



Filosofía
Serie CLA·DE·MA

gedisa
editorial

Cornelius Castoriadis Los dominios del hombre

¿Qué pasa con nuestra época, marcada por una crisis sin precedentes de la razón, un derrumbe de la imaginación política y un generalizado abandono intelectual?

Se han diluido todos los criterios, se han evaporado los más elementales puntos de referencia. Es una época vaga como ninguna otra que configura un extraño vacío y una blanda vacuidad que hacen imperiosa la exigencia de pensar con lucidez y rigor. En este libro, Cornelius Castoriadis da testimonio de su obstinada lucidez en la exposición de lo que él mismo llama sus «ideas madres», porque como responsables de nuestro destino tenemos la obligación de incidir en un despertar posible mediante la crítica sin indulgencia del «orden de las cosas» y el retorno a las fuentes de nuestra tradición greco-occidental.

Cofundador con Claude Lefort de la legendaria revista *Socialisme ou barbarie* (1949-1965), Castoriadis fue autor de algunos de los principales textos que definieron las ideas y la orientación del grupo y de la revista. Inicialmente muy atacada por sus análisis críticos del régimen soviético, del estalinismo, la burocracia y el totalitarismo, con el tiempo, manifestar adhesión a estas esclarecedoras y originales ideas ha pasado a convertirse en una especie de virtud política e intelectual.

Cornelius Castoriadis (1922-1997) ha sido uno de los intelectuales más capaces y creativos de la segunda mitad del siglo XX y uno de los pocos en atreverse a abordar de manera global las piedras angulares de nuestro ser social. En este sentido, su trayectoria intelectual representa un genuino proceso de liberación mental caracterizado no sólo por el cuestionamiento crítico del pensamiento heredado, sino también por la apasionada reconstrucción de las preguntas esenciales necesarias para una acción y un pensar emancipadores. Publicó numerosas obras de análisis social y de filosofía política, entre las que destacan *La institución imaginaria de la sociedad*, *El ascenso de la insignificancia* o *La exigencia revolucionaria: reflexiones sobre filosofía política*.



302331



Cornelius Castoriadis Los dominios del hombre

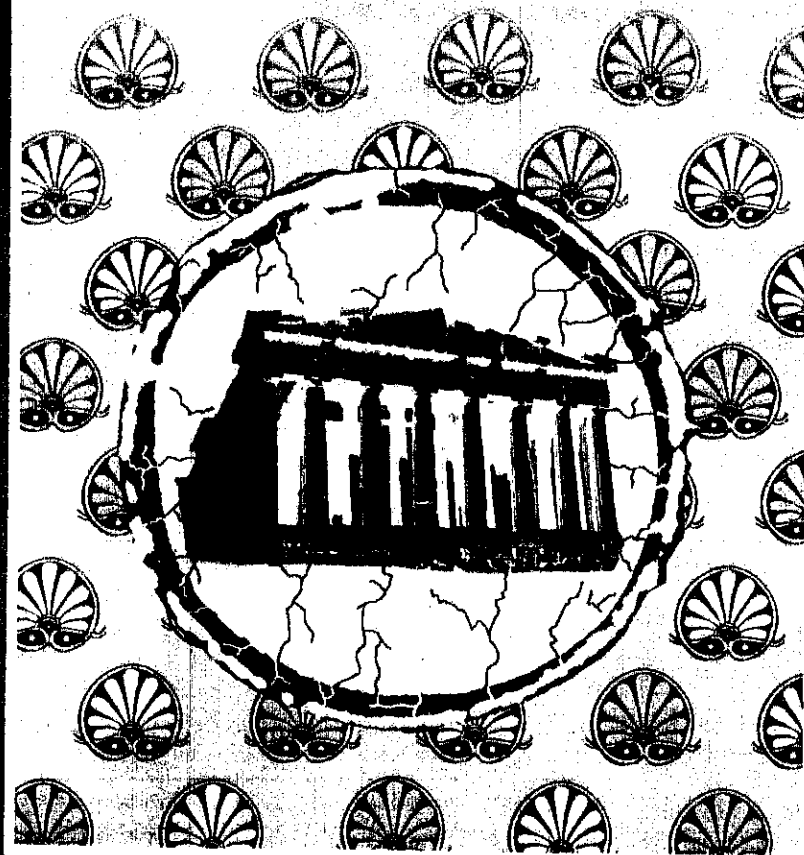


Filosofía

Cornelius Castoriadis

Los dominios del hombre

Las encrucijadas del laberinto



gedisa
editorial

Título del original francés:
Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II
© Éditions du Seuil, París, 1986

Traducción: Alberto L. Bixio

Ilustración de cubierta: Sylvia Sans

Cuarta reimpresión: septiembre del 2005, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en lengua castellana

© Editorial Gedisa, S. A.
Paseo Bonanova, 9, 1º 1ª
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 9788474322996
Depósito legal: B.31076-2005

Impreso por Publidisa,
Alcalá de Guadaira, Sevilla.

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión en forma idéntica, extractada o modificada de esta versión castellana sin el permiso por escrito del editor.

INDICE

PREFACIO 9

KAIROS

Cinco años después 19

KOINONIA

El régimen social de Rusia 29

El destino de los totalitarismos 50

Lo imaginario: la creación en el
dominio historicosocial (64)

POLIS

Una interrogación sin fin 81

La *polis* griega y la creación de la
democracia 97

Naturaleza y valor de la igualdad 132

LOGOS

El descubrimiento de la imaginación 149

La institución de la sociedad y de la religión (177)

La lógica de los magmas y la cuestión
de la autonomía (193)

Alcance ontológico de la historia de la
ciencia 219

Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial *

Mi tema se refiere al dominio historicosocial. Pero antes de tratarlo debe comenzar por hacer algunas afirmaciones enteramente dogmáticas.

Primero, "el ser" no es un sistema, no es un sistema de sistemas y no es una "gran cadena". El ser es caos o abismo o lo sin fondo. Es caos de estratificación no regular: esto quiere decir que implica "organizaciones" parciales, cada vez específicas de los diversos estratos que descubrimos (descubrimos/construimos, descubrimos/creamos) en el ser.

Segundo, el ser no está simplemente "en" el tiempo, sino que es por el tiempo (mediante el tiempo, en virtud del tiempo). Esencialmente el ser es tiempo. [O también: el ser es esencialmente a-ser.]

Tercero, el tiempo no es nada o es creación. El tiempo, rigurosamente hablando, es impensable sin la creación; de otra manera el tiempo sería sólo una cuarta dimensión espacial supernumeraria. Creación significa aquí evidentemente creación auténtica, creación ontológica, creación de nuevas formas o de nuevos *eide*, para emplear el término platónico. Dicho sea de paso, la creación como tal y en su sentido propio nunca fue considerada por la teología. Desde el punto de vista filosófico, la "creación" teológica no es más que una palabra: un nombre falso para designar lo que en verdad es sencillamente producción, elaboración, fabricación o construcción. La "creación" teológica sigue siempre el modelo del *Timeo* y obligadamente debe seguirlo: Dios es un constructor, un artesano que mira los *eide* (formas) preexistentes y los utiliza como modelos o paradigmas para modelar la materia. Pero Dios no crea el *eidos*, ni en Platón ni en ninguna teología racional.*

* Conferencia dada en el Simposio Internacional de Stanford "Desorden y orden" (14-16 de septiembre de 1981). Traducido del inglés por mí. Original publicado en *Disorder and Order. Proceedings of the Stanford International Symposium*, Paisley Livingstone ed., Stanford Literature Studies 1, Anma Libri, Saratoga, 1984.

*Digo por cierto teología racional. Sostengo, en efecto, que la idea de una "contingencia" absoluta de todo *eidos* y de toda relación lógica y la afirmación del carácter creado de las "verdades eternas" son un recurso desesperado, incompatible con todo lo que la teología racional procura establecer. Volveré a tratar este punto en la primera parte de *La Création humaine. En Platón, Dios es el artesano (demiurgo) de las formas "intermediarias" —la "cama" de La República, X, 597a-*

Cuarto, estos hechos fundamentales relativos al ser, al tiempo y a la creación, quedaron encubiertos por la ontología tradicional (y luego por la ciencia) porque esa ontología trabajó siempre en su corriente principal valiéndose de la hipercategoría fundamental de la *determinación* (*peras*, en griego; *Bestimmtheit*, en alemán). La determinación lleva a negar el tiempo, lleva a la atemporalidad: si algo está verdaderamente determinado lo está desde siempre y para siempre. Si cambia, los modos de su cambio y las formas que ese cambio puede producir ya están determinados. Los "sucesos" no son pues más que la realización de las leyes y la "historia" no es más que el despliegue, a lo largo de una cuarta dimensión, de una "sucesión" que sólo es simple coexistencia para un espíritu absoluto (o para la teoría científica acabada). De manera que también el tiempo es pura repetición de las realizaciones de leyes, si no de los "sucesos". Para esa ontología, la negación del tiempo como posibilidad permanente del surgimiento de lo otro es una cuestión de vida o muerte. Y es también por razones profundamente vinculadas con este punto de referencia de la determinación por lo que la ontología tradicional debe limitar los tipos posibles de ser a tres categorías y solamente tres: sustancias (en realidad, "cosas"), sujetos y conceptos o ideas, y los conjuntos, combinaciones, sistemas y jerarquías de conjuntos posibles de sustancias, de sujetos y de ideas.

Quinto, desde un punto de vista último, la pregunta: "¿Qué proviene, en lo que conocemos, del observador (de nosotros) y qué proviene de lo que es?" Esta pregunta no tiene respuesta ni nunca la tendrá.

El lazo entre lo que tengo que decir y las preocupaciones de los hombres de las ciencias "duras" puede estar —por lo menos así lo espero— en el esfuerzo que intento aquí por dilucidar algún tanto ciertos aspectos de estas dos interrogaciones gemelas: ¿Qué es una forma? ¿Cómo surge la forma? Trataré de responder discutiendo estas dos preguntas tales como ellas aparecen en el dominio historicosocial, el dominio del hombre (*anthropos*, el ser humano, tanto varón como mujer, el género humano).

¿Es necesario justificar esto? El hombre no puede ser más ser (y ciertamente no menos) de lo que lo es una galaxia o la especie *escherichia coli*. Las "singularidades" posibles del hombre deben, no disminuir, sino aumentar el interés relativo a sus maneras de ser aunque más no sea porque ellas pueden quebrar o refutar concepciones generales sobre el "ser" forjadas en otros dominios. El número *dos* no deja de ser un número primo por el hecho de poseer la singularidad de ser el único número primo par. Y es un número primo singularmente precioso aunque más no sea porque su existencia nos permite refutar una proposición que es verdadera en una infinidad innumerable de casos, a saber: "Todo número primo es impar". Tal vez ocurre lo mismo con el hombre.

El hombre nos interesa no sólo porque nosotros somos hombres. El hombre

c; el mundo y todo lo que éste contiene del *Timeo*—, pero no es y no podría ser el creador de los *eschata*, como dirá Aristóteles en la *Metafísica*, 3, 1069b, págs. 37-38: es decir, creador de la materia desnuda y de los *eide*, formas últimas de los elementos matemáticos del *Timeo*, ni de lo "vivo eterno". El Dios del Génesis no lo es tampoco, por lo demás, sino que es quien da forma al *tohubohu* ya existente.

debe interesarnos porque, según todo lo que sabemos, el fantástico nudo de cuestiones relacionadas con la existencia del hombre y con el tipo ontológico de ser representado por el hombre no puede reducirse a la física o a la biología. Tal vez haya llegado la hora de invertir la manera tradicional de proceder si me atrevo a hacer lo que, a mi juicio, sólo a medias es una broma. Quizá en lugar de intentar ver en qué medida podemos explicar lo que ocurre con el hombre por medio de la física y de la biología y, por ejemplo, en lugar de continuar suponiendo que una idea, un mito, un sueño son sólo los resultados epifenómicos de cierto estado del sistema nervioso que, a su vez podría reducirse a, digamos, una determinada disposición de electrones, podríamos tratar, con fines heurísticos, de invertir el procedimiento. Como se recordará, casi siempre los filósofos comienzan diciendo: "Quiero ver lo que es el ser, la realidad. Ahora tengo aquí una mesa; ¿qué me muestra esta mesa con rasgos característicos de un ser real?" Pero ningún filósofo comenzó alguna vez diciendo: "Quiero ver lo que es el ser, lo que es la realidad. Ahora tengo aquí el recuerdo de mi sueño de la noche anterior; ¿qué me puede mostrar ese recuerdo como rasgos característicos de un ser real?" Ningún filósofo comienza diciendo: "Sea el *Requiem* de Mozart como paradigma del ser: comencemos por esto." ¿Por qué no podríamos nosotros comenzar postulando un sueño, un poema, una sinfonía como instancias paradigmáticas de la plenitud del ser y considerar el mundo físico como un modo *deficiente* del ser en lugar de ver las cosas de la manera inversa, en lugar de ver el modo de existencia imaginario, es decir humano, un modo de ser deficiente o secundario?

El hombre sólo existe en la sociedad y por la sociedad... y la sociedad es siempre histórica. La sociedad como tal es una forma, y cada sociedad dada es una forma particular y singular. La forma implica la organización, en otras palabras, el orden (o, si se prefiere, el orden/desorden). No trataré de definir aquí estos términos: forma, organización, orden. Intentaré más bien mostrar que ellos adquieren un sentido no superficialmente *nuevo* en el dominio historicosocial y que el cotejo de ese sentido con el sentido dado a esos términos en la matemática, la física o la biología podría resultar beneficioso para todas las esferas en cuestión.

En el dominio historicosocial se presentan dos cuestiones fundamentales.

Primero, ¿qué mantiene unida a una sociedad? En otros términos, ¿cuál es la base de la unidad, de la cohesión y de la diferenciación organizada de esa urdimbre fantásticamente compleja de fenómenos que observamos en toda sociedad?

Pero también nos vemos frente a la multiplicidad y a la diversidad de las sociedades y también frente a la dimensión histórica interna de cada sociedad que se expresa como *alteración* del orden social dado y que puede eventualmente conducir a un fin (súbito o no) del "antiguo orden" y a la instauración de un nuevo orden. De manera que debemos preguntarnos:

Segundo, ¿qué es lo que hace nacer formas de sociedad diferentes y nuevas?

Séame lícito decir brevemente las razones por las que no entraré aquí a discutir ni a refutar los puntos de vista tradicionales referentes a la sociedad y a la historia, y ni siquiera los más recientes entre ellos (por ejemplo, el funcionalismo y el estructuralismo; el marxismo es, en realidad, una variante del funcionalis-

mo). Virtualmente siempre estas visiones conciben la sociedad como una reunión o colección de "individuos" ligados entre sí y todos ellos juntos relacionados con las "cosas". Hay aquí una manera de suponer la cuestión como resuelta de antemano puesto que individuos y cosas son creaciones sociales, tanto en general como en la forma particular que ellos asumen en cada sociedad dada. Lo que en las "cosas" no es social es el estrato del "mundo físico" tal como lo percibiría un "mono humano". No sabemos cómo lo percibe y en todo caso la cuestión no es pertinente para nuestro problema. Y lo que en el "individuo" no es social —independientemente de ser el individuo un animal degenerado, torpe e inepto para la vida— es el núcleo de la psique, la mónada psíquica que asimismo sería incapaz de sobrevivir (ha de entenderse sobrevivir psíquicamente) sin la imposición violenta de la forma social "individuo". Ni necesidades biológicas "permanentes" ni "pulsiones", ni "mecanismos" o "deseos" psíquicos eternos pueden dar cuenta de la sociedad y de la historia. Causas constantes no podrían producir efectos variables.¹

Vuelvo ahora a mi primera cuestión. Lo que mantiene a una sociedad unida es evidentemente su institución, el complejo total de sus instituciones particulares, lo que yo llamo la "institución de la sociedad como un todo"; aquí la palabra institución está empleada en su sentido más amplio y radical pues significa normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas y, desde luego, el individuo mismo, tanto en general como en el tipo y la forma particulares que le da la sociedad considerada (y en sus diferenciaciones: hombre/mujer, por ejemplo).

¿Cómo se imponen las instituciones? ¿Cómo aseguran las instituciones su validez efectiva? Superficialmente y sólo en algunos casos, lo hacen mediante la cohesión y las sensaciones. Menos superficialmente y de manera más amplia, mediante la adhesión, el apoyo, el consenso, la legitimidad, la creencia. Pero en última instancia lo hacen mediante la formación (elaboración) de la materia prima humana en individuo social, en el cual se incorporan tanto las instituciones mismas como los "mecanismos" de la perpetuación de tales instituciones. No hay que preguntarse ¿cómo se explica que la mayor parte de la gente "aun cuando tenga hambre" no robe? y ni siquiera hay que preguntarse ¿cómo se explica que los individuos continúen votando por un determinado partido aun después de haber sido engañados repetidamente? Antes bien, hay que preguntar: ¿Cuál es la parte de nuestro pensamiento y de todos los modos de ver las cosas y hacer las cosas que *no está* condicionada o determinada en un grado decisivo por la estructura y las significaciones de nuestra lengua materna, por la organización del mundo que esa lengua expresa, por nuestro primer ambiente familiar, por la escuela, por todos esos "haz esto" y "no hagas esto" que nos han acosado constantemente, por los amigos, por las opiniones que circulan, por las maneras de hacer que nos imponen los artefactos innumerables en medio de los cuales estamos inmersos, etc? Si con toda sinceridad pudiera uno responder a esta pregunta en só-

¹ El lector encontrará una discusión detallada sobre estos puntos en *L'Institution imaginaire de la société* (en particular el capítulo IV) y *Les Carrefours du labyrinthe*.

Soc
unida
la
DUSTIT
DUSTIT

Imponer
de las
DUSTIT

Preg.
interesante

lo un uno por ciento, sería el pensador más original que haya existido jamás. Ciertamente no tenemos ningún mérito en no "ver" a una ninfa morando en cada árbol o en cada fuente (así como ello no entraña ninguna deficiencia de nuestra parte). Todos somos en primer término fragmentos ambulantes de la institución de nuestra sociedad, fragmentos complementarios, somos sus "partes totales" como diría un matemático. De conformidad con sus normas, la institución produce individuos, quienes, por construcción, son no solamente capaces de reproducir la institución sino que están obligados a reproducirla. La "ley" produce los "elementos" de manera tal que el funcionamiento de éstos incorpora, reproduce y perpetúa la "ley".

La institución de la sociedad (en el sentido general que doy a esta expresión) está evidentemente hecha de múltiples instituciones particulares. Estas forman un todo coherente y funcionan como un todo coherente. Aun en situaciones de crisis, aun en medio de conflictos interiores y de las guerras intestinas más violentas, una sociedad continúa siendo todavía *esa misma* sociedad; si no lo fuera, no podría haber lucha alrededor de los mismos objetos, objetos comunes. Hay pues una *unidad* en la institución total de la sociedad; considerándola más atentamente, comprobamos que esta unidad es, en última instancia, la unidad y la cohesión interna de la urdimbre inmensamente compleja de *significaciones* que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen. Esa urdimbre es lo que yo llamo el *magma* de las *significaciones imaginarias sociales* que cobran cuerpo en la institución de la sociedad considerada y que, por así decirlo, la animan. Semejantes *significaciones* sociales imaginarias son, por ejemplo, espíritus, dioses, Dios, *polis*, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, etc. pero también hombre/mujer/hijo según están especificados en una determinada sociedad. Más allá de definiciones puramente anatómicas o biológicas, hombre, mujer e hijo son lo que son en virtud de las *significaciones imaginarias sociales* que los hacen ser eso. Un hombre romano y una mujer romana eran algo totalmente diferente del hombre norteamericano y de la mujer norteamericana de hoy. "Cosa" es *significación imaginaria social*, lo mismo que herramienta. La lisa y llana "utilidad" de la herramienta es una *significación imaginaria particular*, específica sobre todo de las sociedades occidentales modernas. Raras son las otras sociedades, en el caso de que siquiera hayan existido, que hayan visto alguna vez las herramientas como simples herramientas; basta con pensar en las armas de Aquiles o en la espada de Sigfrido.

Llamo imaginarias a estas *significaciones* porque no corresponden a elementos "racionales" o "reales" y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por *creación*, y las llamo sociales porque sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo. Mas adelante volveré a ocuparme del término "magma".

¿Cuál es la fuente, la raíz el origen de este magma y de su unidad? En este punto podemos ver claramente los límites de la ontología tradicional. Ningún "sujeto" o "individuo" (o grupo de sujetos e individuos) habría podido ser ese origen. No sólo el saber ecológico, sociológico, psicoanalítico, etc. (tanto teórico como aplicado) necesario para llevar a cabo la organización de una tribu primi-

tiva, por ejemplo, desafia nuestra imaginación y de todas maneras se encuentra mucho más allá de nuestra comprensión; pero, mucho más radicalmente, los "sujetos", los "individuos" y sus "grupos" son ellos mismos los productos de un proceso de socialización y su existencia presupone la existencia de una sociedad instituida. Tampoco podemos encontrar ese origen en las "cosas". La idea de que los mitos o la música son el resultado (por elaborado que se suponga) de la operación de las leyes de la física carece sencillamente de sentido y, por último, tampoco podemos reducir las diferentes instituciones de las sociedades que conocemos y las correspondientes significaciones a "conceptos" o a "ideas" [Hegel]. Debemos reconocer que el campo historicosocial es irreductible a los tipos tradicionales de ser y que aquí observamos el fruto, la creación de lo que yo llamo lo *imaginario social* o la *sociedad instituyente* (en cuanto ella se opone a la sociedad instituida) que pone gran cuidado en no hacer de nuevo otra "cosas", otro "sujeto" u otra "idea".

Si consideramos en una sociedad dada cómo "operan" el magma de *significaciones imaginarias sociales* y las instituciones correspondientes, percibimos una similitud entre la organización social y la organización biológica en un aspecto preciso: en el aspecto del *cerco*, para utilizar el término de Francisco Varela.^b Tanto la organización social como la organización biológica exhiben un cerco de organización, de información y de conocimiento.

Toda sociedad (como todo ser vivo o toda especie viva) *instaura, crea su propio mundo* en el que evidentemente ella está incluida. Lo mismo que en el caso del ser vivo, es la "organización" propia de la sociedad (*significaciones e institución*) lo que define, por ejemplo, aquello que para la sociedad considerada es "información", aquello que es "estrépito" y aquello que no es nada, o lo que define la "pertinencia", el "pero", el "valor" y el "sentido" de la información; o lo que define el "programa" de elaboración de una información y el programa de respuesta a esa información dada, etc. En suma, es la institución de la sociedad lo que determina aquello que es "real" y aquello que no lo es, lo que tiene un sentido y lo que carece de sentido. La hechicería era real en Salem hace tres siglos y aun más. "El Apolo de Delfos era en Grecia una fuerza tan real como cualquier otra." (Marx). Sería superficial e insuficiente decir que toda sociedad "contiene" un sistema de interpretación del mundo. Toda sociedad es un sistema de interpretación del mundo; y aun aquí el término "interpretación" resulta superficial e impropio. Toda sociedad es una construcción, una constitución, erección de un mundo, de su propio mundo. Su propia identidad no es otra cosa que ese "sistema de interpretación", ese mundo que ella crea. Y esa es la razón por la cual (como ocurre en cada individuo) la sociedad percibe como un peligro mortal todo ataque contra ese sistema de interpretación; lo percibe como un ataque contra su identidad, contra sí misma.

^b Francisco Varela, *Principles of Biological Autonomy*, Amsterdam, North Holland, 1980. (Una edición francesa, profundamente retocada, de esta obra se publicará pronto en Editions du Seuil). Véase también "Science moderne et interrogation philosophique", 1973, reproducido en *Les Carrefours du labyrinthe*, págs. 180-181. La idea inicial se debe a M. Maturana.

En este sentido, el "sí-mismo" de una sociedad, su *accitas* como habrían dicho los escolásticos, el hecho de que ella es *esta* sociedad y no cualquier otra puede compararse con lo que Varela llamó la "autonomía" del ser vivo y con las especificaciones de esa "autonomía". Pero las diferencias son también esenciales y no solo descriptivas. Veamos algunas.

1. Como es bien sabido, la fijación de los "caracteres" de una sociedad no posee base física (como el genoma) que garantice (aunque sólo sea de manera probabilística) la conservación de dichos caracteres y su transmisión a través del tiempo; aquí no existe el equivalente de un código genético (aun cuando ese código, como ya lo dijo Atlan⁶, no funcione como se creía hace diez años que funcionaba).

2. Para la sociedad no hay, en un sentido propio, "ruidos, estrépito"; todo cuanto aparece, todo cuanto sobreviene a una sociedad, debe significar algo para ella o bien ser declarado explícitamente "carente de sentido".

3. Por más que, en el ser vivo, parezca haber una redundancia no desdeñable de los procesos que elaboran la información, en el caso de la sociedad esta fabricación y elaboración de la información se presentan como virtualmente ilimitadas y van mucho más allá de toda caracterización "funcional".

4. La finalidad (o la "teleonomía", como la llamaría la corriente más reciente de pudibundez científica) parece ciertamente una categoría inevitable, tanto en el caso del ser vivo como en el caso de la sociedad. Pero (y sin olvidar que la "finalidad" *final* del ser vivo está envuelta en un profundo misterio) se puede afirmar que los procesos que se desarrollan en el ser vivo están gobernados por la "finalidad" de su conservación, que ella misma está gobernada por la "finalidad" de la conservación de la biosfera, del biosistema como todo. En el caso de la sociedad, por más que la mayor parte de las "finalidades" que observamos en ella estén evidentemente gobernadas por una especie de "principio de conservación", esa "conservación" es en definitiva conservación de "atributos arbitrarios" y específicos de cada sociedad: sus significaciones imaginarias sociales.

5. El metaobservador puede asignar un elemento correlativo físico a todo lo que es en el caso de un ser vivo. No ocurre en modo alguno lo mismo en el caso de la sociedad que crea en gran escala y masivamente seres sin elemento correlativo físico: espíritus, dioses, virtudes, pecados, "derechos del hombre", etc. y para la cual este tipo de ser es siempre de un orden más elevado que el ser puramente físico.

6. La sociedad crea un nuevo tipo de autorreferencia: crea a sus propios metaobservadores (y todos los problemas embarazosos que éstos a su vez crean).

Desde luego, no hay ni podría haber nunca "solipsismo" biológico o social. El ser vivo organiza para sí una parte o estrato del mundo físico y la reconstruye para formar su propio mundo. No puede transgredir ni ignorar las leyes físicas, pero el ser vivo pone nuevas leyes, sus leyes. Hasta cierto punto, la situación es la misma en el caso de la sociedad. Pero el tipo de relación que la sociedad crea

⁶ Henri Atlan, "Disorder, Complexity and Meaning", en *Disorder and Order*, op. cit., págs. 109-128.

e instituye con el mundo "presocial" —lo que yo llamo el primer estrato natural— es diferente. Se trata de una relación *de apoyo* (*Anlehnung*). Las operaciones "lógicas y físicas", por las cuales toda sociedad se remite al primer estado natural, lo organiza y lo utiliza, están siempre sujetas a significaciones imaginarias sociales que son "arbitrarias" y radicalmente diferentes en las diferentes sociedades. Las coacciones impuestas por el mundo físico a la organización del ser vivo nos ofrece una parte esencial de nuestra comprensión de dicha organización. Pero lo que el mundo físico como tal impone o veda insuperablemente a la sociedad —a todas las sociedades— es por entero trivial y no nos enseña nada.

Todo lo expuesto hasta ahora se refiere a la demarcación de la sociedad respecto del ser vivo y por oposición a éste. Pero la tarea más importante es la de la caracterización *intrínseca* de la organización de la sociedad.

Comencemos por considerar algunos hechos sencillo. No hay sociedad sin aritmética. No hay sociedad sin mito. (En la sociedad contemporánea la aritmética llegó a ser uno de los principales mitos. No existe ni podría existir fundamento "racional" del predominio de la cuantificación en la sociedad contemporánea. La cuantificación no es más que la expresión en la sociedad contemporánea. La cuantificación no es más que la expresión de una de las significaciones imaginarias dominantes de esta sociedad: aquello que no puede ser contado no cuenta, no importa.) Pero podemos avanzar un paso más. No hay mito sin aritmética y no hay aritmética sin mito. Observemos, entre paréntesis, que lo esencial en lo que se refiere al mito no es (como quiere el estructuralismo) que la sociedad organiza el mundo *lógicamente* por medio del mito. El mito no se reduce a la lógica (aun cuando por supuesto, el mito contenga lógica) y aun menos a la lógica binaria de los estructuralistas. El mito es esencialmente un modo por el que la sociedad catectiza con significaciones el mundo y su propia vida en el mundo, un mundo y una vida que estarían de otra manera evidentemente privados de sentidos.

Estas observaciones nos llevan a formular una proposición central referente a la organización de la sociedad, proposición que la caracteriza de una manera intrínseca y positiva.

La institución de la sociedad y las significaciones imaginarias sociales incorporadas en ella se despliegan siempre en dos dimensiones indisociables: la dimensión conjuntista-identitaria ("lógica") y la dimensión estrictamente o propiamente imaginaria.

En la dimensión conjuntista-identitaria, la sociedad opera (obra y piensa) con "elementos", con "clases", con "propiedades" y con "relaciones" postuladas como *disjuntas* y *definidas*. El esquema supremo es aquí el de la *determinación* (determinidad o determinabilidad, *peras, Bestimmtheit*). La exigencia consiste en que todo lo concebible esté sometido a la determinación y las implicaciones o consecuencias que de ello se siguen. Desde el punto de vista de esta dimensión, la existencia es la determinación.

En la dimensión propiamente imaginaria, la existencia es significación. Se relacionan indefinidamente las unas con las otras según el modo fundamental de un remitirse. Toda significación remite a un número indefinido de otras signifi-

12/11/50
caciones. Las significaciones no son ni "distintas" ni "definidas" (para emplear los términos que usa Cantor en su definición de los elementos de un conjunto). Las significaciones no están tampoco ligadas por condiciones y razones necesarias y suficientes. La remisión (la relación de remitir), que abarca aquí tanto una "casi equivalencia" como una "casi pertenencia", opera esencialmente mediante un *quid pro quo*, una "x está por una y", que en los casos no triviales es un *quid pro quo* "arbitrario", es decir, instituido. Ese *quid pro quo* es el núcleo de lo que yo llamo la relación *signitiva*, la relación entre el signo y aquello de lo que el signo es signo, que está en el fundamento del lenguaje. Como todo el mundo sabe, no hay ni podría haber razón necesaria y suficiente para que "perro" esté por *canis* o para que "siete" tenga que ver con "Dios". Pero la relación de *quid pro quo* se extiende mucho más allá del lenguaje propiamente dicho.

Se puede ilustrar lo que quiero decir con el ejemplo del lenguaje. En el lenguaje, la dimensión conjuntista-identitaria corresponde a lo que yo llamo *código* (que no hay que confundir con el "código" de Saussure, que significa sencillamente "sistema"). La dimensión propiamente imaginaria se manifiesta a través de lo que yo llamo *lengua*. De manera que en cierto contexto, frases tales como "Pásame el martillo" o "En todo triángulo la suma de los ángulos es igual a dos rectos" pertenecen al *código*. En cambio, frases como "En la noche de lo absoluto, todas las vacas son negras" o "Senté a la belleza en mis rodillas, me pareció amarga y la injurié" pertenecen a la *lengua*. La distinción entre código y lengua —más generalmente, entre la dimensión conjuntista-identitaria y la dimensión propiamente imaginaria— no es evidentemente una distinción de "sustancia" sino que es una distinción de uso y de operación. (Desde que conozco los siguientes versos, me pareció que los enunciados "Todo cuerpo finito es conmutativo" o "El espectro de todo operador eremítico es necesariamente real" se cuentan entre los más hermosos versos que jamás se hayan escrito") Las dos dimensiones son, para emplear una metáfora topológica, siempre densas en el lenguaje y en la vida social. Lo cual quiere decir "por cerca que uno esté" de cada "punto" del lenguaje, existe un elemento perteneciente a la dimensión conjuntista-identitaria y también un elemento perteneciente a la dimensión propiamente imaginaria. Aun el poema surrealista más demente contiene "lógica" en una cantidad indefinida, pero "por obra de esa lógica" el poema materializa lo otro de la "lógica". En Bach, la aritmética y la matemática están presentes en todas partes, pero no porque contenga aritmética y matemática *El clavecín bien templado* es lo que es.

Así, las significaciones imaginarias sociales propias de una sociedad dada nos presentan un tipo de organización desconocido en otros dominios. Llamo *magma* a ese tipo de organización. Un magma contiene conjuntos —y hasta un número definido de conjuntos—, pero *no es reducible* a conjuntos o a sistemas de conjuntos, por ricos y complejos que éstos sean. (Este intento de reducción es la empresa sin esperanza del funcionalismo y del estructuralismo, del causalismo y del finalismo, del materialismo y del racionalismo en la esfera historicosocial.) Un magma tampoco puede ser reconstituido "analíticamente", es decir, por medio de categorías y de operaciones con conjuntos. El orden y la organización sociales no pueden reducirse a los conceptos habituales del orden y de la or-

ganización en matemática, en física o hasta en biología..., por lo menos tales como estas nociones son concebidas hasta ahora. Pero lo que aquí importa no es esta negación sino la afirmación positiva: lo historicosocial *crea* un tipo ontológico nuevo de orden (de unidad, de cohesión y de diferenciación organizada).

Séame permitido agregar un corolario. Si se acepta el lema siguiente, a mi juicio evidente, (no pueden existir teorías deterministas sino como sistemas conjuntistas-identitarios de enunciaciones capaces de suscitar una organización conjuntista-identitaria exhaustiva de su "dominio de objetos"), entonces es claro que toda teoría determinista de lo historicosocial sólo puede pretender una validez muy parcial y muy condicional. (Por teorías "deterministas" entiendo evidentemente también teorías probabilistas en el sentido propio de este término, es decir, teorías que asignan probabilidades *definidas* a los sucesos o a clases de sucesos.)

Volvamos ahora a mi segunda cuestión: lo historicosocial no crea solamente de una vez por todas un tipo ontológico nuevo de orden, característico del género "sociedad" sino que ese tipo es cada vez "materializado" por medio de otras formas, cada una de las cuales representa una *creación*, un nuevo *eidos* de sociedad. Aparte de la existencia de instituciones y de significaciones imaginarias sociales, nada sustancial es común a la sociedad capitalista moderna y a una sociedad "primitiva". Y si es cierto todo lo que acabo de decir hasta aquí, no hay ni podría haber "leyes" o "procedimientos determinados en virtud de los cuales una forma dada de sociedad pudiera "producir" otra sociedad o "causar" su aparición. Los intentos tendientes a hacer "derivar" las formas sociales de "condiciones físicas", de "antecedentes" o de características permanentes del hombre fracasan regularmente y, lo que es peor aun, carecen de sentido. Aquí la ontología y la lógica heredadas están desprovistas de medios de trabajo pues se ven condenadas a ignorar el ser propio de lo historicosocial. No sólo esta lógica y esta ontología no pueden ver en la creación sino una palabra, y una palabra torpe (salvo en un contexto teológico en el cual, como ya lo indiqué, sólo se toma en consideración la seudocreación), sino que se ven irremisiblemente impulsadas a preguntar: *¿creación por quién?* Pero la creación, como obra de lo imaginario social, de la sociedad *instituyente* (*societas instituens*, no *societas instituta*) es el modo de ser del campo historicosocial, modo en virtud del cual ese campo es. La sociedad es autocreación que se despliega como historia. Verdad es que requiere una conversión ontológica radical reconocer esto y dejar de formularse preguntas carentes de sentido sobre los "sujetos" y las "sustancias" o las "causas".

Esto no quiere decir que la creación histórica se realice en una tabla rasa y René Thom no tiene por qué temer que yo esté haciendo una apología de la pereza. Por el contrario, como lo muestran los principios mismos de la "economía del pensamiento" y de la "simplicidad", el determinismo es la metodología de la pereza por excelencia. Se dice: no hay necesidad de reflexionar sobre este suceso particular si posee uno su "ley" general, y si pudiéramos escribir la hiperecuación global y última del universo, podríamos dormir beatíficamente el resto de los tiempos. Siempre hay una masa fantástica y fantásticamente compleja de cosas existentes y de condiciones parciales, y en el interior de esa masa es don-

Creación

(X)

(V) (con autocreación)

vs determinismo

de se realiza la creación histórica. Una indagación útil y llena de sentido, indagación inmensa y en realidad interminable, es aquella que se lleva a cabo alrededor de la pregunta ¿qué había en lo "viejo" que, de una manera u otra, "preparaba lo nuevo" o se relacionaba con lo nuevo? Pero también aquí el principio del "cerco" interviene con todo su peso. Para decirlo brevemente, *lo antiguo entra en lo nuevo con la significación que lo nuevo le da y no podría entrar en lo nuevo de otra manera*. Para convencerse de ello basta con recordar hasta qué punto ideas y elementos griegos antiguos o cristianos fueron durante siglos continuamente "redescubiertos" y remodelados (reinterpretados) en el mundo occidental con miras a satisfacer lo que se llama (mal) las necesidades del presente, es decir en verdad, los esquemas imaginarios del presente. Durante mucho tiempo tuvimos filólogos e investigadores que trabajaban sobre la antigüedad clásica. Luego tuvimos una nueva disciplina científica [que a veces se llama "historiografía"] que indaga sobre los cambios de los puntos de vista de Occidente respecto de la antigüedad clásica. Resulta innecesario agregar que esas indagaciones nos instruyen mucho más sobre los siglos XVI, XVIII o XX occidentales que sobre la antigüedad clásica.

Por otro lado, no podemos renunciar al intento de establecer, en la medida de lo posible, las conexiones y regularidades "causales" o "casi causales" que aparecen en el dominio historicosocial y son aportadas por su dimensión conjuntista-identitaria. Pero en este aspecto basta con mencionar el estado y el destino de la economía política para mostrar los muy estrechos límites de este tipo de enfoque, aun cuando se trata de su dominio "natural" y privilegiado, y para mostrar la necesidad de tener muy en cuenta (si se pretende comprender algo) todo el magma de la realidad historicosocial donde están inmersas las relaciones económicas cuantificables y determinadas.

Nuestra segunda cuestión era: ¿Cómo emergen formas historicosociales nuevas? La respuesta es sencillamente: por creación. Frente a semejante respuesta la mentalidad tradicional podrá reaccionar riendo a carcajadas: "Pero lo que usted ofrece no es más que una palabra". Lo que ofrezco es una palabra que designa un hecho —una clase de hechos— que hasta ahora estuvo encubierto y que en adelante debe ser reconocido. Y ocurre que en cierta medida tenemos una experiencia "directa" de esos hechos: hemos sido testigos, por así decirlo, directa o indirectamente del nacimiento de formas historicosociales nuevas. Por ejemplo, hemos sido testigos de la creación de la *polis* democrática en la antigua Grecia, o del capitalismo occidental o aun más cerca de nosotros —*de visu*— de la burocracia totalitaria en Rusia después de 1917. En cada uno de esos casos hay mucho que decir y un trabajo interminable que hacer sobre las condiciones que precedieron y rodearon a esos nacimientos. Podemos *dilucidar* tales procesos, pero no podemos "explicarlos". Una "explicación" implicaría o bien derivar significaciones partiendo de no significaciones, lo cual no tiene sentido, o bien reducir todos los magmas de significaciones que aparecen en la historia a las combinaciones de un pequeño número de "elementos de significación" ya presentes desde el comienzo de la historia humana, lo cual es manifiestamente imposible (y nos llevaría de nuevo a formular la pregunta: ¿cómo surgieron, pues, esos "primeros elementos"?).

Para tomar un ejemplo particular y un esquema explicativo específico (que está de moda), consideremos el nacimiento del capitalismo y un posible enfoque neodarwiniano de la cuestión. En la Europa occidental *no* observamos entre, digamos, el siglo XII y el siglo XVIII una producción "aleatoria" de un número inmenso de variedades de sociedades ni observamos la eliminación de todas esas sociedades como "ineptas", salvo una que es seleccionada como la única forma social "apta". Lo que observamos es el surgimiento de una nueva significación imaginaria social: la expansión ilimitada del dominio "racional" (que se instrumenta en la expansión ilimitada de las fuerzas de producción), que va acompañada de la acción de un gran número de factores de extrema diversidad. *Ex post*, y una vez en posesión del resultado, no podemos dejar de admirar la *sinergia* (increíble y enigmática) de esos factores en la "producción" de una forma (el capitalismo) a la que no se proponía llegar ningún actor o grupo de actores y que ciertamente no podía haberse "construido" en virtud de una reunión aleatoria de "elementos" preexistentes. Pero apenas fijamos la mirada en esta significación imaginaria social nueva y naciente (la expansión ilimitada del dominio "racional") podemos comprender mucho más: esos "elementos" y esos "factores" entran en la institución capitalista de la sociedad cuando pueden ser "utilizados" por ella o insertarse en su instrumentalidad... y esto se realiza la más de las veces porque dichos elementos son atraídos, por así decirlo, al interior de la esfera capitalista de significaciones y se encuentran por eso cargados con un nuevo sentido. Un hermoso ejemplo de este fenómeno es el de la monarquía absoluta que creó el aparato del estado moderno y centralizado y que Tocqueville describió en *L'ancien Régime et la Révolution*: concebido y construido para servir al poder absoluto del monarca, ese aparato se convirtió en el vehículo ideal del dominio impersonal de la "racionalidad" capitalista.⁴

Asimismo, dudo de que los principios de "orden partiendo del estrépito" o de "organización partiendo del estrépito" puedan ayudar a dilucidar el nacimiento de formas sociales nuevas. Como ya dije, no creo que se pueda hablar de "estrépito" o "anomalía", en un sentido riguroso tratándose de una sociedad. Ni siquiera el término "desorden" es adecuado aquí. Lo que se manifiesta como "desorden" en el seno de una sociedad es, en realidad, algo interno de la institución de esa sociedad, algo *significativo y negativamente evaluado*... y esto es algo completamente diferente. Creo que los únicos casos en que podríamos hablar correctamente de "desorden" son aquellos de "viejos sistemas en crisis" o "en proceso de desmoronamiento". Por ejemplo, el mundo romano tardío o varias sociedades del tercer mundo actual. En el primer caso, apareció un nuevo "principio unificador", un nuevo magma de significaciones imaginarias sociales con el cristianismo. No veo ninguna relación del "desorden" anterior con este nacimiento, salvo la de una "condición negativa". En el segundo caso —el de los países del tercer mundo— no parece surgir ningún "principio unificador" y el proceso de derrumbe del antiguo orden no hace sino continuar, salvo en los casos (que no

⁴ Véase "Marxisme et théorie révolutionnaire", *Socialisme ou Barbarie*, n° 37 (julio-septiembre de 1964), págs. 32-43, ahora en *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., págs. 61-73.

son los más frecuentes) en que son importados del extranjero con éxito "principios unificadores". Tomemos otro ejemplo que esclarece un aspecto más de la cuestión: cuando la protoburguesía comienza a surgir en el marco general de la sociedad feudal (siglos XII y XIII), tratar ese fenómeno como "estrépito" o "desorden" no tiene mucho sentido; en el mejor de los casos, sería legítimo hacerlo desde el punto de vista "feudal". En efecto, ese "estrépito" o "desorden" es desde el comienzo portador de un orden (nuevo) y de significaciones nuevas y *materialmente* sólo puede existir *siendo* ese portador.

Pero lo que sobre todo establece, a mi juicio, la diferencia radical entre el mundo biológico y el mundo historicosocial es el surgimiento en este último de la *autonomía* o de un sentido nuevo de la autonomía. Según el empleo de esta palabra que hace Varela (y que yo lamento, como me permití decirse), la "autonomía" del ser vivo es su cerco, su cerco de organización, de información, de conocimiento. Ese cerco significa que el funcionamiento del "sí mismo" vivo y su correspondencia con las diversas "cosas" que son exteriores a él, están gobernados por reglas, por principios, por leyes, por sentidos que son dados por el ser vivo pero que una vez dados lo son de una vez por todas y cuyo cambio (cuando sobreviene) parece "aleatorio". Pero eso es exactamente lo que llamaríamos — y que yo llamo — *heteronomía* en el dominio humano e historicosocial: el estado en que son dados de una vez por todas los principios, los valores, las leyes, las normas y las significaciones y en que la sociedad, o el individuo según los casos, no tiene ninguna posibilidad de obrar sobre ellos. Un ejemplo extremo pero perfectamente esclarecedor de lo que sería la "autonomía" más completa en la aceptación que yo doy a estos términos es el caso de la psicosis paranoica. El paranoico crea de una vez por todas su propio sistema interpretativo absolutamente rígido y que lo abarca todo, de suerte que nada puede penetrar en su mundo sin ser transformado de conformidad con las reglas de ese sistema. (Desde luego, sin cierta dosis de paranoia, ninguno de nosotros podría sobrevivir). Pero un ejemplo mucho más corriente y general nos es dado por todas las sociedades "primitivas" y también por todas las sociedades religiosas, en las que las reglas, las leyes, las significaciones, los principios, etc. están dados de una vez por todas y en las que el carácter indiscutible e indiscutido de tales reglas, principios, etc. está garantizado institucionalmente por la representación instituida de una fuente, de un fundamento y de una garantía extrasociales de la ley, de la significación, etc.: evidentemente, uno no puede cambiar la ley de Dios, ni decir que esta ley es injusta (esta última enunciación sería, en semejante sociedad, impensable e incomprendible, así como lo es en la fase final del *Newspeak* el hecho de que *Big Brother is ungood*). En este caso observamos (y también en el totalitarismo) la mayor "autonomía" posible, el "cerco" más completo posible del sentido y de la interpretación, es decir, la *heteronomía* más completa posible, desde nuestro punto de vista.

¿Y cuál es el origen de "nuestro punto de vista"? Una creación histórica, una ruptura histórica que tuvo lugar por primera vez en la antigua Grecia, luego de nuevo en la Europa occidental a fines de la Edad Media, ruptura en virtud de la cual se creó por primera vez la autonomía en el sentido propio del término: la autonomía, no como *cerco*, sino como *apertura*. Esas sociedades representan, una

vez más, una forma nueva de ser historicosocial y, en realidad, de ser sin más ni más: por primera vez en la historia de la humanidad, de la vida y, que sepamos, del universo, nos encontramos en presencia de un ser que pone abiertamente en tela de juicio su propia ley de existencia, su propio orden dado.

Esas sociedades cuestionan su propia institución, su representación del mundo, sus significaciones imaginarias sociales. Todo esto está evidentemente implícito en la creación de la democracia y de la filosofía que rompen el cerco de la sociedad instituida que prevaecía hasta entonces y abren un espacio en el que las actividades del pensamiento y de la política llevan a poner en tela de juicio una y otra vez no sólo la forma *dada* de la institución social y de la representación social del mundo, sino los posibles fundamentos de *cualquier* forma de este tipo. La autonomía toma aquí el sentido de una autoinstitución de la sociedad, autoinstitución en adelante más o menos *explícita*: nosotros hacemos las leyes, lo sabemos, y somos pues responsables de nuestras leyes, de modo que debemos preguntarnos cada vez: ¿por qué esta ley y no otra? Esto implica evidentemente también la aparición de un nuevo tipo de ser histórico en el plano individual, es decir, la aparición de un individuo autónomo que puede *preguntarse* y también *preguntar* en voz alta: "¿Es justa esta ley?". Todo esto corre parejo con la lucha contra el viejo orden y los viejos órdenes heterónomos, lucha que (es lo menos que puede decirse de ella) dista mucho de haber terminado. Es esta creación histórica de la autonomía y, lo repito, de un nuevo tipo de ser capaz de poner en tela de juicio las leyes mismas de su existencia, lo que condiciona para nosotros tanto la posibilidad de la discusión de hoy como, lo que es mucho más importante, la posibilidad de una verdadera acción política, de una acción con miras a establecer una nueva institución de la sociedad, con miras a realizar plenamente el proyecto de autonomía. Pero ésta es otra historia.

Septiembre de 1981