos "reales" es determinada y fatal, no nos queda otra alternativa que adherirnos o no a lo que de todas formas tendrá que suceder. Bastará que cumplamos correctamente el papel que el orden cósmico, también llamado providencia, nos asigna en el teatro del mundo, sea el del esclavo (Epícteto) o el del emperador (Marco Aurelio).

## **El cristianismo**

Y así llegamos al cristianismo, un tema inmenso que solo podremos tocar ligeramente. Antes de nada, es imprescindible distinguir y aun oponer al primer cristianismo y al instituido a partir del siglo IV.

Desde la perspectiva que nos interesa, el primer cristianismo (el de los Evangelios y de las Epístolas de Pablo) está directamente afiliado al estoicismo. Para ese cristiano no se trata en absoluto de mezclarse en el orden de este mundo.

"Dad al César lo que es del César" dice Cristo; "Todo poder proviene de Dios" dice Pablo (*Epístola a los Romanos*). Estas son frases que firmaría cualquier estoico. Pero hay más que esa afiliación: la acosmicidad cristiana es absoluta. Si uno realmente quiere ser cristiano está meridianamente claro lo que debe hacer: vender las posesiones, distribuirlo todo entre los pobres, abandonar a padre y madre y seguir a Cristo. No hay lugar para otra interpretación, está escrito negro sobre blanco: "que vuestra palabra sea sí sí o no no, lo agregado (la interpretación) viene del Maligno". En este sentido casi no se conocen cristiano -salvo los que se han entregado a la vida de ermitaños, es decir, acósmica -. Pero incluso para ellos conviene hacer un apartado. ¿Cuántos monjes (y órdenes monásticas) ha habido que no se preocupan por el futuro? No obstante está escrito:

"Observad a los pájaros del cielo que no siembran ni cosechan, sino que son alimentados por nuestro Padre celestial". (Lo mismo en el Paster Noster, las palabras de Cristo no son Manos nuestro pan cotidiano", sino Manos nuestro pan de hoy"). Está claro que sobre estas bases no existe ni puede existir sociedad. A la vez, todo está dirigido al hombre interior, sólo que, contrariamente al estoicismo, el mandamiento fuerte ya no se refiere a la *ataraxia*, la impassibilidad y el rechazo a adherirse a todo aquello que en nosotros mismos pueda significar una mala inclinación (siendo ese rechazo o esa adhesión, una vez más, lo único que está en nuestro poder). La doble prescripción es aquí radicalmente diferente. Por una parte, la intención misma, la inclinación, debe ser pura (un tema que perdura hasta Kant). Cristo sobre el adulterio (*Mateo, V, 27-28*): "Vosotros habéis oído de vuestros mayores que no cometerás adulterio. Pero yo digo, quien mire a la mujer del prójimo con deseo ya ha cometido adulterio en su corazón". No basta no cometer adulterio, no hay que desearlo siquiera (para los estoicos, el deseo, indudablemente no depende de nosotros, de nosotros depende la adhesión al deseo) por otra parte, el tema del amor: hay que amar al prójimo como a sí mismo y, sobre todo, hay que amar a Cristo.

Algunas observaciones críticas respecto a esta primera ética cristiana son inevitables. La pureza de la intención presupone por lo menos que los "objetos" permitidos o prohibidos sean fijos, determinados. ¿Por acción de quién y cómo son efectivamente así? Por Dios, mediante la revelación de Su voluntad (el Decálogo, por ejemplo). No se debe cometer ni desear el adulterio porque Dios lo ha prohibido. ¿Porqué ha prohibido Dios el adulterio? Esa es una pregunta prohibida. Por lo tanto la ley moral me ha sido entregada por otro sin que yo pueda plantear interrogante alguno. Esto es lo que ha de denominarse una ética heterónima.

Luego la prescripción de amar al prójimo como a sí mismo es doblemente paradójica. La idea misma de amar a alguien por obligación contradice lo que entendemos por amor, cualquiera que sea la interpretación que queramos darle al término. Y el hecho de erigir el amor a uno mismo en patrón y regla del amor al prójimo parece una curiosa concesión al egoísmo y a la vez una proposición de una lógica poco satisfactoria (¿cómo analizar una situación en que defendemos a alguien a costa de la propia vida?).

En fin, uno puede preguntarse si una ética que plantea a los seres humanos prescripciones irrealizables -en una palabra, no el

control de sus *actos* sino de hecho, la eliminación del deseo, es decir la supresión del inconsciente - y que, por eso mismo tiene necesariamente como efecto su culpabilización perpetua a insalvable, es acaso aceptable y no directa y positivamente *inmoral* (valedero igualmente para la ética kantiana). Inducir a los hombres a la conciencia de estar siempre condenados salvo gracia divina (la posición de Agustín, Lutero, Calvino, Jansenio) hubiera debido, lógicamente, sumergirlos en el más llano embotamiento.

En cierto sentido, todo esto importa poco porque el cristianismo no tuvo larga vida, como era inevitable. Desde el comienzo del siglo IV, el cristianismo se institucionaliza, se convierte en religión de Estado y, con Teodosio, no sólo en religión oficial sino en religión obligatoria para los habitantes del Imperio. Dicha institucionalización no podía hacerse sin mediar un formidable compromiso. La acosmicidad inicial es completamente abandonada (con la excepción parcial de los anacoretas y algunas raras órdenes monásticas), la Iglesia se convierte en una institución con una presencia de gran peso en ese siglo y, durante mucho tiempo, abriga grandes pretensiones respecto al poder temporal (por lo menos hasta descubrirse que la famosa *Donación de Constantino* es una falsificación). En cualquier caso, se constituye en engranaje esencial de los sucesivos órdenes sociales y políticos establecidos. Al prestarse a ello, agrega mucha agua al vino de la ética de los Evangelios. Una vez más, recordemos el "no matarás".

### **Una herencia a superar**

Esta herencia, que continúa siendo el fundamento de la civilización occidental, a pesar de la secularización, es la separación entre ética y política, entre hombre interior y hombre público. Es verdad, existen bibliotecas enteras de los Padres griegos, latinos y protestantes para explicar cómo y en qué condiciones un rey puede hacer la guerra sin dejar de ser cristiano, etc. No hay razón para embrollarse en esa casuística. Pero la mencionada separación atraviesa toda la historia de la filosofía occidental con raras excepciones (Spinoza, por ejemplo o Hegel, aunque en el caso de éste último la ética se desvanece delante de la Razón de la Historia y la política se convierte de hecho en adoración de lo Real). Es precisamente esa separación la que deberemos superar.

Será preciso superar las éticas de la heteronomía y para ello, ante todo las políticas de la heteronomía. Nos hace falta una ética de la autonomía necesariamente articulada a una política de la autonomía. La autonomía en el plano individual consiste en el establecimiento de una nueva relación entre sí mismo y el propio inconsciente; no eliminarlo sino lograr filtrar lo que se transmite de los deseos a los actos y las palabras. Tal autonomía individual está constitutivamente sometida a graves condiciones. Por lo tanto, necesitamos instituciones de la autonomía, instituciones que a cada uno concedan una autonomía efectiva en calidad de miembros de la colectividad y le permitan desarrollar su autonomía individual. Esto sólo es posible instaurando un régimen verdaderamente democrático y no sólo de palabra. Es un régimen de este tipo, participo efectivamente en la implantación de las leyes que afectan a mi vida. Mi participación sería plena, no a través de "representantes" o referendos sobre cuestiones de las cuales se me ha hecho imposible conocer los pormenores, sino con conocimiento de causa, de manera que pueda reconocer en las leyes mis propias leyes, incluso Cuando no estoy de acuerdo con su contenido, precisamente por haber gozado de la oportunidad de participar en la formación de la opinión común. Una autonomía de esta guisa, sea en el plano individual como en el colectivo, no nos garantiza, evidentemente, una respuesta automática a todos los asuntos que la existencia humana plantea; aún tendremos que afrontar las condiciones trágicas que caracterizan la vida, el no siempre saber distinguir, ni individual ni colectivamente, donde campea el bien y dónde el mal. Pero no estamos condenados al mal, como tampoco al bien, porque podremos volver atrás, individual y colectivamente, reflexionar sobre nuestros actos, retomarlos, corregirlos, repararlos.

# PASIÓN Y CONOCIMIENTO EL AMOR POR LA VERDAD

CORNELIUS CASTORIADIS

## Aspectos psicoanalíticos

Esas actividades psíquicas peculiares que son creer, pensar y conocer deberían ser un objeto de preocupación central en la teoría psicoanalítica, ya que después de todo se trata de los presupuestos mismos de su existencia. Sin embargo, Freud se ocupó poco de dilucidarlas, y así sigue pasando con sus sucesores.<sup>1</sup>

En una primera concepción, (**Tres Ensayos sobre la teoría de la sexualidad**, Freud invoca una pulsión de saber, **Wisstrieb** -cuyo estatuto admitamos que es al menos extraño. Según escribe Freud en 1915 (**Triebe and Triebchicksäle**), la pulsión es «la frontera entre lo somático y lo psíquico»: necesariamente tiene una «fuente somática» y una «delegación» en la psiquis por medio de una representación (**Vorstellungsrepräsentanz des Triebes**). Es difícil entender cuál podría ser la «fuente somática» de una «pulsión de saber». Recordemos que en 1907 Freud todavía no tenía elaborada una teoría de las pulsiones, y que tanto en los Tres Ensayos como en **Las Teorías sexuales infantiles** de lo que se trata es de la curiosidad sexual infantil. Desde luego, esto le brinda a dicha «pulsión» cierta respetabilidad psicoanalítica, pero no permite franquear el enorme paso que separa a la curiosidad sexual infantil de la religión, las teorías cosmológicas o los teoremas de los números primos. ¿Por qué las vacas no tienen religión -o por qué en general los animales sexuados no producen teorías sexuales infantiles y hasta parecen carecer de toda curiosidad al respecto, llegando en general directamente a la meta? Sin duda la respuesta sería -o en todo caso debería ser- que la función sexual de los animales es plenamente «instintiva», vale decir con vías y metas predeterminadas, constantes, firmes y funcionales, mientras que en los humanos no se trata de «instinto» sino de una «pulsión».

¿Qué decir de esta diferencia que después de todo en la óptica freudiana rige la diferencia entre animalidad y humanidad? Ni el texto de 1915 ni los otros enfrentan nunca esta cuestión de manera directa. Más bien pueden verse en Freud múltiples esbozos de respuesta y cierta evitación del problema. En uno de los extremos se ubica esa tesis «biologista» que, llevada hasta su límite, borraría la diferencia. Es cierto que Freud no lo hace, pero cabe preguntarse qué lo empuja a extender la lucha de Eros y Tánatos a todo el reino viviente y sobre todo a creer encontrar la pulsión de muerte en los organismos más elementales. En el otro extremo se sitúa la confesión varias veces reiterada de que no conocemos nada de esa cualidad esencial de al menos una parte de los fenómenos psíquicos humanos: la cualidad consciente. Por momentos la invocación a «nuestro Dios Logos» (**El Porvenir de una ilusión**) hace pensar en la postulación de un atributo irreductible del humano que sería la racionalidad. Pero es obvio que ni la racionalidad implica conciencia (cualquier depredador actúa de manera racional) ni la conciencia implica racionalidad (como lo demuestra la más sumaria observación del comportamiento humano, tanto individual como colectivo). El mito fundador de **Tótem y Tabú** podría dar cuenta en todo caso del origen de una creencia «religiosa» específica, pero no de la conciencia, la racionalidad explícita o la actividad cognocente. De poco sirve agregar que es casi imposible vincular el movimiento del conocimiento con el otro «instinto», el de conservación (también universal en el viviente), ni siquiera adosándole alguna «racionalidad» genéticamente superior en el humano, ya que en el mejor de los casos ésta llevaría nada más que al crecimiento de un saber puramente funcional e instrumental, sometido a la satisfacción de «necesidades» siempre idénticas.

Es importante insistir en el tema dentro de los parámetros planteados por Freud. ¿Por qué habría -y de hecho y en efecto **hay** en las crías humanas una curiosidad sexual ausente en los cachorros de otros mamíferos? ¿Y por qué conduce a las extravagancias de las teorías sexuales infantiles?

Darían risa pretender que la causa es el «secreto» de las actividades sexuales parentales en los humanos. La observación de las actividades sexuales animales por parte de los niños fue regla en

---

<sup>1</sup> Una notable excepción son los trabajos de Piera Auglanier. Ver sobre todo «Los destinos del placer» (Paidós) y «La violencia de la Interpretación» y «Un intérprete

todas las sociedades humanas, con (la dudosa) excepción de las nurseries victorianas de las capas sociales favorecidas. La «curiosidad sexual» sólo podía dar lugar a investigaciones en función de otro factor que trataremos enseguida.

Sin embargo, podríamos decir que de manera casi involuntaria Freud ofrece el marco dentro del cual reflexionar acerca de nuestro tema.

Escribí recién que Freud nunca enfrenta directamente la cuestión de la diferencia entre animalidad y humanidad, y es así. Pero si el texto de 1915 sobre «Las pulsiones y sus destinos» es correctamente entendido (cosa que hasta ahora no ocurrió) se verá que brinda un esbozo de respuesta. La pulsión, cuya fuente es somática, pero que para hacerse oír por la psiquis debe hablar su lenguaje, induce en ella una representación que hace las veces de delegado o embajador (**Vorstellungsrepräsentanz des Triebes**). Hasta ahí ninguna diferencia con una psiquis animal. La diferencia aparece al comprobarse (cosa que Freud no hace porque en ese momento no es su tema) que dicha representación es constante en el animal y variable en el humano. Sin temor a equivocarnos podemos afirmar que en cada especie animal el representante «representativo» de la pulsión es fijo, determinado y canónico. La excitación sexual es provocada en cada caso por las mismas representaciones estimulantes, y en su esencia el desarrollo del acto está estandarizado. (Cosa que también podríamos decir de las necesidades nutricionales, etc.). Y si bien hay excepciones, en realidad se trata de excepciones o aberraciones. Pero por así decirlo, en los humanos la excepción es regla. En términos psicoanalíticos, no hay representante canónico de la pulsión a través de la especie, ni siquiera para el mismo individuo en circunstancias o momentos distintos.

A la pregunta de por qué la diferencia es fácil contestar que la función representativa -componente esencial de la imaginación- le brinda al animal siempre los mismo productos, mientras que en el humano siempre está suelta, liberada o enloquecida, como se quiera. El viviente en general posee una imaginación funcional en productos fijos, mientras que el humano tiene una imaginación disfuncionalizada con productos indeterminados. En el humano, esto corre parejo con otro rasgo decisivo: el placer de representación tiende a ganarle al

---

en busca de sentido» (Ed. Amorrortu).

placer de órgano (una ensoñación puede ser tan o más fuente de placer que un coito). A su vez este hecho es condición necesaria (pero no suficiente) del surgimiento de otro proceso característico de los humanos (y al que Freud le reconoce a la vez importancia y oscuridad): **la sublimación**. Para el ser humano son fuente de placer (y capaces de dominar sus necesidades biológicas a incluso oponerse a su simple conservación) investiduras de objetos y actividades que no sólo no procuran ni podrían procurar ningún placer de órgano, sino cuya creación y valoración es social y su dimensión esencial no perceptible.

Esta dilucidación puede y debe completarse a partir de otro elemento ya despejado por Freud en los **Tres Ensayos**: el deseo de «dominio» de la realidad (y del propio cuerpo del sujeto). ¿Cuáles son el estatuto y el origen de ese deseo de dominio, y cuál su relación con la curiosidad sexual? La respuesta a estas dos preguntas nos lleva a abandonar a Freud, aunque sin traicionarlo. El deseo de dominio es el retoño y la trasposición a la «realidad» de la omnipotencia narcisista originaria, la omnipotencia del sujeto monádico (la misma que con el apelativo de «omnipotencia mágica del pensamiento» Freud encontraba con justa razón en el inconsciente de todos, tanto niños como adultos). Pero observemos que en su origen, y luego en el inconsciente, esa omnipotencia es tal sobre las representaciones (para la psiquis la representación es el género, la «realidad», la especie) y está al servicio del principio de placer, verdadero cimiento del sentido. **En el origen de la psiquis, una representación «sensata» es una representación fuente de placer y una representación fuente de displacer es a-sensata (una especie de cacofonía). Matriz del sentido: todo se mantiene unido, todo debe mantenerse unido y ese mantenerse-unido es buscado y positivamente evaluado como fuente de placer.** El propio placer de órgano es el mantenerse-unidos del objeto fuente de satisfacción y la zona erógena donde ésta tiene su sede. El coito es copulación, vale decir reunificación de lo separado (ver Aristófanes en **El Banquete**).

Por otra parte, la curiosidad sexual infantil apunta en su esencia a responder a la pregunta: ¿de dónde vienen los niños?, a su vez formulación abstracta y generalizada de la pregunta ¿de dónde vengo yo?. Esa pregunta sólo tiene sentido en el telón de fondo de una interrogación sobre el origen -que es un aspecto y un momento del tema del **sentido** (aspecto y momento de las causas y condiciones

del sentido). Más que leche y sueño, la psiquis pide sentido; pide que se mantenga- unido, **para ella**, todo eso que parece presentársele sin orden ni concierto. La cuestión del origen es cuestión de orden y sentido en la dimensión temporal («histórica»). La cuestión del origen perfora la plenitud del presente, presupone por ende la creación de un horizonte temporal propiamente dicho (obra de la imaginación radical del sujeto): horizonte río arriba, nacimiento y comienzo, y horizonte río abajo, horizonte del proyecto pero también de la muerte. Por supuesto, esa temporalización sólo puede hacerse combinada paso a paso con la socialización de la psiquis, que le brinda y la obliga a reconocer un mundo cada vez más diferenciado. Pero aquí no vamos a tratar ese aspecto.

Que el niño responda a la curiosidad sexual con una teoría sexual infantil es un intento de instaurar el dominio de lo que piensa sobre su origen, en otras palabras. esbozar un sentido de su historia. Esto se prolongará a través del tiempo como pregunta acerca del origen de todo, pregunta para la que siempre tendrán respuesta la teología y cosmología socialmente instituidas. Digámoslo de otra manera: la curiosidad sexual tiende a cierto dominio, y como tal el dominio siempre está también sexualmente connotado. (No vamos a tratar aquí los avatares por los cuales todo ello se vincula a un control instrumental de gran importancia para Freud, como se ve en **El Porvenir de una ilusión**).

**Se trate de curiosidad sexual, dominio o fuentes de placer, la ruptura con la animalidad está condicionada por el surgimiento de la imaginación radical de la psiquis singular y del imaginario social como fuente de las instituciones, vale decir de los objetos y actividades que pueden alimentar a la sublimación.** Ese surgimiento destruye la regulación «instintiva» de lo animal, le agrega al placer de órgano placer de representación, hace brotar la exigencia del sentido y la significación y le responde con la creación, a nivel colectivo, de las significaciones sociales imaginarias que dan cuenta de todo lo que pueda en cada caso presentársele a la sociedad considerada. Esas significaciones, portadas por objetos socialmente instituidos, desexualizados y esencialmente im- perceptibles, son investidas por los sujetos singulares so pena de muerte o locura. El proceso y los resultados de esa investidura es lo que debemos llamar sublimación.

Ahora bien, la sublimación es condición del conocimiento, no conocimiento. Porque en casi todas las sociedades, los objetos

sublimatorios son **creencias** incuestionables (el mundo apoyado en una enorme tortuga o creado en seis días por un Dios que descansó al séptimo) que aseguran la saturación de la exigencia de sentido dando respuesta a todo lo que de manera sensata para determinada sociedad pueda ser objeto de pregunta, y la **clausura** de la interrogación instaurando una fuente última y católica de la significación. Pero para dilucidar el origen del conocimiento tenemos que ir más lejos.

## **Conocimiento y pasión por la verdad**

Atrevámonos a contradecir a Aristóteles. Eso que psiquis y sociedad desean y necesitan no es el saber sino la creencia.

La psiquis nace desde luego con la exigencia de sentido, pero más bien nace en lo que para ella es sentido y seguirá sirviéndole de modelo a lo largo de toda su vida: la clausura sobre sí de la mónada psíquica y la plenitud que la acompaña. Clausura y plenitud que se romperán por la presión aunada de la necesidad corporal y la presencia de ese otro humano de quien depende la satisfacción de la necesidad. La no- satisfacción de la necesidad aparece y sólo puede aparecer como sinsentido («el fin del estado de tranquilidad psíquica», escribe Freud). Por lo tanto, quien asegure la satisfacción de la necesidad será de inmediato erigido en posición de Amo del sentido: la Madre, o quien haga las veces de ella.

En su forma primera, la interrogación es un momento de la lucha de la psiquis por salir de lo a-sensato y de la angustia que éste genera. (En esa etapa lo a-sensato sólo puede aparecer como amenaza de destrucción de sí). A esa angustia obedece la búsqueda de dominio como control del sentido (al principio efectivamente total como control «alucinante» o «delirante»).

**La búsqueda del sentido es búsqueda de la puesta en relación de todo tipo de «elementos» que se presenten, anudada al placer proveniente de la restauración más o menos exitosa de la integridad del flujo psíquico: coalescencia restablecida de la representación, el deseo y el afecto. Eso es el sentido del sentido considerado desde el punto de vista psicoanalítico, y no es difícil ver su relación con el sentido del sentido en filosofía (eudaimonia de la vida teórica).**

Búsqueda e interrogación están en general saturadas por las significaciones sociales imaginarias que el ser humano absorbe a

interioriza durante esa dura escolaridad que es la socialización. Y esas mismas significaciones se instituyen casi siempre en la **clausura**, ya que excluir la interrogación es la primera y mejor manera de asegurarles validez perpetua. Se nos dirá que la «realidad» misma podría encargarse de cuestionarlas, pero ocurre que la «realidad» existe sólo cuando ingresa en la red de significaciones instituidas e interpretadas por cada sociedad. Sólo las significaciones puramente «instrumentales», o mejor dicho la dimensión instrumental de ciertas significaciones, entran a veces en cortocircuito a través de la prueba de «realidad».

Lo que pasa a ser apasionadamente investido es la «teoría» social instituida, vale decir las creencias establecidas. El modo de adhesión consiste en el **creer**, cuya modalidad efectiva es la **pasión**, que a su vez se manifiesta casi siempre como fanatismo. La pasión es llevada a su máxima intensidad porque el individuo socializado, a riesgo de su propio sinsentido y el de todo su entorno, tiene que identificarse con la institución social y las significaciones que ésta encarna. Negar a una u otras, las más de las veces es suicidarse física y casi siempre psíquicamente. El reverso evidente de esa pasión, de ese amor sin límites de cada uno por sí mismo y por los suyos es el odio a todo aquello que niegue a esos objetos, o sea el odio a las instituciones y significaciones de los demás y a los individuos que las encarnan.

Ese fue y en principio es el estado de la humanidad casi siempre y en todas partes. Pero no hablaríamos del conocimiento como lo opuesto a la creencia, si dicho estado no se hubiera roto algunas veces. Y en realidad lo fue al menos dos veces, en la antigua Grecia y en Europa occidental, tras lo cual los efectos de esa ruptura se hicieron potencialmente accesibles a todo ser y toda colectividad humana.

No podemos saber «por qué» se produjo la ruptura, y a decir verdad tampoco tiene demasiado sentido, ya que la ruptura fue creación. Pero sí podemos caracterizar con mayor precisión su contenido. Resurgimiento de una interrogación que ya no acepta ser saturada por respuestas socialmente instituidas, la ruptura es a la vez creación filosófica, vale decir cuestionamiento indefinidamente abierto de ídolos y certezas tribales, aunque la tribu sea la de los sabios, y creación de la política como política democrática, o sea también cuestionamiento abierto de las instituciones efectivas de la sociedad y

apertura de la interminable cuestión de la justicia. Y por último, quizá por sobre todo, fecundación recíproca de ambos movimientos.

Si nos restringimos al terreno del pensamiento propiamente dicho, lo que se convierte así en objeto de pasión es la búsqueda misma, como tan bien lo expresa el término **philosophia**, es decir, no sabiduría adquirida y asegurada de una vez y para siempre, sino amor o Eros de la sabiduría.

Ese pasaje tiene una triple condición: ontológica, histórico- social y psíquica.

Está claro que el proceso de conocimiento presupone dos condiciones vinculadas con el ser mismo, y de las que curiosamente sólo una fue puesta en evidencia por la filosofía heredada. Para que haya conocimiento, algo del ser tiene que ser al menos cognoscible, ya que visiblemente ningún sujeto que sea podría conocer nada de un mundo totalmente caótico. Pero también hace falta que el ser no sea ni «transparente» ni por completo cognoscible. Así como la mera existencia de seres «para sí» nos asegura cierta estabilidad y ordenamiento de al menos un estrato del ser -ese primer estrato natural con que tiene que enfrentarse el viviente-, también la existencia de la historia del conocimiento tiene fuertes implicaciones ontológicas, pues demuestra que el ser no es algo que se agote en una primera interrogación o un primer esfuerzo de conocimiento. Si vamos más a fondo, veremos que esos hechos sólo son pensables planteando cierta estratificación y fragmentación del ser.

La condición histórico- social tiene que ver con la aparición de sociedades abiertas que cuestionen las instituciones y significaciones establecidas y en las que el propio proceso de conocimiento esté positivamente investido y valorado. Dado que la institución de la sociedad tiene existencia efectiva recién cuando es gestada a incorporada por los individuos, lo mismo da decir que el surgimiento de sociedades abiertas entraña y presupone la formación de individuos capaces de sostener y profundizar la interrogación.

Por último, y si como dijimos, lo que más desea la psiquis es la creencia y no el saber o el conocimiento, surge una pregunta capital acerca de las condiciones psíquicas de posibilidad de éste último. ¿Cuáles son los soportes y objetos de investidura del campo del conocimiento que pueden tener sentido desde el punto de vista propiamente psíquico?

**Es curioso que aquí el soporte psíquico sea una pasión narcisística que presuponga cierta transustanciación de la**

**propia imagen investida.** Uno mismo, ya no investido como poseedor de la verdad, sino como fuente y capacidad creativa siempre renovada. O bien, lo que es igual: la investidura se refiere a la propia actividad de pensamiento como apta para producir resultados verdaderos, pero más allá de cualquier resultado dado en particular. Y esto marcha a la par de otra idea de la verdad, tanto como idea filosófica que como objeto de pasión. Lo verdadero ya no es un objeto a poseer (un «resultado» , como decía precisamente Hegel), ni el espectáculo pasivo de un juego de velamiento y develamiento del ser (Heidegger). Lo verdadero se hace creación, siempre abierta y capaz de volver sobre sí misma, de formas de lo pensable y contenidos de pensamiento que puedan encontrarse con lo existente. **La investidura deja de ser investidura de un «objeto» , ni siquiera de una «imagen de sí» en el sentido habitual, para ser investidura de un «objeto-no-objeto», actividad y fuente de lo verdadero.** La afición a lo verdadero es la pasión del conocimiento, o el pensamiento como Eros.

*Este texto es un fragmento del artículo «pasión y conocimiento» perteneciente al último libro de Cornelius Castoriadis «Hecho y por hacer» que EUDEBA publicará próximamente.*

## PODER, POLITICA, AUTONOMIA

CORNELIUS CASTORIADIS

*Cornelius Castoriadis es hoy - y desde hace varios años - uno de los más importantes pensadores del mundo. Con una educación inicial en filosofía, derecho e historia, y luego una formación y una praxis -hasta la actualidad- como psicoanalista, se destaca en la década del 50 al fundar en Francia la ya clásica revista, y el grupo, Socialismo o Barbarie -donde también militarán Claude Lefort y Jean Francois Lyotard -. Luego de la disolución del grupo en 1967 Castoriadis publicará una serie de trabajos entre los cuales se destaca el libro La Institución Imaginaria de la Sociedad (1975), una obra clave que revoluciona las maneras hasta entonces vigentes de concebir la sociedad y la historia, desarrollando una originalísima reflexión sobre lo histórico-social, así como también acerca la subjetividad. Justamente estos dos ejes centrales de sus obra -lo histórico-social y la subjetividad-, constituirán el tema de sus conferencias organizadas por Z.E. en Bs.As., en setiembre próximo.*

### PODER, POLÍTICA, AUTONOMÍA CORNELIUS CASTORIADIS

El autodespliegue del imaginario radical como sociedad y como historia -como lo **social-histórico**- sólo se hace, y no puede dejar de hacerse, en y por las dos dimensiones del instituyente y de lo instituido. **La institución, en el sentido fundador, es una creación originaria del campo social-histórico -del colectivo-anónimo-** que sobrepasa, como eidos, toda producción posible de los **individuos** o de la subjetividad. El individuo -y los individuos- es institución, institución de una vez por todas e institución cada vez distinta en cada distinta sociedad. Es el polo cada vez específico de la imputación y de la atribución sociales establecidos según normas, sin las cuales no puede haber sociedad. **La subjetividad, como instancia reflexiva y deliberante (como pensamiento y voluntad) es proyecto social histórico**, pues el origen (acaecido dos veces, en Grecia y en Europa Occidental, bajo modalidades diferentes) es datable y localizable. En el núcleo de las dos, la **mónada psíquica**, irreductible a lo social-histórico, pero

formable por este casi ilimitadamente a condición de que la institución satisfaga algunos requisitos mínimos de la psique. El principal entre todos: nutrir a la psique de sentido diurno, lo cual se efectúa forzando e induciendo al ser humano singular, a través de un aprendizaje que empieza desde su nacimiento y que va robusteciendo su vida, invistiendo y dando sentido para sí a las partes emergidas del magma de significaciones imaginarias sociales instituidas cada vez por la sociedad y que son las que comparte con sus propias instituciones particulares.

Resulta evidente que lo social-histórico sobrepasa infinitamente toda inter-subjetividad. Este término viene a ser la hoja de parra que no logra cubrir la desnudez del pensamiento heredado a este respecto, la evidencia de su incapacidad para concebir lo social-histórico como tal. La sociedad no es reducible a la intersubjetividad, no es un cara-a-cara indefinidamente múltiple, pues el cara-a-cara o el espalda-a-espalda sólo pueden tener lugar entre sujetos ya socializados. Ninguna cooperación de sujetos sabría crear el lenguaje, por ejemplo. Y una asamblea de inconscientes nucleares sería imaginariamente más abstrusa que la peor sala de locos furiosos de un manicomio. **La sociedad, en tanto que siempre ya instituida, es auto-creación y capacidad de auto-alteración, obra del imaginario radical como instituyente que se autoconstituye como sociedad constituida e imaginario social cada vez particularizado.**

El individuo como tal no es, por lo tanto, contingente relativamente a la sociedad. Concretamente, la sociedad no es más que una mediación de encarnación y de incorporación fragmentaria y complementaria, de su institución y de sus significaciones imaginarias, por los individuos vivos, que hablan y se mueven. La sociedad ateniense no es otra cosa que los atenienses -sin los cuales no es más que restos de un paisaje trabajado, restos de mármol y de ánforas, de inscripciones indecifrables, estatuas salvadas de las aguas en alguna parte del Mediterráneo-, pero los atenienses son sólo atenienses por el nomos de las polis. En esta relación entre una sociedad instituida que sobrepasa infinitamente la totalidad de los individuos que la componen, pero no puede ser efectivamente más que en estado realizado en los individuos que ella fabrica, y en estos individuos puede verse un tipo de relación inédita y original, imposible de pensar bajo las categorías del todo y las partes, del conjunto y los elementos, de lo universal y lo particular, etc. Creán-

dose, la sociedad crea al individuo y los individuos en y por los cuales sólo puede ser efectivamente. Pero la sociedad no es una propiedad de composición, ni un todo conteniendo otra cosa y algo más que sus partes -no sería más que por ello que sus partes son llamadas al ser, y a ser así, por ese todo que, en consecuencia, no puede ser más que por ellas, en un tipo de relación sin analogía en ningún otro lugar, que debe ser pensada por ella misma, a partir de ella misma como modelo de sí misma.

Pero a partir de aquí hay que ser muy precavidos. Se habría apenas avanzado (como algunos creen) diciendo: la sociedad hace los individuos que hacen la sociedad. La sociedad es obra del imaginario instituyente. Los individuos están hechos por la sociedad, al mismo tiempo que hacen y rehacen cada vez la sociedad instituida: en un sentido, ellos sí son sociedad. **Los dos polos irreductibles son el imaginario, radical instituyente -el campo de creación socio-histórico-, por una parte, y la psique singular, por otra.** A partir de la psique, la sociedad instituida hace cada vez a los individuos -que como tales, no pueden hacer más que la sociedad que les ha hecho-. Lo cual no es más que la imaginación radical de la psique que llega a transpirar a través de los estratos sucesivos de la coraza social que es el individuo, que la recubre y penetra hasta un cierto punto -límite insondable, ya que se da una acción de vuelta del ser humano singular sobre la sociedad-. Nótese de entrada, que una tal acción es rarísima y en todo caso imperceptible en la casi totalidad de las sociedades, donde reina la heteronomía instituida, y donde aparte del abanico de roles sociales predefinidos, las únicas vías de manifestación reparable de la psique singular son la transgresión y la patología. Sucede de manera distinta en aquellas sociedades donde la ruptura de la heteronomía completa permite una verdadera individualización del individuo, y donde la imaginación radical de la psique singular puede a la vez encontrar o crear los medios sociales de una expresión pública original y contribuir a la auto-alteración del mundo social.

La institución y las significaciones imaginarias que lleva consigo y que la animan son creaciones de un mundo, el mundo de la sociedad dada, que se instaura desde el principio en la articulación entre un mundo natural y sobre-natural -más comúnmente extra-social y mundo humano propiamente dicho. Esta articulación puede ir desde la casi fusión imaginaria hasta la voluntad de separación más rotunda; desde la puesta de la sociedad al servicio del orden cósmico o

de Dios hasta el delirio más extremo de dominación y señoreamiento sobre la naturaleza. Pero, en todos los casos, **la naturaleza como la sobre-naturaleza , son cada vez instituidas**, en su propio sentido como tal y en sus innumerables articulaciones, y esta articulación contempla relaciones múltiples y cruzadas con las articulaciones de la sociedad misma instauradas cada vez por su institución.

Creándose como eidos cada vez singular (las influencias, transmisiones históricas, continuidades, similitudes, etc., ciertamente existen y son enormes, como las preguntas que suscitan, pero no modifican en nada la situación principal y no pueden evitar la presente discusión), la sociedad se despliega en una multiplicidad de formas organizativas y organizadas. **Se despliega, de entrada, como creación de un espacio y de un tiempo** (de una espacialidad y de una temporalidad) que le son propias, pobladas de una cáfila de objetos naturales . sobrenaturales y humanos , vinculados por relaciones establecidas en cada ocasión por la sociedad, consideradas y sostenidas siempre sobre una propiedades inmanentes del ser-así del mundo. Pero estas propiedades son re-creadas, elegidas, filtradas, puestas en relación y sobre todo: **dotadas de sentido por la institución y las significaciones imaginarias de la sociedad dada.**

El discurso general sobre estas articulaciones, trivialidades dejadas de lado, es casi imposible son cada vez obra de la sociedad considerada como tal, impregnada de sus significaciones imaginarias. La materialidad , la concreción de tal o cual institución puede aparecer como idéntica o marcadamente similar entre dos sociedades, pero **la inmersión, en cada ocasión, de esta aparente identidad material en un magma distinto de diferentes significaciones, es suficiente para alterarla en su efectividad social-histórica** (así sucede con la escritura, con el mismo alfabeto, en Atenas el 450 a.C. y en Constantinopla en el 750 de nuestra era). La constatación de la existencia de universales a través de las sociedades -lenguaje, producción de la vida material, organización de la vida sexual y de la reproducción, normas y valores, etc.- está lejos de poder fundar una teoría cualquiera de la sociedad y de la historia-. En efecto, no se puede negar en el interior de estas universales formales la existencia de otras universales más específicas: así, en lo que hace referencia al lenguaje, ciertas leyes fonológicas. Pero precisamente -como la escritura con el mismo

alfabeto- estas leyes sólo conciernen a los límites del ser de la sociedad, que se despliega como sentido y significación. En el momento en que se trata de las universales , gramaticales o sintácticas , se encuentran preguntas mucho más temibles. Por ejemplo, la empresa de Chomsky debe enfrentarse a este dilema imposible: o bien las formas gramaticales (sintácticas) son totalmente indiferentes en cuanto al sentido enunciado del que todo traductor conoce lo absurdo del mismo; o bien estos contienen desde el primer lenguaje humano, y no se sabe cómo, todas las significaciones que aparecerán para siempre en la historia -lo cual comporta una pesada e ingenua metafísica de la historia. Decir que, en todo lenguaje debe ser posible expresar la idea John ha dado una manzana a Mary es correcto, pero tristemente insuficiente.

Uno de los universales que podemos deducir de la idea de sociedad, una vez que sabemos qué es una sociedad y qué es la psique, concierne a la validez efectiva (Geltung), positiva (en el sentido del derecho positivo ) del inmenso edificio instituido. ¿Qué sucede para que la institución y las instituciones (lenguajes, definición de la realidad y de la verdad , maneras de hacer, trabajo, regulación sexual, permisión / prohibición, llamadas a dar la vida por la tribu o por la nación, casi siempre acogida con entusiasmo) se impongan a la psique, por esencia radicalmente rebelde a todo este pesado fárrago, que cuanto más lo perciba más repugnante le resultará? Dos vertientes se nos muestran para abordar la cuestión: la psíquica y la social.

Desde el punto de vista psíquico **la fabricación social del individuo es un proceso histórico** a través del cual la psiquis es constreñida (sea de una manera brutal o suave, es siempre por un acto que violenta su propia naturaleza) a abandonar (nunca totalmente, pero lo suficiente en cuanto necesidad / uso social) sus objetos y su mundo inicial y a investir unos objetos, un mundo, unas reglas que están socialmente instituidas. **En esto consiste el verdadero sentido del proceso de sublimación.** El requisito mínimo para que el proceso pueda desarrollarse es que la institución ofrezca a la psique un sentido -otro tipo de sentido que el protosentido de la mónada psíquica-. El individuo social que constituye así interiorizando el mundo y las significaciones creadas por la sociedad -interiorizando de este modo explícitamente fragmentos importantes e implícitamente su totalidad virtual por los re-envíos

interminables que ligan magmáticamente cada fragmento de este mundo a los otros.

La vertiente social de este proceso es el conjunto de las instituciones que impregnan constantemente al ser humano desde su nacimiento, y en destacado primer lugar el otro social, generalmente pero no ineluctablemente la madre, (que toma conciencia de sí estando ya ella misma socializada de una manera determinada), y el lenguaje que hable ese otro. Desde una perspectiva más abstracta, se trata de la parte de todas las instituciones que tiende a la escolarización, al pupilaje, a la educación de los recién llegados -lo que los griegos denominan paideia: familia, ritos, escuela, costumbre y leyes, etc.

La validez efectiva de las instituciones está así asegurada de entrada y antes que nada por el proceso mismo mediante el cual el pequeño monstruo chillón se convierte en un individuo social. Y no puede convertirse en tal más que en la medida en que ha interiorizado el proceso.

Si definimos como poder la capacidad de una instancia cualquiera (personal o impersonal) de llevar a alguno (o algunos-unos) a hacer (o no hacer) lo que, a sí mismo, no habría necesariamente (o habría hecho quizá) es evidente que el mayor poder concebible es el de preformar a alguien de suerte que por sí mismo haga lo que se quería que hiciese sin necesidad de dominación (Herrschaft) o de poder explícito para llevarlo a... Resulta evidente que esto crea para el sujeto sometido a esa formación, a la vez la apariencia de la espontaneidad más completa y en la realidad estamos ante la heteronomía más total posible. En relación a este poder absoluto, todo poder explícito y toda dominación son deficientes y testimonian una caída irreversible. (En adelante hablaré de poder explícito; el término dominación debe ser reservado a situaciones social-históricas específicas, esas en las que se ha instituido una división asimétrica y antagónica del cuerpo social).

Anterior a todo poder explícito y, mucho más, anterior a toda dominación, la institución de la sociedad ejerce un infra-poder radical sobre todos los individuos que produce. Este infra-poder, manifestación y dimensión del poder instituyente del imaginario radical- no es localizable. Nunca es solo el de un individuo o una instancia determinada. Es ejercido por la sociedad instituida, pero detrás de ésta se halla la sociedad instituyente, y desde que la institución se establece, lo social instituyente se sustrae, se distancia,

está ya aparte . A su alrededor la sociedad instituyente, por radical que sea su creación, trabaja siempre a partir y sobre lo ya constituido, se halla siempre -salvo por un punto inaccesible en su origen- en la historia. La sociedad instituyente es, por un lado, inmensurable, pero también siempre retoma lo ya dado, siguiendo las huellas de una herencia, y tampoco entonces se sabría fijar sus límites. Es pues, en cierto sentido, el poder del campo histórico-social mismo, el poder de autis, de Nadie.

**La política** tal y como ha sido creada por los griegos ha comportado la puesta en tela de juicio explícita de la institución establecida de la sociedad -lo que presuponía y esto se ve claramente afirmado en el siglo V, que al menos grandes partes de esta institución no tenían nada de sagrado , ni de natural , pero sustituyeron al nomos-. El movimiento democrático se acerca a lo que he denominado el poder explícito y tiende a reinstituirlo.

Tanto la política griega como la política *kata ton orthon logon* pueden ser definidas como la actividad colectiva explícita queriendo ser lúcida (reflexiva y deliberativa), dándose como objeto la institución de la sociedad como tal. Así pues, supone una puesta al día, ciertamente parcial, del instituyente en persona (dramáticamente, pero no de una manera exclusiva, ilustrada por los momentos de revolución). La creación de la política tiene lugar debido a que la institución dada de la sociedad es puesta en duda como tal y en su diferentes aspectos y dimensiones (lo que permite descubrir rápidamente, explicitar, pero también articular de una manera distinta la solidaridad), a partir de que una relación otra, inédita hasta entonces, se crea entre el instituyente y el instituido.

La política se sitúa pues de golpe, potencialmente, a un nivel a la vez radical y global, así como su vástago, la filosofía política clásica. Hemos dicho potencialmente ya que, como se sabe, muchas instituciones explícitas, y entre ellas, algunas que nos chocan particularmente (la esclavitud, el estatuto de las mujeres), en la práctica nunca fueron cuestionadas. Pero esta consideración no es pertinente. La creación de la democracia y de la filosofía es la creación del movimiento histórico en su origen, movimiento que se da desde el siglo VIII al siglo V, y que se acaba de hecho con el descalabro del 404.

La institución de la sociedad es considerada como obra humana (Demócrito, Mikros Diakosmos en la transmisión de Tzetzés). Al mismo tiempo los griegos supieron muy pronto que el ser humano

será aquello que hagan los nomoi de la polis (claramente formulado por Simónides, la idea fue todavía respetada en varias ocasiones como una evidencia por Aristóteles). Sabían pues, que no existe ser humano que valga sin una polis que valga, que sea regida por el nomos apropiado. Es el descubrimiento de lo arbitrario del nomos al mismo tiempo que su dimensión constitutiva para el ser humano, individual y colectivo, lo que abre la discusión interminable sobre lo justo y lo injusto y sobre el buen régimen .

Es esta radicalidad y esta conciencia de la fabricación del individuo por la sociedad en la cual vive, lo que encontramos detrás de las obras filosóficas de la decadencia -del siglo IV, de Platón y de Aristóteles-, las dirige como una Selbstverständlichkeit -y las alimenta-. No es de ninguna manera casualidad que el renacimiento de la vida política en Europa Occidental vaya unida, con relativa rapidez, a la reaparición de utopías radicales. Estas utopías prueban, de entrada y antes que nada, esta conciencia: la institución es obra humana.

La creación por los griegos de la política y la filosofía es la primera aparición histórica del proyecto de autonomía colectiva e individual. Si queremos ser libres, debemos hacer nuestro nomos. Si queremos ser libres, nadie debe poder decirnos lo que debemos pensar.

Casi siempre y en todas partes las sociedades han vivido en la heteronomía instituida. En esta situación, la representación instituida de una fuente extra-social del nomos constituye una parte integrante. La negación de la dimensión instituyente de la sociedad, el recubrimiento del imaginario instituyente por el imaginario instituido va unido a la creación de individuos absolutamente conformados, que se viven y se piensan en la repetición.

**La autonomía** surge, como germen, desde que la pregunta explícita e ilimitada estalla, haciendo hincapié no sobre los hechos sino sobre las significaciones imaginarias sociales y su fundamento posible. Momento de la creación que inaugura, no sólo otro tipo de sociedad sino también otro tipo de individuos. Y digo bien germen, pues **la autonomía, ya sea social o individual, es un proyecto**. La aparición de la pregunta ilimitada crea un eidos histórico nuevo, -la reflexión en un sentido riguroso y amplio o autoreflexividad, así como el individuo que la encarna y las instituciones donde se instrumentaliza-. Lo que se pregunta, en el terreno social, es: ¿Son buenas nuestras leyes? ¿Son justas? ¿Qué leyes debemos hacer? Y

en un plano individual: ¿Es verdad lo que pienso? ¿Cómo puedo saber si es verdad en el caso de que lo sea? El momento del **nacimiento de la filosofía** no es el de la aparición de la pregunta por el ser, sino el de la aparición de la pregunta: ¿qué debemos pensar? (La pregunta por el ser no constituye mas que un momento; por otra parte, es planteada y resuelta a la vez en el Pentateuco, así como en la mayor parte de los libros sagrados). El momento del **nacimiento de la democracia** y de la política, no es el reino de la ley o del derecho, ni el de los derechos del hombre, ni siquiera el de la igualdad como tal de los ciudadanos: sino el de la aparición en el hacer efectivo de la colectividad en su puesta a tela de juicio de la ley. ¿Qué leyes debemos hacer? **Es en este momento cuando nace la política y la libertad como social-históricamente efectiva. Nacimiento indisociable del de la filosofía** (la ignorancia sistemática y de ningún modo accidental de esta indisociación es lo que falsea constantemente la mirada de Heidegger sobre los griegos así como sobre el resto).

Autonomía auto-nomos, darse uno mismo sus leyes. Precisión apenas necesaria después de lo que hemos dicho sobre la heteronomía. Aparición de un eidos nuevo en la historia del ser: un tipo de ser que se da a sí mismo, reflexivamente, sus leyes de ser.

Esta autonomía no tiene nada que ver con la autonomía kantiana por múltiples razones, basta aquí con mencionar una: no se trata, para ella, de descubrir en una Razón inmutable una ley que se dará de una vez por todas -sino de interrogarse sobre la ley y sus fundamentos, y no quedarse fascinado por esta interrogación, sino hacer e instituir (así pues, decir)-. **La autonomía es el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento sin fin, de una manera a la vez individual y social.**

Llegamos a la política propiamente dicha y empezamos por el *protéron pros hémas*, para facilitar la comprensión: **el individuo** ¿En qué sentido un individuo puede ser autónomo? Esta pregunta tiene dos aspectos: interno y externo.

El aspecto interno: **en el núcleo del individuo se encuentra una psique** (inconsciente, pulsional) que no se trata ni de eliminar ni de domesticar; ello no sería simplemente imposible, de hecho supondría matar al ser humano. Y el individuo en cada momento lleva consigo, en sí, una historia que no puede ni debe eliminar, ya que su reflexividad misma, su lucidez, son, de algún modo, el producto. **La autonomía del individuo consiste precisamente en que**

**establece otra relación entre la instancia reflexiva y las demás instancias psíquicas, así como entre su presente y la historia mediante la cual él se hace tal como es, le permite escapar de la servidumbre de la repetición, de volver sobre sí mismo, de las razones de su pensamiento y de los motivos de sus actos, guiado por la intención de la verdad y la elucidación de su deseo.** Que esta autonomía pueda efectivamente alterar el comportamiento del individuo (como sabemos que lo puede hacer), quiere decir que éste ha dejado de ser puro producto de su psique, de su historia, y de la institución que lo ha formado. Dicho de otro modo, **la formación de una instancia reflexiva y deliberante, de la verdadera subjetividad, libera la imaginación radical del ser humano singular como fuente de creación y alteración, y le permite alcanzar una libertad efectiva, que presupone ciertamente la indeterminación del mundo psíquico y la permeabilidad en su seno, pero conlleva también el hecho de que el sentido simplemente dado deja de ser planteado** (lo cual sucede siempre cuando se trata del mundo social-histórico), y **existe elección del sentido no dictado con anterioridad.** Dicho de otra manera una vez más, en el despliegue y la formación de este sentido, sea cual sea la fuente (imaginación radical creadora del ser singular o recepción de un sentido socialmente creado), la instancia reflexiva, una vez constituida, juega un rol activo y no predeterminado. A su alrededor, esto presupone también un mecanismo psíquico: **ser autónomo implica que se le ha investido psíquicamente la libertad y la pretensión de verdad.** Si ese no fuera el caso, no se comprendería por qué Kant, se esfuerza en las Críticas, en lugar de divertirse con otra cosa. Y este investimento psíquico, - determinación empírica - no quita la eventual validez de las ideas contenidas en las Críticas ni la merecida admiración que nos produce el audaz anciano, ni al valor moral de su empresa. Porque desatiende todas estas consideraciones, la libertad de la filosofía heredada permanece como ficción, fantasma sin cuerpo, constructum sin interés para nosotros, hambres distintos, según la expresión obsesivamente repetida por el mismo Kant.

El aspecto externo nos sumerge de lleno en medio del océano social-histórico. Yo no puedo ser libre solo, ni en cualquier sociedad (ilusión de Descartes, que pretendió olvidar que él estaba sentado sobre veintidós siglos de preguntas y de dudas, que vivía en una sociedad donde, desde hacía siglos, la Revelación como fe del

carbonero dejó de funcionar, la demostración de la existencia de Dios se convirtió en exigible para todos aquellos que, incluso los creyentes, pensaban). No se trata de la ausencia de coacción formal (opresión sino de la ineliminable interiorización de la institución social sin la cual no hay individuo. Para investir la libertad y la verdad, es necesario que éstas hayan ya aparecido como significaciones imaginarias sociales. Para que los individuos pretendan que surja la autonomía, es preciso que el campo social-histórico ya se haya auto-alterado de manera que permita abrir un espacio de interrogación sin límites (sin Revelación instituida, por ejemplo).

Toda institución, por más lúcida, reflexiva y deseada que sea surge del imaginario instituyente, que no es ni formalizable ni localizable. Toda institución, así como la revolución más radical que se pueda concebir, sucede siempre en una historia ya dada e incluso por más que tenga el proyecto alocado de hacer tabla rasa total, se encuentra que debería utilizar los objetos de la tabla para hacerla rasa. El presente transforma siempre el pasado en pasado-presente, es decir que el ahora adecuado no será más que la re-interpretación constante a partir de lo que se está creando, pensando, poniendo -pero es este pasado, no cualquier pasado, el que el presente modela a partir de su imaginario. Toda la sociedad debe proyectarse en un porvenir que es esencialmente incierto y aleatorio. Toda sociedad deberá socializar la psique de los seres que la componen, y la naturaleza de esta psique impone tanto a los modos como al contenido de esta socialización de fuerzas tan inciertas como decisivas.

**La política es proyecto de autonomía:** actividad colectiva reflexionada y lúcida tendiendo a la institución global de la sociedad como tal. Para decirlo en otros términos, concierne a todo lo que, en la sociedad, es participable y compartible. Pues esta actividad auto-instituyente aparece así como no conociendo, y no reconociendo, *de jure*, ningún límite (prescindiendo de las leyes naturales y biológicas).

Si la política es proyecto de autonomía individual y social (dos caras de lo mismo), se derivan buenas y abundantes consecuencias sustantivas. En efecto, el proyecto de autonomía debe ser puesto ( aceptado , postulado ). La idea de autonomía no puede ser fundada ni demostrada, toda fundación o demostración la presupone (ninguna fundación de la reflexión sin presuposición de la reflexividad).

La autonomía es pues el proyecto -y ahora nos situamos sobre un plano a la vez ontológico y político- que tiende, en un sentido amplio, a la puesta al día del poder instituyente y su explicación reflexiva (que no puede nunca ser más que parcial); y en un sentido más estricto, la reabsorción de lo político, como poder explícito, en la política, actividad lúcida y deliberante que tiene como objeto la institución explícita de la sociedad (así como de todo poder explícito) y su función como nomos, diké, télos -legislación, jurisdicción, gobierno- hacia fines comunes y obras públicas que la sociedad se haya propuesto deliberadamente.

Su fin puede formularse así: crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad.

Burgos, marzo 1978

París, noviembre 1987

Traducción: Ignacio de Llorens

Revisión técnica: Fernando Urribarri

## **SUBJETIVIDAD & HISTORICOSOCIAL**

CORNELIUS CASTORIADIS

***Cornelius Castoriadis es hoy -y desde hace varios años- uno de los más importantes pensadores del mundo. Con una educación inicial en filosofía, derecho e historia, y luego una formación y una praxis - hasta la actualidad- como psicoanalista, se destaca en la década del `50 al fundar en Francia la ya clásica revista, y el grupo, "Socialismo o Barbarie" - donde también militarán Claude Lefort y Jean Francois Lyotard-. Luego de la disolución del grupo en 1967 Castoriadis publicará, una serie de trabajos entre los cuales se destaca el libro "La Institución Imaginaria de la Sociedad"(1975), una obra clave que revoluciona las maneras hasta entonces vigentes de concebir la sociedad y la la historia, desarrollando una originalísima reflexión sobre lo histórico-social, así como también acerca la subjetividad. Justamente estos dos ejes centrales de sus obra -lo historico-social y la subjetividad-, constituirán el tema de sus conferencias organizadas por Z.E. en Bs.As., en setiembre próximo.***

### **1) IMAGINACION Y REFLEXION**

**Presentamos a continuación un adelanto del artículo "Lógica, imaginación, reflexión" del volumen colectivo "Ciencia e Inconsciente" que Editorial Amorrortu anuncia para el mes de julio.**

El inconsciente y la ciencia: título que puede leerse en dos sentidos. El inconsciente como objeto de ciencia. No hablaré de ello, ya lo he tratado abundantemente en otros trabajos. Pero también: el inconsciente como condición positiva o negativa de la ciencia. Es evidentemente el aspecto negativo el que acude de inmediato a la mente y que es evocado la mayoría de las veces, sin gran preocupación por la coherencia, por otra parte. Pero ¿cómo es posible una ciencia en general si el ser humano es definido

esencialmente por la existencia del inconsciente, si sus actos y sus pensamientos están determinados por motivos que él ignore? y ¿cómo es posible, en estas condiciones, una ciencia del inconsciente o, más simplemente, un saber de lo inconsciente?, ¿cómo es posible el mismo psicoanálisis?

La respuesta clásica a la pregunta acerca de la posibilidad de la ciencia es que esta posibilidad se derive del hecho de que el hombre es un animal lógico (él tiene, o es el logos, el entendimiento, la razón). El hombre es zoon logon echon. Y Freud mismo, en un pasaje célebre, evoca (en el *Porvenir de una Ilusión*) a "nuestro Dios Logos" que, tal vez sería para él el resultado último de una filogénesis, o sea una propiedad biológicamente adquirida. Mi respuesta será totalmente diferente. Tal vez hubiera provocado la indignación de Freud, pero la creo fiel a su inspiración y a sus investigaciones. La resumo desde el comienzo para proveer de un hilo conductor a través del dédalo que seguirá, a continuación.

La lógica, simplemente considerada, es aquello que compartimos con los animales, incluso con lo viviente en general. Los animales no tienen ciencia. Es cierto que nos separamos de ellos por la conciencia. Pero la conciencia cómo tal, lo mostraré a continuación, no conduce a la ciencia. Lo propio del hombre no es la lógica sino la imaginación irrefrenada, defuncionalizada. Esta imaginación, como imaginación radical de la psique singular y como imaginario social instituyente, provee las condiciones para que el pensamiento reflexivo pueda existir, por lo tanto también para que pueda existir una ciencia y aún un psicoanálisis.

## **I. Freud y la Imaginación**

El aporte de Freud con respecto a la cuestión de la relación de la imaginación con el pensamiento reflexivo o reflexión es profundamente antinómico. Aquello que llamamos imaginación se encuentra así privado de estatuto psíquico, llevado a una actividad derivada y secundaria. Hay aquí una enorme paradoja porque, por otra parte, podría decirse que la totalidad de la obra de Freud no trata sino de la imaginación.

Ciertamente, podría escribirse un libro acerca de esta antinomia en el pensamiento de Freud y acerca de la historia de la batalla que allí se libra entre, por un lado, esos términos que le parecen fuera de toda duda al principio y que se van problematizando con el tiempo, esa especie de trinidad o de trinomio: realidad, placer, lógica, el

aparato psíquico operando más o menos lógicamente frente a una realidad que le es dada, pare evitar el displacer -es la primera formulación del principio del placer-; y por otro lado, la imaginación, es decir, las elaboraciones, hasta podrían ser las creaciones fantasmáticas y fantásticas del aparato psíquico.

El balance de esta batalla no puede confeccionarse en una frase, pero uno de sus resultados es seguro: Freud, que desde el principio hasta el fin de su trabajo, de hecho no habla más que de la imaginación, de sus obras y de sus efectos, se niega obstinadamente a tematizar este elemento de la psique. El motivo de tal recubrimiento me parece evidente. Tomar en cuenta la imaginación le parece a Freud incompatible con el "proyecto de una psicología científica" o, más adelante, con un psicoanálisis "científico".

Evidentemente, Freud no hubiera sido Freud si se hubiera quedado en eso. El más allá es traído por la invasión en sus esquemas -y ya en el Proyecto- de un elemento, la imaginación radical de la psique o la psique como imaginación radical, a la cual se resistirá siempre y que no explicitará jamás. Para indicar alguna de las brechas por medio de las cuales la imaginación irrumpe violentamente en el trinomio realidad /placer /lógica y lo hace explotar.

Comencemos por el sueño: grupo de representaciones cuya interpretación pasa por las asociaciones entre representaciones. El camino asociativo es elucidable pero no es determinable. Este hecho se traduce por la ausencia de correspondencia término a término (bi-unívoco) entre los "significantes" del sueño (las representaciones del contenido manifiesto) y sus "significados" (las representaciones latentes y los deseos que ellas realizan). Resulta de ello una correspondencia multívoca (en verdad, indeterminada) entre significante y significado de la cual Freud extrae una faceta; la sobredeterminación de aquello que representa "algo", de aquello que está allí por otra cosa, dejando en la sombra aquello que debe llamarse la bajo-determinación del símbolo y aún la sobresimbolización y la sub-simbolización que siempre existe en un sueño. Un significante está en el lugar de varios significados (sobredeterminación); pero también ese significante no es el único posible para esos significados (sub-determinación), un significado puede estar indicado por varios significantes (sobresimbolización) o no estar indicado más que parcialmente (sub-simbolización).

Está claro que la *Rücksicht auf Darstellbarkeit*, el tomar en cuenta y aún la exigencia de la figurabilidad constitutiva del sueño, no sólo no cierra las cuestiones así planteadas sino que constituye su condición (de hecho, la situación es análoga a la delegación de la pulsión por representación, la *Vorstellungsrepresentanz des Friebles*, que encontraremos más adelante). Lo infigurable debe devenir figurable y figurado. ¿Cómo? Por el trabajo creador, y por ser creador, indeterminable de la imaginación como instauradora del símbolo del *quid pro quo*.

Este carácter creador puede quedar enmascarado cuando nos mantenemos dentro del círculo de las representaciones y de lo representable.

Pero en verdad lo que aquí está en juego es la capacidad originaria de la psique de plantear y de organizar imágenes y escenas que son para ella fuente de placer independientemente de toda "realidad" y de toda representación canónica correspondiente a un placer de órgano.(1)

¿Qué decir sino que Freud es trabajado por la cuestión de la imaginación a todo lo largo de su obra aún sin nombrarla ni reconocerla como tal? A las indicaciones ya dadas a este efecto, podríamos agregar muchas otras.(2)

## **II. La Imaginación Humana**

Debemos postular que con la aparición del ser humano se produce una ruptura en la evolución psíquica del mundo animal.

Lo esencial es que el mundo psíquico humano por medio de un monstruoso desarrollo de la imaginación, esa neoformación psíquica, deviene a-funcional. Hegel decía que el -hombre es un animal enfermo. Es necesario decir mucho más: el hombre es un animal loco radicalmente inapto para la vida. "De donde", no como "causa" sino como condición de lo que es, la creación de la sociedad.

Esa a-funcionalidad se manifiesta en la insuficiencia y, para hablar con propiedad, en la ruptura de las "regulaciones instintivas", sea cual fuere el sentido que se le dé a ese término -que dominan el comportamiento animal-. Ella se funda en dos características del psiquismo humano.

A: La automisación de la imaginación que deja de tener sujeción funcional. Hay un flujo representativo ilimitado, indomable, espontaneidad representativa sin fin asignable, desligazón entre "imagen" y "choque = X", o en la continuidad de las imágenes,

desligadura entre el flujo representativo y lo que sería un "representante canónico" de satisfacción biológica.

B: El predominio, en el hombre, del placer representativo sobre el placer de órgano. La desligazón de la sexualidad respecto de la reproducción es una de sus consecuencias más manifiestas, consecuencia, a la vez de las más banales y de las más pesadas, como sabemos a través del psicoanálisis.

Hay, entonces, en el hombre un estallido del psiquismo animal bajo la presión de un aumento desmesurado de la imaginación, que ciertamente deja subsistir elementos importantes de la organización psicobiológica animal, por ejemplo, elementos centrales de "la imaginación sensorial" (no salimos, en general de una cierta canonicidad biológica de la formación de imágenes elementales del "mundo exterior" comunes a toda la especie y, en un sentido impreciso, comunes también, sin duda, a la de los mamíferos superiores) pero también numerosos restos, de la lógica ensídica que regula el psiquismo, como psiquismo animal. Esos elementos serían totalmente insuficientes a los fines de hacer sobrevivir a ese extraño bípedo. Pero servirán de soporte para que la sociedad fabrique al individuo social, a los humanos tal como los conocemos. Esta fabricación presupone en efecto, que la imaginación sensorial persiste más o menos idéntica a través de los especímenes singulares de la especie humana, y que la imposición de la lógica social, de la lógica ensídica, cada vez recreada por la sociedad y reinstituída por ella, encuentra puntos de apoyo en el psiquismo de los humanos singulares. Pero también y sobre todo, la fabricación social de los individuos, a partir de esa materia primera que es la psique del recién nacido ya presupone en él el predominio del placer de representación sobre el placer de órgano.

Sin esto, no habría sublimación posible y, por lo tanto tampoco vida social. El hombre es un ser de lenguaje, lo decimos desde la antigüedad. Hablar presupone que el placer de hablar, de comunicar y de pensar (lo que no podría hacerse sin palabras) ha devenido mucho más fuerte que el succionar un pecho o un dedo. En el acto de la palabra, ya tenemos lo esencial de la sublimación, es decir, el reemplazo de un placer de órgano por un placer que sólo tiene que ver con la representación.

La sociedad, a su vez, se instituye cada vez en la clausura: La clausura de su lógica, el cierre sobre sí de sus significaciones imaginarias. Ella fabrica los individuos imponiéndoles aquélla y éstas;

ella fabrica entonces, ante todo y sobre todo, -y exclusivamente en la aplastante mayoría de las sociedades- individuos cerrados, individuos que piensan como se les ha enseñado a pensar y también a evaluar, den sentido a aquello que la sociedad les ha enseñado que lo tiene y para quienes esas maneras de pensar, de evaluar, de normativizar, de significar son, por construcción psíquica, incuestionables. Aún entre nosotros; esa cerrazón es una parte esencial del ser humano singular tal como lo encontramos en la clínica: ella se traduce por la repetición.

Todo esto significa, además, que a través de esta fabricación social del individuo, la institución somete la imaginación singular del sujeto y no la deja, como regla general, manifestarse más que en el sueño, en el fantaseo; en la transgresión, en la enfermedad. En particular, todo ocurre como si la institución consiguiera cortar la comunicación entre la imaginación radical del sujeto y su "pensamiento". Sea lo que fuere lo que pudiera imaginar (a sabiendas o no) el sujeto no pensará y no hará más que aquello que socialmente es obligatorio pensar y hacer. Se puede reconocer aquí que esta es la vertiente socio-histórica del mismo proceso en que consiste, psicoanalíticamente hablando, la represión.

### **III. Sublimación; pensamiento, reflexión.**

La sublimación -término que ha quedado poco elaborado en Freud; que decía que "habría que retomarlo" -es el proceso, por medio del cual la psique es forzada a reemplazar sus objetos propios, o privados, de investidura, incluyendo su propia imagen como tal por objetos que son y valen en y por su institución social, y a convertirlos para la psique en "causas", "medios" o "soportes" de placer.

Reencontramos aquí esa conversión masiva que caracteriza la emergencia de la humanidad, es decir, la sustitución del placer de órgano por el placer de representación y la aparición -por medio de la obra del imaginario social- de la institución; es decir la creación de objetos que son, hablando con propiedad, invisibles (en tanto que sociales, los objetos son invisibles: uno ve una verdura o un auto, uno no ve jamás la mercadería verdura o auto; la mercadería es una significación imaginaria social) y encontramos un hecho primordial: la imaginación singular, desligada de la pulsión, deviene capaz de ofrecer a la psique los objetos públicos como objetos de investidura.

El término pensamiento es utilizado por Freud, como se sabe, para designar a la vez los grupos de representaciones (o también la

representación misma) y los procesos de sus enlaces. Por mi parte; prefiero hablar de representaciones y de sus enlaces, sean ellas casi obligatorias o casi aleatorias.

Pero si se toma el término pensamiento en el sentido de simple funcionamiento consciente -y entonces, para Freud se trata esencialmente de una función del Yo- es claro que ese pensamiento, ese funcionamiento se efectúa en primer lugar y sobre todo en lo cerrado, que traduce una necesidad de la existencia del sí mismo (soi) como sí mismo (soi) y que, en sus encuadres, sus categorías y las grandes líneas de su contenido, es aquélla que se impone al individuo por su fabricación social. El pensamiento se desarrolla entonces bajo el signo de la repetición, repetición que no se puede, en general, calificar de "patológica": no hace falta mas que pensar en las sociedades arcaicas, o simplemente tradicionales (itambién en la nuestra!). Esa repetición "social" se detalla y se especifica en repetición "individual". Pero ésta es sin significación psicoanalítica, por así decir.

Una explicitación suplementaria del término "clausura" se requiere aquí. La clausura quiere decir que aquello que es pensado no puede ser esencialmente cuestionada. Pero, a partir del momento en que hay lenguaje, en toda sociedad humana, está la posibilidad de hacer preguntas.

Pero lo que caracteriza a la inmensa mayoría de las sociedades es que éstas preguntas quedan siempre limitadas, no pueden pasar ni alcanzar ni apuntar a aquello -que para la sociedad, para la tribu, son lo que metafóricamente llamaríamos los axiomas de la institución social; sus reglas de inferencia y sus criterios deductivos. Es inconcebible que en un idioma cualquiera uno pudiera preguntar: ¿Es X o Y el que ha hecho esto? ¿Había ayer un león en los alrededores del pueblo?

El otro responde sí o no y puede equivocarse o mentir. Pero todo eso hace a la clausura. Nadie puede preguntar: ¿es cierto o no que la tierra repose sobre una gran tortuga? Eso debe permanecer incuestionable.

Tomando un ejemplo mucho más cercano a nosotros; nadie, en la sociedad hebrea puede preguntar: ¿Es juste la Ley? Hacer esta pregunta sería tan absurdo como decir en "1984" de Orwell, "*Big Brother is ungood*", frase que debía convertirse, en la face última y perfecta del Newspeak en un puro y simple absurdo gramatical. Pues bien, encontramos que justicia, en el Antiguo Testamento, es uno de

los nombres de Dios. Dios ha dado la Ley. ¿Cómo psíquica y lingüísticamente, podría decirse que la Ley es injusta? Estos son axiomas últimos que no son ni cuestionados ni cuestionables.

Nosotros no somos más inteligentes que los hebreos, todavía menos que los hombres primitivos. Somos mucho menos inteligentes aún que ellos, porque yo no veo ningún científico de hoy con la capacidad de inventar el tejido por ejemplo, o de calcular el largo del año si no lo conociera. Pero esta inteligencia, este pensamiento, se mueve dentro de un cierre, una clausura instituida; y -de otro modo no hubiera habido historia- de una manera extremadamente lenta, en millares de años, algo de la creatividad ya sea de la psique singular, ya sea de lo colectivo, se filtra en forma de cambio al ritmo de trabajo de los guijarros, de pronto, bruscamente, revolución neolítica y luego el resto...

En una palabra, este pensamiento, tomado así, es estrictamente funcional en otro nivel; ya no el nivel de satisfacción de las pulsiones del individuo, sino el nivel de ese equilibrio alcanzado, en términos absolutamente freudianos, entre la realidad, que jamás es otra que la realidad social (como dice Freud en *Totem y Tabú*) y las pulsiones del individuo. Ese equilibrio ha sido alcanzado de mil y una maneras, por la monogamia, por la poligamia, la familia patriarcal, el sistema patriarcal o matrilineal, con Jehovah, los dioses egipcios, los dioses griegos, los sacrificios humanos de los aztecas, etc., equilibrio establecido tanto bien como mal. En relación a este equilibrio, siempre hay una posibilidad de transgresión, pero ella está codificada.

Hay enfermedad, pero no deja de ser interesante constatar que siempre es considerada como signo de otra cosa, codificada y tratada de forma correspondiente (chamanes, brujos, etc.). También hay sueño, por cierto, pero igualmente sometido a interpretación codificada, y eso es todo.

Es útil detenerse aquí en la "pulsión de saber" de Freud. Esta "pulsión" extrañamente nombrada (al menos a la luz de la denominación ulterior por Freud de la pulsión como "frontera entre lo somático y lo psíquico") es en verdad la forma de la búsqueda de sentido por el ser humano singular desde la ruptura de su estado originario "autístico" o monádico.

Lo llamativo es que ese *Wesstrieb* se sature casi siempre por la absorción de la teoría sexual social (y de la teoría cósmica social). La búsqueda de sentido generalmente es colmada por el sentido /

ofrecido impuesto por la sociedad -las significaciones imaginarias sociales-. Esta saturación va acompañada del cese de la interrogación; para toda pregunta existen respuestas canónicas o de los "funcionarios" sociales (magos, sacerdotes, mandarines, teóricos, secretarios generales, científicos) que las poseen. La perspectiva psicoanalítica sola en sí misma no puede dar cuenta del hecho de que exista un *Wesstrieb* que se detiene y un *Wesstrieb* que no se detiene.

Es decir que consciencia no quiere decir ciencia, y pensamiento no quiere decir reflexión. La reflexión aparece cuando el pensamiento retorna sobre sí mismo y se interroga no sólo acerca de sus contenidos particulares sino acerca de sus presupuestos y fundamentos. Pero de todo lo antedicho se desprende que esos presupuestos y sus fundamentos no le pertenecen, le han sido provistos por la institución social, por ejemplo, entre otras cosas, por el lenguaje. La verdadera reflexión, por lo tanto, es ipso facto, el cuestionamiento de lo instituido, de la sociedad, el cuestionamiento de las representaciones sociales instituidas. Es este cuestionamiento de las representaciones de la "tribu", el que aparece cuando Thales y los otros comienzan a decir: lo que cuentan los griegos son bellas historias pero lo que ocurre verdaderamente es...; cuando Heráclito acusa a los poltas (mitólogos) de no saber lo que dicen; y es lo que expresaba el mismo Freud cuando, al llegar a los Estados Unidos, decía: no saben que les traemos la peste. La peste psicoanalítica es el cuestionamiento de todas las representaciones instituidas en lo que concierne a la maravillosa inocencia del niño, la vida sexual del hombre, su altruismo y su bondad, su pertenencia bien definida a uno a otro sexo, etc. Las representaciones relativas a la sexualidad evidentemente son una piedra angular del edificio de la institución social.

La aparición de la reflexión no puede darse sino acompañada de un trastorno y un recorrido fundamental de todo el campo social-histórico, porque ella implica esa emergencia simultánea y recíprocamente condicionada de una sociedad en la cual ya no hay verdad sagrada (revelada) y en la cual ha devenido psíquicamente posible para los individuos el cuestionamiento tanto del fundamento del orden social (reservándose el derecho de re-aprobarlo, dado el caso) como el de su propio pensamiento, es decir, de su propia identidad.

La reflexión implica, por parte del sujeto, mucho más que aquello que Kant llama "la apercepción trascendental", es decir "la conciencia

pura originaria, inmutable" de la unidad de la conciencia, la "conciencia de una unidad necesaria (...) que liga todos los fenómenos siguiendo conceptos, es decir, siguiendo reglas". Ella implica al trabajo de la imaginación radical del sujeto. Para que haya reflexión primeramente es necesario algo que sólo la imaginación radical puede proveer: es necesario poder representarse no como un objeto sino como actividad representativa, como un, objeto no-objeto; se trata de ver doble y de verse doble, y de actuarse como actividad actuante. Es necesario que el sujeto pueda a continuación desprenderse de la certidumbre de la conciencia. Ello implica la capacidad de suspender los axiomas últimos, los criterios y las reglas que fundan el pensamiento como actividad simplemente consciente, suponiendo que otros (axiomas, criterios y reglas) aún inciertos, tal vez aún desconocidos, podrían reemplazarlos.

Se trata entonces de verse y de ubicarse como ese ser puramente imaginario en todos los sentidos del término: una actividad que teniendo contenidos posibles, no tiene ningún contenido determinado y cierto. En el momento de la verdadera interrogación, cuestiono aquello que era admitido hasta entonces por los otros y por mí mismo y ello no se refiere a objetos triviales sino a cuestiones esenciales para mi pensamiento; entreveo -o no- otras posibilidades y durante esta fase, tiendo a ser una pura actividad suspendida entre el rechazo de algo -de aquello que soy llevado a rechazar en adelante- y la espera, la posibilidad de otra cosa que no ofrece de ninguna manera certeza. Tiendo a ser pura actividad abierta como interrogación, o, más bien, es necesario que me plantee como tal. Ciertamente, también soy yo que me planteo como sujeto de esta actividad, me planteo como sujeto en tanto que esta actividad de interrogación y por ello me planteo también "conciencia de una unidad necesaria"; pero esta unidad a este nivel, no es la de una relación "de todos los fenómenos según conceptos o reglas"; ella es la unidad del objetivo de un sentido a hacer ser, relaciones y reglas que quedan por encontrar al final de un largo proceso que pone en suspenso las reglas mismas de su propio desarrollo. Ciertamente, jamás pueden ser cuestionados al mismo tiempo todos los contenidos y todas las reglas simultáneamente, pero todos pueden ser planteados por turno como provisoriamente suspendidos.

El segundo aspecto bajo el cual el trabajo de la imaginación radical es fundamental en relación a la reflexión es su aporte al contenido de la reflexión y de la teoría. Ese aporte consiste en la

creación de figuras (o de modelos) de lo pensable. Todo el trabajo teórico, todo el trabajo de la reflexión, toda la historia de la ciencia, muestran que existe imaginación creadora que plantea figuras modelos, que no son fijadas de una vez para siempre, que de ninguna manera podrían ser consideradas como empíricamente inferidas sino que son, por el contrario, condiciones de organización de la empiria o, más generalmente, del objeto del pensamiento. Pero más generalmente, en todo lugar en que haya pensamiento, hay posición de tales figuras, figuraciones de una idea o modelos vagamente intuibles de una teoría en tren de ser explicitada como tal. Así, la imaginación suscita creativamente el nuevo pensable.

La historia de la ciencia provee innumerables ejemplos de ello. Citaré elementos tomados del mismo Freud.

Releamos el Proyecto de 1895; ¿qué es entonces ese Proyecto sino un constructum imaginario de Freud, que hace pensable lo psíquico? Están los diagramas, pero no están sólo los diagramas; está la circulación de las "cargas", las barreras, la proximidad o la distancia de las neuronas, etc. Freud se fabrica una imagen mental, una figura, un modelo, él se la fabrica porque reflexiona y no podría reflexionar sin ella. El segundo elemento que deseo tomar de Freud es la célebre frase de *Análisis Terminable a Interminable*, cuando ya no sabe qué decir exclama: aquí tal vez, había que apelar a la ayuda de la "bruja metapsicología" y afirma: "sin especular -casi iba a decir fantasear- no se puede avanzar aquí ni un paso" (frase que, como lo ha hecho notar Serge Vederman, los primeros traductores franceses, han suprimido, por pudor filial sin duda). Todavía pasaría aquello de que la metapsicología sea una vieja bruja cocinando, pero confesar que en la fuente de la teorización se encuentra un "fantaseo", es decir la imaginación, arruinaría por siempre jamás la respetabilidad teórica del psicoanálisis. En efecto, es necesario "fantasear" algo acerca del aparato psíquico, como acerca de todo el resto, para poder pensar algo acerca de él. Lo cual no quiere decir que este "fantaseo", es decir, la actividad de la imaginación se sustrae del control.

La reflexión es entonces definible como el esfuerzo por romper la cerrazón en la cual nos encontramos cada vez necesariamente tomados como sujetos, ya sea que esa cerrazón provenga de nuestra historia personal o de la institución socio-histórica que nos ha formado, a saber, humanizado. En este esfuerzo, la imaginación juega, espero haberlo mostrado, un rol central ya que el cuestionamiento de las "verdades establecidas", jamás es, ni puede

ser hecho en el vacío, sino que es siempre acompañado de la posición de nuevas formas/figuras de lo pensable creadas por la imaginación radical y sujetas al control de la reflexión, todo lo cual se da bajo la égida de un nuevo "objeto" de investidura psíquica, objeto no objeto, objeto invisible: la verdad. Verdad, no como adecuación del pensamiento y de la cosa, sino como el movimiento mismo que tiende a abrir brechas en la cerrazón en la cual siempre tiende a encerrarse de nuevo el pensamiento.

Ciertamente, otra vez, a menos que quede en una interrogación vacía, todo pensamiento que concluye, establece a su vez un nuevo cierre, y nosotros hemos hecho esa experiencia inclusive con el pensamiento de Freud, al menos en algunos de sus sucesores. Pero también es cierto que entre las formas así creadas, ciertas poseen una misteriosa y maravillosa permanencia. Y la verdad del pensamiento es ese movimiento mismo en y por el cual lo permanente ya creado se encuentra ubicado a iluminado de manera diferente por la creación nueva de la cual necesitamos para no perdernos en el silencio de lo simplemente ideal.

Nota (1): Noto, una vez más que el término representación, *Vorstellung*, es absolutamente cardinal en Freud; no hay página escrita por Freud donde uno no lo encuentre, lo cual ubica en su justo lugar a los psico-heideggerianos franceses que han pasado el último cuarto de siglo burlándose de él.

Nota (2): En su raíz, la imaginación de la capacidad de producir una imagen, simplemente a partir de un choque y aún -es aquí donde nos separamos de Fichte, y es lo más importante- a partir de nada: porque después de todo, el choque concierne nuestras relaciones con "algo" ya dado "externo" cuando hay un movimiento autónomo de la imaginación. Pero realmente es necesario no reflexionar para decir que esta capacidad es simplemente producción de una imagen. Una imagen debe mantenerse armada, ella reúne elementos "determinados", elementos presentables; y estos elementos se encuentran siempre tomados en una cierta organización y en un cierto orden, de otro modo no habría imagen, habría simplemente caos.

## **2) PROYECTOS DE AUTONOMIA, PSICOANALISIS Y POLITICA**

Comenzaré por una frase de Freud que encuentro profundamente verdadera. En dos lugares, Freud ha declarado que el psicoanálisis, la pedagogía y la política son las tres profesiones imposibles. No explicó por qué son imposibles.

Como se sabe, Freud tocó en muchas oportunidades la cuestión del fin y de los fines del análisis, dándoles definiciones diversas y aparentemente diferentes. Me detendré aquí sobre una de las más tardías, pues la encuentro la más rica, la más pregnante y la más riesgosa. Es la célebre *Wo Es war, soll Ich Werden*, donde era ello, yo debo/debe devenir. Ya he discutido y comentado largamente esta formulación en otro lugar (1), y me limitaré a resumir mis conclusiones. Si -como parece desgraciadamente implicar lo que sigue inmediatamente en el texto de Freud- comprendemos esta frase como queriendo decir: el Ello, el Es, debe ser eliminado o, conquistado por el Yo (Je), el Ich, desecado y cultivado como la Zuyder Zee, nos propondríamos un objetivo a la vez inaccesible y monstruoso (2). Inaccesible, porque no puede existir un ser humano cuyo inconsciente haya sido conquistado por lo consciente, cuyas pulsiones estén sometidas a un control completo por las consideraciones racionales, que haya dejado de fantasmear, y, de soñar. Monstruoso, porque si alcanzáramos ese estado, habríamos matado todo lo que hace de nosotros, seres humanos, que no es la racionalidad sino el surgimiento continuo, incontrolado e incontrolable de nuestra imaginación radical creadora en y por el flujo de las representaciones, de los afectos y de los deseos. Por el contrario, uno de los fines del análisis es liberar ese flujo de la represión a la cual está sometido por un yo que no es habitualmente *más* que una construcción *rígida* y esencialmente social. Este es el motivo por el cual propongo que la formulación de Freud sea completada por: *Wo Ich bin, soll auch Es auftauchen*, allá donde Yo (Je) soy/es. Ello debe también emerger.

El objetivo del análisis no es eliminar una instancia psíquica en provecho de otra. Es alterar la relación entre instancias. Para lograrlo, debe alterar esencialmente una de esas instancias: el Yo (Je), o lo consciente. El Yo (Je) se altera recibiendo y admitiendo los contenidos del inconsciente, reflexionándolos y deviniendo capaz de elegir lúcidamente los impulsos y las ideas que intentará poner en acto. En otras palabras, el Yo devendrá una subjetividad reflexiva, capaz de deliberación y de voluntad. La mira del análisis no es la santidad; como dijo Kant, nadie es un santo jamás. Este punto es decisivo: el análisis se opone explícitamente a todas las éticas fundadas en la condena del deseo, y por lo tanto en la culpabilidad.

He hablado de relación alterada entre instancias psíquicas. Se la puede describir diciendo que la represión deja lugar al reconocimiento

de los contenidos inconscientes y la reflexión sobre ellos, y que la inhibición, el evitamiento o el actuar compulsivos dejan lugar a la deliberación lúcida. La importancia de este cambio. no se encuentra en la eliminación del conflicto psíquico: nadie nos garantizaría jamás que tenemos derecho a una vida psíquica desprovista de conflictos. Consiste en la instauración de una subjetividad reflexiva y deliberante, que ha cesado de ser una máquina pseudorracional y socialmente adaptada y ha reconocido y liberado la imaginación radical en el núcleo de la psiquis.

Traduzco, en la formulación de Freud, werden por "devenir" (que es su sentido exacto) y no por "ser" ni tampoco "advenir", porque la subjetividad que trato de describir es esencialmente, un proceso, y no un estado alcanzado para siempre. Por esto mismo yo diría que podemos elucidar el fin del análisis, pero no definirlo estrictamente. Lo que llamo el proyecto de autonomía es el nivel del ser humano singular, es la transformación del sujeto, de manera que él pueda entrar en ese proceso. La finalidad del psicoanálisis es consustancial con el proyecto de autonomía.

Esta finalidad no puede ser alcanzada, ni es posible acercarse a ella, sin la actividad propia del paciente: recordar, repetir, perlaborar (Durcharbeiten). El paciente es el agente principal del proceso psicoanalítico.

No hay aquí medios separados de los fines. Los diversos aspectos del encuadre analítico (posición acostado, sesiones fijas, etc.) no son los medios, sino las condiciones que le permiten desplegarse. El proceso mismo es analítico en la medida en que es a la vez medio y fin. Las asociaciones libres del paciente, por ejemplo, no son un medio; desplegándose, expresan y realizan ya el desarrollo de su capacidad de liberar su flujo representativo, y también la de reconocer sus afectos y sus deseos. Y el flujo asociativo, con el sostén puntuado de las interpretaciones del analista, hace entrar en escena la actividad reflexiva del paciente; él reflexiona y se reflexiona, retorna sobre el material y lo retoma o readmite.

Así; el psicoanálisis no es una técnica y tampoco es correcto hablar de técnica psicoanalítica. El psicoanálisis es una actividad práctico-poiética, donde los dos participantes son agentes: El paciente es el agente principal del desarrollo de su propia actividad. La llamo poiética, porque es creadora: su resultado es (debe ser) la autoalteración del analizado, es decir, rigurosamente hablando, la aparición de un otro ser. La llamo práctica, porque llamo praxis a la

actividad lúcida cuyo objeto es la autonomía humana y para la cual el único "medio" de alcanzar este fin es la autonomía misma.

Para el psicoanálisis -como también, de hecho, para el sentido común y para los pensadores desde Platón y Aristóteles hasta Diderot- un ser humano adulto ha interiorizado necesariamente un inmenso número de coacciones externas que forman, de ahora en más, una parte integrante de su psiquis. Desde el punto de vista psicoanalítico, un tal ser ha renunciado a la omnipotencia, ha aceptado que las palabras no significan lo que él querría que significaran, ha reconocido la existencia de otros seres humanos cuyos deseos, la mayoría de las veces, se oponen a los de él, y así sucesivamente. Desde el punto de vista sociohistórico, ha interiorizado, virtualmente, la totalidad de las instituciones de la sociedad y, más específicamente, las significaciones imaginarias que organizan, en cada sociedad particular, el mundo humano y no humano y le dan un sentido.

Esto nos conduce a la política, y al proyecto de autonomía como proyecto necesariamente social, y no simplemente individual.

Antes de abordarlo, una observación aún sobre el término freudiano "imposibilidad" por el cual hemos comenzado. La imposibilidad del psicoanálisis y de la pedagogía consiste en que ambos deben apoyarse en una autonomía que no existe aún; para ayudar a la creación de la autonomía del sujeto. Esto aparece, desde el punto de vista de la lógica ordinaria, la lógica de la unidad-identidad, como una imposibilidad lógica. Pero la imposibilidad parece también consistir, en particular en el caso de la pedagogía, en la tentativa de hacer ser a los hombres y las mujeres autónomos en el marco de una sociedad heterónoma y, más allá de ello, en este enigma aparentemente insoluble: ayudar a los seres humanos a acceder a la autonomía, al mismo tiempo que -o pese a que- ellos absorben e interiorizan las instituciones existentes.

La solución de este enigma es la tarea "imposible" de la política.

El psicoanálisis apunta a ayudar al individuo a devenir autónomo: capaz de actividad reflexiva y de deliberación. Desde este punto de vista, pertenece plenamente a la inmensa corriente sociohistórica que se manifiesta en los combates por la autonomía, al proyecto emancipatorio al cual pertenecen también la democracia y la filosofía. Pero, como ya lo he indicado, debe de entrada encarar, como la pedagogía, la cuestión de las instituciones existentes en la sociedad. En el caso de la pedagogía, esto es inmediatamente manifiesto. En el

caso del psicoanálisis, el encuentro con la institución existente es el encuentro con el Yo (Je) concreto del paciente. Ese Yo (Je) es, por una parte: decisiva, una fabricación social: está construido para funcionar en un dispositivo social dado y para preservar, continuar y reproducir ese dispositivo, es decir, las instituciones existentes. Estas no se conservan por la violencia y la coerción explícitas, sino sobre todo al ser interiorizadas por los individuos que ellas fabrican.

Las instituciones y las significaciones imaginarias sociales son creaciones del imaginario radical, del imaginario social instituyente, la capacidad creadora de la colectividad anónima, tal como se manifiesta claramente, por ejemplo, en y por la creación del lenguaje, las formas de familia, las costumbres, las ideas, etc. La colectividad no puede existir sino como instituida. Sus instituciones son, cada vez, su propia creación, pero casi siempre, una vez creadas, aparecen a la colectividad como dadas (por los ancestros, los dioses, Dios, la naturaleza, la Razón, las leyes de la historia, los mecanismos de la competencia, etc.). Devienen fijas, rígidas, sagradas. Hay siempre en las instituciones un elemento central, poderoso y eficaz, de autoperpetuación (y los instrumentos necesarios a este fin), lo que se llamaría en psicoanálisis la repetición; el principal entre esos instrumentos es, como ya dije, la fabricación de individuos conformes. Llamo a este estado de la sociedad heteronomía; heteros, el otro que ha dado la ley, no es otro que la sociedad instituyente misma, la cual debe, por razones muy profundas, ocultar ese hecho. Llamo autónoma a una sociedad que no sólo sabe explícitamente que ella ha creado sus leyes, sino que también se ha instituido de manera de liberar su imaginario radical y ha sido capaz de alterar sus instituciones mediando su propia actividad colectiva, reflexiva y deliberativa. Y llamo política a la actividad lúcida cuyo objeto es la institución de una sociedad autónoma y las decisiones concernientes a las empresas colectivas. Es inmediatamente evidente que el proyecto de una sociedad autónoma pierde todo sentido si no es, al mismo tiempo, el proyecto que apunta a hacer surgir individuos autónomos; y recíprocamente.

Existe, en efecto, una analogía esclarecedora (no por cierto una identidad o una "homología estructural") entre las cuestiones y las tareas que afronta el proyecto de autonomía en el campo individual y en el campo colectivo. En el caso de la heteronomía, la estructura rígida de la institución y el ocultamiento del imaginario radical instituyente corresponden a la rigidez del individuo socialmente

fabricado y a la represión de la imaginación radical de la psiquis. En la perspectiva del proyecto de autonomía, hemos definido las miras del psicoanálisis y de la pedagogía como, primeramente, la instauración de otro tipo de relación entre el sujeto reflexivo -sujeto de pensamiento y de voluntad- y su inconsciente, es decir su imaginación radical, y, en segundo lugar, la liberación de su capacidad de hacer, y de formular un proyecto abierto para su vida y trabajar en él. Podemos, de manera similar, definir la mira de la política como, primeramente, la instauración de otro tipo de relación entre la sociedad instituyente y la sociedad instituida, entre las leyes prescriptas cada vez y la actividad reflexiva y deliberante del cuerpo político, y, en segundo lugar, la liberación de la creatividad colectiva, que permite formular proyectos colectivos para las grandes empresas colectivas y trabajar en ellos. Y podemos puntuar, como lazo esencial entre las dos, a la pedagogía, la educación, la paideia: porque, ¿cómo podría haber una colectividad reflexiva sin individuos reflexivos?

Podemos mostrar aún más claramente la solidaridad íntima entre las dimensiones social a individual del proyecto de autonomía a partir de otra consideración. La socialización de la psiquis a incluso su simple supervivencia, exige que ella reconozca y acepte el hecho de que sus deseos nucleares, originarios, no pueden realizarse jamás. En las sociedades heterónomas, esto siempre ha sido cumplido no por la simple prohibición de los actos, sino sobre todo por la prohibición de los pensamientos, el bloqueo del flujo representativo, el silencio impuesto a la imaginación radical, como si la sociedad aplicara al revés, para imponerlas, las vías de lo inconsciente. A la omnipotencia del pensamiento inconsciente, responde intentando inducir la plena impotencia de ese pensamiento, y finalmente del pensamiento a secas, como único medio de limitar los actos. Prohibir el pensamiento también aparece como la única manera de prohibir los actos. Esto va mucho más lejos que el "Superyó severo y cruel" de Freud: la historia muestra que esto ha ocasionado una mutilación de la imaginación radical de la psiquis. Queremos individuos autónomos, es decir individuos capaces de una actividad reflexiva propia, pero, a menos que entremos en una repetición sin fin, los contenidos y los objetos de esta actividad, así como el desarrollo de sus medios y métodos, no podrían ser provistos más que por la imaginación radical de la psiquis. Es allí dónde se encuentra la fuente de la contribución del individuo a la creación sociohistórica, una educación no mutilante, una verdadera paideia, es de capital importancia.

Las instituciones sociales dominan a los individuos porque los fabrican y los forman: totalmente, en las sociedades tradicionales; en un grado importante aun en nuestras sociedades liberales. Lo que significa la interiorización de las instituciones por el individuo a lo largo de su vida. El punto decisivo aquí es la interiorización de las significaciones -significaciones imaginarias sociales-. La sociedad arranca al ser humano singular del universo cerrado de la mónada psíquica, lo fuerza a entrar en el mundo duro de la realidad, pero le ofrece, a cambio, el sentido, el sentido diurno. En el mundo real creado cada vez por la sociedad, las cosas tienen un sentido, la vida y (habitualmente) la muerte tienen un sentido. Ese sentido es la cara subjetiva, la cara para el individuo, de las significaciones imaginarias sociales.

Esta Sinnggebung, donación de sentido, o mejor Sinnschöpfung, creación de sentido, es el momento crucial y duro. Ahora bien, el psicoanálisis no enseña un sentido de la vida. Sólo puede ayudar al paciente a encontrar, inventar, crear por sí mismo un sentido para su vida. No es cuestión de definir ese sentido de antemano y de manera universal. En uno de sus momentos más desalentadores, Freud ha escrito que el psicoanálisis no trae la felicidad, sólo puede transformar la miseria neurótica en malestar trivial. En este punto, lo encuentro muy pesimista. El análisis no aporta, por cierto, la felicidad como tal, pero ayuda al paciente a desembarazarse de su miseria neurótica y a formar su propio proyecto de vida.

(1) *L'Institution Imaginaire de la société*. ob. cit., págs. 138-146; *Les Carrefours du labyrinthe*, ob. cit., págs. 29-122. La frase discutida de Freud está en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933). En otros lugares y frecuentemente, Freud habla de amansamiento o domesticación (Bandigung) de las pulsiones.

(2) Es evidente que Freud sabía esto perfectamente, como lo demuestran varias formulaciones en "*Análisis terminable e interminable*".