



DIRECTOR: CÉSAR CANSINO
VOL. 2, NÚM. 8, OCTUBRE • DICIEMBRE • 1998

PUBLICADA POR
CENTRO DE ESTUDIOS DE POLÍTICA COMPARADA, A. C.

VOL. 2, NÚM. 8, OCTUBRE • DICIEMBRE • 1998

DIRECTOR

César Cansino

MESA DE REDACCIÓN

Moisés López Rosas, Sergio Ortiz Leroux, Edgar Sandoval

CONSEJO EDITORIAL

Israel Arroyo (UAP), Pablo Javier Becerra (UAM), Pilar Calveiro (UIA), José Antonio Crespo (CIDE), Alfredo Echegollen (UAM), Alejandro Favela (UAM), Conrado Hernández (CEPCOM), Dario Ibarra (CEPCOM), Medardo Maldonado (UAP), María Marván (UdeG), Alberto Olvera (UV), Morgan Quero (UNAM), Miguel Ángel Rodríguez (UAP), Roberto Sánchez (UNAM), Ángel Sermeño (CEPCOM), Enrique Serrano (UAM).

CONSEJO DE ASESORES

Judit Bokser (UNAM), Helmut Dubiel (Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt), Luis Alberto de la Garza (UNAM), Federico Reyes Heróles (UNAM), Celso Lafer (Universidade de São Paulo), Claude Lefort (Escuela de Altos Estudios de París), Niklas Luhmann (Universidad de Bielefeld), Steven Lukes (Instituto Universitario Europeo), Agapito Maestre (Universidad de Almería), Jean Meyer (CIDE), Lorenzo Meyer (COLMEX), Esteban Molina (Universidad de Almería), Leonardo Morlino (Universidad de Florencia), Javier Torres Nafarrete (UIA), José Luis Orozco (UNAM), Ugo Pipitone (CIDE), Cristina Puga (UNAM), Lourdes Quintanilla (UNAM), Giovanni Sartori (Universidad de Columbia), Philippe C. Schmitter (Universidad de Stanford), Bryan S. Turner (Universidad de Deakin), Gianni Vattimo (Universidad de Turín), Danilo Zolo (Universidad de Siena).

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

Soler Tipografía y Diseño

VENTAS Y MERCADOTECNIA

Daniel Carretero Rangel

Metapolítica es una revista dedicada a la reflexión y debate de los principales temas y corrientes de la teoría y la ciencia de la política contemporáneas, desde una perspectiva plural y crítica. El presente número fue preparado por César Cansino y Sergio Ortiz Leroux con la colaboración de Moisés López Rosas y Edgar Sandoval.

Metapolítica es una publicación trimestral del Centro de Estudios de Política Comparada, A.C. ISSN 1405-4558, Certificado de Licitud de Título Núm. 10073, Certificado de Licitud de Contenido Núm. 7050, Reserva de uso exclusivo Núm. 002071/97. Publicación periódica autorizada por SEPOMEX. Registro postal PP-PROV.DF 001-97 y CR-DF 001-97.

Metapolítica. Playa Eréndira 19, Barrio Santiago Sur, México 08800, D.F., MÉXICO, Tel. 6333873, Fax: 6333859. (Dirección electrónica: metapolitica@cepcom.com.mx) Impreso en Papalote Sistemas Gráficos, cda. de Techichicastitla Núm. 3, México, D.F. Distribuida por Casa Autrey, S.A. de C.V., Av. Taxqueña 1798, México, 04250, D.F.

Metapolítica en la World Wide Web (Internet): <http://www.cepcom.com.mx/metapolitica>

Metapolítica aparece en los siguientes índices: CLASE. CITAS LATINOAMERICANAS EN CIENCIAS SOCIALES (Centro de Información Científica y Humanística, UNAM); INIST (Institut de L'Information Scientifique et Technique); SOCIOLOGICAL ABSTRACTS, Inc.; PAIS (Public Affairs Information Service); IBSS (International Bibliography of the Social Science); IPSA (International Political Science Abstract); ULRICH'S (International Periodicals Directory).



EL CENTRO DE ESTUDIOS DE POLÍTICA COMPARADA, A.C. es un centro de investigación, divulgación y docencia especializado en temas de teoría y ciencia de la política. DIRECTOR: DR. CÉSAR CANSINO; SRIO. ACADÉMICO: LIC. SERGIO ORTIZ LEROUX; TESORERO: MTRO. PABLO JAVIER BECERRA.

SUMARIO

PRESENTACIÓN	607
--------------	-----



TEORÍA Y METATEORÍA

¿CÓMO LEER A LOS CLÁSICOS? <i>César Cansino</i>	609
--	-----



DOSSIER

LA COMPLEJIDAD: ¿UN NUEVO PARADIGMA EN LAS CIENCIAS SOCIALES?

PRESENTACIÓN	627
--------------	-----

POR UNA NUEVA EPISTEMOLOGÍA <i>Heinz von Foerster</i>	629
--	-----

EDGAR MORIN Y LAS POSIBILIDADES DEL PENSAMIENTO COMPLEJO <i>Alfredo Gutiérrez Gómez</i>	643
--	-----

SISTEMA Y COMPLEJIDAD. LA ARQUITECTURA DE LA TEORÍA DE NIKLAS LUHMANN <i>Javier Torres Nafarrate</i>	661
--	-----

ILYA PRIGOGINE Y LAS FRONTERAS DE LA CERTIDUMBRE <i>Raymundo Mier</i>	673
--	-----

HUMBERTO MATURANA Y SU CONTRIBUCIÓN A LAS CIENCIAS DE LA COMPLEJIDAD <i>Alfredo B. Ruiz</i>	691
---	-----

BIBLIOGRAFÍA SOBRE COMPLEJIDAD	707
--------------------------------	-----

◆
PERFILES FILOSÓFICO-POLÍTICOS
CORNELIUS CASTORIADIS

PRESENTACIÓN	709
POLÍTICA Y VERDAD EN CORNELIUS CASTORIADIS <i>Pilar Calveiro</i>	711
<i>SOCIALISMO O BARBARIE</i> . HISTORIA DE UN PROYECTO POLÍTICO <i>Esteban Molina</i>	721
EL ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA. ENTREVISTA CON CORNELIUS CASTORIADIS <i>Oliver Morel</i>	743
CRONOLOGÍA DE LA VIDA Y LA OBRA DE CORNELIUS CASTORIADIS	757
BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL DE Y SOBRE CORNELIUS CASTORIADIS	761

◆
CRÍTICAS DE TEORÍA POLÍTICA

MITO Y PÓIESIS <i>Luis Alberto Ayala Blanco</i>	763
--	-----

◆
LIBROS EN REVISIÓN

INESTABILIDAD Y EQUILIBRIO: LOS CAMINOS DE LA COMPLEJIDAD <i>María Luisa Bacarlett Pérez</i>	775
LOS DILEMAS METODOLÓGICOS DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS <i>Judit Bokser</i>	782
LA CASA DE LOS ESCRITORES	785
ABSTRACTS	789
COLABORADORES	791

PRESENTACIÓN

Con la presente entrega de *Metapolítica*, llegamos felizmente a nuestro segundo aniversario. Ciertamente, el camino no ha sido fácil ni ha estado libre de obstáculos, pero la satisfacción por los resultados nos estimula cotidianamente a seguir en la brega. Cada número que ve la luz reafirma nuestras convicciones. Tenemos algo que decir, una posición que defender sobre lo político, pero sabemos que la verdad es pública o no es verdad. *Metapolítica* se erige por ello como un espacio de expresión y debate públicos.

A riesgo de ser reiterativos, nuestra posición sostiene que la política es lo decisivo. La política hace a los hombres verdaderamente humanos; es el espacio determinante de la existencia auténtica; el lugar donde le es dado realizarse. En ese sentido, pensamos junto con Hannah Arendt, que la política es democrática o no es política, entendiendo por democracia aquella forma de sociedad que es expresión del espacio público, del estar con los otros, un proyecto colectivo nacido de los imaginarios sociales.

Nuestro hablar de una política democrática parte de los siguientes presupuestos: *a)* considera a la sociedad civil como el espacio público por excelencia, el lugar donde los ciudadanos, en condiciones mínimas de igualdad y libertad, cuestionan y enfrentan cualquier norma o decisión que no haya tenido su origen o rectificación en ellos mismos; *b)* coloca en consecuencia a la esfera pública política como el factor determinante de retroalimentación del proceso democrático y como la esencia de la política democrática, y se opone a cualquier concepción que reduzca la política al estrecho ámbito de las instituciones o el Estado; *c)* en conexión con lo anterior, concibe al poder político como un espacio “vacío”, materialmente de nadie y potencialmente de todos, y que sólo la sociedad civil puede ocupar simbólicamente desde sus propios imaginarios colectivos y a condición de su plena secularización; y *d)* sostiene, finalmente, que la sociedad civil es por definición autónoma y fuertemente diferenciada, por lo que la democracia se inventa permanentemente desde el conflicto y el debate público.

De las muchas definiciones del concepto de democracia conocidas suele descuidarse aquella que en lugar de considerarla como un modelo político, la describe como el imaginario social que permite a una colectividad tomar conciencia de sí misma. Por lo general, la cuestión democrática ha sido encajonada por las ciencias sociales, y en particular por la ciencia política, en la órbita del Estado, con lo cual se pierde de vista que la democracia es, por definición, un asunto que compete en primerísima instancia al “demos”. Esta identificación de la democracia con la esfera estatal ha llevado a privilegiar enfoques institucionalistas que la sitúan dentro del

marco de la forma de gobierno o en el horizonte de los métodos y procedimientos para la elección de los gobernantes.

El discurso en boga de la democracia en los círculos académicos e intelectuales ha logrado sellar una operación paradójica y sorprendente: los problemas de la democracia se han vuelto un asunto que compete en primer lugar a los gobernantes y de manera subsidiaria a los gobernados. Esta expropiación de la política adquiere carta de naturalización en las teorías elitistas de la democracia y, en menor medida, en los enfoques participativos de la misma. Así, por ejemplo, para los elitistas, la democracia se reduce a un juego de minorías que compiten en un mercado político por las preferencias de las mayorías. La política se asemeja al mercado y los ciudadanos devienen en consumidores. Para los enfoques participativos, por el contrario, la cuestión democrática no es un asunto que competa exclusivamente a las élites, pero los mecanismos de participación de las mayorías en los asuntos públicos suelen limitarse a procesos acotados como elecciones o consultas. En el mejor de los casos, las teorías participativas buscan corregir, mas no transformar las imperfecciones de las democracias liberales realmente existentes.

Frente a estas lecturas de la democracia se ha ido articulando desde distintas tradiciones intelectuales un modelo democrático distinto que tiene como eje la desestatización de la política, vale decir, la expropiación de lo político a los profesionales de la política y su recuperación por parte de la sociedad civil. En esta tradición confluyen autores como Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort y, más recientemente, Helmut Dubiel y Agapito Maestre. Bajo la influencia de estos autores, se ha configurado en Occidente una corriente intelectual que concibe a la democracia como un dispositivo simbólico, una creación histórica de una colectividad consciente de sí misma.

En un momento de euforia y francos excesos retóricos, cuando los neoconservadores proclamaban a los cuatro vientos el triunfo de la “democracia”, entendida como mera transmutación del mercado económico, y cuando las alternativas de corte bienestarista perdían credibilidad, pues habían mutilado la iniciativa autónoma de la sociedad civil, se recupera para el debate intelectual una cosmovisión distinta que proclama, a contracorriente, que en cuestión de democracia todo está por inventarse, que el poder no es algo que se conquista de una vez y para siempre, sino un espacio vacío que sólo puede ser ocupado simbólicamente de vez en vez por la sociedad civil. En esta perspectiva, la democracia no sólo es un modelo institucional, sino es sobre todo un dispositivo imaginario que presupone la existencia de un espacio público político donde confluye una sociedad civil que ha ganado el derecho a tener derechos. La propuesta final de la argumentación a favor de la democracia es una teoría de la integración política a través del conflicto más que del consenso.

César Cansino



¿CÓMO LEER A LOS CLÁSICOS?

César Cansino

Resumen

El presente ensayo plantea que el principal reto que enfrenta la historia de las ideas políticas es superar el haberse movido entre falsos dilemas. Es una invitación interesante: no la reconstrucción de autores, sino una reconstrucción conceptual; no la recuperación de nombres y fechas, ni de autoadscripción a una teoría, sino la recuperación de la reflexión, del pensamiento. Según el autor, reconstruir las ideas implica un compromiso con la precisión metodológica; no es la especulación ajena y sólo comprometida con el momento creativo, sino una precisión metodológica que hoy el saber exige. Ello implica recuperar tanto los aportes sustantivos como los analíticos de toda conceptualización teórica, pero también las aproximaciones lógicas y metodológicas.

Suele pensarse que el acercamiento a las ideas políticas del pasado no representa mayores complicaciones; que basta leer con atención la obra de un pensador político para captar la lógica de su discurso, sus posiciones intelectuales y/o sus objetivos. Obviamente, las cosas no son así color de rosa. Para empezar, las ideas políticas son tan sólo una área de creación intelectual entre muchas posibles, como serían las ideas económicas, estéticas, sociales, científicas, religiosas, etcétera, por lo que se requiere un conocimiento previo más o menos especializado sobre la teoría política para no incursionar a ciegas en esta disciplina.

En segundo lugar, la reconstrucción de las ideas políticas del pasado puede partir de las más variadas premisas teóricas. Así, por ejemplo, encontramos historiadores de las ideas políticas interesados más en la lógica de construcción del discurso de los autores y los textos examinados que en el contexto histórico en el que un pensador político interviene, y viceversa.

Algo similar puede decirse del sentido histórico que los especialistas atribuyen o no a la evolución de las ideas. Mientras que para algunos existe una evolución “positiva” en la historia de las ideas políticas, es decir, éstas se han vuelto cada vez más científicas y menos especulativas, otros niegan esta evolución y sostienen que las grandes preguntas filosóficas sobre la política ya estaban planteadas en la antigüedad griega, por lo que basta concentrarse en los autores clásicos para obtener respuestas a las grandes interrogantes sobre lo político.

Finalmente, tampoco existe consenso sobre la naturaleza de esta disciplina. Mientras que algunos autores sostienen que incursionar en las ideas políticas del pasado

tiene como objetivo contribuir al esclarecimiento de problemas políticos actuales, otros especialistas sólo establecen un valor heurístico a su disciplina en la medida en que facilita la comprensión de un autor o de sus ideas.

En consecuencia, la historia de las ideas políticas está lejos de haber alcanzado consensos entre sus cultivadores, a no ser sobre su objeto de estudio. En ese sentido, el presente texto se propone establecer y discutir las principales opciones metodológicas que los historiadores de las ideas políticas han utilizado en sus propias investigaciones. En particular, intentaremos demostrar que muchas de las premisas epistémicas de las que parten los especialistas han conducido a falsos dilemas, es decir, a posiciones aparentemente antagónicas pero que a poco andar se descubren complementarias. Este hecho no es en sí mismo condenable. De la confrontación de ideas contrarias emerge muchas veces el conocimiento. El problema está en negar arbitrariamente al interlocutor.

Cabe señalar que los principales trabajos sobre historia de las ideas políticas asumen, implícita o explícitamente, ciertas cuestiones básicas sobre la selección de los autores y textos estudiados, sobre cómo se relacionan éstos entre sí, sobre las razones de estudiarlos, sobre su significado y significación, y sobre su relevancia para el presente. Pero también, a menudo, tienden a prejuiciar la interpretación de estos trabajos a partir de perspectivas prefabricadas, lo cual inhibe una reflexión más abierta de los mismos. Huelga decir que quienes incursionan por primera vez en las ideas políticas del pasado con la mediación de uno de sus muchos intérpretes casi nunca se cuestionan sobre la pertinencia o no de dicha interpretación y mucho menos sobre la metodología empleada o sobre sus fundamentos epistemológicos. En ese sentido, el presente ensayo pretende explicitar algunas de estas cuestiones muchas veces ignoradas o subestimadas, pese a su importancia para una mejor comprensión de la teoría política. Cabe señalar que el presente artículo es complemento de uno precedente, publicado recientemente (Cansino, 1997).

DESCRIPCIÓN *VERSUS* PRESCRIPCIÓN

No hay historia de las ideas políticas inmune por completo a los juicios de valor del autor. En ese sentido, *descripción* y *prescripción* son en realidad los extremos vacíos de un *continuum* en el que podemos ubicar a los historiadores de las ideas.

Así como ninguna historia de las ideas políticas del pasado tendrá valor si no procede con criterios metodológicos más o menos rigurosos, independientemente de su mayor o menor interés político prescriptivo, ninguna podrá postular plenamente la neutralidad valorativa, pues no hay ejercicio intelectual, mucho menos en las disciplinas sociales y humanistas, inmune a las mediaciones subjetivas del observador.

Partiendo de estas premisas, trataré de demostrar que la trascendencia de una historia de las ideas, es decir, lo que la hace perdurar como un acercamiento útil y pertinente a las ideas políticas del pasado, no tiene que ver con la adopción de un enfoque pretendidamente objetivo-descriptivo y la subsecuente negación de cualquier interés político por parte del historiador de las ideas —ya sea esclarecer problemas políticos actuales o reforzar una opinión en favor o en contra de una

determinada forma de gobierno o criticar una corriente de pensamiento, etcétera—, sino con la seriedad y rigurosidad con la que se acomete la tarea.

De hecho, debemos a varios historiadores de las ideas no necesariamente avalorativos algunas de las interpretaciones más consistentes de importantes pensadores políticos, a pesar de no haber ocultado sus intereses extracientíficos. Este es el caso de autores como Leo Strauss, Hannah Arendt y Eric Voegelin, pero también de autores que defendieron ideas políticas contrarias, como Carl Schmitt.

Para demostrar la proposición referida, ilustraré a continuación las posiciones de dos autores sumamente importantes en la teoría política contemporánea: Arendt y Schmitt. Como se sabe, ambos pensadores dirigieron su mirada al pensamiento político clásico y moderno para extraer claves de interpretación de su circunstancia presente y para incidir políticamente en ella. Sin embargo, mientras que a Arendt le preocupaba argumentar en favor de la democracia participativa y en contra de cualquier totalitarismo, a Schmitt le interesaba justificar teóricamente la existencia del nazismo. De ahí que mientras Arendt encontró en Aristóteles las claves para entender la condición humana y demostrar que cualquier totalitarismo le es contradictoria, Schmitt encontró en Hobbes la mejor fundamentación del Estado total y de su concepción de la política en términos de amigos/enemigos.

De esta confrontación debe quedar claro que las ideas políticas del pasado no son osamentas que sólo admiten estudios de paleontólogo, sino que corresponde al historiador de las ideas darles vida en función de sus intereses personales y actuales. Con todo, ceñirse a ciertas reglas metodológicas es indispensable para que la interpretación de un autor del pasado pueda ser aceptada o al menos considerada por los demás.

Carl Schmitt y el mito moderno del Leviatán

Nadie ha ofrecido una lectura más completa y sugerente del mito moderno del Leviatán que Schmitt. En lo que sigue, trataré de desentrañar los motivos intelectuales y políticos de su acercamiento a este tema así como los puntos nodales de su interpretación de la obra de Hobbes. Para ello contamos con uno de los libros más polémicos del pensador alemán: *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes* (publicado originalmente en 1938). Cabe señalar que Schmitt fue uno de los principales ideólogos del nazismo en Alemania, por lo que sus escritos han debido atravesar la dura prueba del juicio crítico.

Entre Schmitt y Hobbes pueden establecerse tres tipos de identificaciones que corresponden a otras tantas intenciones del pensador alemán hacia el filósofo de Malmesbury. Una primera identificación es la que podríamos denominar, no sin alguna imprecisión, “existencial”. Nos referimos a la analogía que el propio Schmitt (1987, p. 61) expresó en múltiples ocasiones con respecto a la vida del creador del *Leviatán*. Schmitt comparte con Hobbes la intención de salvar el orden jurídico-político sustrayéndolo de un poder que no está más en grado de fundar un orden (la *potestas spiritualis* para Hobbes y el Estado de derecho para Schmitt) sin que tal transferimiento se resuelva en una profanación “sin residuos”. La analogía entre las

vidas de Schmitt y Hobbes es, en suma, la de dos pensadores incomprensidos en su tiempo, pues sus respectivos proyectos político-intelectuales, aunque influyentes, fueron desvirtuados o fuertemente cuestionados.¹

Una segunda identificación, acaso la más comentada por los críticos de Schmitt, y que está en estrecha relación con la anterior, es propiamente “política”. Schmitt encuentra en el *Leviatán* de Hobbes un mensaje descifrable para la intervención política durante las circunstancias de la República de Weimar y del III Reich.² La suya es entonces una lectura en clave política en la que se fundamenta el “Estado total”; la posibilidad de unidad política en una Alemania weimariana debilitada por la ineficiencia parlamentaria,³ por la “policracia”, como el propio Schmitt la denominaba.⁴ La identificación política entre Schmitt y Hobbes se vincula a la vivencial por cuanto la defensa razonada del autoritarismo fue en ambos fuertemente cuestionada por sus críticos a partir de la asociación Hobbes-absolutismo/Schmitt-nazismo.⁵

La tercera y última intencionalidad en la lectura schmittiana del *Leviatán* —con frecuencia soslayada por los estudiosos de Schmitt, pues se presupone como fundamental la intencionalidad político-ideológica— es la propiamente científico-analítica. En efecto, cuando Schmitt se confronta con Hobbes, el primer teórico político en pensar con superior pureza el “tipo” de Estado moderno, el pensador alemán descarga sobre su objeto de estudio la cuestión que será fundamental en el curso de su actividad científica: *la posibilidad de una política construida con los presupuestos de la teoría “moderna”, pero consignada sobre nuevas coherencias con respecto sobre todo al tema de la “neutralización” y de la “unidad política” y al significado de la así llamada “secularización”*. Todas categorías fundamentales en el sistema schmittiano, previas incluso a la noción de Estado total.⁶

Sin pretender relativizar la significación de la intencionalidad biográfico-política advertida por numerosos estudiosos de la obra de Schmitt, considero que el *leitmotiv* de la lectura schmittiana del *Leviatán* es fundamentalmente científica.⁷ El problema de fondo sostenido por el largo trabajo schmittiano sobre la doctrina del Estado de Hobbes tiene que ver con la búsqueda de respuestas y explicaciones acerca de las posibilidades y los fines de un sistema unitario de agregación política. Es un interés científico-analítico, más que político, el que lleva a Schmitt al *Leviatán* de Hobbes, lo cual se conjuga, podríamos añadir, con un cierto tono celebrativo y apasionado que le es característico.

Fundamentar una afirmación en tal sentido supone ciertas interrogantes. A saber, ¿cómo interpreta Carl Schmitt el mito del Leviatán? ¿En qué consiste su modelo teórico con el que pretende explicar el Estado absoluto? ¿Qué tan objetiva y pertinente es la interpretación schmittiana de Hobbes? Para responder a estas interrogantes intentaremos sistematizar a continuación la interpretación schmittiana de la doctrina del Estado de Hobbes.

Hobbes fue para Schmitt una referencia permanente. Sale a relucir en prácticamente todas sus obras, cuestión que de entrada nos coloca una limitante seria en nuestro esfuerzo sistematizador. Para efectos de esta exposición y reconociendo lo anterior, nos basaremos en dos textos que juzgo fundamentales: *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes* y en algunos pasajes clave de *El concepto de lo político*

(1984), sobre todo los que tienen que ver con la “teología política” y el célebre “cristal de Hobbes”, de acuerdo a la terminología del propio Schmitt.

El “Pequeño libro” —como el propio Schmitt lo definía—, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, no sólo constituye una de las interpretaciones más inteligentes y acuciosas del *Leviatán*, sino que presenta también una excelente caracterización de la génesis y evolución del Estado moderno. El acercamiento de Schmitt al viejo y misterioso mito del Leviatán le permite ofrecer un balance completo de la formación del Estado moderno y de sus motivos.⁸

El objetivo de Schmitt es desentrañar el significado del símbolo del Leviatán en la doctrina política de Hobbes a través de una exhaustiva investigación de la simbología judeo-cristiana que subyace en su obra. Es así que Schmitt sugiere que el Leviatán es en primer lugar “Dios mortal”, afirmación preñada de un valor polémico para quien defiende al Estado contra las pretensiones, apelando a Dios, del Papa, los presbiterianos y los puritanos. En segundo lugar, el Estado es “persona” representativa, condición que surge a través de una construcción artificial de naturaleza contractual. Por último, como consecuencia de su artificialidad y su devenir producto de la inteligencia y laboriosidad humanas, el Estado se significa como “máquina”, sustituyéndose así su identificación como persona. En este último punto, el Estado se reconoce como el primer producto artificial de la Edad Moderna, la así llamada “edad de la técnica”.

De acuerdo con Schmitt, por esta vía se inicia el proceso de tecnificación del Estado, mismo que lo independizará de todo contenido político y toda convención religiosa; es decir, se transforma en un Estado neutral, en un mecanismo de dirección. Esto es precisamente el Estado moderno, el Estado del positivismo jurídico. El Leviatán se realiza con el Estado absolutista, pero sucumbe en su connotación “Dios mortal” con el Estado de derecho, con el fortalecimiento paulatino de la distinción entre fe privada y confesión pública, presupuesto histórico del Estado liberal.

Schmitt (1986) explica el proceso referido en los siguientes términos: el Leviatán es precursor del Estado legal al tiempo que encuentra aquí los motivos de su decadencia, pues todos los poderes indirectos dejados fuera del Estado comenzarán a organizarse en el Estado mismo en forma de partidos, propiciando su disgregación. Es así que el Estado leviatánico se disuelve o, como lo advierte Schmitt, la obra de Hobbes se obscurece y su símbolo cae estrepitosamente en sus posibilidades de imponerse.

Hasta aquí la argumentación central de Schmitt sobre el mito del Leviatán. Detengámonos ahora en algunas de sus implicaciones e intenciones con el fin de fundamentar nuestra afirmación inicial, aquélla que sostiene que el interés de Schmitt en el mito del Leviatán reside en valorar la pertinencia epistemológica de la teoría política moderna con el fin de esclarecer problemas centrales, tales como el de la agregación política y el de la neutralización.

La lectura schmittiana de Hobbes está cargada de un tono polémico y confrontativo. El problema en discusión tiene que ver con las características específicas de la racionalidad político/práctica. Para Schmitt, un proceso de unidad política que pretenda ser total precisa tanto de una racionalidad como de la evocación mítica; es decir,

requiere una neutralización como acto político consciente y puntual y no meramente pasivo y procesal, como el que deriva de la técnica.

No basta con inventar al Estado mediante una empresa racionalista, critica Schmitt a Hobbes, sino que hay que evocar una intención mítica. Para Schmitt (1986, pp. 72-82), Hobbes se acercó a una solución con su propuesta del Leviatán, pero prevaleció más como ente de Razón que como dimensión mítica. La dimensión mítica, para Schmitt, es *trascendente* respecto a la dimensión racional, no es fundativa, es una conciencia, un encuentro del pueblo con su destino, con la experiencia histórica de lo político a través del artificio. Es *mito-fuerza*, mito político, momento central de la unidad política.

En este orden de ideas, Schmitt advierte que el reto que el Leviatán debe afrontar es la creación de una paz histórica y concreta en un ambiente que amenaza continuamente el orden. Se trata de una amenaza que proviene de la existencia de diversas voluntades políticas concretas en lucha recíproca, y donde el operar de las fuerzas históricas contrapuestas se realiza a través de la producción o la destrucción del sentido, a través de las *ideas-fuerza*.

En consecuencia, la modernidad consiste para Schmitt en el fin de los vínculos tradicionales, tanto a nivel de distribución del poder como de legitimación divina del mismo. Ello significa que en el espacio político es necesario crear y llenar un hueco: la autoridad. A la ingobernabilidad de los poderes (la guerra civil de religiones) y de las pasiones (el estado de naturaleza) no se puede oponer más que una “tabla rasa”, una radical negación sobre la cual afirmar la construcción “estable”, como construcción al mismo tiempo racional y decisiva (el Estado). Este sistema, en el cual la razón no está sin la decisión de la voluntad, muestra el máximo de potencia concebible, y tendrá entonces las características de la irresistibilidad sobre todos los puntos de vista, pero será instrumental, incapaz de verdad auténtica propiamente en cuanto creador de verdad a través de su poder (autoritarismo=*suma potestas*). Su aporte legitimador será la *protección*, su representación será por una parte fortísima (es una representación creadora de “unidad”), pero por otra parte será nula (porque la persona en el Estado moderno tiende a desaparecer).

En síntesis, el Estado moderno, piensa Schmitt, deberá tener requisitos tecnológicos sin ser verdaderamente Dios y sin poder mostrar un origen divino; revestirá el aspecto de una persona sólo en cuanto ficción funcional; usará para fines concretos la potencia de la técnica moderna, por lo que será una máquina. El resultado será monstruoso.

En conclusión, Schmitt ofrece importantes aportaciones desde y para, conviene reiterarlo, un análisis científico de lo político: *a)* Schmitt nos ofrece una pertinente reconstrucción de una línea de continuidad entre el absolutismo hobbesiano, el sistema representativo y el Estado de derecho; *b)* pone en evidencia el nexo moderno entre poder, libertad e igualdad política (y descubre que el sujeto existe sólo —y contradictoriamente— en el Estado); *c)* en estrecha relación con lo que en su tiempo fue una preocupación de Max Weber, Schmitt desarrolla el tema de las formas de poder legítimo y de la inexorable tendencia del Estado a perder real capacidad política (la soberanía coexiste con la técnica y desaparece el sujeto, la

decisión tiende a desaparecer y se mueve hacia la dimensión de la máquina); y d) Schmitt intuye la historicidad del Estado y la diferencia radical entre lógica del poder y lógica del derecho.

Ciertamente, una lectura distinta probablemente nos colocaría en otro plano, en el de las convicciones político-ideológicas de Schmitt que encuentran en Hobbes una justificación idónea. Baste recordar la conocida interpretación de Franz Neumann (1944) en este sentido: el recurso a Hobbes permite a Schmitt justificar el Estado totalitario; Schmitt deduce de Hobbes su decisionismo con el que invoca la acción, en lugar de la deliberación, la decisión en contra de la reflexión; la doctrina amigo-enemigo es una doctrina del autoritarismo, de la fuerza bruta más agresiva; bajo el primado hobbesiano del valor orden, Schmitt confiere al Führer la irresistibilidad de su potestad, el derecho a la vida y a la muerte.

Con todo, sin restar validez a éstos y otros juicios, creemos que el problema de fondo en el acercamiento a Hobbes está en otro plano, en el que aquí hemos denominado “intencionalidad científica”.⁹

Hannah Arendt: volver a los clásicos

Hace poco más de veinte años, el 4 de diciembre de 1975, se apagó una de las voces más lúcidas de la teoría política contemporánea. Cuando Arendt fallece dejó en su máquina de escribir la primera hoja de un trabajo apenas comenzado con el siguiente epígrafe en latín: *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*. Arendt se ponía con él una disyuntiva: escoger entre asumir el punto de vista del hombre concreto o el de la totalidad, que es siempre el punto de vista personal de quien habla, pero considerado como absoluto. Frente a este dilema, Arendt optó siempre por la existencia concreta, no por una existencia reducida a objeto, incluida como mero predicado de todo, manifestación de una ley en la contingencia. En todo momento, rechazó que el hombre debe desaparecer para hacer lugar al Hombre, al género humano. En ese sentido, la existencia excede siempre a la esencia, y el hombre existe sólo como pluralidad y en la pluralidad. Convive. Por ello también, sólo en la política, en el poder compartido, en el compromiso, su existencia se vuelve auténtica.

Arendt fue consecuente en todo momento con esta posición. El suyo fue un existencialismo analítico que partía de reconocer a la existencia individual como lo específicamente humano, como la existencia auténtica, cuyos componentes esenciales, la diferencia y la libertad, sólo se realizan en el espacio público.

La actualidad de Arendt radica precisamente en su existencialismo analítico. A partir de él, edificó un pensamiento original sobre la política que en su momento fue intencionalmente incomprendido, rechazado por radical o especulativo, tildado de idealista o tendencioso. Sin embargo, por vía de los hechos, Arendt no puede ser ya ignorada. Hurgar en su obra constituye no sólo un ejercicio intelectual estimulante sino que también nos ofrece elementos nada desdeñables para pensar la modernidad. En particular, frente a las ortodoxias de todo tipo, liberales o marxistas, frente al conformismo filosófico, el pensamiento de Arendt nos permite repensar la polí-

tica, llenarla de nuevos contenidos, refundarla desde la existencia individual, desde la diferencia y la convivencia.

Hay entonces buenas razones para ilustrar con Arendt una lectura de los clásicos profundamente actual. En particular, es sumamente interesante su concepto aristotélico de la política, pues sus posiciones al respecto resultan de gran actualidad frente a la sustracción de política de la que han sido objeto los ciudadanos en las democracias realmente existentes.

El problema que Arendt se colocó en todo momento puede resumirse en los siguientes términos: frente a la tendencia de las democracias liberales occidentales a reducir el discurso público a pura mediación de intereses igualmente particularistas, frente a la precariedad de una integración social y étnica cada vez más débil, y frente a la tendencia de los sistemas políticos democráticos a legitimarse en los términos, siempre aleatorios, de la prosperidad económica, ¿puede realmente la integración de las sociedades complejas fundarse sobre los principios democráticos tal y como los conocemos? ¿Qué debe entenderse en este contexto por una política democrática?

Para Arendt, la verdadera política no puede ser más que democrática, pues es una condición de la existencia y el actuar del hombre. Actuar es sinónimo de libertad, y por ello de existencia. Pero este milagro acontece sólo en el espacio público y simétrico, en el ser-con-los-otros, cuando cada quien asume la pluralidad como una necesidad propia e irrenunciable: “El individuo, en su aislamiento, nunca es libre; lo puede ser solamente si pisa el terreno de la *polis* y la actúa” porque sólo en la *polis* se conquista.

El pensamiento de Arendt se despliega en innumerables trabajos. En *La condición humana* (1958) analiza el “Trabajo”, la “Obra” y la “Acción”. Esta obra fue concebida como un prolegómeno a sus obras *La vida del espíritu* (1971) y *¿Qué es la política?* (1993). Para 1951 ya había publicado su célebre *Los orígenes del totalitarismo*. Además de analizar los elementos del odio a los judíos y de la expansión alemana, se encuentra en este libro un análisis de las masas modernas caracterizadas por la ausencia de identidad, raíces e intereses comunes. Asimismo, rechaza la asimilación de las ideologías totalitarias como una *nueva religión*, plantea las consecuencias de la abolición entre lo *privado* y lo *público*, afirma el carácter *inédito* del totalitarismo en relación a la tiranía, se interroga sobre la pérdida de *sentido común* —sentido político por excelencia—, sobre este *mal* que ella nombra tanto absoluto como *radical*, sobre la desproporción entre crimen y castigo y sobre la imposibilidad del *perdón*.

En *¿Qué es la política?* encontramos una primera afirmación: “La política se basa sobre un hecho: la pluralidad humana”. *La condición humana* se afirma por la equivalencia del vivir, es decir, del hecho de ocupar un lugar en el mundo que es siempre más viejo que nosotros y que nos sobrevivirá, y del *inter homines esse*, la pluralidad apareciendo específicamente como “la condición *per quam* de toda vida política”. “La pluralidad es la ley de la tierra”, retomará en eco *La vida del espíritu*. Vivir es entonces para el hombre estar en medio de sus semejantes, en el seno de una *polis* e *inter homines desinere*, dejar de estar entre los hombres es sinónimo de muerte. El lugar de nacimiento de la política es el espacio entre los hombres. *La condición*

humana, por su parte, describe la acción como la única actividad correspondiente a la condición humana de la pluralidad, es decir, “el hecho de que son los hombres y no el hombre quienes viven sobre la tierra y habitan el mundo”, la única actividad que pone directamente en relación a los hombres. La política es entonces esencialmente acción, puesta en “relación”, y Arendt se remite a Hobbes; es decir que el objeto de la política es el mundo y no el hombre. En *La condición humana*, Arendt opone el mundo, la tierra y la naturaleza: para que haya mundo, es necesario que existan no solamente las “producciones humanas”, los “objetos fabricados por la mano del hombre”, sino que es igualmente necesario que existan las “relaciones entre los habitantes de este mundo hecho por el hombre”, las cuales no podrían reducirse a las relaciones estrechas del trabajo. La misma vida del ermitaño en el desierto no podría concebirse sin la existencia de un mundo atestiguando la presencia de otros humanos.

“¿Qué hacer ahora?”. La respuesta es: fundar un mundo donde seamos libres de crear y pensar. “Un mundo nuevo tiene necesidad de una política nueva”, ya decía Tocqueville y a Arendt le gustaba citarlo.¹⁰

CONTINUIDAD *VERSUS* DISCONTINUIDAD

Una segunda dicotomía entre la cual se ha movido tradicionalmente la historia de las ideas políticas se refiere a los criterios que deben imperar en la selección y secuencia de los distintos pensadores que ameritan ser incluidos en la historia del pensamiento político; es decir, si existen o no o si deben establecerse *a priori* o no criterios evolutivos o de continuidad en las ideas políticas a lo largo de la historia.

Por lo general, los autores que hacen historia de las ideas o, mejor, que han escrito extensos volúmenes sobre el pensamiento político desde los griegos hasta la actualidad, han adoptado como único criterio válido para escoger el elenco y la secuencia de las obras y pensadores políticos el cronológico. Así, por ejemplo, el capítulo dedicado a la escolástica siempre será posterior al capítulo dedicado a los postsocráticos. Sin embargo, algunos historiadores de las ideas prefieren introducir en su análisis criterios evolutivos, es decir, reconocer en la evolución del pensamiento político avances y retrocesos a partir de aspectos muy específicos, tales como el grado de científicidad o rigor alcanzado en el tratamiento de lo político. Otros autores, por el contrario, para evidenciar, precisamente, lo absurdo de este último proceder, elaboran un elenco de pensadores libre de cualquier criterio, más allá del interés por conocer mejor su contribución a la teoría política. Entre los primeros, destaca sobre todo el trabajo ya clásico de George Sabine, *Historia de la teoría política* (1937), mientras que corresponde a Isaiah Berlin (1979 y 1990) la mejor defensa de una historia de las ideas discontinua o al menos no regida por principios evolutivos inmanentes. Destinaré este inciso a reflexionar en ambas propuestas, tratando de reconocer en ellas los argumentos empleados para defender la continuidad o discontinuidad del pensamiento político.

Escrito en los años treinta y con una marcada influencia de las ideas científicistas en boga, la *Historia de la teoría política* de Sabine representa el mejor ejemplo de

historia de las ideas políticas de corte positivista. Obviamente, al igual que los autores más rigurosos de la época, Sabine consideraba que para ser científica, la reconstrucción del pensamiento político del pasado exigía ubicar a cada pensador en su momento histórico. Así, por ejemplo, en el capítulo que Sabine dedica a los pensadores griegos, hay una explicación previa, muy completa por cierto, de las características de la democracia griega, de la esclavitud, la cultura y la vida de los hombres y mujeres, etcétera. Sin embargo, la verdadera innovación de esta obra está en su marcado optimismo positivista. En efecto, a Sabine le interesa sobre todo demostrar que en la historia de las ideas políticas como en la de cualquier otro campo de reflexión, hay una evolución, continuidad o lógica de progreso inherente.

Partícipe de una idea de progreso de corte positivista, es decir, progreso como avance del conocimiento científico sobre la naturaleza y el mundo físico en general, Sabine considera que se puede hablar de una historia de las ideas políticas en la medida en que el tratamiento de lo político se ha hecho cada vez más científico, según los presupuestos positivistas, y menos especulativo. Para Sabine no hay duda de que en la historia de las ideas políticas ha habido un progreso, es decir, un atemperamiento gradual de los juicios de valor en favor de los juicios de hecho. Cada vez más, según este autor, las cuestiones de carácter subjetivo (religiosas, éticas, etcétera) han venido cediendo terreno a un conocimiento más objetivo, es decir, más científico. Asimismo, conforme se avanza en la cientificidad del conocimiento político, las propias formas de dominación política se perfeccionan y complejizan, las formas de organización política se depuran, en una palabra, la vida política progresa hacia lo mejor.

En síntesis, una idea recorre toda la obra de Sabine: hay un progreso en las ideas políticas en la medida en que éstas son más científicas y menos especulativas, en la medida en que los estudiosos de la política adoptan métodos empíricos y objetivos, y predomina la neutralidad valorativa sobre la subjetividad. Así, por ejemplo, para Sabine, un pensador como Hobbes es más “científico” que Maquiavelo, lo cual representa un progreso de las ideas, por cuanto el primero es más positivista que el segundo. Para fundamentar esta opinión, Sabine señala que Hobbes, a diferencia de Maquiavelo, consideró que sí era posible subordinar las cuestiones políticas y sociales a factores o causas últimas que se determinan de otras ciencias. A partir de un estudio fundamentalmente deductivo, piensa Sabine, Hobbes investigó lo que debe hacer todo gobierno constituido si aspira a mantenerse.

Pero este avance positivista introducido por Hobbes en el tratamiento de la política no lo hacía inmune de errores o confusiones. Es precisamente por esos límites en su obra que se dejaba abierta la posibilidad para que un nuevo pensador superara a Hobbes en cientificidad y rigor. En particular, sostiene Sabine, Hobbes confundió (o simplemente no tenía clara la diferencia entre) los presupuestos de carácter empírico y los presupuestos lógico-matemáticos, siendo que para Sabine sólo hay avance científico en la teoría política cuando la observación de los hechos empíricos se distingue claramente de las proposiciones lógico-matemáticas.

Como se puede fácilmente deducir de lo dicho hasta aquí, en el enfoque de Sabine subyace una interpretación determinista y teleológica de la historia de las

ideas políticas. Este aspecto es precisamente el más cuestionable de este autor, pese a que su libro sigue siendo una de las introducciones más completas a la historia del pensamiento político. Querer ver un fin en la historia de las ideas, ya sea la científicidad o el progreso, es un criterio fijado por el observador que muchas veces lleva a forzar la interpretación de los pensadores examinados. Es como si se buscara a toda costa hacer encajar una obra o un autor del pasado en un esquema predeterminado de evolución, lo cual conduce a distorsiones o malinterpretaciones.

Un segundo riesgo en un enfoque positivista como el de Sabine radica en subestimar el potencial explicativo de la realidad política de aquellos pensadores que abusaban de la retórica o de la argumentación filosófica en detrimento del quehacer demostrativo y empírico. Pensar de esta manera es confinar al olvido o al rincón de los desperdicios a la filosofía política que ha conocido en las últimas décadas un auge inusitado. Contrariamente a lo que sostenía Sabine en los años treinta, el tratamiento de lo político no se ha encaminado de manera unidireccional hacia el positivismo cientificista, sino que han sido los propios límites de la ciencia política empírica para dar cuenta de muchos de los fenómenos actuales los que han llevado a un resurgimiento de la filosofía política. En efecto, sin desconocer que la ciencia política empírica ha propiciado un avance significativo en nuestro entendimiento de la política, siguen existiendo temas que sólo pueden ser encarados desde la filosofía política.

El criterio cientificista no ha sido el único ponderado por los historiadores de las ideas que consideran que el pensamiento avanza según cierto patrón de evolución. En general, todos los enfoques historicistas comparten cierto optimismo en el progreso de las ideas. La diferencia estriba en lo que cada uno considera como el “motor” de la historia. Obviamente, para muchos historiadores de las ideas que comulgan con el liberalismo, la historia del pensamiento político es una expresión de una historia más universal, la historia como hazaña de la libertad. Aquí podríamos incluir a los más diversos autores, desde Hegel hasta pensadores liberales contemporáneos.¹¹ Por su parte, muchos pensadores socialistas han querido ver en la historia del pensamiento político la afirmación paulatina y definitiva de la revolución socialista, es decir, de su mensaje de emancipación y justicia,¹² aunque han alcanzado más notoriedad las historias del pensamiento socialista elaboradas para denostar a esta corriente de ideas.¹³

En el extremo opuesto a este tipo de enfoques debe colocarse al historiador de las ideas inglés Isaiah Berlin. Autor de obras sumamente importantes, tales como *Four Essays on Liberty* (1966), *Concepts and Categories. Philosophical Essays* (1978), *Against the Current. Essays on the History of Ideas* (1979) y *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas* (1990).

Berlin es considerado uno de los intelectuales más importantes del siglo xx. Como historiador de las ideas, ofreció un enfoque original y coherente. En su libro *Against the Current*, propone de entrada revisar el pensamiento de aquellos autores que fueron incomprensidos en su tiempo en tanto portadores de ideas nuevas, muchas veces ni siquiera maduras por ellos mismos. Los pensadores que interesan a Berlin son con frecuencia disidentes que se oponían a las ideas dominantes en

su tiempo; autores que con sus planteamientos contribuyeron a derribar o transformar la ortodoxia dominante en sus respectivas épocas; autores que por ir contra la corriente de opinión dominante fueron incomprendidos o rechazados por sus contemporáneos, y que sólo con el tiempo se convirtieron en líderes intelectuales.

En oposición a enfoques historicistas o deterministas como el de Sabine, la historia de las ideas no es para Berlin el relato de una sucesión de grandes filósofos, donde un sistema de ideas o teorías engendra o supera a otro. Tan es así que al lado del estudio de grandes pensadores cuyo reconocimiento ha trascendido a su época, tales como Maquiavelo, Vico, Hume y Marx, Berlin incluye en su elenco a pensadores cuyo reconocimiento ha sido menor, pero que fueron portadores de ideas o conceptos originales, tales como Herzen, Moses Hess, Disraeli, Sorel y Verdi (sí, el célebre músico italiano).

En otras palabras, Berlin realiza su historia de las ideas —vale decir, de las “grandes” ideas que mediante un largo proceso se convirtieron en una parte de la cultura occidental— con el interés de descubrir su origen, personificadas en determinados pensadores, pioneros al plantearlas o esbozarlas. Se trata de ideas que por su novedad fueron incomprendidas en su época y, por lo mismo, rebeldes, pero que tarde o temprano terminaron por ocupar un lugar destacado en las generaciones posteriores, llegaron a ser formativas del hombre porque poseían en germen una verdad implícita, y la verdad siempre termina por imponerse. Así concebida la historia de las ideas, los autores que interesan a Berlin son aquellos cuyas ideas contribuyen a explicar las preocupaciones, experiencias, frustraciones, etcétera, de los seres humanos, independientemente del contexto y la época en que reflexionaron, aunque esto no significa pasar por alto este dato en la reconstrucción de sus respectivas opiniones.

Como se desprende de lo anterior, hay en Berlin un interés prescriptivo que lo aproxima en alguna medida a los pensadores del “mito de la tradición”. Pero a diferencia de ellos, el interés de Berlin es más elevado. No sólo se trata de ver en qué y cuándo falló la filosofía política para dar una respuesta satisfactoria a los grandes dilemas y desafíos de la realidad política, sino de ir al pensamiento del pasado para conocernos a nosotros mismos en tanto que estamos hablando de un único proceso en el que el ser humano es el centro. En ese sentido, si el problema de fondo es la condición humana, no tiene caso aprisionar a las ideas del pasado en camisas de fuerza deterministas o positivistas. El pensamiento humanista no necesariamente conoce una lógica de evolución o progreso inherente como pretenden algunos historiadores. Tan humanistas fueron los pensadores griegos como los escolásticos o los existencialistas, independientemente del método más o menos riguroso que emplearon para externar sus opiniones.

Pero además de estas consideraciones sumamente importantes para conferir un sentido a la disciplina que hemos venido examinando, hay buenas razones para concluir nuestras reflexiones sobre la historia de las ideas políticas precisamente con la propuesta de Berlin. En primer lugar, se debe a este autor una de las definiciones más convincentes sobre la materia que nos ocupa. Para Berlin, la historia de las ideas intenta trazar el nacimiento y desarrollo de algunos de los conceptos dominantes de

una civilización o cultura a través de largos períodos de cambio mental, así como reconstruir la imagen que los hombres tienen de sí mismos y de sus actividades, en una época y cultura dadas.

En segundo lugar, Berlin es consciente de las muchas exigencias que una tarea como ésta impone: una penetrante habilidad lógica para el análisis conceptual; un buen conocimiento de la cultura universal; una buena dosis de imaginación comprensiva similar a la de los artistas creativos —la capacidad para “meterse dentro” y comprender “desde dentro” formas de vida absolutamente diferentes a las propias—; y algo de adivinación intuitiva. Todas estas capacidades explican por qué nunca ha habido más de un puñado de genuinos historiadores de las ideas. Con justa razón, Berlin bien podría encabezar la lista.

En tercer lugar, el enfoque de Berlin representa con respecto a todos los otros analizados hasta aquí, una propuesta con personalidad propia, más original y quizá más honesta. En alguna medida, su obra evita los extremos a los que conducen los falsos dilemas referidos hasta aquí, sin constituirse por ello en una visión ecléctica o de síntesis. Así, por ejemplo, además de oponerse al teologismo positivista de Sabine o al empleo de esquemas preelaborados que condicionan la interpretación, Berlin evita incurrir en los excesos de una interpretación exclusivamente textualista o contextualista, es consciente de los límites del objetivismo cuando lo que se examinan son ideas pero no renuncia a la convicción de poder descubrir cada vez con mayor exactitud las intenciones y sentido que los pensadores del pasado imprimieron en sus escritos.

Finalmente, sostengo que su historia de las ideas es más honesta porque no he leído en ningún otro autor una declaración más convincente sobre su trabajo. En alguna parte, Berlin escribió que además de su importancia y originalidad, estudia a los pensadores que estudia porque le resultan interesantes y sugerentes. Y en efecto, si el historiador de las ideas no realiza su trabajo con la pasión necesaria que implica incursionar en las grandes ideas humanas, pervierte el verdadero sentido de esta disciplina, la convierte en una técnica y no en un acto genuino de diálogo, búsqueda y encuentro.

En virtud de ello, mi conclusión sobre este cuarto y último dilema es bastante predecible. Adoptar un criterio evolutivo para analizar el pensamiento político es una opción válida para el historiador de las ideas a condición de que no pierda de vista que cualquier criterio que se emplee sólo puede hacerse con fines expositivos o didácticos. Atribuirle otro sentido conduce a distorsiones o malinterpretaciones, pues si bien la historia no es una búsqueda irracional tampoco es una camisa de fuerza.

CONCLUSIÓN

Para concluir, resumo en cinco proposiciones los resultados de mi búsqueda.

1. La historia de las ideas políticas como disciplina se ha movido por lo general en los extremos de falsos dilemas que en lugar de propiciar un conocimiento integral de una obra o un autor lo parcializan o incluso trivializan. Con el objetivo de superar

estas dificultades, propongo concebir a la historia de las ideas no sólo como una reconstrucción cuidadosa del contexto histórico ambiental, cultural y social en el que se coloca y forma un autor, de su biografía humana e intelectual, sino también como la exposición e interpretación filológica y conceptual, serena y rigurosa, de su pensamiento y obra.

2. Mientras que el principal desafío para los filósofos que se ocupan de los conceptos de pensadores políticos del pasado es no permanecer en un nivel demasiado abstracto por carecer de anclajes históricos, el desafío de los historiadores de las ideas políticas es no perder de vista que su objeto de estudio son precisamente las ideas y no los hechos, los acontecimientos o las personas. En ese sentido, la historia de las ideas políticas no puede más que ser historia de las reflexiones del pasado sobre el poder, el Estado, la sociedad, etcétera, y sobre los ideales y los propios valores que mueven a la acción política.

3. La disputa hermenéutica en la historia de la ideas se ha movido en los extremos de un falso dilema: el objetivismo o el interaccionismo. Pese a que cada una de estas concepciones ha alimentado a su tiempo el quehacer interpretativo de quienes se ocupan de las ideas políticas, por lo general se desconocen las implicaciones y problemas que se derivan de adoptar uno u otro esquema. La historia de las ideas como disciplina saldría ganando en la medida en que sus cultivadores reconozcan la necesidad de mayores precisiones metodológicas como un paso previo al trabajo propiamente reconstructivo de las ideas del pasado.

4. No hay historia de las ideas políticas inmune por completo a los juicios de valor del autor. En ese sentido, *descripción* y *prescripción* son en realidad los extremos vacíos de un *continuum* en el que podemos ubicar a los historiadores de las ideas. Así como ninguna historia de las ideas políticas del pasado tendrá valor si no procede con criterios metodológicos más o menos rigurosos, independientemente de su mayor o menor interés político prescriptivo, ninguna podrá postular plenamente la neutralidad valorativa, pues no hay ejercicio intelectual, mucho menos en las disciplinas sociales y humanistas, inmune a las mediaciones subjetivas del observador. Las ideas políticas del pasado no son osamentas que sólo admiten estudios de paleontólogo, sino que corresponde al historiador de las ideas darles vida en función de sus intereses personales y actuales. Con todo, ceñirse a ciertas reglas metodológicas es indispensable para que la interpretación de un autor del pasado pueda ser aceptada o al menos considerada por los demás.

5. Adoptar un criterio evolutivo para analizar el pensamiento político es una opción válida para el historiador de las ideas a condición de que no pierda de vista que cualquier criterio que se emplee sólo puede hacerse con fines expositivos o didácticos. Atribuirle otro sentido conduce a distorsiones o malinterpretaciones, pues si bien la historia no es una búsqueda irracional tampoco es una camisa de fuerza.

NOTAS

¹ La autoidentificación que Schmitt expresó hacia Hobbes en términos existenciales ha sido comentada por diversos estudiosos. Véase, por ejemplo, Mankler (1984, pp. 352 y ss.) y Helmut (1972).

² En Schmitt (1987, pp. 66-67) se puede leer a propósito de Hobbes y de Bodin: “En ellos encontré respuestas a los problemas de derecho internacional y constitucional que se presentaban en mi época, más actuales que aquellos comentarios a la Constitución bismarkiana o a la de Weimar, o a aquellas publicaciones de la Sociedad de Naciones. Ellos me han sido más cercanos que todos los positivistas del *status quo* del momento, de las fachadas de legalidad de en vez en vez vigentes”.

³ Véase al respecto Schmitt (1986). Es también muy ilustrativo del contexto político alemán el artículo de Pérez Gay (1989).

⁴ El autor desarrolla los conceptos de “Estado total” y “policracia” fundamentalmente en Schmitt (1985). Un análisis interesante sobre el significado de estos términos en Schmitt puede encontrarse en Galli (1986).

⁵ Considérese, por ejemplo, la crítica despiadada de Franz Neumann en su *Behemoth* (1944).

⁶ Véase Galli (1986, p. 7). Sobre los conceptos de “neutralización” y de “unidad política” intentaremos dar cuenta aquí, para el concepto de “secularización” remitimos a Lubbe (1970) o véase directamente: “La época de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, en Schmitt (1984, pp. 77-90).

⁷ Una posición contraria a ésta puede encontrarse en Maschke (1988, pp. 3-6). Cfr. también Biral (1981).

⁸ En estos términos lo calificó Bobbio (1938).

⁹ Además de los argumentos aquí señalados en este sentido, existen algunas otras consideraciones que reforzarían esta idea.

El primer argumento nos lo sugiere Carlo Galli (1986) en una muy bien documentada introducción a algunas obras de Schmitt. Galli señala que para 1937 Schmitt era un hombre políticamente derrotado. Su compromiso inicial con el nazismo, en el que observaba un camino serio hacia el Estado total fuerte, hacia una “unidad política” soberana que superara la ineficacia parlamentaria y la neutralización de la técnica, un movimiento capaz de gobernar la transformación del Estado, legitimado por las ideas-fuerza consensualmente asumidas de orden y paz, pasó a ser en buena medida desencanto. El nazismo no actuó tal gobierno. El mito del Leviatán fue leído en sentido totalitario, más que total, y si bien se evitó la guerra civil, lo hizo a un costo muy alto: la intervención en todo aspecto de la existencia individual. Esta cuestión advertida y criticada por Schmitt en 1937 lo llevó a una situación precaria dentro de Alemania, motivo por el cual retorna a un tipo de actividad *científica* menos expuesta y militante. El acercamiento a Hobbes que aquí hemos comentado corresponde precisamente a esta época menos comprometida políticamente y más científica. Respecto a Hobbes, en suma, Schmitt se orienta a “retornar al principio” y a profundizar la reflexión sobre el destino del Estado moderno en un contexto de objetiva desilusión.

El segundo argumento lo encontramos en la investigación de George Schwab, *El desafío de la excepción* (1986), sin lugar a dudas una de las interpretaciones más completas de la obra de Schmitt, en la que se resalta la vocación científica de éste por cuanto se ocupa del problema de la excepción. Cito en extenso a Schwab para aclarar esta posición: “La

crucialidad de la excepción, la situación de emergencia, no la regla o el estado de normalidad, constituye el punto de partida del análisis schmittiano del Estado moderno, de la soberanía y de la legitimidad. Cuestiones políticas de nuestro tiempo. Al privilegiar el momento de la excepción en lugar del curso normal, Schmitt se coloca en una óptica intelectual que lo acerca al debate en ese entonces entre los estudiosos de las ciencias naturales, sobre todo con respecto a las posiciones metodológicas más recientes, las cuales, como es posible observar, penetran en las situaciones de crisis y catástrofe, más que en las de normalidad. El intento profundo y constructivo del análisis científico —no sólo de las ciencias naturales, sino en general— es precisamente ese: acertar, verificar, explicar, poder prever los desarrollos futuros, específicas uniformidades tendenciales, hacerlas transparentes. Por ello, Schmitt es un *científico*”.

¹⁰ Al lector interesado en profundizar en la obra de Arendt, recomiendo los siguientes trabajos: Lafer (1994), Flores D’Arcais (1995) y Serrano (1996).

¹¹ Una de las historias del pensamiento liberal más consistentes se debe al filósofo brasileño Merquior (1991). Véase también Gellner y Cansino (1995).

¹² Véase, por ejemplo, Cole (1973).

¹³ Pienso en las obras de Kolakowski (1978), Merquior (1986), por citar tan sólo dos ejemplos.

REFERENCIAS

Arendt, H. (1951), *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich Inc. (trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974).

Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press (trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1974).

Arendt, H. (1971), *The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich Inc. (trad. esp.: *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984).

Arendt, H. (1993), *Was is Politik?*, Munich, R. Piper GmbH and Co. (trad. esp.: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997).

Berlin, I. (1966), *Four essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press (trad. esp.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988).

Berlin, I. (1978), *Concepts and Categories*, Londres, The Hogarth Press (trad. esp.: *Conceptos y categorías*, México, FCE, 1983).

Berlin, I. (1979), *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Londres, The Hogarth Press (trad. esp.: *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, FCE, 1983).

Berlin, I. (1990), *The Crooked Timber of Humanity*, Londres, The Hogarth Press (trad. esp.: *El fuste torcido de la humanidad*, Madrid, Península, 1993).

Biral, A. (1981), “Schmitt interprete di Hobbes”, en C. Dusso (ed.), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venecia, pp. 103-125.

Bobbio, N. (1938), Reseña de un libro de Schmitt, *Rivista di Filosofia*, vol. 30 (trad. esp.: *Breviario Político*, México, núm. 3, invierno 1988-primavera 1989, pp. 4-5).

Cansino, C. (1997), “Teoría política: historia y filosofía”, *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 1, enero-marzo, pp. 9-38.

- Cansino, C. y V. Alarcón Olguín (1994), *La filosofía política de fin de siglo*, México, UIA/Triana.
- Cole, E. H. (1973), *Historia del pensamiento socialista*, México, Siglo XXI.
- Coreth, E. (1972), *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona, Herder.
- Flores D'Arcais, P. (1995), *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, Roma, Donzelli (trad. esp.: *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Madrid, Tecnos, 1996).
- Galli, C. (1986), "Introduzione" a C. Schmitt (1986), pp. 1-38.
- Gellner, E. y C. Cansino (eds.), (1995), *Liberalism in Modern Times, Essays in honour of José G. Merquior*, Londres, Central European University Press (trad. esp.: *El liberalismo de fin de siglo*, Almería, Universidad de Almería, 1998).
- Helmut, R. (1972), *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung*, Berlín.
- Kolakowski, L. (1983), *Las grandes corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza, 3 vols.
- Lafer, C. (1994), *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, México, FCE.
- Lubbe, H. (1979), *Secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Boloña, Il Mulino.
- Mankler, H. (1984), "Carl Schmitt und Thomas Hobbes", *Neue Politische Literatur*, núm. 3, pp. 352-368.
- Maschke, G. (1988), "L'ambiguità della decisione. Thomas Hobbes e Juan Donoso Cortes nell'opera di Carl Schmitt", *Behemoth. Trimestrale di cultura politica*, vol. 3, núm. 4, enero-junio.
- Merquior, J. G. (1986), *Western Marxism*, Londres, Paladin Books (trad. esp.: *El marxismo occidental*, México, Vuelta, 1989).
- Newmann, F. (1944), *Behemoth*, México, FCE.
- Pérez Gay, J. (1989), "Schmitt: teólogo de la política", en V. Alarcón y C. Cansino (coords.), *Carl Schmitt. Enfoques críticos*, México, CIDE/UAM-Iztapalapa (colección Actas), pp. 1-13.
- Sabine, G. H. (1937), *A History of Political Theory*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston (trad. esp.: *Historia de la teoría política*, México, FCE, 1945).
- Schmitt, C. (1984), *El concepto de lo político*, México, Folios (recopilación de ensayos publicados originalmente entre 1931 y 1963).
- Schmitt, C. (1985), *La defensa de la Constitución*, Madrid, Tecnos (publicado originalmente en 1927).
- Schmitt, C. (1986), *Scritti su Thomas Hobbes*, Milán, Giuffrè Editore (recopilación de ensayos

DOSSIER



LA COMPLEJIDAD: ¿UN NUEVO PARADIGMA EN LAS CIENCIAS SOCIALES?

Las ciencias sociales modernas han caminado casi siempre a la zaga de las ciencias naturales. Fue bajo el influjo de éstas últimas que las primeras adoptaron a mediados del siglo pasado la fe en el dato empírico y la convicción en un método de construcción del conocimiento capaz de aprehender la realidad de manera objetiva. El triunfo del positivismo propició en su momento el florecimiento de las ciencias sociales. Ciertamente, éstas nunca lograron, como en el caso de las ciencias exactas, ponerse de acuerdo sobre sus objetivos, sus presupuestos o sus contenidos. Por el contrario, las ciencias sociales se han venido construyendo bajo el impulso de múltiples concepciones de su naturaleza y alcances. Es fácil encontrarse con disciplinas sociales donde ningún paradigma, entendido como el conjunto de premisas teóricas y epistemológicas que comparten un conjunto de especialistas sobre su campo disciplinar, ha sido capaz de imponerse a los demás y de esa manera unificar los criterios de búsqueda y explicación entre sus cultivadores. En suma, el pluralismo teórico es un dato que permea la construcción del objeto en las ciencias sociales. En estas circunstancias, salvo algunas excepciones, parecía que las ciencias sociales habían encontrado un límite para su propia evolución.

Paradójicamente, ni los científicos sociales ni los filósofos de la ciencia han sido capaces de alentar una discusión de altura sobre los problemas epistemológicos derivados del quehacer científico. Hoy, al igual que en el pasado, han sido nuevamente las ciencias exactas las que han introducido elementos originales al respecto marcando la pauta sobre el significado del conocimiento. En efecto, se debe a un conjunto de físicos, biólogos, matemáticos, etcétera, el haber reintroducido con elementos novedosos la cuestión epistemológica como itinerario fundamental de cualquier búsqueda científica. Sin asomo de dudas, estos científicos han propiciado una auténtica revolución copernicana que modifica de raíz nuestros presupuestos largamente asumidos sobre la naturaleza y los alcances del conocimiento científico.

El nombre con el que se conoce esta propuesta epistemológica surgida del genio de dos grandes científicos, Heinz von Foerster y Ernst von Glasersfeld, es el de "constructivismo radical". Con esta denominación querían significar ante todo que: *a)* el conocimiento no se recibe pasivamente, ni a través de los sentidos, ni por medio de la comunicación, sino que es *construido* activamente por el sujeto cognoscente; y *b)* la función de la cognición no es adaptativa y sirve a la organización del mundo experimental del sujeto, no al descubrimiento de una realidad ontológica objetiva.

Si anteponemos estos principios a los que prevalecieron durante siglos en el positivismo dominante, apreciamos inmediatamente la radicalidad de esta nueva epistemología. En efecto, cae por tierra aquella convicción según la cual *existe* un mundo completamente estructurado independiente de cualquier ser humano cognoscente que lo experimente; o aquella otra según la cual corresponde al ser humano descubrir cómo es ese mundo “real” y su estructura.

No es difícil imaginar las grandes transformaciones mentales que supone abrazar esta nueva epistemología. Sin embargo, no intentarlo, sobre todo en el ámbito de las ciencias sociales, nos impediría revalorar las posibilidades cognitivas del observador, las circunstancias de su búsqueda y, más importante aún, su estar en el mundo. Dicho brevemente, esta nueva perspectiva plantea que la realidad no existe sino que el observador la inventa cotidianamente y que cada construcción de conocimiento es en realidad una afirmación del ser, en este caso del observador.

Es por ello que *Metapolítica* ha querido dedicar este número a reflexionar sobre las implicaciones de esta nueva epistemología. De entrada, creemos que es la única perspectiva fenomenológica en condiciones de propiciar un acercamiento al mundo original y sugerente, frente a los desgastados y esclerotizados enfoques dominantes. Además, esta posición confiere estatuto epistemológico a una de las ideas que anima a quienes hacemos *Metapolítica* y que hemos expresado reiteradamente: la democracia se inventa cotidianamente en el espacio público-político, no es una realidad dada y definida de una vez y para siempre. Entender lo político de esta manera es la condición para afirmarnos en el mundo. Al construir desde nuestras experiencias la realidad social nos construimos como sujetos portadores de proyectos y necesidades.

Concluyo con una breve referencia a los autores examinados en este *dossier*. El primer artículo se debe a la inspiración del principal animador intelectual del constructivismo radical, Heinz von Foerster, y constituye una suerte de declaración de principios sobre la nueva epistemología. El segundo texto, escrito por el sociólogo Alfredo Gutiérrez Gómez, desenreda de manera clara y precisa la madeja que es el pensamiento complejo de Edgar Morin, quien sostiene que el problema que debe resolver una “epistemología compleja” radica en unificar las instancias aisladas que constituyen el conocer. En tercer lugar, publicamos un texto de Javier Torres Nafarrate, traductor y estudioso de la obra de Niklas Luhmann, en el que se da cuenta de la arquitectura de la teoría sistémica elaborada por el sociólogo alemán. El cuarto ensayo, elaborado por el filósofo Raymundo Mier, examina la obra del Premio Nobel de Química Ilya Prigogine, quien ha revolucionado muchas de nuestras ideas fuerza sobre la ciencia. Para Prigogine, el surgimiento de nuevos problemas matemáticos y la aparición de nuevas disciplinas científicas han trastocado la idea del determinismo en las ciencias naturales, y en su lugar aparece la complejidad, la inestabilidad y la irreversibilidad. Por último, publicamos un texto del psicólogo Alfredo B. Ruiz acerca de la contribución del biólogo chileno Humberto Maturana a las ciencias de la complejidad. Cabe señalar que Maturana junto con el biólogo también chileno Francisco Varela, son ampliamente reconocidos por sus aportes para pensar de manera constructivista el conocimiento humano.

C.C.

POR UNA NUEVA EPISTEMOLOGÍA*

Heinz von Foerster

Resumen

El presente trabajo es la expresión más acabada de una nueva corriente epistemológica que busca estudiar y comprender el paradigma de la complejidad en el campo de los saberes. El autor se manifiesta partidario de una epistemología constructivista que dé cuenta de sí misma, elaborada a la luz de un enfoque interdisciplinario. Al mismo tiempo, en este texto seminal se explican las tres dificultades básicas que enfrenta este proyecto epistemológico: la causalidad, la autorreferencia y la noción de realidad. Para el destacado físico austriaco, la complejidad de los saberes en el mundo moderno obliga a la construcción de una epistemología de la epistemología.

Lo primero que quisiera hacer es definir mi posición como constructivista mediante dos declaraciones que, en esencia, dicen lo mismo y que son consecuencia directa del título de mi ensayo. Ahora bien, el constructivismo es en sí mismo una epistemología, así que podría cambiar mi título a “Una epistemología de la epistemología”, lo cual quiere decir que es una epistemología que debe dar cuenta de sí misma. Pero no sólo la epistemología tiene que dar cuenta de sí misma, también el constructivista, claro está, debe dar cuenta de sí mismo. Y esta es una posición de algún modo inusitada e impopular, porque habitualmente en la familia de los científicos las gentes no desean dar cuenta de sí mismas. Quisieran hacerlo de alguna otra cosa, y a este dar cuenta de alguna otra cosa usualmente se le llama objetividad. ¡Esto no tiene nada que ver conmigo! Es un hecho.

La segunda declaración viene a ser como sigue: cada vez que surge la pregunta de si algo es inventado o descubierto, entonces el constructivista es identificable o será reconocido como aquel que tiende a responder: “Esa cosa ha sido inventada”. Mis amigos historiadores me dicen que esta posición puede ser rastreada hasta los filósofos presocráticos, pasando por el Renacimiento, Giambattista Vico y otras grandes cabezas.

Por supuesto que ustedes pueden leer esta historia, y creo que podrían estar muy familiarizados con esta posición. Sin embargo, me gustaría sólo destacar a un

* Este artículo apareció originalmente en el número 3 de *Cahiers de la Fondation Jean Piaget* con el título “A Constructivist Epistemology”. Una versión en español se publicó también en la *Revista Universidad de Guadalajara* (verano de 1994), de donde recuperamos esta traducción. Agradecemos tanto al autor como a la *Revista Universidad de Guadalajara* su autorización para reproducir este trabajo, el cual resulta fundamental para entender el debate actual sobre el tema tratado en este *dossier*. Traducción del inglés de Agustín Vaca.

pequeño grupo de gentes del siglo XIX, quienes se llamaron a sí mismas constructivistas y eran matemáticos que se separaron de la corriente principal de otras actividades matemáticas en dos puntos que identificaron su posición.

Los dos caballeros que tengo en mente, que representaron esta escuela de pensamiento, son el señor Kronecker, en Alemania, y el señor Brouwer, en Inglaterra. Ellos se denominaron constructivistas por dos razones. La primera es un punto puramente matemático —y aquí es donde entra la noción de constructivismo: aseveraron que un objeto matemático, el cual podía ser una prueba, un teorema, un número... sólo puede ser llamado a la existencia si puede presentarse una estrategia o modo o programa para la construcción del mismo. En este aspecto particular, fueron diferentes de la otra escuela formalista de matemáticos en Alemania, que sostenía que no era necesario presentar un construido para construir un objeto matemático; sólo es necesario mostrar que si uno asume que este objeto no existe, se cae en contradicciones. Esto significa generar un objeto mostrando que su ausencia genera contradicción. La escuela constructivista rechazó esta propuesta.

La posición epistemológica de estas dos gentes, que fueron una minoría extraordinaria en relación con el resto de matemáticos de ese tiempo —¡esencialmente dos personas!—, era que la gran cuestión en matemáticas es si estas fabulosas construcciones transparentes de relaciones y pruebas son descubiertas —es decir, descubrimos números, descubrimos relaciones—, o si son inventadas. Estos dos caballeros insistieron en que eran inventadas. Es absolutamente increíble ver el tipo de antagonismo que esto produjo. Por ejemplo, en ese tiempo había grandes alegatos en torno a cuáles eran los números dados por Dios, si los números naturales o los números reales. Y era, por así decirlo, un estado de gracia de la mente humana el que pudiera ver, o le fuera permitido ver, estas fabulosas estructuras celestiales que eran, por decirlo de alguna manera, dadas por Dios. Estos dos caballeros dijeron: “miren, somos nosotros los que las inventamos”. ¿Pueden ustedes imaginar el significado político de tal posición?

Claro que yo podría adoptar con toda facilidad la posición de estas gentes diciendo: “Si yo tengo que decidir si algo es descubierto o inventado, diré que ha sido inventado”. Al hacer esto, al haber inventado algo, soy yo el que está tomando la responsabilidad del invento. Aquí de nuevo, y esto es paralelo a mi declaración anterior de que si soy constructivista, tengo que dar cuenta de mí mismo y también tengo que responsabilizarme de mi invento. Resulta bastante claro que esta posición no es muy popular.

Ante esta situación, podríamos invocar la ayuda de otras fuerzas para apoyar mi punto de vista. Podría citar, por supuesto, mucho de lo que dijo Jean Piaget a lo largo de su vida, pero probablemente ustedes lo saben de memoria. Sería mejor para ustedes —un poco más interesante— referirles algunas fuentes que tal vez no son tan populares en Europa. Y estoy pensando en un señor que, me llena de orgullo decirlo, fue un muy querido amigo mío, Gregory Bateson. Como ustedes saben, Gregory Bateson tuvo una notable variedad de publicaciones, y de vez en cuando le gustaba escribir apuntes de ideas en tono humorístico, en los cuales quería tratar asuntos importantes.

Una de sus presentaciones apareció en forma de diálogo entre un padre imaginario (pero se puede reconocer fácilmente quién es él) y una hija imaginaria (que es igualmente fácil reconocer quién es ella). Estos diálogos son llamados “metálogos”. Encontré uno, particularmente significativo para el asunto que aquí tratamos.

El metálogo se titula: “¿Qué es un instinto?” La hija va con el padre y le dice: “Papi, ¿qué es un instinto?”

Ahora bien, si uno de mis hijos me hubiera preguntado lo que es un instinto, yo hubiera caído fácilmente en la trampa de darle una definición lexicográfica. Hubiera estado muy orgulloso de saber lo que es un instinto. Le hubiera dicho: “Sí, un instinto es el comportamiento innato de bla-bla-bla...”

Bateson no hace eso. Él sabe muy bien que uno puede encontrar una definición lexicográfica en el diccionario, así que él da otra respuesta.

Hija: “Papi, ¿qué es un instinto?”

Padre: “Un instinto, querida, es un principio explicativo”.

Pueden ustedes observar que él no da una definición de diccionario, porque quiere señalar lo que sucede si alguien, en un diálogo, invoca la noción de instinto.

Es decir, cuál es la política del uso de instinto en un diálogo. Él quiere dejar claro que se trata de un asunto político, y no de uno de definición. ¿Por qué alguien invoca el instinto en un diálogo? La hija, por supuesto, no está satisfecha con esta respuesta.

Hija: “¿Pero qué es lo que explica ese principio explicativo? ¿Qué es lo que explica?”

Padre: “Cualquier cosa, casi absolutamente todo, cualquier cosa que quieras que explique”.

La hija, por supuesto, no se contenta con eso. Por favor, noten que si algo explica cualquier cosa, puede que no explique nada.

Hija: “No seas tonto, eso no explica la gravedad”.

Padre: “No, y eso es porque nadie quiere que el instinto explique la gravedad. Si lo quisieran, lo explicaría. Sencillamente podrían decir que la luna tiene un instinto cuya fuerza varía inversamente al cuadrado de la distancia, etcétera”.

Hija: “Pero esas son tonterías, papi”.

Padre: “Sí, seguramente. Pero fuiste tú la que mencionó el instinto, no yo”.

Hija: “Muy bien. Pero entonces, ¿qué es lo que explica la gravedad?”

Padre: “Nada, querida, porque la gravedad es un principio explicativo”.

Hija: “¡Ah!, ¿quieres decir que no se puede sustituir un principio explicativo por otro? ¿Nunca?”

Padre: “Mmm... casi nunca, eso es lo que Newton quiso decir con ‘hypotheses non fingo’”.

Hija: “¿Y qué significa eso?”

Ahora pasaré más rápido por este diálogo. Sin embargo, quisiera llamar la atención hacia la insistencia del padre en hablar acerca de aseveraciones y no acerca de hechos, porque, claro, un hecho sólo entra en cualquier cosa de la que hablemos, cuando realmente se habla de él. Observen cómo el padre persiste en hacer siempre referencias a aseveraciones, a dichos.

Hija: “¿Qué significa eso?”

Padre: “Tú sabes lo que son las hipótesis. Cualquier aseveración que liga dos declaraciones descriptivas es una hipótesis. Si dices que hubo luna llena el 1° de febrero y que hubo otra el 1° de marzo, y luego unes de alguna manera estas dos observaciones, la aseveración que las une es una hipótesis”.

Hija: “Sí... y sé lo que significa ‘non’. Pero, ¿qué es ‘fingo’?”

Padre: “Bueno, ‘fingo’ es una palabra del bajo latín que quiere decir ‘hacer’. Forma un sustantivo verbal, ‘fictio’, del cual obtenemos la palabra ‘ficción’”.

Hija: “Papi, ¿tú crees que Sir Isaac Newton pensó que todas estas hipótesis fueron inventadas como los cuentos?”

Padre: “Sí, eso precisamente”.

Hija: “¿Pero que él no descubrió la gravedad con una manzana?”

Padre: “No, querida, la inventó”.

Con esto, ustedes ven que cuentan con el apoyo de otros campos del pensamiento, y pensé que podrían alegrarse al ver que no estamos solos. Es evidente que al mantener esta posición, particularmente vista desde la plataforma de la ciencia ortodoxa, hay algunas dificultades para dejar este punto bien claro. Y tales dificultades tienen algo que ver con ciertas tradiciones en el seno de las cuales crecimos y que por eso se consideran más o menos como cosas ya sabidas y muy rara vez son puestas a prueba.

Ahora quisiera proponer el siguiente programa de acción. Primero expondré tres dificultades básicas ante las que usualmente nos encontramos: la autorreferencia, la circularidad de la noción que ofrecí en mis dos declaraciones, y la noción de invento más bien que de descubrimiento.

Quisiera exponer primero estos tres puntos. Enseguida me ocuparé de algunos de los aspectos sobresalientes del funcionamiento del sistema nervioso central, porque si entendemos que sucede en el sistema nervioso central, podemos entender qué dificultades debe superar un punto de vista constructivista y, al mismo tiempo, cuáles son los aspectos sobresalientes del punto de vista constructivista.

Enseguida expondré dos puntos más:

1. La noción central que yace debajo del punto de vista constructivista: la clausura.
2. La noción de constructivismo en el contexto social.

I

Empezaré ahora con la parte número uno: las dificultades básicas que deben ser superadas por el constructivismo. Quisiera presentar tres de ellas.

La primera tiene algo que ver con nuestra cultura occidental y su preocupación por una forma particular de estrategia explicativa. Esa forma particular de estrategia explicativa se llama causalidad. Este recurso a una estructura causal en las explicaciones, sigue haciéndose una y otra y otra y otra vez, a pesar de la advertencia de Ludwig Wittgenstein: “La creencia en la causalidad es superstición”.

Me gustaría señalar en qué descansa esta noción de causalidad. Si ustedes se remontan hasta Aristóteles, verán que descansa esencialmente en la imitación de un silogismo que los griegos llamaron Barbara, el cual tiene la forma siguiente:

Todos los hombres son mortales (1ª premisa)
 Sócrates es hombre (2ª premisa)
 Sócrates es mortal (conclusión)

Ahora bien, esta es exactamente la forma en que se argumenta la causalidad. La primera premisa, “Todos los hombres son mortales”, ha tomado la posición de ley natural en el terreno de la física o de las ciencias naturales. Ley natural: todos los hombres son mortales. Enseguida una observación. Aquí está un caso, el caso de Sócrates. Ustedes lo investigan. Resulta que él es un hombre. Puesto que hay una ley natural que dice que todos los hombres son mortales, Sócrates es mortal. Esta es la estructura de la causalidad, que está modelada siguiendo precisamente el silogismo Barbara.

Veamos ahora la premisa fundamental que dice: “Todos los hombres son mortales”. Usualmente esto se acepta sin cuestionamiento. Pero esta hipótesis se verifica sólo muy parcialmente, puesto que todos estamos aquí sentados y estamos vivos. Y no cabe duda de que somos hombres. Así, de los ochenta mil millones de gentes que alguna vez estuvieron vivas, cinco siguen estándolo. Entonces, la hipótesis de que todos los hombres son mortales sólo se verifica en un 95%, y probablemente la rechazaría la mayoría de los periódicos si ustedes intentaran publicarla. De ahí que si la sentencia de que todos los hombres son mortales fuera verdadera, el silogismo no podría ser dicho, porque sólo puede decirse eso cuando todos están muertos.

Quisiera llamar la atención sobre lo que sucede si la seriedad de estas cosas se toma demasiado seriamente.

Por supuesto, otro aspecto que se niega en la argumentación habitual del modo de la causalidad, es el de que puede referirse a sí misma. Esto significa causalidad circular, que “a” es la causa de “b” y “b” la causa de “a”. Si ustedes examinan la literatura, esto será rechazado por estar absolutamente en contra de cualquier forma apropiada de argumentación y de razonamiento, y en contra de la regla de inferencia. Me propongo apretar más el lazo circular y argumentar que podemos encontrarnos ante un estado de cosas en el que “a” sea la causa de “a” —en el que algo se cause a sí mismo—, y éste será el punto esencial al que volveré más tarde.

Me gustaría dar un ejemplo de la dificultad para aceptar este punto. James Watt estaba presentando su idea nueva sobre un motor de vapor ante la Academia Real. El funcionamiento era muy sencillo. Un cilindro, un pistón y una válvula que permite al vapor entrar a una parte del cilindro cuando el pistón está en reposo, empuja al pistón a la otra parte, cerrando así la primera válvula y abriendo la segunda cuando el pistón es empujado al final del cilindro. Las válvulas son manipuladas por la misma rueda, la cual es guiada por el pistón. Los profesores de la Academia preguntaron: “¿Por la misma rueda?”, y él contestó: “Sí, señor”. Ellos replicaron: “No va a funcionar porque usted nos ha dado un argumento circular”. Y James Watt se marchó y puso a funcionar su máquina de vapor en su propio laboratorio.

Quisiera llamar la atención sobre el hecho de que no siempre es tan sencillo generar situaciones en las que “a” es la causa de “a”. Sin embargo, me gustaría referirme a un caso particular en el que se puede ver claramente que hay sólo ciertas situaciones en las que sin duda la relación de un sistema operativo se regenera a sí mismo por medio de su propio funcionamiento, su propio estado. La primera vez que pude encontrar dónde se veía esto claramente fue en De Broglie, quien, en 1905, hizo la propuesta sobre la naturaleza ondulatoria de las partículas. Como ustedes recordarán, en ese tiempo se llevaban a cabo experimentos que hacían aparecer a las partículas como si también tuvieran un carácter ondulatorio, porque si uno fuera a interpretar estos experimentos, parecía como si una partícula, junto con otra, formaran una interferencia de tal manera que pudieran anularse mutuamente, como dos ondas que están en fases opuestas.

De Broglie sugirió la explicación siguiente: en el átomo hay electrones que circulan alrededor del núcleo, y aquéllos no pueden girar alrededor de éste a una distancia cualquiera. Las distancias y los radios estaban predeterminados para ocupar espacios particulares. Si se trata de una onda, entonces sólo puede ser ocupado un radio en particular, esto es, cuando el principio de la onda coincide con el final.

Tenemos un modelo ondulatorio estable sólo cuando coinciden las condiciones inicial y final. Estos son los requisitos para la autorreproducción. Si se está un poco fuera de ellos, entonces las ondas se cancelan unas a otras y el electrón desaparece. Así, sólo hay unos cuantos círculos estables en los cuales el electrón puede encontrarse. Estos son los estados en los que las condiciones iniciales coinciden con las finales. Fue la verdad en cada tramo del camino.

Pasaré ahora a la siguiente dificultad, que es una herencia antigua con respecto de la autorreferencia. Siempre se había sostenido que las aseveraciones autorreferenciales conducían a paradojas. Las paradojas no deben dejarse ver en ningún discurso científico, por culpa de una regla aristotélica que dice que las proposiciones deben ser verdaderas o falsas. Y luego, usualmente se le ha añadido un *tertium non datum*. No hay una tercera posibilidad.

Por supuesto que tengo que dirigir esta cuestión a mí mismo, ya que mi “primerísima” declaración dice que la epistemología constructivista tiene que dar cuenta de sí misma. Una cosa autorreferencial, o una constructivista, tiene que dar cuenta de sí misma. Es una aseveración autorreferencial. Les daré un ejemplo típico de la naturaleza paradójica de la autorreferencia, como habitualmente se le llama, y después uno de una situación autorreferencial en la que surgen condiciones estables.

El primero es un ejemplo histórico y me gustaría contarle en esa forma. Puede ser contado, claro, de muchas otras formas. Tiene que ver con la formulación russeliana de que el conjunto de todos los conjuntos no se contiene a sí mismo.

En el pueblito hay un barbero. El barbero rasura a la gente, como se supone que lo hacen los barberos. Todavía más, el barbero rasura sólo a las gentes que no se rasuran ellas mismas. Y esto es bastante claro. ¿Por qué tendría él que rasurar a las gentes que se rasuran ellas mismas? Y aquí llegamos al meollo. ¿Qué se supone que haga el barbero consigo mismo? Si él no se rasura, entonces debería rasurarse porque es

una de las gentes que no se rasuran a sí mismas. Pero cuando él se rasura, es una de las gentes que se rasuran a sí mismas y, en consecuencia, no debería rasurarse él mismo. Esto quiere decir que la condición del no rasurar produce la condición del rasurar, y la condición del rasurar produce la condición del no rasurar. Esto significa que tenemos aquí, si se me permite hablar en el lenguaje de las computadoras, un verdadero *flip-flop*.¹ El caso “a” produce “b”, “b” produce “a”, y éste es un estado de cosas muy apreciable en las computadoras, porque un circuito que hace *flops* y permanece ahí, usualmente se saca de la máquina y se tira. Así, a nosotros nos gustan los sistemas que hacen *flip-flop*. Lo único que quería era darles un breve panorama de cómo se había visto a una paradoja todavía en los tiempos de Russell, a finales del siglo pasado, y cómo la manejamos hoy en nuestra tecnología, donde estados biestables están completamente integrados. Sin embargo, me gustaría dar un ejemplo en el que no sólo se da la biestabilidad, sino que hasta pueden surgir estados estables. Permítanme hacer la proposición siguiente. Escribo aquí una aseveración autorreferencial que todavía no está completa: “Esta frase tiene... letras”.

El problema aquí es llenar el espacio con el número que haga que la frase sea verdadera.

Les daré una solución. Pero también hay una segunda solución, y voy a dejar que la encuentren ustedes mismos. Es una adivinanza muy divertida. La primera solución es 31. Si ustedes llenan el espacio con treinta y uno, entonces “esta frase tiene treinta y una letras”, indudablemente tiene 31 letras.

Soluciones para cosas tales son llamadas valores de *eigen*, porque *eigen* es la palabra alemana para “sí mismo”. Es el valor que satisface esta aseveración autorreferencial, produce estabilidad, a menos que desechen la aseveración, se vire a otro valor de *eigen*. La frase que dice algo acerca de sí misma, no tiene biestabilidad; del infinito conjunto de números posibles, del 0 al infinito, ha tomado una forma discreta; de la totalidad de posibilidades, ha tomado una propiedad discreta. La discreción de la apariencia de los valores de *eigen* es un punto muy importante, como lo es el de los valores de *eigen* de función recursiva, como lo veremos más adelante. Estas son funciones que se resuelven a sí mismas a través de sus valores de *eigen*.

Me gustaría pasar ahora a la tercera dificultad: la noción de realidad, la cual se remonta hasta Platón, esencialmente. El ejemplo que Platón da está tomado de un diálogo entre Sócrates y Glauco en su discusión sobre la república posible. Si quisieran leer esto por ustedes mismos, está en el libro séptimo de la *República*. Ustedes encontrarán que, a fin de demostrar algo a Glauco, Sócrates usa la muy famosa metáfora o parábola de la cueva. No se las diré, porque generalmente todo mundo la conoce. Sólo les presentaré lo que sigue. De manera usual, la metáfora de la cueva ha sido utilizada para demostrar la noción de realidad. Es decir, que lo que vemos no es la realidad, sino sólo las sombras de otra cosa, de la cual nunca podremos formarnos siquiera una idea. Recuerden ustedes esas gentes encadenadas al piso que sólo ven, sobre las paredes, las sombras danzantes de cosas que se están formando atrás de ellas, y que las gentes no pueden ver. Sostengo que Sócrates no quiso demostrar por ese medio la noción de realidad. Creo que Sócrates quería mostrar a Glauco algo muy diferente. Quería mostrarle lo siguiente: entre los ciegos, el tuerto va a dar

al manicomio porque ve más que los otros. Esto es lo que Sócrates quería demostrar. El refrán dice que en tierra de ciegos, el tuerto es rey. No, el tuerto entre los ciegos va a dar al manicomio porque, si ustedes leen esta historia, verán que de entre los encadenados sacan a un hombre, se le permite ver lo que está sucediendo atrás de las paredes. Está fascinado, regresa y se le encadena otra vez, y enseguida él les cuenta a sus vecinos: “He visto esto; hay gente allá atrás y estas son sombras”. Ellos le contestaron: “Ya sabemos”. Recomendaría que se leyera eso. Por desgracia, la otra versión ha sobrevivido, es decir, la de que Sócrates quería decirnos que lo que vemos no es la realidad: detrás de esa cosa hay algo más real, lo cual nunca conoceremos.

II

Pasaré ahora a la segunda parte. Les daré una versión abreviada del funcionamiento del sistema nervioso central, trazando su evolución en dos palabras. Si examinamos organismos multicelulares muy primitivos, como las esponjas y las hidras, y organismos multicelulares mucho más primitivos, veremos que hay órganos pequeños en sus superficies, destacándose un poco a través de la superficie. Estos pequeños órganos tienen una capacidad sensorial hacia la salinidad, composición química, temperatura, etcétera, en tanto que las células contráctiles, llamadas motorones independientes, no están conectadas al sistema. Si tal efecto independiente es expuesto a una salinidad en particular, se contrae. Cuando tiene lugar este cambio sensorial, se contrae y cambia toda la superficie del animal. Así, cuando hay un cambio sensorial, también hay un cambio en la superficie motora. Todo el animal se aleja de la región. Pero cuando se aleja de la región, los sensores experimentan un cambio de sensación. Este es el nudo sensomotor básico, que es la base del desarrollo de una epistemología cognoscitiva.

La segunda etapa en desarrollo es la separación entre sensación y acción, lo cual quiere decir que uno puede percibir una sensación en una parte mientras la acción tiene lugar en otra. La fibra que hace esto posible es una fibra motora degenerada.

Ahora, viene lo esencialísimo en la organización del sistema nervioso central: cuando no sólo la acción y sensación están separadas, sino cuando entre estas dos partes se diseminan otros sensores que son llamados internunciales, los mensajeros.

El internuncial recibe ahora señales de varios sensores. El internuncial integra estas señales y luego actúa en el otro extremo, en el extremo del motor. Ahora bien, cuando esta separación de la actividad de los sensores y los motores se ve interrumpida por un elemento que es integrador, ahí tienen ustedes las primeras etapas de la computación. Computación en el sentido de *compute* en latín: considerar en conjunto. *Compute* —no me refiero tan sólo al sentido numérico— es una integración, un *compute*. De nuevo, cuando ustedes dividen cualquiera de estos sensores diferentes, encuentran una secuencia de pulsos eléctricos o señales.

De acuerdo con una regla muy sencilla, la intensidad de los estímulos podría estar representada por la frecuencia de estos pulsos. Si sólo hay un poco de excitación, habrá una frecuencia más lenta de pulsos.

La regla, pues, es muy sencilla y clara. La intensidad de los estímulos está representada por la frecuencia de la descarga, lo cual lleva a un teorema muy importante: el principio de la codificación indiferenciada. De acuerdo con este principio, la actividad de una célula nerviosa codifica sólo la intensidad de la perturbación, y no la naturaleza del agente físico que la produjo.

Cuando una acción se lleva a cabo en esa región, el sistema ha cambiado. La razón del cambio no sólo es la actividad nerviosa, sino también los cambios en el sistema endocrino. Es una computadora nueva y diferente. Siempre que la computadora ha computado, ésta ha cambiado. Es la noción de una máquina de Turing; es la noción de una máquina no trivial; es la noción de autómatas generales. Podemos preguntar cuántos de estos autómatas generales tenemos, por ejemplo, en el cerebro. Hay cerca de 10^{10} ó 10^{11} de neuronas en nuestro cerebro. Muchas de ellas tienen miles de aferentes, millones de aferentes. Así, ustedes tienen 10^{18} de aferentes en el cerebro. Esto quiere decir que pueden ver con toda claridad que lo que sucede aquí en la superficie —en lo que creemos que es nuestra superficie— puede ser prácticamente ignorado en comparación con lo que ustedes internamente hacen con el cerebro. Sin duda hay una buena diferencia (10^{10}) entre los dos. Pero, ¿cómo puede permanecer estable ese sistema? Sin duda esta es una pregunta muy interesante, porque aquellas personas que trabajan con sistemas de mudos de retroalimentación múltiple tienen una gran dificultad para evitar que esa cosa explote.

¿Cómo fue que pensamos en estas cosas de la manera como lo hacemos hoy en día?

No iré más allá del tiempo de Johannes Müller, el gran neurofisiólogo alemán, que fue el primero en enunciar el principio de la codificación indiferenciada. En ese tiempo no existía la noción de las neuronas individuales, sino la de que todas las fibras nerviosas estaban conectadas a otras fibras nerviosas, como si fuera un gran sistema de plomería. La noción de computación no existía en absoluto. Era un sistema trivial. El neurofisiólogo español Santiago Ramón y Cajal fue el primero que hizo preparaciones en las que uno podía ver claramente que no era un sistema de plomería, sino fibras individuales que terminaban sobre otra fibra igual a través de un espacio. Desde entonces fue aceptada la hipótesis neuronal.

Más tarde fueron considerados ciertos aspectos de la computabilidad de esos puntos, y más y más gente se interesó en el problema de lo que significa si realmente podemos computar en tal punto, o computar en el sistema nervioso central. En 1943, apareció un ensayo absolutamente maravilloso, un ensayo de McCulloch y Pitts titulado “Un cálculo de ideas en la actividad nerviosa”, en el que demostraron que todas estas cosas podían ser consideradas como operadores dentro de un cálculo proposicional.

Más tarde, sin embargo, en los años cincuenta y al final de esta década, la gente empezó a ver críticamente las dos cosas:

- a) el teorema McCulloch-Pitts y
- b) el principio de codificación indiferenciadora.

¿Era posible decir algo sin ninguna ambigüedad? Conocemos demasiados ejemplos en los que la ambigüedad es la esencia de una expresión lingüística, y las dudas con

respecto de si tales cosas pueden ser expresadas sin ambigüedad darían sólo un resultado; pero si ustedes toman todas las ambigüedades, por supuesto que pueden producir miles de resultados y no sabrían cuál de ellos es el correcto. Así, el teorema de McCulloch-Pitts fue considerado interesante pero sin importancia.

La otra cosa que la gente estaba observando, el principio de codificación indiferenciadora, había estado arrumbado por ahí durante 120 años sin despertar sorpresa alguna. Dijeron: “¿Qué, una neurona sólo codifica la intensidad y no da ninguna pista sobre lo que causó la actividad?” “¿Yo no recibo ninguna idea de frío y calor, luz y oscuridad, color, sonido porque todo lo que tengo en mi sistema es un *beep-beep-beep*, independientemente de lo que lo causó?” “¿Cómo es que yo experimento la riqueza del universo, los colores, el sonido, la música, la gente y todo eso?” “¿Cómo hacemos eso?” Nadie supo la respuesta.

Este era el estado de cosas que en las ciencias del cerebro era llamado el descubrimiento del cerebro gris. Nada hay que llegue desde el exterior, sino un *beep-beep-beep*, y ahora la cuestión es: ¿cómo podemos dar cuenta de la construcción de las experiencias que nosotros vemos? Y esto, por supuesto, es el principio de la noción del constructivismo.

Primero, me gustaría dar unas cuantas pistas en torno a la resolución de ese problema, y esas pistas ya habían sido recolectadas por varias gentes que se estaban dedicando a problemas de esa clase. Mencionaré sólo una: el matemático francés Henri Poincaré. Él estaba particularmente interesado en la noción de la experiencia del espacio. Y se preguntó cómo experimentamos el espacio al experimentar estímulos en dos superficies: las dos retinas de los ojos. Así, se sentó y dijo: “¿Podemos construir la noción de espacio a partir de las proyecciones bidimensionales de algo en nuestras retinas?” Llegó a la conclusión de que, en principio, es imposible computar la noción de espacio sólo con estas representaciones. Sin embargo, resolvió el problema diciendo: “Si al sistema bidimensional de recepción le es permitido moverse y puede correlacionar sus movimientos con el cambio de percepción, entonces la noción de espacio puede ser computada”. Para esa argumentación usó la noción de grupo de desplazamientos. Esto empezó la nueva perspectiva a la que me referiré en un momento. Antes de eso, me gustaría abordar este muy peculiar estado de cosas: el que este principio de codificación indiferenciada estuviera arrumbado por cerca de 120 años, sin que nadie hubiera notado el significado de lo que estaba diciendo. Me gustaría asentar que la razón para no entender lo que este principio decía era que el paradigma esencial, la epistemología esencial, hasta hace muy poco, no era el problema de cómo observar, sino de cómo dar cuenta de lo observado. Esto significa que el paradigma prevaleciente era el de una epistemología de sistemas observados y no el de una epistemología de sistemas observadores. Ciertas cosas cambian radicalmente con el punto de vista constructivista. Y lo que cambia radicalmente es que algunas propiedades que se suponía que radicaban en las cosas, de hecho radican en el observador.

Daré unos cuantos ejemplos. Puede ser muy divertido. Si alguien dice: “Ay... esto es muy aburrido”, ustedes saben, por supuesto, que él es el aburrido... no es la cosa la que es aburrida. Él es el aburrido y, en consecuencia, él cree que las cosas son aburridas. O si ustedes le muestran una imagen a alguien y le preguntan: “¿Es esto

obsceno?” Y él dice: “Sí, es una imagen obscena”. Ustedes saben algo sobre la persona, pero nada sobre la imagen. Les daré otra interpretación más científica. Por ejemplo, tomen las dos famosas yuxtaposiciones de necesidad y casualidad. Normalmente uno se refiere a ellas como si fueran externas. Pero yo someto a su consideración, desde un punto de vista constructivista, la propuesta de que la necesidad surge de la posibilidad de hacer deducciones infalibles, y que la casualidad surge de la incapacidad para hacer inducciones infalibles. La casualidad surge de la imposibilidad de hacer inducciones infalibles.

Daré un último ejemplo: el caso de Pavlov y sus experimentos sobre el reflejo condicionado.

Pavlov fue uno de los experimentadores que llevaron a cabo los más detallados reportes de laboratorio. Estos describían el estado de cosas hasta en sus últimos detalles. Así, si ustedes los leyeran, podrían repetir los experimentos absolutamente con todos sus detalles.

G. Kornosky, psicólogo experimental polaco, se dijo a sí mismo: “Repitamos el famoso experimento por el que Pavlov demuestra el reflejo condicionado”. Como ya ustedes saben, el reflejo condicionado funciona de la siguiente manera: si observan que un estímulo particularmente significativo, como el enseñar comida a un perro, produce salivación y asocian eso a un estímulo neutro, como el tañido de una campana, pueden retirar el estímulo significativo y dejar que el estímulo neutro genere la salivación. Eso es el reflejo condicionado.

G. Kornosky repitió el experimento: tenía un perro, la carne, etcétera. La única diferencia fue que le quitó el badojo a la campana. Cuando el asistente llegó tañendo la campana, no hubo sonido y el perro salivó. Así, Kornosky llegó a la conclusión de que el tañido de la campana era un estímulo para Pavlov, pero no para el perro.

III

La parte número tres, la noción de clausura, está en el centro de la noción del nudo sensoriomotor. Me gustaría advertir que la noción de clausura se ha usado en tres campos distintos. Originalmente procede del campo de la termodinámica, y distingue a los llamados sistemas termodinámicamente cerrados de los sistemas termodinámicamente abiertos. Cuando examinamos organismos vivos, la noción de un sistema termodinámicamente cerrado se vuelve más bien irrelevante, porque si ustedes ponen en una envoltura anabática (una envoltura que no permite pasar la energía), cualquier organismo viviente —un gato, un perro, un ser humano, una cucaracha— moriría en unos cuantos minutos y ya no tendrían ningún sistema viviente.

El siguiente campo en el que se usó la clausura es el álgebra. En la clausura algebraica se hace la distinción entre dos cosas: los elementos (por ejemplo, los números naturales) y los operadores (el operador más de la suma). Ahora bien, si tienen una clausura algebraica, es un requisito que, si operan sobre algunos de los elementos con un operador, el resultado será de nuevo un elemento de ese sistema. Si dicen más 2,3, lo cual sería un modo operador de poner una suma, saben que es 5, y el 5, por supuesto, también es un número natural. Así, los números naturales, en

cuanto elementos, y el operador de la suma forman sistemas algebraicos cerrados. Por ejemplo, si aplican el operador de la multiplicación encontrarán también una multiplicación. Ésta no destruirá la clausura del sistema. Pero si fueran a agregar una operación que es la resta, por ejemplo 3,5, lo cual sería 3 menos 5, no encontrarían ningún elemento en los números naturales. No hay números negativos. En consecuencia, el operador de la sustracción no es un operador que pudiera ser incluido en un sistema algebraico en el que los números naturales son los elementos. Claro que ustedes pueden generar elementos nuevos, estos son los números negativos y luego uno los menciona como los enteros en los que el operador de la sustracción está todavía cerrando, o es aún un operador que está dentro del sistema cerrado.

Pasaré ahora a la tercera noción, la de clausura sistémica. Esto es cuando consideramos que un sistema es cerrado. Existen varias categorías para examinar el todo: primero, la noción conceptual; segundo, las consecuencias filosóficas; tercero, el formalismo posible. Por último, quisiera someter a su consideración una crítica de lo que sucede si ustedes sostienen la noción de clausura sistémica. Creo que lo que es significativo para nosotros es que, en los últimos diez años, algunos biólogos que estaban examinando organismos vivientes, observaron que las operaciones de una célula, por ejemplo, la mitocondria reptando por los filamentos del DNA para producir mensajeros del RNA, que luego programan la producción de las proteínas, y así sucesivamente, eran equivalentes a las operaciones algebraicas, puesto que estaban produciendo componentes que eran elementos del sistema. Así, identificaron esta operación con la noción de autopoiesis.

Autopoiesis significa la hechura de uno mismo. Hay definiciones extraordinariamente precisas al respecto. Daré primero una implicación filosófica de la noción de autopoiesis o de la noción de autorreferencia, o de dar cuenta de uno mismo. Si ustedes tienen un sistema autopoietico que genera su propia norma de control, entonces es autónomo. Autónomo quiere decir que él establece sus propias reglas, sus propias leyes. Pero cuando se tiene autonomía, se tiene la responsabilidad en ese organismo. Él es responsable de su acción y, en consecuencia, a partir de la noción de autopoiesis, vía autonomía, vía responsabilidad, se tiene una base para la noción de ética.

Pasaré ahora a la siguiente subdivisión y a la idea de clausura sistémica, y esta es una cuestión de si uno puede encontrar un formalismo más rígido, más riguroso, en el cual estas nociones que acabo de presentar puedan ser demostradas y estudiadas desde un punto de vista formal. Sin duda, existe un formalismo muy elegante que está hecho a la medida para la noción de autorreproducción y de autorreferencia. Este aparato formal es conocido como la teoría de la función recursiva. La esencia de este aparato, y ustedes verán de inmediato por qué puede aplicarse tan bien a nuestra noción, es que una función está determinada o es definida por lo siguiente: si un operador está actuando sobre la función, la función está siendo generada. Esto es una especie de operación de *bootstrapping*.² Efectúen alguna función, y esa operación, que está determinada, produce la función. Estamos hablando de la definición de una función a través de un operador, y la maquinaria matemática que permite la computación de estas cosas se llama funciones recursivas.

Me gustaría terminar la presentación de la clausura con una observación. Si ustedes ven más de cerca esta noción de sistema cerrado, y particularmente la noción de sistema cerrado de autopoiesis, encontrarán que sólo existe este sistema. No hay lugar para nada más en esta representación. El cargo de solipsismo se le puede hacer a una teoría que considere esto como la única entidad computadora.

En consecuencia, me gustaría generar un contexto social. Si tal sistema está computando algo que se parece mucho a otro sistema de su misma clase, entonces tiene las posibilidades siguientes. Ustedes pueden decir: “Es mi imaginación”. Pero también pueden argumentar: “Este otro sistema puede tenerme, es su imaginación”.

Si ustedes abrazan este principio, sucede algo peculiar. El universo, que era un asunto completamente interno, ahora es externado constructivamente al decir nosotros que el otro es como yo soy. El “tú” es el “yo”. Eso significa que me estoy viendo a través de los ojos del otro. Quisiera completar. Creo que es una metáfora importante, la cual debo a un amigo mío de Viena, el neuropsiquiatra Víctor Frankel. Fue capturado con su familia por los nazis en 1938. Sobrevivió al holocausto. Fue liberado de Bergen-Belsen en 1945 y regresó a Viena. En ese tiempo, su peso estaba entre los 48 y los 52 kilos. Lo volví a encontrar en la capital austriaca e inmediatamente estableció su cátedra de neuropsiquiatría en la Universidad de Viena. Había muchos casos que atender, casos de un dramatismo profundo, por supuesto, que surgieron con la experiencia de la Segunda Guerra Mundial y de los campos de concentración. Por ejemplo, estaba el caso de un señor que regresó con su esposa de uno de los campos de concentración, ambos lo sobrevivieron; estaban felizmente de regreso en Viena y todo era muy agradable, pero la esposa había contraído una enfermedad y, alrededor de seis meses después de ser libres, ella murió. El marido era un hombre deshecho. Perdió absolutamente toda esperanza y no quería hablar con nadie. La gente intentó convencerlo de que hiciera esto y lo otro. El rechazó todo. Por fin lo persuadieron de que viera a Víctor Frankel. Así lo hizo y tuvieron una charla. Al final de esta charla, Frankel le propuso lo siguiente: si Dios me diera el poder para crear una mujer que fuera una réplica exacta de su esposa, con su misma forma de hablar, que supiera todas las bromas, todas las experiencias cotidianas que tuvieron juntos, de tal suerte que usted no fuera capaz de notar diferencia alguna; usted podría probarla con una cosa o con la otra, sería idéntica a su esposa; si yo tuviera ese poder, ¿le gustaría que lo hiciera? El hombre permaneció ahí por un momento y contestó: “No”. Se estrecharon las manos y se marchó. El hombre, por supuesto, estaba en funciones otra vez. Cuando supe eso, fui con Frankel y le pregunté qué estaba sucediendo. El contestó: “Cada uno de nosotros nos vemos a nosotros mismos a través de los ojos del otro. Cuando ella murió, el estaba ciego. Pero cuando se dio cuenta de que estaba ciego, pudo ver”.

NOTAS

¹ *Flip-flop* es un circuito electrónico que es cambiado de un estado estable a otro, y de tino inestable a otro estable, mediante un pulsador. (N. del T.).

² *Bootstrapping* es una técnica para cargar un programa en una computadora por medio de unas cuantas instrucciones iniciales que permiten la introducción del resto del programa desde un lector. (N. del T.).

EDGAR MORIN Y LAS POSIBILIDADES DEL PENSAMIENTO COMPLEJO

Alfredo Gutiérrez Gómez

Resumen

En este artículo, el autor ofrece una introducción al pensamiento de Edgar Morin, quien propone un circuito de conocimientos que funcionan atrayéndose mutuamente. Este proceso permite concebir la reorganización transdisciplinar del conocimiento. A partir del reconocimiento de nuestra inserción/evolución físico-biológica, desembocamos en el autoconocimiento, gobernados por nuestro cerebro computante, que funciona interactuando con su contexto y aliado con el universo. En el centro de la antro-política que propone Morin se encuentra el ser humano —individuo, sociedad, especie. Desde este lugar del ser vivo, que es conocimiento, el filósofo francés abre la puerta de una biografía —la suya, la nuestra— donde se irán interproduciendo el sujeto y el objeto, reformulación compleja que combate la división y la simplificación del pensamiento, completándolo.

Edgar Morin es un autor heterodoxo, no se alinea en ninguna escuela, corriente o *ismo* de los que han tenido vigencia y fama en este siglo. Tampoco cabe en algún casillero disciplinar o especialidad profesional.

LA REORGANIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO

Suele acudir a la obra de este autor rebelde, cuando se descubre la estrechez de la perspectiva de esta o aquella ciencia particular, para dar cuenta de un fenómeno que se resiste a ser tratado o agotado desde el punto de vista, las fórmulas metodológicas y las herramientas técnicas de un solo mirador.

Desde su posición transdisciplinar podemos observarnos como integrantes de esos agrupamientos que se desarrollan dentro de nichos científicos, espacios intelectuales y recintos universitarios muy celosamente guardados y custodiados por los que los habitan. Esas colectividades fieles a “su propia materia”, suelen apropiarse de una zona de la realidad para reclamar sus derechos sobre ella, para explotar su exclusivo conocimiento. Al muy legítimo propósito de conocer se suelen agregar, muchas veces sin conciencia, apasionados intereses, relaciones, temáticas, presupuestos, ritos, mitos e imaginarios, haciendo de una actividad intelectual mil otras expresiones de diversa índole, calidad y pertinencia.

La ciencia no es una actividad pura, diría nuestro autor, nos incluye aunque no tengamos idea clara de en cuántas modalidades y maneras formamos parte de sus

dinamismos. Una franja especializada de conocimiento se desarrolla cruzándose deliberada o accidentalmente con sus propias fallas, errores y deficiencias, pero también con las que provienen, como señales constantes y cambiantes, de los otros territorios que supone ajenos o indiferentes.

La tradición de la clausura y la autosuficiencia disciplinar es muy fuerte; por eso es que los científicos suelen defender sus espacios particulares con algo más que puros argumentos y razonamientos. Viven dentro de ellos como dentro de una ciudadela que contiene sus recursos de subsistencia, sus propias autoridades, usos y costumbres. Desde allí no nada más piensan en nuevas concepciones y definiciones, no sólo se plantean hipotéticas relaciones e interacciones; también sueñan, sufren, padecen y gozan, calculan, ocultan, muestran, publican, se arrebatan, despojan y comparten las pequeñas parcelas o los grandes continentes que avizoran.

De todo este inquirir, disputar y colaborar en tan distintos grados y circunstancias, surgen preguntas y respuestas que atacan este o aquel rasgo o característica del objeto que hoy o mañana recaba su atención. Pero la disputa por los “objetos” no corresponde con la realidad de los seres y cosas que nos rodean; los objetos no disputan por esta o aquella facultad o capacidad del conocer humano. Están allí, nada más, tal cuales. En principio, estamos aquí, juntos, todos los seres resultantes de la evolución, formando cadenas, redes y tejidos de interdependencias y coexistencias medio fraternas y medio violentas, necesarias y coinseras en la circunstancia común que nos permite a unos estar con otros formando el ámbito terrestre; donde acabamos perteneciendo potencialmente a los demás, más fuertes, ágiles, astutos, seductores o engañadores seres que nos acompañan. Se trata de la cadena de las dependencias y autonomías en la que las especies se parasitan y poseen o disponen mutuamente. Esa es la competencia de las fuerzas y las capacidades físicas, de las dimensiones y de las armas naturalmente provistas para cada grupo viviente.

Sólo los humanos podemos ejercer, además de estas dominaciones y subordinaciones materiales, la dominación o hegemonización espiritual, cultural, ideológica e intelectual. La apropiación mental cierra zonas de la realidad o las imagina clausuradas para su propio provecho.

Las ciencias devienen territorios de dominio donde, además de crecer el conocimiento, se separa una zona de la realidad, se la posee en exclusiva, se la administra y usufructúa. Se la convierte en “objeto” de conocimiento y se edifica un aparato dedicado a dar cuenta de lo que allí pasa o deja de pasar.

Hay que ir más lejos (...) El desarrollo de la ciencia occidental desde el siglo XVII ha sido no sólo un desarrollo disciplinar, *sino también un desarrollo transdisciplinar*. Hay que decir, no sólo las ciencias, sino también “la” ciencia, porque hay una unidad de método, un determinado número de postulados implícitos en todas las disciplinas, como el postulado de objetividad, la eliminación del problema del sujeto, la utilización de las matemáticas como un lenguaje y un modo de explicación común, la búsqueda de la formalización, etcétera. *La ciencia nunca hubiera sido la ciencia si no hubiera sido transdisciplinar*. Además, la historia de la ciencia está atravesada por grandes unificaciones transdisciplinares que jalonan los nombres de Newton, Maxwell, Einstein, y la irradiación de filosofías subyacentes (empirismo, positivismo, pragma-

tismo) o de imperialismos teóricos (marxismo, freudismo). Pero lo importante es que los principios transdisciplinares fundamentales de la ciencia, la matematización, la formalización, son precisamente los que han permitido que se desarrolle la compartimentación disciplinar (...) la unidad siempre ha sido hiperabstracta, hiperformalizada, y no puede hacer que se comuniquen las diversas dimensiones de lo real si no es aboliendo estas dimensiones, es decir, unidimensionalizando lo real.¹

Innumerables logros se han obtenido mediante este tratamiento parcelar de la realidad; de esta mirada especializada y de estos intereses apropiadores han surgido bienes y satisfactores innumerables. El mundo y sus adelantos están llenos de objetos, procesos y formas que benefician y acoplan la vida de los humanos a mejores condiciones y comodidades.

Edgar Morin, luego de reconocer esta montaña de progresos innegables, propone que esta era de progresos está llegando al fondo de su servicialidad y está a punto de trastocarse en una mole de desperdicios y nocividades que afectan la satisfacción y la salud de las sociedades. Si quisiera simplificarlo, abusando de su preocupación, diría que él atribuye una buena parte de estos resultados a la “falta de coordinación en las acciones”, misma que resulta de una “falta de coordinación en los conocimientos”. Cada conjunto de actividades disparatadas proviene casi de seguro de algún conjunto de ideas y concepciones en fuga, desintegrado del resto de los haberes cognoscitivos. La indiferencia de unos conocimientos respecto de los otros ya hace tiempo que dejó de ser inocua, y cada vez se torna más descontrolada y repercutiva en efectos imprevistos y cadenas de consecuencias generadas en explosión. Lo primero que señala es que el paradigma de simplificación, tradición occidental de la ciencia desde Descartes, ha permitido grandes avances, pero al costo de un creciente desconocimiento de continentes inmensos de la realidad; que estos olvidos y discriminaciones no nos habían producido daños muy alarmantes o de los cuales no teníamos suficiente conciencia, pero que hoy la circunstancia es otra y sabemos más del mismo conocimiento y de sus ambiguos servicios; que este conocer tiene efectos gravosos que hoy estamos apenas empezando a cuantificar y definir y que los costos se dan en cuotas crecientes de desconocimiento y en incremento de posibilidades de destrucción y locura; que la complejidad de lo existente reclama mejores y más efectivos medios de conocimiento que los que reducen la realidad a un elemento simple, la generalizan buscando principios o leyes de explicación, o la dividen y aíslan sacándola de su contexto para observarla tal y como no existe. El progreso se ha descubierto como un proceso no lineal ni seguro, menos como un mecanismo automáticamente beneficiador. La realidad es mucho más compleja, interdependiente y dinámica para que pretendamos conocer y controlar sus dinamismos mediante los análisis fuera de contexto y los programas unidireccionales de investigación.

La ciencia parece no estar dotada para descubrir su propia trayectoria. Los científicos son los que menos la controlan y dirigen, y cada vez más, el conocimiento y sus derivaciones tecnológicas escapan a la intención original o a las expectativas de beneficio que en cada descubrimiento se han puesto o supuesto.

El problema que define hoy más que nunca a la ciencia simplificadora, es la expulsión del observador, del conceptuador, del que conoce. Queda sólo una rela-

ción truncada, un falso puente sin la presencia del sujeto conocedor. Queda una especie inexistente de realidad que se explica y exhibe a sí sola. Ya sin observador humano, sin sujeto implicado, lo primero que se pierde es el movimiento y la idea del movimiento de lo real. Cuando no queda nada de nosotros, el conocimiento no se conoce a sí mismo y nadie sabe qué es la ciencia. Así, sí se pueden construir magníficos edificios conceptuales con tal de que no hagan referencia alguna a la realidad.

Sin esta presencia subjetiva del investigador, la ciencia se tornó opaca, ciega e inconsciente de sí misma; salvo que la ciencia no genera a la ciencia; una cosa científica no produce otra cosa científica. El movimiento del conocimiento es el de la vida, desde el ser unicelular —tal como lo recoge Morin de las últimas aportaciones de la biología— hasta el ser humano, que es más que un ser viviente. Al ignorarse de tal modo la presencia del sujeto, se pierde en objetividad y significación; se pierde hasta en utilidad y eficacia en el largo plazo, aunque aparezca como espectacularmente aprovechable hoy, en este presente en que tal omisión se advierte productiva, dentro del tráfico mercaderil.

La ciencia tiene problemas que atañen a la propia índole de la científicidad, índole tal que impacta y transforma las demás actividades que se le suponen distintas; hay una crisis del conocimiento que se agrega a las otras crisis de las que todo mundo habla. El conocimiento no está generando todo el bien, ni la satisfacción económica, ni la eficiencia política, ni la moral pública y la tranquilidad que se le suponían como efectos seguros. Está coproduciendo el malestar de estos tiempos.

En el libro *Ciencia con consciencia*² hay una entrada directa a esta parte de la autocritica y la crítica morineana al paradigma de la simplificación científica, y hay también el inicio de una propuesta para definir las condiciones de un pensamiento complejo que restituya los tramos y elementos discriminados.

La práctica que resulta de un modo de conocimiento simplificador, como el que critica, produce también resultados como catástrofes incontrolables, mutuas interferencias entre actividades dispersas, sabotajes recíprocos y destrucción, cada vez mayor, generados por la competencia y la indiferencia entre las diversas visiones y dimensiones de los ejercicios profesionales; el choque de las especialidades mutuamente impermeables; la acumulación de los desajustes y desequilibrios que cada quien, con su quehacer particular, produce cuando no sabe qué es lo que los otros piensan, ven y hacen en su propio terreno.

La nota predominante ha sido la desarticulación de la información, la pérdida de sentidos comunes y las autosuficiencias de los ejercicios monodisciplinarios. Al no seguir el enlazamiento de los procesos y acciones implicados en las actividades productivas, por ejemplo, se desencadenan hechos, actividades, movimientos y objetos preñados de riesgos de los que muy tarde se puede dar cuenta, para empezar a buscar las medidas de su control o modificación. El costo de las destrucciones mutuas rebasa muchas veces el de los beneficios particulares que cada quien puede obtener para sus muy singulares intereses.

La otra dimensión desaprovechada en la propuesta de la transdisciplinariedad es la que hace referencia a los conocimientos que provocan, desencadenan y poten-

cian otros conocimientos cuando se tocan y resuenan más allá de las fronteras de una ciencia particular. Zonas de encuentro, fértiles territorios de mutua sugerencia y provocación, donde la analogía, la metáfora y la interacción intensa a través de todos los códigos, abren los imaginarios y multiplican los temas. Reflejos, retraducciones, recuerdos y perspectivas actúan de otros modos cuando no se encierran en su propio lenguaje y tradición. Hay traslados, reproducciones y reconstrucciones en los intercambios que se dan desde una perspectiva a las otras en un flujo cruzado de información que enriquece a la ciencia y a las ciencias, en esos conjuntos recientemente aliados, para formar nuevas familias conceptuales y observacionales.

Esta perspectiva compuesta, estos arreglos y mezclas en el conocimiento, deberán generar un nuevo pensamiento capaz de aproximarse con mayores y más finos instrumentos a la realidad altamente compleja.

LA PERTENENCIA FÍSICO-BIOLÓGICA DE LO HUMANO

La complejidad de la realidad siempre ha estado ahí, pero nosotros no teníamos con qué definirla, aludirla y aprenderla. Parece una complejidad agregada recientemente, y lo es si aludimos a nuestras más recientes formas de conciencia, reflexión y experimentación, porque con estos medios incrementados y cualificados, la hemos descubierto con mayor profundidad y amplitud. Hemos podido pensarla y recrearla mentalmente con mejores sentidos y poderes cognoscitivos.

Esta información agregada acerca de la realidad proviene de múltiples fuentes, dos de éstas son muy importantes aportaciones del desarrollo de las ciencias naturales en nuestro tiempo. En la física y la biología se ha rastreado nuestro origen cada vez más allá, más lejos en el tiempo y el espacio. Nuestra anterioridad se unifica en el principio con todo lo que existe bajo nuestros registros, y así, nos hemos confirmado como prolongaciones del primer momento del universo, nos sorprendimos formados por sus mismos elementos y viajando en la extraña dirección en la que todo se separa y dispersa a partir de una explosión inimaginable.

Sabemos muy bien que somos animales de la clase de los mamíferos, del orden de los primates, de la familia de los homínidos, del género *homo*, de la especie *sapiens*, que nuestro cuerpo es una máquina de treinta mil millones de células, controlado y procreado por un sistema genético, el cual se constituyó en el transcurso de una evolución natural a lo largo de 2 a 3 millones de años; que el cerebro con el cual pensamos, la boca con la cual hablamos, la mano con la cual escribimos son órganos biológicos. Ahora bien, este saber es tan inoperante como el que nos informa que nuestro organismo está constituido por combinaciones de carbono, de hidrógeno, de oxígeno y de nitrógeno. Desde Darwin admitimos que somos hijos de primates, pero no que nosotros mismos seamos primates. Estamos convencidos de que, una vez descendidos del árbol genealógico tropical donde vivían nuestros antepasados, nos hemos alejado para siempre de él, y de que hemos construido, al margen de la naturaleza, el reino independiente de la cultura.

Evidentemente, nuestro destino es excepcional en relación al de los demás animales, primates incluidos, a quienes hemos domesticado, reducido, rechazado, pues-

to entre rejas o en reserva. Nosotros hemos edificado ciudades de piedra y acero, inventado máquinas, creado poemas y sinfonías, navegado por el espacio. ¿Cómo no creer que, aunque salidos de la naturaleza, no seamos, a pesar de ello, extranaturales y sobrenaturales? Desde Descartes pensamos contra natura, seguros de que nuestra misión consiste en dominarla, someterla y conquistarla.³

De un evento improbable entre improbables, surgió una cascada de elementos en interacción que constituyen nuestro más remoto rastro. Esto quiere decir que nuestra filiación se ha robustecido y que nuestros antecedentes son más identificables, aunque nunca completamente. Somos descendientes de las partículas y energías, de los átomos y moléculas, de las células y los parpadeos vitales más antiguos. Tenemos un componente físico y biológico que nos rescata de los tronos metafísicos, de los mundos esenciales, de las fuentes animistas y de las voluntades divinas.

Para Morin, estamos aquí en trance de desarrollo desde la aparición del primer ser unicelular capaz de autoconocerse y distinguirse del entorno. Allí donde empezaron estos intercambios de una unidad autorreferida —la primera unidad vital— con su medio, apareció por primera vez el anuncio de la autonomía de los seres vivientes, de la identidad subjetiva y de la auto-organización reproductiva que presumimos de ser y consistir en exclusiva. Nuestras características superiores han sido superiores por muchos millones de años; no nacieron con nosotros, sino con nuestros tatarabuelos menos humanos.

A partir de los animales más simples, una cadena computante se desplegó desde entonces, diciéndole no o sí a los elementos circundantes. Una especie de saber inmunológico y autoprotector defiende, delimita y presenta a cada ser vivo ante y con el mundo, confirmándolo en su ser singular y fundando las condiciones de la autonomía que devendrá finalmente en la forma más acabada de un sujeto. Cerrando y abriendo la unidad vital minúscula o crecida, incorporando y expulsando partes del medio, reaccionando a las provocaciones y ajustándose a los cambios de la circunstancia, mortificándose para ponerse en proporción de dar respuesta a las modificaciones exteriores, reponiendo sus partes gastadas y rehaciendo sus volúmenes y funciones, la vida se ha defendido y crecido, se ha multiplicado y diversificado.

Nosotros no somos ajenos ni formamos una especie metabiológica, tenemos antecedentes y presentes animalescos muy difíciles de ocultar. Hoy empiezan a ser revalorados nuestros ancestros, sus avatares y penalidades, sus capacidades y desarrollos; estamos a punto de empezar a enorgullecernos de no ser tan avanzados y distintos, de no ser tan originales, de ser menos superiores que como lo veníamos presumiendo. También se reconoce cada día más que, con estas ganancias de pasado y de ancestros, no perdemos dignidad alguna ni se reduce nuestro desenlace actual.

Venimos de un movimiento de dispersión y pulverización que no ha dejado nunca de ser uno, lo mismo, con una mismidad evolutiva que se saca de sí misma y se revoluciona y recrea desde el primer impulso, diferenciándose.

La evolución plural y múltiple dejó un espacio para nuestra aparición y sobrevivencia, acompañándonos de un medio propicio a nuestro necesitar. Somos hijos de la tierra y ella es nuestro permiso y condición para vivir.

La sociedad nació con nuestros ancestros prehomínidos y las conductas que nos atribuimos en posesión solitaria son prácticas de otras especies antecedentes y contemporáneas. En todo caso, aparecimos a partir del primer acto cogitante, con el pensamiento que se piensa a sí mismo pensando a los otros, utilizando el lenguaje.

Estamos hechos del todo universal y ese todo nos tiene como sus únicos testigos, nos habita igualmente que lo pensamos, de forma tal que cada vez que descubrimos algo o damos cuenta de un rincón de sus extensiones, cofiguramos nuestra unidad copresente, nuestra alianza original, antro-po-bio-física, nuestra filiación mutua.

El conocimiento de la sociedad no puede empezar con “el hombre”. Formamos parte de un medio mayor que es el de todas las presencias de la vida planetaria en evolución, y tenemos como referente obligado el del medio físico que nos compone y nos rodea. El cuerpo no es un tema ajeno o secundario, menos el cerebro que interactúa y coproduce la sociedad y la cultura a partir de un circuito complejo de acciones y retroacciones que construyen y modifican sus enlaces y terminales. En ese entrecruzamiento se producen mutuamente los seres pensantes, el mundo pensado y las energías organizacionales y evolutivas que nos inscriben en toda la realidad, llegue ésta hasta donde llegue y abarque lo que abarque, aun si no lo sabemos y si no llegamos a saberlo jamás.

POR UNA POLÍTICA DEL HOMBRE

La pertenencia terrestre de los humanos y su confirmada solidaridad de destino permite a Morin llevar hasta sus últimas consecuencias esta relación. Las ciencias particulares, con sus exageraciones profesionales y sus involuntarios hermetismos, nos impidieron ver esa comunidad unitaria de lo diverso: el árbol genealógico que nos funda y antecede, nos rodea y sostiene. En adelante, sólo será posible pensar nuestras deficiencias y posibilidades cerrando filas y definiendo los puntos de convergencia que toman en cuenta a la vida humana y sus acompañantes vitales de todas las especies coexistentes. Vamos hacia una planetización que no debe suprimir la diversidad.

Ni el partido, ni la iglesia o el Estado son hoy suficiente motivo, destino y valor para conservar y desarrollar la vida en la tierra. Es a nombre del ser humano como se puede redefinir y reconstruir la actividad política y la organización de las sociedades.

El sistema humano se forma como una realidad de tres fases: el individuo, la sociedad y la especie. Tiene un origen múltiple en la cadena de la vida, en la actividad social y política y en la efervescencia psicológica y espiritual. El problema de una nueva política capaz de responder a estos tres valores de lo humano, es el que parte de y se define en torno de una antro-po-política, donde el sistema humano es la medida de sus decisiones y operaciones, de sus cálculos y proyectos. Las urgencias del tiempo presente no subsisten al margen de las medidas que contemplan el tiempo no inmediato o la duración media, y ambas se inscriben en la duración más prolongada. En estos tres frentes se piensa y diseña la reorganización del tiempo y del planeta que viene.⁴ “Puede concebirse una humanidad liberada de los estados, pero no puede concebirse una política de periodo mediano fuera del sistema y del

marco de los estados nacionales, pese a que esta política deba concebirse como planetaria, es decir, como mundial e internacional”.⁵ Cuando nos descubrimos como pasajeros solitarios de la tierra y como manifestación frágil de la vida, apenas sobrepuesta sobre un infierno nuclear y compartiendo una piel fresca y verdeante con otras especies, sin protecciones exteriores ni padrinzos benévolos, entonces se confirma que estamos con nosotros mismos, sin fundamentos últimos, sólo con raigambres y sentidos surgidos de nuestro quehacer y soñar y temer.

Paradójicamente, productores y reproductores de la vida, somos también su principal amenaza de extinción.

Edgar Morin hace alusión a lo que llama la agonía planetaria, que desglosa en apartados de denuncia y prevención bajo títulos como: el desajuste económico mundial, el desajuste demográfico; la crisis ecológica y la crisis del desarrollo, problemas que van acompañados por otros no tan visibles, pero que pueden ser más graves como los de la integración/desintegración de las grandes sociedades, imperios y civilizaciones; la llamada crisis universal del futuro; la tragedia del desarrollo con sus resultados ambiguos y autodestructores; el malestar de la civilización; el despliegue descontrolado y ciego de la tecnociencia y la impotencia para efectuar la mutación meta-técnica que nos lleve más allá de los riesgos que hemos desencadenado en la carrera ciega de nuestros propios progresos.

La cuestión es la de saber si ya cruzamos el umbral crítico en la aceleración/ampliación de este escape explosivo; si ya no podemos correr más que hacia nuestra autodestrucción.

Aquí concluye que se trata de aprender a dirigirnos hacia otros porvenires menos agresivos y fatales. La supervivencia exige revolucionar el devenir; para esto es necesario recobrar el control de la velocidad de nuestros procesos, reducir la velocidad para evitar una explosión o una implosión.

Morin advierte que en esta fase se alían formas antiguas de barbarie (fanatismos, crueldades, racismos, nacionalismos, ideologías) y las nuevas formas anónimas, heladas, burocráticas, tecno-científicas de nuestro siglo. Así vivimos un estado trágico e incierto en el que los sistemas de muerte y de renacimiento luchan y se confunden.⁶ “Tenemos necesidad de pensamientos, no sólo con los que estamos de acuerdo, sino con los que discordamos”.⁷ Insiste en su defensa de las condiciones básicas para el desarrollo de la vida democrática, que es desarrollo de las condiciones para el desarrollo del pensamiento diverso, la libertad, el juego y la incertidumbre a la vez.

La ruptura de la concurrencia de las ideas es un cataclismo, pero la supresión de esa concurrencia es un crimen político. Tenemos necesidad de desviados, marginales y excluidos. Nos son mucho más necesarios que los incluidos e integrados; sólo dentro de circunstancias abiertas al intercambio material y cultural, los procesos así mezclados amplifican las aspiraciones y perspectivas. Vemos aparecer el juego de la verdad y el error cuando se dan condiciones de pluralidad de fuerzas y formas políticas, con el pluripartidismo, con la libertad de expresión y el conflicto de opiniones, con la pluralidad de las fuentes de información y los espacios de discusión no dogmáticos.

El monopolio de la verdad —de la verdad por un poder político, por un partido— constituye el dispositivo mismo del bloqueo/parálisis/destrucción del juego de la verdad y el error.⁸

Disidente y crítico de los totalitarismos que no debieron serlo, afirma:

Una revolución naciente, atacada por todas partes, por enemigos exteriores e interiores se defiende restringiendo las libertades en las que se pueden amparar sus enemigos. A causa de esto nos encontramos ante dos salidas falsas. Por un lado, la revolución naciente surge como emancipación, es decir, aspiración a las libertades y expresión de libertad; lleva en sí la aspiración a una sociedad mejor y por tanto más libre. Por otro, las restricciones a las libertades, las coerciones de guerra llevan en sí la desnaturalización de la revolución y preparan ya el triunfo de la reacción en el seno de la revolución y después de la revolución. El estado de sitio se transforma en sitio del Estado. En las revoluciones lo que se aporta de sometimiento excede a lo que aportan de emancipación.⁹

Tampoco acepta Morin que pudiera darse el progreso de las libertades llamadas reales con la pérdida de las libertades llamadas formales. Toda represión en la información y la opinión se traduce en una opresión en la sociedad.¹⁰

Las clases sociales no son ni actores extralúcidos, siempre conscientes de sus verdaderos intereses, ni categorías anónimas. En la medida en que son entrenadas/guidadas por movimientos de opinión, de los sindicatos, de los partidos, de los políticos, están sometidas también al juego mortal del error.¹¹

No hay que simplificar y creer que los mitos son mentirosos. Crean ilusión y permiten la mentira porque “son verdaderos”, verdaderos en el sentido en que un gran mito lleva, concentra y trasmuta en sí las aspiraciones profundas que no son solamente de una época y de una sociedad, sino también de carácter antropológico. Se vuelve mentiroso si se le usa por una estrategia política que conduce a nuevas dominaciones o a la explotación.

En consecuencia, no se trata de demistificar (revelar la mentira en su uso), no se trata tanto de demitificar (pues no solamente estos mitos contienen nuestras “verdades”, es decir, nuestras aspiraciones, sino que no podemos vivir sin mitos), se trata de considerarlos en su complejidad y de trabajar con/contr ellos.¹²

Lo que hay de común en el enorme partido-Estado y en los ínfimos grupos terroristas, es la pretensión ventrílocua de cada uno ser el intérprete exclusivo del proletariado, del interés general. Quieren ocupar el lugar ontológico de la clase-Mesías, del pueblo soberano, del sentido de la historia, quieren ocupar el centro y la cumbre del mundo sociohistórico; esto conduce a los actos furiosos y más grotescos (como erigirse en tribunal para todos).¹³

El mundo no se divide sólo en dos campos; contiene partes, intermediarios, neutros y terceros. No debemos elegir entre dos tipos de sociedad, sino que en adelante estamos en condiciones de elegir algunos principios. El Estado nación que nos controla sólo se puede controlar por el sufragio universal y las elecciones pluripartidarias, modos insuficientes, elementales, incompletos y falibles. Pero vale más un mal control de los controlados sobre sus controladores que ningún control en absoluto.¹⁴

Y en un texto anterior, pero fundamental para remontarnos en sus preocupaciones políticas, dice: la religión de la clase-Mesías es inconcebible en adelante. Al igual que la religión de la clase obrera, hay que criticar radicalmente también la religión de las masas, para poder conservar su sabiduría. Hay cierto poder creador extraordinario que surge, en determinados momentos críticos de la historia, de las masas populares. En unos días florece. Pero después de los días o semanas se marchita. Fuera de las clases hay otros grupos como las clases de edad, que no encarnan un Mesías, pero sí un vehículo privilegiado de la política del hombre.

Por lo demás, todos los ambiguos del mundo, los mestizos, los mezclados de espíritu y de raza son potencialmente vehículos privilegiados de una conciencia de humanidad. Son los sangremezclados, los cultura-mezclados, los prefiguradores de otra humanidad. Y son los humanos de buena voluntad, los que finalmente pueden independientemente de su exclusivo lugar y marca de clase.¹⁵

La ola cultural, a partir de los años sesenta, deberá ser analizada en su carácter planetario (a través, por ejemplo, de la revuelta estudiantil internacional) y en sus caracteres geo-histórico-sociales particulares. Sin duda, su naturaleza es regresivo/progresiva, o mejor: reaccionario/revolucionaria (porque toda revolución parte de un movimiento de retorno a una fuente mítica y real), pero este doble carácter es, precisamente, profundamente revolucionario con respecto a una civilización fundada sólo en el presente (contemporaneísta). Ésta se ve atacada, a la vez, del lado del pasado y del lado del futuro.¹⁶

MOMENTOS FUNDAMENTALES DE LA EVOLUCIÓN DE MORIN

Las ideas del autor siguen a sus experiencias, ilusiones y frustraciones; corrige y enmienda posiciones ideológicas y se libera de ataduras. Sus escritos tienen el sentido al que los dirigen esas rectificaciones y confirmaciones y a esto lo llama la ecología de la obra.

Su escritura cada vez más intensa y llena de significados, articula, no borra su memoria. *Mis demonios* es un texto luminoso y abierto, donde se expone la batalla interna, las derrotas y las esperanzas en mutuo movimiento. Y sus demonios nos conducen en este tramo cuyas relativas y fugaces verdades individuales hay que rescatar y respetar; mientras en ese caminar se decantan y reafirman los rasgos y los argumentos más sólidos y crecidos de razón.¹⁷ Veremos de cerca su franca autorrevisión vital en las líneas siguientes.

En su adolescencia advierte la polarización de las ideas, entre las verdades del corazón y las de la razón; pero, entre 1941 y 1943, la guerra lo lleva a ciertas propuestas de los historiadores como Lefevre, y a las profundidades de la filosofía hegeliana.

Su meta es la integración de las verdades aisladas, de las contradicciones y de la duda, entendiendo estas últimas como elementos fecundos para el desarrollo del pensamiento. Descubre las trampas de sus creencias. Justifica, forzando la razón y prolongando a Hegel, el estadio estalinista y los resultados trascendentes de decisiones egoístas que generan resultados felices.

En ese período, el núcleo de su adhesión fue la idea del hombre genérico: la ciencia de la naturaleza y del hombre debían abarcarse una a la otra. De aquí arranca, dice, su idea de la individualidad humana (natural-cultural), que alcanza desarrollo desde *El hombre y la muerte*¹⁸ hasta *El paradigma perdido*. Retuvo la idea de Marx de que las disciplinas sólo son categorías de utilidad limitada; había que buscar la multidimensionalidad de los fenómenos.

Al referirse a lo que llama su hegelianismo-marxismo, lo advierte relacionado con su espíritu mesiánico, que lo hizo abrazar la religión de la autosalvación terrenal. Entonces creía en el progreso indefinido y en la amortalidad. Sólo que a Edgar Morin lo esperaban nuevos cambios y giros en la visión. La historia lo aguardaba a la vuelta de la esquina y lo que vendría después le restaría el piso a algunas de sus ideas, lo abriría a otras dimensiones de lo humano y alimentaría sus mejores intuiciones. La realidad era más cruda y difícil. Es el aprendizaje de la complejidad en la realidad de la historia que a uno mismo le toca vivir desde su trinchera personal. Luego experimentaría lo que califica como una segunda reorganización genética.

Su sistema integrado por el pensamiento hegeliano-marxista se destruye al no poder justificar las mentiras y la cacería de brujas, noticia reiterada del socialismo que no pudo serlo. La información sobre los sucesos soviéticos invade Europa; una verdadera revuelta moral le produce una ruptura interna; el sistema totalizante que integraba conocimiento y acción, ética y política, se desintegró.

Acepta la propuesta de Adorno de que “la totalidad es la no verdad”, aunque mantiene la necesidad de un pensamiento multidimensional, y la idea de la insuperabilidad de las contradicciones, que no se eliminan o superan en la síntesis, sino que son irreducibles. La dialógica —aún sin ese nombre— sustituye a la dialéctica. El juego entre instancias antagónicas y complementarias, a la vez, es un nuevo trabajo con las contradicciones.

Morin ahonda en sus dudas e interrogaciones y escribe *Autocrítica* en 1957. Propone una ética de resistencia contra las decisiones del poder, la fuerza y el éxito. Resistencia contra los hechos consumados y contra las barbaries de nuestro tiempo.

El mito y lo imaginario ocupan un lugar en su antropología, que se enriquece y profundiza a partir de su libro sobre la muerte, que será seguido por *El cine o el hombre imaginario*. El hombre no se define sólo por la técnica y la razón, también por lo imaginario y la afectividad. Ahora contempla, cada vez con mayor determinación, los tiempos modernos inscritos en la duración de la era planetaria.

La civilización desarrollada lleva en sí los subdesarrollos que la minan y afectan a todos los pueblos; es su diagnóstico de esta civilización. Reconoce que Marx se le convierte en sólo una estrella dentro de un cielo más amplio; le parece obviamente doctrinario. ¿Qué hacer en la política? Avanzar hacia una opinión no inscrita en partido alguno, ir hacia el pensamiento complejo. De sus escritos en la revista *Argumentos* resultará *Introducción a una política del hombre* (1965-1970).

De 1963 a 1969, siente recibir el baño del presente, experiencias concretas que lo llevan a redactar *El espíritu de los tiempos* y *El rumor de Orleans*. Hace sociología del ahora y de su contexto, obligado por los acontecimientos, por lo inesperado, lo

nuevo y lo concreto, de lo cual hay huellas notables en su investigación sobre Plozevet. Hay transformaciones sociales y culturales en la modernización de Francia, con sus nuevas clases adolescentes, el desarrollo de contracorrientes que llama neorurales, neo-arcáicas y neo-naturistas.

Esto —dice— lo prepara para una tercera revolución paradigmática que constituye su tercera reorganización genética.

Entre 1968 y 1972, participa en el “Grupo de los Diez” en el Instituto Saik de San Diego. De 1973 a 1994, escribe *Ciencia con conciencia, Sociología, Para salir del siglo xx, Pensar Europa y Tierra patria*. Con el material acumulado se echa a cuestras la tarea de atacar el problema central: el del pensamiento complejo. Éste debe ser tal que permita aprehender la solidaridad de los problemas; debe incluir la indisociabilidad del fenómeno antro-po-bio-cosmológico.

Ha aparecido su última producción: *El método*, que se distribuye en cuatro tomos, desembocando en una propuesta de reorganización del pensamiento y en una nueva constelación paradigmática.

EL SUJETO Y EL OBJETO EN LA COMPLEJIDAD

La palabra método no significa metodología. Las metodologías son caminos prefabricados, rutas *a priori* que programan investigaciones. En cambio, el método que se desprende de la perspectiva morineana es una ayuda a la estrategia, y ésta es un proceso creativo abierto a los accidentes, sorpresas e innovaciones: puede avanzar y retroceder comprendiendo tramos fijos relativamente, pero comportará principalmente el descubrimiento.

De la computación viviente emergen mutua y solidariamente el sujeto y el objeto, incluidos el uno en el otro a la manera del *ying* y el *yang*:

El sujeto es necesariamente un ser objetivo y objetivable, mientras que el objeto de conocimiento comporta necesariamente en sí las operaciones/construcciones/traducciones del sujeto. Cada una de las dos nociones es a la vez necesaria e inherente a la otra en el seno del mismo bucle dialógico.

La concepción de este bucle nos hace escapar a la alternativa estéril entre el idealismo solipsista, que encierra al conocimiento en el sujeto, y el realismo ingenuo (conocimiento=reflejo), que excluye al sujeto constructor/traductor/conceptuador.

Los principios organizadores del conocimiento humano son los mismos que permiten la construcción subjetiva de la objetividad. Es cierto que un sujeto aislado no puede acceder sino imperfectamente al conocimiento objetivo; éste tiene necesidad de comunicaciones intersubjetivas, confrontaciones y discusiones críticas. (Y es el desarrollo histórico de estos procedimientos intersubjetivos de objetivación lo que ha dado nacimiento a la esfera cultural de objetividad científica).

Es vano por tanto intentar fundar el conocimiento, bien sea en el Espíritu, bien sea en lo Real. El conocimiento no tiene fundamento, en el sentido literal del término, pero tiene fuentes diversas y nace de su confluencia, en el dinamismo recursivo de un bucle en el que emergen conjuntamente sujeto y objeto; este bucle pone en comunicación espíritu y mundo, inscritos el uno en el otro, en una coproducción dialógica de la que participa cada uno de los términos y momentos del bucle. Los

principios recursivo, dialógico y hologramático deben sustituir a la idea simple de fundamento del conocimiento, permitiéndonos concebir sus paradojas principales:

—el conocimiento objetivo se produce en la esfera subjetiva, la cual se sitúa en el mundo objetivo;

—el sujeto está presente en todos los objetos que conoce y los principios de la objetivación están presentes en el sujeto;

—nuestro espíritu siempre está presente en el mundo del conocimiento, y el mundo está presente de alguna manera en nuestro espíritu.¹⁹

Hay tres principios que pueden ayudarnos a pensar la complejidad:

1. *El principio dialógico*, que nos permite mantener la dualidad en el seno de la unidad. Asocia dos términos a la vez complementarios y antagónicos.

Los individuos se producen aquí y ahora a sí mismos, se autorrenuevan y autorregulan, reponiendo sus piezas. Al mismo tiempo, los individuos, mediante el proceso sexual, producen a otros individuos.

Los dos principios, el de la reproducción transindividual y el de la existencia individual o actualización permanente de la vida propia, son complementarios y antagónicos. Hay mamíferos condenados a eliminar a sus crías para su propia supervivencia. Nosotros podemos oponernos y preferir nuestro interés al de nuestros hijos, hermanos y padres. Hay una parte en nosotros que se degrada permanentemente en interacción con el medio; otra parte nos da permanencia y asegura la reproducción. Hay una relación dialógica entre estos dos principios de orden y desorden, a la vez concurrentes y antagónicos. De esos juegos surge su oposición y colaboración y, entre ambos, producen organización y complejidad.

2. *El principio de recursividad organizacional*. Un proceso recursivo es aquel en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce. La sociedad es producida por las interacciones entre individuos, pero la sociedad, una vez producida, retroactúa sobre los individuos y los produce. Si no existiera la sociedad y su cultura, un lenguaje, un saber adquirido, no seríamos individuos humanos. La idea recursiva rompe con la idea de la causalidad lineal. Todo lo que es producido regresa sobre aquello que lo ha producido en un ciclo en sí mismo auto-constitutivo, auto-organizador y auto-productor.

3. *El principio hologramático*. En un holograma físico, el menor punto de la imagen del holograma contiene casi la totalidad de la información del objeto representado; no sólo la parte está en el todo, sino que el todo está en la parte. En el mundo biológico, cada célula de nuestro organismo contiene la totalidad de la información genética de ese organismo. Aumenta nuestro conocimiento del todo por el conocimiento de las partes y al revés.

La sociedad está en nosotros, sus observadores; y nosotros la formamos. Para superar esta simbiosis podemos diseñar sociedades diferentes, viables; confrontar nuestra visión con la de otros. Alcanzar meta puntos de vista que nos permitan observar

nuestra sociedad y el ambiente-contexto exterior, así como mirar o imaginar otras sociedades reales o posibles.

Y esto sólo se logra elaborar si el observador-conceptualizador se integra en la observación-conceptuación.

El paradigma de la simplificación (disyunción-reducción) domina hoy nuestra cultura. Separa sujeto y objeto, divide el objeto y reduce el objeto a un elemento universal simple o a una ley general capaz de explicarlo todo.

Si el pensamiento simple se funda sobre la dominación de dos tipos de operaciones lógicas: disyunción y reducción, ambas mutilantes, los principios del pensamiento complejo, entonces, serán necesariamente los principios de distinción, conjunción e implicación.

La complejidad no sólo se incrementa por volúmenes mayores de interacciones; comprende también incertidumbres, indeterminaciones, fenómenos aleatorios. Está relacionada con el azar; ligada a cierta mezcla de orden y desorden.

Y para sorprender aún más nuestros acostumbramientos mentales, Morin nos muestra cómo, hasta el presente, lo propiamente científico ha sido eliminar la imprecisión, ambigüedad, contradicción. Para entender muchos fenómenos oscuros y resistentes a nuestra observación, nos ha faltado considerar una cierta imprecisión en los fenómenos y en los conceptos. Esto no debería atemorizar a los fieles del piso seguro, pues, como él mismo señala, el cerebro humano tiene la propiedad de poder trabajar con lo insuficiente y lo impreciso.²⁰

RACIONALIDAD Y RACIONALIZACIÓN

Advierte y enfatiza Edgar Morin: hay dos tipos de delirio, el que consiste en el uso desorbitado y sin sentido de las ideas y los términos, que se expresa en las peores formas de extravío y locura; y el otro, que no por ser menos visible deja de ser más funesto: el que quiere explicarlo todo, saber sin fisuras ni misterios; puro saber totalitario y omnímodo.

La racionalidad es el camino que avanza y rectifica, reconoce sus faltantes y sus yerros; descubre nuevas zonas y hace luz sobre los fenómenos; razón abierta al accidente y la sorpresa, al evento y la ignorancia misma. La racionalización es la etapa imperialista de la razón desbocada y autosuficiente; razón que, contra lo previsto, desde sus orígenes consagratorios ha sido habitada por sus propios mitos y desequilibrios.

Pero, al fondo de estas alternativas que llevan a destinos diversos, existe el *homo sapiens-demens*; esa fórmula mixta de consumación e inacabamiento que nos pone siempre en movimiento y nos lanza desde nuestra lucidez al otro lado del juego y la fantasía; también nos regresa del sueño y la imaginación a la mesa de la experimentación y a la exigencia de rigor.

Estos dos extremos nos hacen y deshacen, luchan y se alían, se desconocen y conocen mutuamente, formándonos como agentes siempre activos e inconformes. El principio de la ciencia está en esa inconformidad: la insatisfacción con el conocimiento mismo, expectativa de otras realidades, avance sobre lo desconocido, pero

sin descartarlo antes ni juzgarlo *a priori*. “Es cierto que la razón debe criticar al mito, pero no disolverlo. Si cree haberlo disuelto, entonces es ella la que se ha convertido en mito”.²¹

Nos hemos encontrado con un autor y una obra de búsquedas, no de seguidores fieles, ni de cultos ideologizantes. Nos pone en estado de alerta sobre estos peligros, porque sabe que las ideas cobran vida propia y luego poseen a sus sostenedores. No puede ser la suya una obra terminada y completa porque las ciencias avanzan cotidianamente en todos los frentes y los saberes se encuentran y entrelazan todos los días para descubrir otras caras de lo ya conocido, para penetrar lo que no sabemos.

La muy amplia y diversa producción de Edgar Morin puede encontrar en cada uno de nosotros recorridos de aproximación y acceso diferentes. Éste es sólo un caso, que no pretende ser el mejor. Hay que estar siempre sobre las pistas de una información creciente, abierta, plural y enlazable.

Es probable que una parte de la realidad se llegue a advertir a sí misma en el espejo de la otra mitad de lo real, por eso es imperativa y urgente la comunicación y la interacción de las disciplinas, así como de los investigadores. Propone nuestro autor la mutua aproximación, como condición que haga posible la reorganización del conocimiento, dentro de un nuevo modo de pensar, más que de apropiarnos las cosas y los pensamientos.

Consecuente con su mensaje, este tipo de propuestas no sirve para mandar eliminar a los enemigos reales o imaginarios que podría ayudar a producir o ganarse gratuitamente. Intenta siempre incluirlos, darles un lugar.

Acercar e interrelacionar es su práctica más constante. Apuesta a que las tensiones que se producen al identificar la particularidad de los fenómenos y la distinción en las ideas forman un ambiente de cultivo mejor que el de las uniformidades e incompatibilidades dadas por definitivas. Nos invita a ejercitarnos en poner en contacto y hacer que se encuentren los fragmentos de la realidad, sobre todo, esos de los que se dice que son contradictorios, opuestos, irreconciliables.

Ingresando a las dinámicas no excluyentes del pensamiento nos espera un mundo en movimiento: el que surge de sus propias partes inconclusas e incompletas, de conjuntos de diversa dimensión y totalidades relativas en proceso de encontrar a sus contrapartes; el que se destruye y reconstruye mediante sus propias resistencias y seducciones; el que viene de las cerrazones y necesarias aperturas, de la fijación y la fluidez al mismo tiempo.

Es el mundo de sobra conocido e ignorado de la organización y reorganización permanente de las partículas, elementos y funciones que no se dan sin sus otras versiones cofuncionales; mundo de fenómenos compuestos y de arreglos, no de unidades simples, aisladas y autosostenidas; mundo, si se quiere, de sistemas, donde podemos poner los ojos para formar-encontrar parejas fundamentales que se anudan y reproducen en el reconocimiento de su otra mitad, que siempre traen consigo casi como cada ser humano trae consigo su sombra o su doble. Sombras que nos revierten y convierten en seres reflexivos, tanto como la muerte nos devuelve a revalorizar la vida, a reconocerla, atestiguan todavía nuestra asombrada humanidad, y siempre que se necesitan para observar mejor, nos completan como observadores y

acrecen la realidad que nos llega a parecer, tarde o temprano, realidad trunca, simple o imposible.

Así afirma Morin la incompletud fecunda y desafiante de nuestro esfuerzo por conocer. Un intelectual itinerante, que no acaba de hacer sus andanzas, nos comparte sus complejos hallazgos con la confesión de encontrarse a la mitad de todos los caminos. Obra pretenciosa y humilde que acabará por sernos necesaria para avanzar en nuestra propia aventura intelectual y vital.

NOTAS

¹ E. Morin, *Ciencia con consciencia*, Barcelona, Anthropos, 1984, pp. 311-312.

² E. Morin, *op. cit.*, véase en esta obra una entrada directa a esa parte de la crítica de la ciencia tradicional, en su paradigma de simplificación. También allí hay un inicio de propuesta para definir las condiciones de un pensamiento complejo, que restituya los tramos y elementos discriminados en el quehacer científico.

³ E. Morin, *El paradigma perdido*, Barcelona, Kairós, 1974, pp. 17-18.

⁴ E. Morin, *Por una política del hombre*, México, Contemporáneos, 1971, pp. 86-92.

⁵ *Ibid.*, p. 99.

⁶ Véase E. Morin, *Tierra patria*, Barcelona, Kairós, 1993, donde al lado de un elenco de los problemas que gravitan sobre el planeta, plantea la necesidad de las visiones globales, de los procesos de integración, y de una reforma consecuente del pensamiento, en torno a una idea del hombre-especie-sociedad, que tiene que apostar a la conservación de las diferencias dentro de nuestra pertenencia común a la tierra.

⁷ E. Morin, *Para salir del siglo xx*, Barcelona, Kairós, 1982, p. 201.

⁸ *Idem.*

⁹ *Ibid.*, p. 203.

¹⁰ *Ibid.*, p. 206.

¹¹ *Ibid.*, p. 198.

¹² *Ibid.*, p. 199.

¹³ *Ibid.*, p. 214.

¹⁴ *Ibid.*, p. 219.

¹⁵ E. Morin, *Por una política del hombre*, *op. cit.*, pp. 116-119.

¹⁶ *Ibid.*, p. 162.

¹⁷ E. Morin, *Mis demonios*, Barcelona, Kairós, 1995. En este libro las experiencias de cada andadura de su vida, agregada y entreverada con los encuentros de hipótesis, teorías, temas y preguntas originadas en una red creciente de disciplinas, se suman a los encuentros con las petrificaciones ideológicas, las aberrantes prácticas totalitarias del partido único y las venganzas y carnicerías fraternales que abundan entre los correligionarios de causas que prescinden del hombre concreto. También se encuentra con grupos de científicos, investigadores y amigos de la reflexión que completa el conocimiento. Topa cotidianamente

con las insuficiencias y los efectos destructivos del desarrollo, al lado del subdesarrollo. Es testigo del debilitamiento ético que acompaña al incremento productivo. Carga con sus demonios pasados, sus pasajeros permanentes y los más recientes mitos y cosificaciones que se forman en el mundo de las ideas, y así es cómo, la necesidad de un pensamiento complejo, no se separa de sus referentes, tiene piso histórico y biográfico, y desarrolla sus propias razones de búsqueda y realización. La complejidad del itinerario personal busca una mirada compleja para autoconocerse y ver la realidad con los sujetos incluidos.

¹⁸ E. Morin, *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós, 1994. Aquí la indagación antropológica abre el pensamiento hacia todas las direcciones de la producción científica y filosófica. No se pueden hacer acercamientos a estos fenómenos por vías unidisciplinarias. Las tumbas y las pinturas anuncian, dentro del largo camino de la evolución, que ha aparecido aquel que se reconoce en sí mismo, en el otro, en la imaginación y en el deseo de permanecer. Un ser con un doble puebla la tierra; entra a romper las inercias naturales un pensar contradicente, que sueña en la otra vida o en la prolongación de ésta. La lucha y la tensión del nacimiento y la destrucción generan entre sí un universo anímico, ideológico, imaginario, religioso mucho más poblado e intenso. Un puente empieza a construirse entre lo que existe y lo que queremos que exista; entre lo posible y lo imposible; alguien recorre tramos que inaugura con sus pisadas y sus imágenes. Sustituto de toda explicación, se adelanta y sobrevive a los conocimientos; se materializa culturalmente, se forma en rituales y ceremonias; los mitos habitan la otra naturaleza del hombre y la mujer. El arte es su testigo y su protagonista. Uno y el otro uno están en juego ya para no detenerse más.

¹⁹ E. Morin, *El método —El conocimiento del conocimiento—*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 228.

²⁰ E. Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 93.

²¹ E. Morin, *Las ideas*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 255.

SISTEMA Y COMPLEJIDAD

LA ARQUITECTURA DE LA TEORÍA

DE NIKLAS LUHMANN*

Javier Torres Nafarrate

Resumen

El presente texto ofrece una visión de conjunto de la arquitectura teórica de la obra luhmanniana y pasa revista a las categorías clave de su edificio teórico: sociedad, complejidad, comunicación, sentido, entre otras. En medio de una sociología que ha renunciado a pensar la sociedad como un todo, Luhmann enfrenta el programa de una teoría que aferra la sociedad en calidad de sistema. De acuerdo al autor, la teoría del sociólogo alemán se propone como un marco-categoría que permita asir la sociedad moderna, es decir, desarrollar la lógica fundamental sobre la que está cimentada la sociedad contemporánea, a partir de conceptualizaciones novedosas.

Para entender cabalmente a Luhmann no hay que perder de vista el propósito que lo guía. En medio de una sociología que ha renunciado a pensar la sociedad como un todo, Luhmann le enfrenta el programa de una teoría que aferra la sociedad en calidad de *sistema*. Este sistema posibilita la diferenciación en la sociedad y gobierna la evolución misma. Las teorías parciales de los sistemas de funciones (política, economía, educación...) quedan encuadradas, así, dentro de una teoría global del sistema *sociedad*.

La teoría de Luhmann se propone como un marco categoría que permita asir la sociedad moderna. Con otras palabras, lo que Luhmann intenta es desarrollar la lógica fundamental sobre la que está cimentada la sociedad contemporánea, a partir de conceptualizaciones novedosas.

Un ejemplo traído de la física, y ante el cual los físicos manifiestan gran sensibilidad, podría esclarecer con más precisión el propósito de Luhmann: el movimiento del planeta Mercurio es susceptible de ser descrito de manera distinta si en lugar de la teoría de Newton se emplea la de Einstein. De hecho, las predicciones de Einstein resultaron más precisas y esto bastó para confirmar la supremacía de la nueva teoría. Aunque para propósitos prácticos la de Newton siga siendo accesible, por la simplicidad.

* Una primera versión de este trabajo se publicó como prefacio al libro: N. Luhmann y R. De Georgi, *Teoría de la sociedad*, México, UdeG/UIA/ITESO, 1993. Agradecemos al autor su interés para publicar esta nueva versión de su trabajo en el *dossier* del presente número de *Metapolítica*.

Luhmann ofrece una teoría que tiene la pretensión de ser capaz de describir todo el funcionamiento de la sociedad; aunque para efectos impresionistas en la práctica, se pueda echar mano de otro instrumental teórico menos complejo y quizás más manipulable.

EL PROBLEMA CENTRAL DE LA SOCIOLOGÍA

Luhmann es inaccesible si previamente no se aclara por qué opta por la Teoría de Sistemas en la explicación de lo social.

El problema central que enfrenta la sociología es cómo poder explicar las estructuras constantes de la experiencia y la acción social. Si se parte de los individuos se observa que cuando eligen, lo hacen de una manera impredecible. Los actores tienen una forma constitutiva de elección que se puede designar bajo el término de digitalizada: a cada sí de una propuesta, pueden responder con un no; a la verdad, se puede contraponer la mentira; a la paz, la guerra; al consenso, disenso; a mi alternativa, otra de magnitud y características diversas. Cada individuo opera bajo principios de elección alternos: el polo positivo o negativo de la elección varía conforme a mecanismos que no son observables en el interior de las conciencias. Este hecho fundamental de la binariedad del elegir, conduciría directamente a la consideración de la imposibilidad de la construcción social, dado que el mundo de las posibilidades individuales se manifiesta de manera *contingente*: lo que para uno (ego) es así, para el otro (alter) puede ser de diversa manera. Lo social se dispararía en la forma de un haz infinito de posibilidades en las que nadie podría coincidir.

La tradición de Occidente trató de resolver el problema mediante una especie de coacción. Se impuso la tradición humanista y ética a partir de la cual lo social fue tratado en calidad de una teoría normativa de las elecciones correctas y prudentes. Se dejaba de lado el mundo del egoísmo, de la virtud soberbia, de la maldad desmedida, que al final de cuentas también constituye el mundo del hombre. Frente a la binariedad constitutiva de la elección, la moral privilegió sólo un lado de los polos: el positivo.

Hobbes redefine el problema y lo considera desde un ángulo inusitado. Los individuos se deciden preferencialmente por la elección no ética, es decir, la guerra. De aquí la necesidad de un Estado que estableciera y garantizara el orden en las relaciones sociales. Para él, el instrumento que transforma la naturaleza en orden es de carácter legal, el contrato social; y la ciencia que reconstruye conceptualmente el establecimiento del orden es, naturalmente, ley y política.

La sociología, hasta Parsons, se quedó atascada con respecto a la solución teórica del problema de la doble contingencia del elegir, ya que trató de resolverlo en términos de relación entre seres humanos: Durkheim postuló el mecanismo de la solidaridad moral en la base de la constitución social; Weber aferra el devenir del mundo moderno a manera de incremento de racionalización según el esquema de fin/medios, y la acción social sólo es concebible provista de sentido con tal de que se le reconstruya en términos de dicha racionalidad.

Luhmann sitúa la solución fuera de este círculo *contingente* de referencias:

La situación básica de la doble contingencia es, entonces, sencilla: dos cajas negras, a causa de quién sabe qué casualidad, entablan relación una con otra; cada una determina su propia conducta por medio de operaciones autorreferenciales complejas dentro de sus propios límites. Lo que queda a la vista es por lo tanto, y necesariamente una reducción de complejidad. Cada una presupone lo mismo respecto de la otra... Por medio de una *simple suposición* generan certeza de realidad, puesto que esta suposición lleva a suponer la suposición en el *alter ego*. (Las dos cajas negras) permanecen separadas, no se funden, no se comprenden mejor que antes; se concentran en lo que pueden observar en el otro como sistema-en-un-entorno, como *input* y *output*, y aprehenden en cada caso su forma autorreferencial desde su propia perspectiva de observador. Pueden tratar de influir en lo que observan por medio de su propia acción; y nuevamente pueden aprender del *feedback*. De este modo se puede generar un orden emergente *condicionado* por complejidad de los sistemas que lo hacen posible, lo cual no depende de si esta complejidad también se pueda calcular y controlar. A este orden emergente lo llamaremos *sistema social*.¹

LA SOCIEDAD

Con ayuda de un dispositivo teórico de alto refinamiento proveniente de la teoría de sistemas, Luhmann logra aislar lo social de tal manera que la *sociedad* aparece como sistema y el ser humano como entorno de ese sistema. Un sistema se caracteriza sobre todo:

1. Por una unidad de operación. La reproducción de un sistema depende, por lo tanto, de una homogeneidad suficiente de operaciones que defina la unidad de un determinado tipo de sistema. Para sensibilizarse ante este principio, baste pensar que:

El hombre aparecerá para él mismo o para un observador como una unidad, pero no constituye un sistema. Y mucho menos se puede constituir un sistema con una pluralidad de hombres. Bajo tales supuestos se pasaría por alto que el hombre no es ni siquiera capaz de observar por sí mismo lo que sucede dentro de él respecto de procesos físicos, químicos y vitales. Su sistema psíquico no tiene acceso a la vida, requiere de la comezón, el dolor o cualquier otro medio por llamar la atención, con el propósito de provocar que opere otro nivel de conformación de sistemas, la conciencia del sistema psíquico.²

2. Por producir una constante diferencia con respecto al entorno, de lo contrario el sistema tendería a diluirse:

Los sistemas están estructuralmente orientados al entorno y sin él no podrían existir. Por lo tanto no se trata de un contacto ocasional ni tampoco de una mera adaptación. Los sistemas se constituyen y se mantienen mediante la creación y la conservación de la diferencia con el entorno, y utilizan sus límites para regular dicha diferencia. Sin diferencia con respecto al entorno no habría autorreferencia, ya que la diferencia es la premisa para la función de todas las funciones de todas las operaciones.³

A partir de estos dos teoremas, Luhmann descubre que lo social no puede surgir directamente de la interrelación humana, por más que se la trate categorialmente

con términos de interacción, reflejo, reciprocidad de las perspectivas, o incluso reciprocidad de los servicios. Estas categorías dan por supuesto demasiada simetría en la perspectiva de los actores, en un contexto teórico moderno en el que se supone auto selectividad de los puntos de vista y sobre todo la incomprensibilidad del otro.

Lo social no surge del hombre. Consiste en una solución emergente de tipo evolutivo que precede a los sujetos, y que está encaminada a proveer estructuras de sentido que se imponen a la tendencia radical de la desintegración. El sistema social es parcialmente mundo del hombre y totalmente mundo de lo social. En Luhmann, por razones de posición teórica, estos dos mundos no coinciden punto por punto. Lo social no está construido a imagen y semejanza del hombre, sino que es el resaltado de una coacción práctico evolutiva, su tendencia es a la reproducción de una dinámica autorreferida.

El ser humano es entorno del sistema: produce ruido, inquieta, desestabiliza el sistema; pero éste puede sólo reconstruirse en términos de un dinamismo preestablecido mediante procesos de acumulación evolutiva.

En esta disposición de teoría lo que hay que entender es que lo social y el ser humano son entidades autónomas. Cada uno actúa con principios de operación diversos (comunicación-conciencia) y no pueden ser reducidos a un denominador común.

Entre ser humano y sociedad existe un acoplamiento estructural, lo que significa que la evolución ha encontrado en la comunicación de la sociedad el medio de la socialización del hombre. Pero esta socialización no es en sentido estricto humanización. Los humanos, las personas concretas, participan en los sistemas, pero no forman parte constitutiva de ellos, ni de la sociedad misma. La sociedad no está compuesta de seres humanos, sino sólo de comunicación.

Si se parte de esta premisa, el desarrollo social se puede entender como un aumento en el desempeño comunicativo, pero no como un aumento de humanización en la dirección de Rousseau o Nietzsche (el primero, la perfectibilidad de la naturaleza humana; el otro, la supremacía de las energías dionisiacas).

En otras palabras, la civilización y sus resultados son consecuencia de las condiciones del cometido de la comunicación. Y si se atiende al grado tan alto de evolución socio-cultural que se ha alcanzado, la única posibilidad para los individuos concretos de adaptarse a esta situación es mediante procesos comunicacionales. Lo que quiere decir que el mundo de las posibilidades sociales está circunscrito a las posibilidades de la comunicación.

Lo social nunca ha sido (y probablemente nunca lo será) el espacio de realización absoluta de las posibilidades más humanas del hombre. La sociedad manifiesta una consistencia propia (si bien dinámica y evolutiva), una regulación autorreferente que da pie a que cada individuo la experimente en grados de profundidad (o de decepción) y en direcciones diversas. Pero estos grados de profundidad subjetiva no pertenecen propiamente al ámbito de lo social: son el entorno de lo social. El descubrimiento moderno de lo inconmensurable de la interioridad humana, a partir de Freud, advierte que no es posible construir una sociedad que pueda corresponder a tales posibilidades de variación.

Bajo estos presupuestos se hace comprensible entonces un texto tan severo como el siguiente de Luhmann:

Un modo racional de afrontar los problemas, puede ser pretendido únicamente en la sociedad y sólo bajo las condiciones de la prosecución de su autopoiesis, y esto implica siempre el mantenimiento de la diferencia. El mismo problema se repite dentro de la sociedad en el ámbito de cada uno de sus sistemas de funciones. Aun aquí las oportunidades de la racionalidad consisten en el mantenimiento y en la utilización de las diferencias, no en su eliminación. La irritabilidad de los sistemas debe reforzarse, y esto puede suceder sólo en el contexto de su operar autorreferencialmente cerrado. Pero precisamente a esto aspira la teoría de sistemas cuando trata la distinción entre sistema y entorno como la forma del sistema.

Más que en cualquier otra teoría de la sociedad, de esta manera surgen en el centro de la concepción teórica los problemas ecológicos y exactamente en el mismo sentido los problemas humanos. El hecho de que la teoría fije su atención en la diferencia (entre sistema y entorno) hace dirigir la mirada hacia problemas que hemos evocado de una manera que elimina toda esperanza de solución. Sólo si se acepta esto, se podrán tratar los problemas como un programa de trabajo, y se podrá intentar la mejora de la posición del sistema de la sociedad en relación con el entorno humano y su entorno no humano, conforme a criterios que deben construirse y modificarse en la misma sociedad.⁴

LA COMUNICACIÓN COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DE LA SOCIEDAD

Las disposiciones teóricas anteriores nos han conducido a la comunicación. Sociedad y comunicación son para Luhmann lo mismo:

La sociedad es el concepto social más amplio, incluye todo lo social, y por consiguiente, no conoce ningún entorno social. Si se agregan factores sociales, si surgen interlocutores o temas de comunicación novedosos, la sociedad crece, pues esos factores arraigan en la sociedad, no pueden ser externalizados ni tratarse como una cosa de un entorno, ya que todo lo que es comunicación es sociedad.⁵

La manera tradicional de tratamiento de la comunicación supone sujetos: el hombre es quien comunica. Para Luhmann, esto es una ilusión de óptica. Es cierto que la comunicación presupone el concurso de un gran número de personas, pero precisamente debido a eso la unidad de operación de la comunicación no puede ser imputada a ninguna persona en particular. La comunicación es genuinamente social, ya que tiene como supuesto la existencia de un sistema social de comunicación, para que cada individuo lo actualice. La comunicación no se distingue porque produzca una conciencia común colectiva, en el sentido de una total compatibilidad con toda la complejidad subjetiva de los individuos; la comunicación no puede operar un consenso en el sentido de un acuerdo completo y, sin embargo, la comunicación funciona. Es decir, la comunicación se sitúa por encima de estados psíquicos divergentes. Querer explicar la comunicación como acuerdos entre los individuos

supondría el presupuesto (altamente discutible) de una total simetría de los estados subjetivos.

La comunicación se instaure como un sistema emergente, en el proceso de la civilización. Los seres humanos se hacen dependientes de este sistema emergente de orden superior, con cuyas condiciones pueden elegir los contactos con otros seres humanos. Este sistema de orden superior es el sistema de comunicación llamado *sociedad*.

La comunicación restringe y distribuye posibilidades reales de selección que puedan presentarse a los individuos considerados aisladamente. De aquí que la sociedad (la comunicación) consista fundamentalmente en procesos de reducción de las posibilidades abiertas. La comunicación condensa posibilidades, determina lo que es factible evolutivamente, establece formas preestructuradas que significarán el punto de partida restringido de toda experiencia subjetiva humana.

El lenguaje limita las posibilidades, pero no garantiza, por sí solo, que la experiencia de un individuo será aceptada por el otro como premisa de su propia selección. El lenguaje reduce complejidad, pero no condensa un espectro mínimo de motivaciones necesarias para los contactos. Por eso, necesariamente surgen en la evolución los sistemas sociales (economía, política, religión, educación...). Estos sistemas tienen la peculiaridad de limitar el proceso de la información, y además imponen un modelo comprimido de coordinación de motivaciones que no son relacionables entre sí. Los sistemas sociales no designan estados psicológicos, sino construcciones sociales, para las cuales es suficiente con que se presupongan estados de conciencia correspondientes.

El que se acepten las comunicaciones significa únicamente que su aprobación se pone como premisa para ulteriores comunicaciones, independientemente de lo que se puede verificar, después, en cada conciencia.

Digámoslo, ahora, de forma abreviada: la comunicación individual es posible, si previamente existe un sistema comunicacional. Este sistema por más que suponga la conciencia de los individuos, no puede reducirse a la acción individual, ni mucho menos a la colectiva; es resultado emergente de una disposición evolutiva: “Uno se lo puede imaginar como un pulsar constante: con cada selección temática, el sistema se expande o se contrae, recoge contenidos con sentido y deja de lado otros”.⁶

La concepción tradicional de la comunicación opera con sujetos y habla de transferencia de mensajes de un *ego* hacia un *alter*. En el concepto de comunicación de Luhmann, los individuos tienen que dar por supuesto un sistema de comunicación en curso, en cuya pantalla se hace plausible tanto la información como la comprensión:

No es el hombre quien puede comunicarse, sólo la comunicación puede comunicar. La comunicación constituye una realidad emergente *sui generis*. De la misma manera como los sistemas de comunicación (como también, por otra parte, los cerebros, las células, etcétera) los sistemas de conciencia también son sistemas operacionalmente cerrados. No pueden tener contacto unos con otros. No existe la comunicación de conciencia a conciencia, ni entre el individuo y la sociedad. Si se quiere comprender con suficiente precisión la comunicación es necesario excluir tales posibilidades (aun la que consiste en concebir la sociedad como un espíritu colectivo). Solamente una conciencia puede pensar (pero no puede pensar

con pensamientos propios dentro de otra conciencia) y solamente la sociedad puede comunicar. Y en los dos casos se trata de operaciones propias de un sistema operacionalmente cerrado, determinado por la estructura.⁷

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS SOBRE LOS SISTEMAS

El punto de partida del método de Luhmann arranca de las categorías sistema/entorno y complejidad. Desde un principio las entiende de manera formal, y no conforme al modelo del organismo (a pesar de que Habermas piensa lo contrario).⁸

Los sistemas son unidades estructuradas de forma variable con respecto al tiempo; y se mantienen frente a un entorno complejo y cambiante gracias a la posición de una *diferencia* con respecto al entorno. La conservación del sistema se entiende como una operación ordenadora del propio sistema, conforme a su propia organización y en la que el entorno es fuente de constantes estímulos.

Estimular es un rango de operación radicalmente distinto que el causar. De aquí que esta teoría conciba el sistema en calidad de autopoietico: para poder subsistir ha de resolver permanentemente la tarea de mantener, frente a un entorno cambiante cuya dinámica le es contraria, una lógica de operación en la que el sistema mismo determina sus propios límites y estructuras.

La conservación de la propia dinámica es el problema supremo al que se enfrenta el sistema; amenazas permanentes a su patrimonio caracterizan, así, la relación del sistema con el entorno, al mismo tiempo que las operaciones del sistema tienen como función dar una solución autorreferida frente a esos peligros.

El concepto de *complejidad* sirve para determinar formalmente la relación sistema/entorno. Llamamos complejo a un sistema que para operar se ve forzado a poner en marcha una selección. La complejidad no sólo se determina por el incremento cuantitativo de los elementos, sino por el hecho de que para realizar una operación, estos sistemas se ven coaccionados a seleccionar entre sus propios elementos: un sistema complejo no puede poner todo en marcha, al mismo tiempo.⁹

La estructura de un sistema es menos compleja, cuantitativamente, que la complejidad del entorno; y esto por la simple razón de que en el entorno existen otros sistemas. Sin embargo, cualitativamente, un sistema puede ser más complejo que el entorno, ya que gracias a la forma específica de su complejidad el sistema compensa las ventajas de complejidad por parte del entorno. Debido a esta complejidad cualitativa, el sistema puede responder a los posibles cambios que se efectúen en el entorno y que puedan afectar el sistema.

Este intercambio entre sistema y entorno queda expresado bajo la ley de la *variedad requerida* (*requisite variety*, Ashby) que designa la manera en la que un sistema construye una complejidad adecuada para el comercio con el entorno, cuando éste es más complejo.

Esta complejidad *adecuada* no puede operar sino mediante una selección de las posibilidades propuestas en el entorno. El sistema *reduce complejidad*. Podríamos afirmar, aunque evoque a Hegel, que reduce complejidad cuantitativa; pero al hacerlo aumenta para sí mismo complejidad cualitativa.

Surge, así, necesariamente un gradiente de complejidad entre entorno y sistema. El sistema afirma su propia consistencia en la medida en que aferra y domina operativamente el fragmento de entorno que es efectivamente relevante para la conservación de su patrimonio sistémico.

El comportamiento del sistema puede interpretarse, desde esta perspectiva, no como adaptación o metabolismo, sino más bien como coacción especial hacia su propia autonomía: “No se trata de adaptación ni de metabolismo; se trata más bien de una coacción especial hacia la autonomía, con el resultado de que el sistema simplemente dejaría de existir, aun en un entorno favorable, si en la reproducción de sus elementos no los proveyera de *sentido*”.¹⁰

SISTEMAS QUE PROCESAN SENTIDO

La característica específica de estos sistemas sociales, y que los deslinda radicalmente de todo tratamiento orgánico biológico, es que son sistemas que operan en el medio del *sentido*.

Luhmann entiende el sentido como una categoría prelingüística que funda, a su vez, el lenguaje. La pregunta de qué es el *sentido* es inabordable, ya que la respuesta tiene que hacer uso del *sentido* para contestarla. El *sentido* se impone en calidad de horizonte. Precede a todo lo que se pueda preguntar o saber sobre él:

Los sistemas adheridos al *sentido* no pueden experimentar ni actuar sin *sentido*; no pueden dinamitar la remisión del *sentido* al *sentido* en la cual ellos mismos están implicados ineludiblemente. Dentro de la organización autorreferencial plena de *sentido* del mundo se dispone de la posibilidad de la negación, pero esta posibilidad, por su parte, sólo puede ser utilizada con *sentido*. Cualquier intento de negación de *sentido* presupondría de una manera general, *sentido* y tendría lugar en el mundo. *El sentido es pues una categoría innegable y sin diferencia* (sub. JTN). Su superación (*Aufhebung*) consistiría —en el más estricto de los significados— en la aniquilación, y eso sería asunto de una instancia externa impensable.¹¹

Husserl había ya apuntalado el concepto de sentido, al entenderlo de manera empírico fenomenológica. En primer lugar, *sentido* significa sencillamente el trasfondo (*Hintergrund*) de cualquier percepción o experiencia particular. Todo lo que se experimenta está inmediatamente precedido de una pantalla de posibilidad. Lo particular adquiere *sentido*, porque está precedido de la totalidad si bien bajo la forma de horizonte. Este horizonte está indeterminado o imperfectamente determinado, pero nunca es completamente vacío. Toda experiencia hace relación a un sentido más general y total y remite necesariamente a la simultaneidad con otros objetos en el mundo. La gran tradición de pensamiento de Occidente ha intentado horadar en el *sentido* del *sentido*. Las respuestas en las ciencias sociales se han acurrucado en la hermenéutica y sus derivados, y al *sentido* lo hacen depender de procesos de interpretación que aspiran a una integración comprensible a partir de un contexto previo.

En Luhmann, el *sentido* no tiene otro fundamento ulterior que el mismo *sentido* (por tanto autorreferencial) y no es abordable en calidad de todo:

Al igual que en el caso del problema de la complejidad, surge nuevamente el problema de la autorreferencia, en la forma del sentido. Cada intención de sentido es autorreferencial en la medida en que prevé su propia posibilidad de reactualización, por lo tanto, se retoma en su estructura de remisión como una entre muchas posibilidades de vivencias y acciones adicionales. El sentido en general sólo puede ganar realidad actual en la remisión a un sentido diferente; así, no hay autosuficiencia puntual ni un *per se notum*.¹²

La única delimitación de tipo general que es posible hacer es que el *sentido* es la solución emergente de carácter evolutivo con respecto a la socialización:

Los sistemas psíquicos y sociales surgieron en el camino de la coevolución. Un tipo de sistema es entorno imprescindible del otro. Las razones de esa necesidad radican en la evolución misma que posibilita ese tipo de sistemas. Las personas no pueden permanecer ni existir sin los sistemas sociales, y viceversa. La coevolución condujo hacia ese logro común que es utilizado por los sistemas tanto psíquicos como sociales. Ninguno de ellos puede prescindir de ese logro común, y para ambos es obligatorio como forma indispensable e ineludible de complejidad y autorreferencia. A este logro evolutivo le llamamos *sentido*.¹³

Por tanto, el *sentido* es la categoría fundante de todo el proceso de socialización. Entendido así, el sentido es el mundo operativo del hombre. En ese mundo hay realidades emergentes, sinergias que escapan a la planeación consciente de la actividad constructora del ser humano.

El individuo se encuentra situado en el marco de un proceso cosmológico en el que existen dimensiones previamente establecidas. La historia social es una cesura en dicho orden. El mundo del sentido es una operación de redacción de complejidad que el hombre ha obtenido en conjunción con fuerzas que lo sobrepasan. Esta construcción no ha sido a placer, ni siquiera racionalmente calculada, sino una operación de alto grado de complejidad en la que el resultado es una mezcla de destino y de voluntad, de errores personales y de aciertos evolutivos.

En la cascada verbal de Heidegger, el *sentido* no significa ni el *conjunto de las cosas materiales*, ni la *sociedad humana*, ni en general una suma de entes, sino la totalidad previamente proyectada de un horizonte indeterminado. Luhmann prefiere ser categórico:

La humanidad realiza su unidad en dos niveles, en el del mundo y en el del sistema sociedad. Al mismo tiempo estas instancias se alejan más que nunca: la idea del mundo se ha ido desconcretizando, sus contenidos se han vaciado y ha quedado sólo como concepto directriz para todo lo posible; los símbolos culturales de la representación del mundo ya no coinciden punto por punto con los correlatos de los problemas que se generan en la sociedad. La contingencia ya no puede pensarse como una confrontación de este mundo frente a otro posible, sino únicamente en relación a lo que la sociedad como sistema selecciona.

De aquí nuestra hipótesis de que son precisamente las estructuras comunicativas de los sistemas —la sociedad— las que regulan la medida de la contingencia y la complejidad que se revelan como mundo.

La complejidad contingente de las posibilidades de la experiencia y la acción, y sobre todo la complejidad de un *futuro abierto*, deben realizarse en la interacción social —de no ser así, se trataría sólo de una complejidad indeterminada, una especie de trasfondo, o una fuerza trascendente que con mano invisible rigiera las cosas de este mundo.¹⁴

En la constitución intrínseca del sentido está contenido un principio de negación. El mundo del sentido no es sólo acertante, sino también negante. Esta peculiaridad binaria es exclusiva del sentido, ya que en el mundo externo no existe nada negativo. El hecho mismo de que el sentido puede siempre remitir a otras posibilidades, es decir, que manifiesta una constitución basal de contingencia, está hablando de que el sentido es por antonomasia complejo, y él mismo impulsa a la selección. Todo acto de selección lleva implícita una negación recurrente. Debido a esta *alternancia*, el sentido se revela autorreferencial, autopoietico. De esta estructura radical de codificación binaria del sentido se desprende la constitución codificada de la comunicación, del lenguaje. De aquí que Luhmann entienda el sentido, en calidad de categoría prelingüística que funda, a su vez, el lenguaje y le confiera características de codificación binaria.

La comunicación para Luhmann posibilita una actualización común de sentido, provee estructuras de sentidos que los actores ponen en la base de su elección; pero esto no significa que haya como condición de posibilidad una *comunalidad* (Dilthey) en la que se funde la identidad del significado. La comunicación precede a los sujetos; dota de un punto de partida reducido con respecto a las infinitas posibilidades subjetivas de los actores.

La comunicación (como selección de sentido) no puede consistir en una especie de *participación en lo mismo*, garantizadora de la identidad de los significados. El sentido del sentido no estriba en que pueda compartirse intersubjetivamente, en que pueda ser idéntico para una comunidad de hablantes y de agentes.

Las soluciones de tipo evolutivo que provee el sentido no guardan relación directa ni con la subjetividad, ni con la idealidad normativa del lenguaje (Apel, Habermas). Hasta cierto punto, las respuestas más consistentes de la evolución social son soluciones *improbables*, inusitadas, desconcertantes y, en esa medida, no pueden ser catalogadas ni en términos de irracionales ni de racionales. La semántica más cercana para su tratamiento ocurre en otro glaci. Sólo habría que recordar cómo se ha impuesto el dinero como medio de intercambio, cuando desde una perspectiva racional hubiera sido más consistente esperar que el oro, la plata, la sal (con respaldo de valor) hubieran tomado ese lugar prominente. No se escapan al tratamiento de lo improbable ni el amor, ni el poder, la educación, el arte, la religión. Cualquiera que haya tenido una experiencia mínima con las soluciones que confiere el derecho se dará cuenta que lo jurídico acontece de modo ortogonal con respecto a los deseos subjetivos de la conciencia.

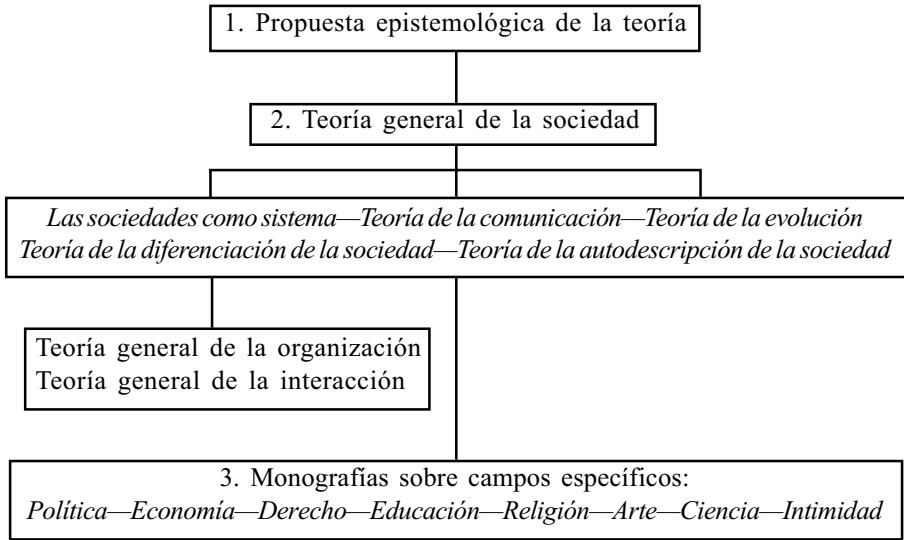
Si se pudiera caracterizar con una palabra la teoría de Luhmann, no se erraría si se escoge la de teoría de lo *improbable*:

La receta metodológica es buscar teorías capaces de declarar como *improbable* algo normal. Esto puede realizarse, desde una perspectiva funcional, por medio de la

presentación de problemas que permitan exhibir los contenidos normales de la experiencia del mundo vital como la solución de un problema ya resuelto, aunque existan otras alternativas de solución.¹⁵

LA ARQUITECTURA DE LA TEORÍA DE LUHMANN

Vale la pena insistir en la arquitectura general de la teoría de Luhmann. El siguiente cuadro ayudará a propósitos de intelección:



4. La teoría de la sociedad está sostenida sobre los cimientos de cinco teorías generales: a) teoría de sistemas; b) teoría de la comunicación; c) teoría de la evolución; d) teoría de la diferenciación de la sociedad; y e) teoría de la autodescripción de la sociedad. Cada una de estas teorías está conformada por un cuerpo exclusivo de teoremas; sin embargo, la Teoría de Sistemas corre por todas de modo transversal.

5. Luhmann ha incursionado en los campos específicos de aquellos sistemas sociales que se han diferenciado a tal grado que se manifiestan con características universales: política, economía, educación, derecho, religión, ciencia, el ámbito de la intimidad, y últimamente el arte.

Cada uno de estos campos representa en la obra de Luhmann varios libros y numerosos artículos. El objetivo de estos campos monográficos es hacer ver cómo se aplica, en ellos, la teoría general de la sociedad, y cuáles son las características exclusivas que los definen en calidad de autónomos. En todos estos campos, Luhmann muestra una soberanía de comprensión y movimiento que sorprende. Aun en el ámbito de las cuestiones económicas que reclamaría tratamientos muy delicados, la propuesta de intelección del fenómeno no deja de ser sustancial e ingeniosa.

6. Como parte integral de la propuesta teórica, Luhmann tiene estudiada la manifestación de la *organización*. Por la bibliografía contenida y el método de abordar el objeto se colige a partir de tres libros capitales (*Función y consecuencias de la organización formal*, *Fin y racionalidad en los sistemas* y *Teoría general de la organización*) que es uno de los grandes teóricos, en el mundo, sobre cuestiones organizativas.

Luhmann es eso: “uno de los espíritus más sorprendentes y de más vasta formación de nuestro tiempo” (Habermas).¹⁶

NOTAS

¹ N. Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, México, Alianza/UIA, 1991, p. 125.

² *Ibid.*, p. 61.

³ *Ibid.*, p. 39.

⁴ N. Luhmann, *Teoría de la sociedad*, México, UdeG/UIA/ITESO, 1993, p. 82.

⁵ N. Luhmann, *Sistemas sociales*, *op. cit.*, p. 408.

⁶ *Ibid.*, p. 158.

⁷ N. Luhmann, *Teoría de la sociedad*, *op. cit.*, p. 41.

⁸ Véase *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 312 y ss. Habermas inventa su propia teoría de sistemas y después se la adjudica a Luhmann. Esta manera de proceder facilita la crítica; pero deja entrever la poca atención concedida a los conceptos originales. No cabe duda: los grandes autorregulan sus propias concesiones. En este apartado y en el siguiente tomo el hilo discursivo y hasta el modo de decir de Habermas, pero lo vacío a categorías luhmannianas. El resultado es radicalmente diverso. Uno se persuade: los dos están hablando de cosas distintas.

⁹ Esto lo saben muy bien los que estudian el cerebro: la sinapsis es el punto de contacto estrecho que existe entre neurona y neurona, o entre neuronas y otras células, como en la sinapsis neuromuscular... Es sólo a través de especializaciones como éstas que es posible entre las neuronas, así como entre éstas y las células, la influencia mutua de manera localizada y no difusa o generalizada, como ocurriría si las interacciones fueran mediante cambios de concentración de algunas moléculas en el torrente sanguíneo. H. Maturana y F. Varela, *El árbol del conocimiento*, Santiago de Chile, Editora Universitaria, 1990, p. 106.

¹⁰ N. Luhmann, *Sistemas sociales*, *op. cit.*, p. 34.

¹¹ *Ibid.*, p. 82.

¹² *Ibid.*, p. 81.

¹³ *Ibid.*, p. 79.

¹⁴ N. Luhmann, “Soziologische Aufklärung” 2, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1986, p. 65.

¹⁵ N. Luhmann, *Sistemas sociales*, *op. cit.*, p. 129.

¹⁶ J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, *op. cit.*, p. 311.

ILYA PRIGOGINE Y LAS FRONTERAS DE LA CERTIDUMBRE

Raymundo Mier

Resumen

De acuerdo con el Premio Nobel de Química, Ilya Prigogine, la tendencia de una sociedad hacia una visión más humanista o científica se evalúa por su concepción del tiempo. Así, sostiene en su famoso libro *El fin de las certidumbres* que actualmente vivimos en una sociedad de dos culturas, la científica y la humanística, y es precisamente la noción del tiempo dominante la que resuelve la dicotomía. Esta cuestión nos lleva a la pregunta central de Prigogine: ¿cómo puede surgir del no tiempo la flecha del tiempo?; ¿acaso es una ilusión el tiempo que percibimos?

MODELOS E INTERPRETACIÓN: LOS LINDEROS DE LA METÁFORA

En una entrevista concedida por René Thom, el matemático padre de la llamada “teoría de las catástrofes”, ante la pregunta acerca de la diferencia existente entre las ciencias capaces de una predicción calculable de los comportamientos, respondió:

Hay, evidentemente, algo que limita de manera draconiana las posibilidades de aplicar, pongamos, a las ciencias humanas o incluso a la biología los formalismos tomados de la mecánica o de la física. Pienso que, en una medida significativa, habrá siempre dos tipos de ciencias: las que permiten hacer predicciones efectivas, es decir, predicciones cuantitativas efectivas y que por el momento están limitadas tal parece a la mecánica y la física; y ciencias en las cuales es imposible predecir cuantitativamente pero en las que se puede proceder por clasificaciones de carácter cualitativo o topológico.¹

Más tarde, en el contexto de los debates ocurridos en el Congreso Spoletociencia en 1991, el propio Thom recogió y precisó su concepción al definir el modelo como síntesis y enfatizar el alcance puramente conceptual de sus modelos matemáticos. Pero quizás lo más perturbador de las nuevas observaciones de Thom fue su interrogación acerca de la preeminencia en la ciencia de la intelección de esquemas causales:

Al remontar el curso del tiempo en la búsqueda de causas, con frecuencia aparecen esquemas ramificados que, en sus cumbres, implican la coexistencia de factores causantes inicialmente distintos. Así, la búsqueda de causas se diluye en la niebla de una multitud de causas, cada una de ellas con una importancia intrínseca mínima, a pesar de que la ausencia de una sola puede a veces hacer desaparecer el efecto.²

Esta insinuación sobre la vaguedad de la aprehensión de los esquemas causales y la relevancia de los procedimientos cualitativos o topológicos lo llevó a formular una imagen reveladora: el carácter hermenéutico de los modelos matemáticos, capaces de aprehender de manera analógica los procesos. Esta “analogía” respondía a la necesidad de reconocer en los modelos de formalización, para las ciencias ajenas a la calculabilidad numérica, un recurso meramente metafórico. Es posible entonces trazar un itinerario que lleve de la reflexión sobre la naturaleza sintética y conceptual de los modelos, al acento en su carácter meramente metafórico, y que desemboque en la afirmación sobre el desdibujamiento de la noción de causalidad como guía del proyecto de inteligibilidad del mundo, alimentado por la ciencia. Sólo que la violencia de esta trayectoria hacia la metáfora es, de hecho, una revocación de los imperativos causales impuestos a los modelos.

Esta cancelación de una intelección fundada en la búsqueda de esquemas causales se acrecienta cuando advertimos que esta reforma de la búsqueda de la causalidad no surge del reconocimiento de los límites históricos, contingentes y superables de la capacidad cognitiva humana, sino de un presupuesto ontológico sobre la inaprehensibilidad de ciertos procesos a partir de modelos de formalización: esto no surge sólo de afirmar la convergencia multitudinaria de factores desencadenantes en la manifestación concreta de un fenómeno, sino, fundamentalmente, del peso *intrínsecamente ínfimo y azaroso* de ciertos factores que, sin embargo, conducen al fenómeno a una mutación macroscópica de su fisonomía, inconmensurable con las magnitudes de la perturbación de origen.

Esta desproporción entre la mutación insignificante de uno de los incontables factores y la relevancia meramente probabilística concurren en el despliegue dinámico de un fenómeno y la magnitud de sus efectos visibles, en la fisonomía del fenómeno. Esta imprevisibilidad había sido observada tiempo atrás, y fue calificada por Edward Lorenz como “el efecto mariposa”. La interrogación crítica a los modelos de conocimiento que sustenta esta metáfora del efecto mariposa es radical: pone en entredicho la soberanía de la observación y la calculabilidad en la tarea primordial, intelectual del conocimiento y revela los alcances cognitivos de la traslación metafórica de los modelos entre dominios de conocimiento.

El desplazamiento de los conceptos de un ámbito de reflexión a otro suscita, inevitablemente, un vuelco y unas resonancias metafóricas adicionales. No sólo porque trastoca los marcos de inteligibilidad del fenómeno, sino que, al ofrecer un campo de objetos inusitado a una interpretación surgida de una trama de conceptos y de *síntesis* orientados a otro universo no puede dejar de suscitar una transfiguración radical de su propio sentido.

ELEMENTOS DE LA TEORÍA DE PRIGOGINE

La irreversibilidad: la flecha del tiempo

La termodinámica había alcanzado hacia las últimas décadas del siglo XIX, primero con las concepciones de Clausius acerca de una segunda ley de la termodinámica y

luego con los desarrollos estadísticos de Boltzmann, una situación limítrofe. En efecto, en la experiencia de Clausius, la llamada máquina de Carnot —destinada a realizar un trabajo termodinámico cíclico, retornando a sus condiciones iniciales después de realizar un trabajo de expansión y compresión de los gases en condiciones de intercambio de calor—, a pesar de ser capaz de conservar la energía del sistema, era sin embargo incapaz de mantener continua e inalterable la capacidad de trabajo de la máquina. La energía se transformaba en el recorrido cíclico. La capacidad de trabajo se desgastaba. Al retornar a su estado inicial, después de completar un ciclo de transformación y al restaurarse las condiciones iniciales de funcionamiento, las condiciones termodinámicas del dispositivo habían sufrido una transformación sutil: se había perdido, disipada, la energía que había dejado de constituir una reserva utilizable. Si bien la cantidad de energía permanecía idéntica (si el sistema estaba aislado de su entorno), una calidad específica se perdía; se transformaba en calor inutilizable al disiparse impidiendo así que se preservara el movimiento continuo de la máquina. A esa cuota de disipación energética correspondía una función de estado: se le dio el nombre de *entropía*. Más aún, la observación específica de la evolución de los sistemas termodinámicos llevaba a una conclusión fundamental: a todo proceso espontáneo correspondía una magnitud positiva de la entropía. Eso introducía ya una asimetría en la orientación de los procesos en el tiempo. Un proceso nunca podría regresar a condiciones idénticas a las de su origen. Se había introducido una *flecha del tiempo*, un tiempo orientado que hacía imposible toda inversión del recorrido: “La entropía llega a ser así un ‘indicador de evolución’ y traduce la existencia en física de una ‘flecha del tiempo’ para todo sistema aislado, el futuro está en la dirección en la cual la entropía aumenta”.³

La segunda ley de la termodinámica había suscitado una comprensible inquietud. Sin embargo, este comportamiento describía estados macroscópicos del sistema. Era preciso encontrar una congruencia entre esta caracterización global del comportamiento energético del sistema y una aproximación que caracterizara el proceso en términos de las trayectorias individuales de las partículas. A partir de las formulaciones de Boltzmann fue posible encontrar este enlace entre estas perspectivas aparentemente excluyentes. Este enlace surgió de una concepción estadística del comportamiento de las trayectorias individuales de las partículas. Fue esta mediación probabilística la que permitió derivar las variables de estado, de los comportamientos conjeturales atribuidos al movimiento de partículas. No obstante, en esta confrontación entre modelos se hacía patente una asimetría fundamental de los procesos respecto del tiempo. Las reflexiones de Boltzmann se enfrentaban, en principio, a un conjunto de dilemas cuya resolución amenazaba con fracturar o, por lo menos, minar quizás definitivamente los fundamentos de la concepción de reversibilidad que había caracterizado a la termodinámica del siglo XIX y que aparecía como uno de sus logros más significativos. Boltzmann había buscado, en principio, con un modelo simple de trayectorias de moléculas en movimiento azaroso distribuidas desigualmente en dos cámaras, caracterizar el proceso y el destino de las distribuciones moleculares repartidas en las dos cámaras cuando existía comunicación entre ellas. Llegó a una conclusión fundamental: sea cual fuere la concentra-

ción inicial de gas en cada cámara, el proceso desembocaba en la misma distribución final; es decir, las moléculas se dispondrían según la distribución más probable que, en este caso, era una repartición simétrica de las partículas. Pero había algo más, una vez alcanzada esta distribución, el proceso se revelaba irreversible. No había posibilidad de que las moléculas, por sí mismas, regresaran a su asimetría de partida. Habían olvidado sus condiciones de origen. Así, Boltzmann establecía de manera nítida una correspondencia que vinculaba la entropía, concebida como función de estado, capaz de definir macroscópicamente el comportamiento termodinámico del sistema a la distribución estadística de las partículas en movimiento de los gases. Al tomar como punto de partida un modelo del comportamiento molecular de los gases en una cámara, Boltzmann habría de desembocar mediante reflexiones de naturaleza estadística en el establecimiento de un nexo fundamental entre las condiciones estadísticas del comportamiento molecular de los gases y los comportamientos del sistema caracterizado por variables de estado.

El desequilibrio y las estructuras disipativas: la relación sistema y entorno

Boltzmann, enfrentado a un conjunto de evidencias que lo orillaban a una concepción entonces inaceptable de un proceso —la irreversibilidad, la “flecha del tiempo”— había identificado un estado de equilibrio como aquel que surgía de la distribución más probable de las velocidades y las concentraciones moleculares en un entorno determinado. Al introducir las consideraciones estadísticas de la entropía, daba lugar a una interpretación particular de la irreversibilidad: era patente que el sistema “se precipitaba” a un desenlace que, una vez alcanzado, hacía imposible todo retorno. Este desenlace no es otro que un estado definido por su mayor probabilidad de aparición: aquel en el que las partículas se describen según un mayor desorden, pero también con una mayor simetría. Define con ello, estadísticamente, la estabilidad del sistema. La entropía expresaba esa estabilidad. El sistema, una vez alcanzado este estado, sin duda seguirá modificando su propia fisonomía, alterando los flujos de entrada y salida, pero estas modificaciones serán ya incapaces de alterar la estabilidad del sistema. Esto tiene una expresión formal bien definida: en las expresiones matemáticas que definen la transformación del estado termodinámico de un sistema a partir de variables macroscópicas (temperatura, presión, etcétera), se advierte que las ecuaciones matemáticas no son invariantes respecto de la dirección del transcurso del tiempo. Futuro y pasado no son rostros simétricos en el proceso. Hay en el comportamiento temporal de los sistemas una asimetría constitutiva que se revela en el formalismo matemático: las ecuaciones no se mantienen invariantes ante la inversión del signo —más o menos— de la variable *tiempo* (t). Es decir, que los valores de las expresiones son incomparables cuando se considera su evolución en un tiempo t positivo y en un tiempo t negativo. El sistema se resiste a regresar en el tiempo, a comportarse de manera simétrica cuando se transforma espontáneamente de un estado A a otro B y cuando “regresa” de B a A . Es claro que, para una comprensión de la noción de equilibrio resulta absolutamente esencial comprender el sentido de esta “espontaneidad”. Revela una relación constitutiva: la que define la relación de un

sistema con su entorno. El sistema está en equilibrio cuando entre él y su entorno se consigue la coincidencia completa y durable de la magnitud de las variables de estado que determinan el comportamiento macroscópico del sistema.

En un equilibrio, que se produce como consecuencia de la igualdad de temperatura, composición química y presión, no existe ni intercambio sistemático de energía ni térmica ni mecánica ni tampoco materia (...) Sin embargo, esto no significa que el equilibrio sea en modo alguno un estado de completa rigidez.(...) Para cada proceso que da lugar a una cierta variación (...) existe también un proceso irreversible que contribuye a una variación de la misma naturaleza exactamente en dirección contraria.⁴

Estas transformaciones son de diversa índole y pueden dar lugar a condiciones termodinámicas cualitativamente diferentes. Cuando el sistema está aislado, las fuentes de esas alteraciones no pueden ser sino interiores, originadas en el propio sistema: se les denomina *fluctuaciones*. En condiciones contrarias, al encontrarse en relación con un entorno abierto, el sistema sufrirá también la acción de modificaciones externas, se les denomina *perturbaciones*. Cuando el sistema está en desequilibrio con su entorno, los efectos de estos intercambios no se comportan ya como la suma de procesos independientes entre sí. No son *lineales*. Más bien, los procesos se alteran recíprocamente, al conjugarse se acrecientan o se amortiguan unos a otros, o alteran sus propios comportamientos. Es decir, su comportamiento es *no-lineal*. En efecto, el surgimiento de las fluctuaciones en condiciones fuera del equilibrio conduce, en la propuesta de Prigogine, a un proceso contrario al que se observa en condiciones de equilibrio: mientras que en éste, las fluctuaciones tienden a mantenerse en un rango arbitrariamente pequeño en torno de las condiciones de equilibrio, en condiciones de no equilibrio las fluctuaciones crecen de manera no lineal, alcanzan en consecuencia magnitudes incomparables con los factores que las desencadenan: “En un sistema no lineal la adición de una causa mínima puede desencadenar efectos muy espectaculares que no guardan relación con la amplitud del proceso desencadenado”.⁵

Pero quizás para las pautas dominantes en la explicación científica, el rasgo más inquietante de esta amplificación desproporcionada de la fluctuación es que hace inútil toda pretensión de construir un modelo general para su comprensión: “(en condiciones de inestabilidad) el destino de las fluctuaciones se hace específico; es necesario estudiar en cada caso particular cómo y hasta qué punto la dispersión relativa correspondiente a este caso se desvía en relación con la fórmula clásica”.⁶

El estado llega así a puntos en los que debe “elegir” su curso. Pero esta elección en condiciones extremas, producto del acrecentamiento de las fluctuaciones más allá de umbrales de estabilidad, define un punto de bifurcación en cuya proximidad se produce una elección azarosa del curso futuro del proceso. La ruptura de simetría tiene como expresión privilegiada los procesos de bifurcación que revelan la existencia de un punto en el cual el curso de un proceso se ve obligado a “elegir” entre destinos divergentes y cualitativamente incomparables. Lo relevante de ese

“punto de bifurcación” es que en las proximidades de ese punto la respuesta del proceso depende casi absolutamente de las condiciones del entorno dispuestas azarosamente. Una condición relevante es que, en las proximidades del punto de bifurcación, el sistema se vuelve extremadamente “sensible”. Sometidos a las condiciones de transformación azarosa del entorno los factores que antes eran desdeñables o ínfimos, adquieren la posibilidad de incidir de manera determinante en la “elección” del sistema. Esto hace posible que el sistema actúe vivamente ante variables externas que antes no habían tenido ninguna relevancia en su comportamiento. Pero una vez tomada una primera decisión consistente con las condiciones en las inmediaciones de la bifurcación se produce la “toma de decisión” del sistema y, a partir de ese momento, es el proceso mismo el que transforma las condiciones que le permiten preservar la estabilidad de su propia estructura. Prigogine gusta citar, en relación con esto, una interrogación de Roger Caillois: “¿tendrán razón al mismo tiempo Darwin y Carnot?” ¿Es posible la coexistencia de evolución y desorden? Pero también hace posible que, cierto tipo de condiciones asimétricas que se manifiestan en el entorno del punto de bifurcación y que, en condiciones de equilibrio no afectan el comportamiento del sistema, incidan sobre el proceso. La asimetría del exterior parece entonces “reflejarse” en las elecciones del propio sistema y determinar la elección y la dirección que toma la bifurcación del proceso.

Esa elección es particular para cada conjunto de condiciones del sistema. Este es el fundamento equívoco, asombroso de la *selección* —condición de la *evolución* de un sistema— que ocurre en las proximidades de los puntos de bifurcación y que llevan precisamente a orientar, de manera al mismo tiempo progresiva y azarosa —imprevisible— los cursos de los procesos abiertos en evolución espontánea. Y es precisamente esa selección la que da origen a un desenlace estable de la perturbación, que, una vez cruzado el umbral de bifurcación, se encuentra en un momento de génesis de sus propias condiciones estables de estructuración.

Los dos tipos de alteraciones del equilibrio del sistema constituirán el espectro fundamental de factores responsables de las distintas fisonomías y dinámicas de la estabilidad de los procesos. Un caso particular es cuando el proceso se orienta hacia un sólo destino, un *atractor* que, o bien, acota las fluctuaciones, o bien define un punto al que conduce el proceso, es posible también que ese punto constituya un “horizonte” que orienta el curso del proceso y al que éste se aproxima paulatinamente sin cambiar de rumbo, pero sin conseguir llegar hasta él. Este proceso, completamente dominado por la tendencia que converge hacia el atractor, “olvida” sus condiciones de partida. Lo único que define su trayecto y su estado final es la condición establecida por el atractor.

En la exploración de los comportamientos del sistema fuera del equilibrio Prigogine encontró algo inusitado: los sistemas sometidos a condiciones extremas no sólo no se disgregaban en una trama de trayectorias caóticas, sino que, en última instancia, surgían de esos comportamientos caóticos patrones fundamentales de organización. Prigogine los definió como estructuras disipativas “que surgen de la transformación del flujo de energía del entorno en un comportamiento ordenado (...) se trata de un régimen caracterizado por la ruptura de simetría, una

gran posibilidad de posibilidades de elección y las correlaciones de alcance macroscópico”.⁷

La importancia de la ruptura de simetría se da no sólo por la generalidad de los procesos de bifurcación que involucra sino porque hace surgir patrones estables, organizados, en el entorno mediante mecanismos de “selección”. Emergen, así, del caos patrones de comportamiento estructural.

Probabilidad y procesos estocásticos

La irreversibilidad había obligado a interrogar profundamente uno de los conceptos más arraigados en la descripción de los procesos: la noción de trayectoria. Esta noción, definitiva en las concepciones deterministas de la física y que era el fundamento de la calculabilidad de los procesos, le había permitido a Boltzmann elaborar el modelo estadístico de los sistemas. A partir de un conjunto de propiedades atribuidas a las partículas y a su trayectoria, era posible caracterizar el estado de intercambio de energía de cada partícula. Para comprender el funcionamiento global del sistema era preciso apelar al modelo estadístico que permitiera derivar de estas consideraciones de trayectorias individuales el conjunto de variables de estado, que definen la condición macroscópica de un sistema. En efecto, desde el momento mismo en que Boltzmann había introducido las nociones estadísticas en la comprensión del comportamiento de la entropía se había suscitado una tensión interna en la articulación de los modelos: no era posible negar la necesidad de que, partiendo de un modelo dinámico del comportamiento de las trayectorias se debiera llegar a una comprensión de los comportamientos macroscópicos, en particular, la noción de entropía. Pero la concepción dinámica que partía de las vicisitudes de las trayectorias —choques, desplazamientos, mutaciones de velocidad, alteraciones de la dirección de una partícula— requería de postulados adicionales. Es posible comprender la relevancia que dos de ellos habrían de tener para la transformación radical del diálogo entre dinámica (centrada en las trayectorias) y termodinámica (desarrollada a partir del comportamiento de variables de estado —globales— en el sistema) y sus consecuencias, en la comprensión de los procesos naturales: concebir la trayectoria aislada de una partícula obligaba a definir cada interacción entre partículas como un acontecimiento azaroso, independiente de la “historia” de cada partícula; cada choque debía ser concebido en sí mismo y su comportamiento —cambio de energía, de orientación y de velocidad— no podía tener ninguna dependencia de su comportamiento previo. Es decir, cada encuentro era totalmente dominado por el azar —estos procesos de cambio de estado, definidos en términos meramente probabilísticos, con “olvido” de la historia, son denominados procesos de Markov— e implicaba la imposibilidad de comprender el comportamiento global del sistema a partir de la sola modelización aislada de cada una de las interacciones. Por otra parte, era preciso asumir que cada partícula se comportaba de manera independiente de las otras, sin ser perturbada por la mayor o menor cercanía de las trayectorias restantes —una presuposición razonable cuando las distancias entre las partículas y sus interacciones eran “esporádicas” y distantes en las condiciones espacio-tiempo de un

sistema, pero insostenible cuando las condiciones globales llevaban a una densidad incalculablemente mayor de las interacciones, en cuyas condiciones, la interacción entre ellas introducía una perturbación imposible de despreciar.

La primera de estas condiciones hace patente la relevancia del azar y revela la importancia que tienen las distribuciones estadísticas en la comprensión del paso de la noción de trayectoria a la comprensión del comportamiento global del sistema; pero, quizás, lo que se hace patente es el carácter irreversible del comportamiento del sistema que transita de un estado estadísticamente menos probable a uno más probable, definido por el comportamiento global de la entropía en su transformación.⁸

Pero quizás el paso decisivo es que, en condiciones fuera del equilibrio, la presuposición de la independencia recíproca de las partículas se hace insostenible. Es preciso admitir que la presencia de otras partículas se convierte en un factor de perturbación de las trayectorias individuales, una *resonancia* que se establece entre ellos e impide el cálculo del efecto global que todo este conjunto de perturbaciones —resonancias— recíprocas tiene en el comportamiento global de los procesos.

Caos y fractales

En un texto publicado por Benoît Mandelbrot en 1975, casi un manifiesto en el que desembocaba un largo proceso de reflexión de casi 30 años, definió de manera deliberadamente provocadora y vaga, ciertos objetos peculiares que aparecían en el ámbito de una reflexión de corte geométrico y que mostraban características inusuales, los llamó *fractales*.

Los objetos de los que trata este ensayo tienen, también, toda una serie de dimensiones distintas: la novedad consistiría en que allí donde —hasta ahora— uno no encontraba sino zonas de transición, sin una estructura claramente determinada, yo las identifico con zonas fractales, cuya dimensión es, o bien una fracción, bien un entero “anormal”, que indica también un estado irregular o interrumpido.⁹

La reflexión sobre los fractales de Mandelbrot apoyaba sus desarrollos formales en la elocuencia de ejemplos que pronto cobraron dimensiones pedagógicas ejemplares: la pregunta aparentemente trivial de “¿cuánto mide la costa de Brest?” ejemplificaba el tono provocador y ensayístico del texto de Mandelbrot. El problema era de una simplicidad aparente y sin embargo profundamente perturbadora. Visto el mapa de la costa de Brest desde una cierta escala se percibe como una línea quebrada. Si se selecciona arbitrariamente un fragmento cualquiera de longitud también arbitraria de esa misma costa y se la mira desde una distancia “mucho más cercana” —si se modifica el factor de escala de la observación— y se obtiene el trazo de un diagrama del nuevo perfil encontramos exactamente la misma estructura. Si se vuelve a ampliar un nuevo fragmento de esa visión ya previamente ampliada y trazamos nuevamente el perfil de esa nueva imagen podemos reconocer, previsiblemente, un trazo de contornos análogos en sus anfractuosidades al de la visión global original. Este objeto presentaba una propiedad desconcertante: su estructura era invariante a las

transformaciones de escala. Esto abría un espacio matemático y geométrico original. El descubrimiento, teñido quizás por el tono ensayístico de la obra de Mandelbrot, cercano al desafío, de corte más bien similar a los textos de divulgación, pudo parecer la exploración trivial de ciertas propiedades extravagantes, inciertas, ínfimas y poco exploradas, pero irrelevantes en el dominio matemático. Inmediatamente, las descripciones y las formulaciones carentes del rigor y las axiomatizaciones y erudición formalizante que suelen acompañar a los descubrimientos de objetos matemáticos, hicieron posible una enorme variedad de respuestas, no todas precisamente elogios y no pocas veces desdeñosas. Malentendidos inmediatos surgieron a partir de los términos usados en la caracterización de Mandelbrot —metáforas, términos generales, neologismos— sin el debido respaldo de derivaciones axiomáticas. El carácter predominantemente geométrico de las figuras y los casos usados para presentar los nuevos objetos confinaba su posible relevancia al orden de la mera figuración. A pesar de que Mandelbrot abordaba con una visión singular explicaciones para fenómenos tan delicados y que habían suscitado aproximaciones tan polémicas como el movimiento browniano o la turbulencia, fenómenos geológicos o procesos de distribución estelar en el dominio de la astronomía, el concepto parecía ineludiblemente confinado al horizonte meramente geométrico.

A pesar de sus tentativas de formalización, incluso en su texto más explícito y riguroso, *The Fractal Geometry of Nature*, Mandelbrot sugiere en repetidas ocasiones trabajar sin una definición estricta de fractal. Incluso, en su tentativa de definir en términos estrictos la dimensión fractal, encuentra un conjunto de manifestaciones que, aunque parece responder apegadamente a estos términos, es inadecuado a los formalismos propuestos por el propio Mandelbrot y pone el acento sobre el carácter fraccionario de las dimensiones de dichos objetos.¹⁰

Sin embargo, muy pronto, el carácter privilegiadamente geométrico de la noción de fractal, al incorporarse en las concepciones de tiempo e irreversibilidad, hizo visible una condición aparentemente anómala pero que respondía a los patrones de estabilidad para ciertos procesos. En efecto, la noción de fractal había dejado ver cómo ciertos comportamientos que escapaban en apariencia a toda regularidad, obedecían a mecanismos de repetición —autosimilares— de procesos perfectamente regulares en ciertas condiciones definidas por ciertos parámetros de control. Es decir, el comportamiento caótico podía surgir de pautas recursivas de procesos perfectamente definidos y calculables en su desempeño. Esto hizo surgir una nueva expectativa sobre la interpretación de ciertas pautas de estabilidad que, en apariencia, tenían comportamientos caóticos. La noción de atractor, que había caracterizado el punto de convergencia que define la estabilidad de un sistema y la condición que orienta el desarrollo de un proceso, adquiere nuevas perspectivas con el reconocimiento de los fractales. Se hace posible concebir un régimen de estabilidad, un ámbito de convergencia para un proceso que tenga apariencia caótica y que, sin embargo, obedezca a un régimen fractal: estos nuevos “estados” de estabilidad caótica recibieron el nombre de *atractores extraños*:

Dichos atractores no corresponden a un punto, como en el estado de equilibrio, o a una línea, como en el ciclo límite, sino a un conjunto denso de puntos, lo bastante

denso como para que sea posible encontrar puntos en cualquier zona del mismo, por pequeña que ésta sea. Se trata de un conjunto al que se puede atribuir una dimensión “fractal”. Los atractores de este tipo implican un comportamiento de tipo caótico. (...) Toda pequeña variación es susceptible de producir efectos sin medida, de trasladar el sistema de un estado a otro muy diferente, lo cual, dado que dichas variaciones son esencialmente inevitables, significa que el sistema “vagará” sin fin de un estado a otro explorando el conjunto del “estadio de fases”, es decir, el espacio recubierto de manera fractal por sus posibles estados atractores, adoptando un comportamiento análogo al de los regímenes de turbulencia que nos encontramos en la vida diaria.¹¹

La irreversibilidad y la multiplicidad de los tiempos

El énfasis sobre la irreversibilidad ha arrojado una luz inesperada sobre una faceta constitutiva de la ciencia contemporánea: ha hecho visibles las consecuencias de la alianza entre calculabilidad y control, entre las ilusiones del comportamiento previsible de un sistema y la posibilidad de orientar el sentido de su transformación. Este fracaso del control se abre, sin embargo, a una redefinición del tiempo:

La física de hoy no niega el tiempo. Reconoce el tiempo irreversible de las evoluciones hacia el equilibrio, el tiempo rítmico de las estructuras cuyo pulso se nutre del mundo que las atraviesa, el tiempo bifurcante de las evoluciones por inestabilidad y amplificación de las fluctuaciones y hasta ese tiempo microscópico (...) que manifiesta la indeterminación de las evoluciones físicas y microscópicas. Cada ser complejo está constituido de una pluralidad de tiempos, conectados los unos con los otros según articulaciones sutiles y múltiples. La historia, sea la de un ser vivo o una sociedad, no podrá jamás ser reducida a la monotonía de un tiempo único, que ese tiempo introduzca una invariancia o que trace los caminos de un progreso o una degradación.¹²

EL RÉGIMEN CONSTITUTIVO DE LO POLÍTICO.

METÁFORAS DE LA IRREVERSIBILIDAD

La traslación metafórica de los conceptos de Prigogine y sus colaboradores a otros ámbitos de la reflexión y, en particular al ámbito social, no son extraños a sus mismas postulaciones. En *La nueva alianza* vemos una y otra vez un desplazamiento de la reflexión de Prigogine y Stengers de un ámbito de reflexión meramente científico a otras formas de reflexión filosóficas, sociales y políticas. Recupera en primera instancia las meditaciones de Bergson sobre la duración: “la naturaleza es ímpetu, continua elaboración de novedades, totalidad que se hace dentro de un desarrollo esencialmente abierto, sin finalidad predeterminada”.¹³

Prigogine, sin dejar de advertir la agudeza de las observaciones bergsonianas del tiempo, advierte un rasgo insostenible en esa concepción. Bergson, en efecto, apreció en esta propensión determinista de la ciencia clásica, en su negación a aceptar la irreversibilidad, una condición limitante del pensamiento científico —su imposibilidad para aprehender este devenir permanente, esta capacidad de creación in-

cesante, esta forma aparentemente paradójica de la duración como persistencia y como mutación de la vida, esta invención infatigable del tiempo; no obstante, lo atribuyó a un carácter esencial constitutivo de la reflexión científica que, así, quedaba confinada a un ámbito de la reflexión sobre el tiempo y al margen de la comprensión de la “fuerza vital”. Prigogine reclama para su propia visión radical de los procesos irreversibles, surgida en el seno mismo de la ciencia, la posibilidad de revocar la visión de Bergson.

Más adelante, en una reflexión incidental sobre las meditaciones de Whitehead, Prigogine ofrece una fórmula sintética para apreciar los alcances filosóficos de la disipación de la certidumbre científica en la determinabilidad de los fenómenos: “(el sistema de Whitehead) demuestra una conexión entre una filosofía de la relación —ningún elemento de la naturaleza es un soporte permanente para las relaciones cambiantes, cada uno recibe su identidad de sus relaciones con los otros— y una filosofía del devenir innovador”.¹⁴

Esta dimensión puramente relacional de los procesos debe conjugarse con una perspectiva de la transformación irreversible de los sistemas, en particular con una crítica de las nociones de estabilidad y de equilibrio, que hace posible la reflexión sobre las capacidades creativas de la génesis de las estructuras a partir de la fluctuación y condiciones iniciales caóticas. No obstante, el problema de la génesis de estructuras estables a partir de la perturbación amplificada de las condiciones de equilibrio hace surgir una pregunta que se revela fundamental para la interpretación del modelo y todas las analogías y metáforas a las que da lugar: la interrogante acerca de los umbrales de la complejidad. La noción de complejidad se inscribe entonces en un régimen conceptual intrincado: podríamos caracterizar la complejidad precisamente por la “sensibilidad” del sistema para ser afectado por las fluctuaciones. Y, a su vez, esta sensibilidad está en relación directa con la permeabilidad del sistema a la transmisión de información. Pero esta condición es aparentemente paradójica: la misma condición que amplía el rango y el espectro de las fluctuaciones potencialmente peligrosas para un sistema —la rapidez en la transmisión de la información y la posibilidad de intervención “a distancia” en las pautas de comportamiento de zonas alejadas del foco de perturbación—, es la misma que contribuye a lograr su estabilidad: “la máxima complejidad alcanzable por la organización de un sistema antes de hacerse inestable vendría determinada por la velocidad de comunicación”.¹⁵

Es posible advertir en esta visión de la transformación de los sistemas los efectos de la propagación. Pero también una desviación respecto de los modelos habituales de difusión. Esta propagación de la fluctuación y sus efectos “a distancia”, incommensurables, revelan la incalculabilidad del desenlace del proceso y del papel que juega en esta incalculabilidad el conjunto de procesos del entorno del sistema perturbado.

En la reflexión de Prigogine, el surgimiento de estructuras y rupturas de simetrías a partir de las fluctuaciones tiene expresiones significativas en el comportamiento ecológico de las poblaciones (modelizado por una ecuación no lineal llamada logística) que regula el equilibrio de población en relación con el inventario de recursos

disponibles del entorno. Este modelo puede ser extendido a comportamientos particulares de poblaciones industriales en respuesta a la distribución “demográfica” de las fábricas y el efecto de “entorno” producido por las estructuras de consumo que desembocan en la mortandad y renovación irreversibles de las fábricas que introducen a su vez factores de perturbación en el comportamiento social y en su delicado régimen de equilibrios que se suceden irreparablemente.

Los conceptos de Prigogine revelan alcances metafóricos en la medida en que las nociones de sistema y tiempo dejan de ser interpretadas en términos de estados, funciones y escalas enmarcadas y generadas por estructuras matemáticas. Esa transformación en el espacio de gestación formal de las nociones impone un sentido nuevo a nuestra comprensión de los comportamientos sociales. Esta nueva inflexión con la que se concibe lo social se inscribe en una vasta red de estructuras interpretativas que responden a otra genealogía en términos de patrones de intercambio, de regímenes institucionales, de interacciones de poder. El vínculo analógico entre los modelos termodinámicos de la irreversibilidad y los procesos sociales adquiere una fertilidad inusitada: se transforma más que en modelo en un régimen de imaginación teórica. En una primera aproximación, la analogía se presenta como una serie de interrogantes sin respuesta inmediata: no sólo porque muestran el carácter particular de los estados de equilibrio y señalan una imposibilidad de delimitación de sus rasgos formales: un sistema de relaciones sociales en aparente estado de ingobernabilidad, sin procesos centrales de control, sin contornos que lo definan y le prescriban un territorio geográfico y una estructura normativa, que presente comportamientos erráticos de sus miembros, puede alcanzar en ciertas condiciones la estabilidad.

Más aún, el sentido de la ecuación logística, al describir la relación dinámica no lineal entre un sistema y su entorno, y todos los recursos formales para la modelación de la estabilidad o inestabilidad de esa relación, revela la asimetría entre ambos dominios —sistema y entorno— que cuando buscan modelar los sistemas sociales y su entorno complejo —otros complejos de procesos de acción simbólica, de transformación material del entorno, etcétera—, hacen patente la relevancia crucial que en los procesos humanos adquiere su capacidad para crear un orden simbólico. El orden simbólico introduce una asimetría radical entre el espacio humano y su entorno. Ese orden simbólico otorga a la propagación de la información otros efectos. Da a la noción de *resonancia* —que revela la ausencia de autonomía entre los comportamientos de los elementos de un sistema— otros rasgos que escapan a cualquier tentativa de modelización lineal e, incluso, de modelización formalmente no lineal. En efecto, la noción de velocidad de comunicación, tal como aparece en el modelo de Prigogine, excluye la capacidad del proceso singular de un elemento del sistema para incidir sobre sí mismo. Cada elemento del proceso carece de la posibilidad de determinar, sobre la base de un recurso autorreflexivo, los umbrales, la orientación, la magnitud y la rapidez de su propia respuesta. No obstante, este rasgo define plenamente la interacción en los procesos sociales. La autorreflexividad como intervención en la fisonomía de los procesos, aparece cuando la información del sistema suscita una representación, siempre parcialmente reflejada, en el actor

mismo del proceso; esta representación se traduce en expectación de la transformación del propio proceso. Visto en el nivel del comportamiento individual, la determinación de los umbrales y la calidad y magnitud de la acción depende de manera absoluta de estas representaciones suscitadas sobre la expectativa del proceso: entonces, la información se transforma en autorreflexividad, es decir, autodeterminación. Las transformaciones de la información se dan en virtud de confluencia de códigos —en sí mismos sistemas incompletos, plenos de “regiones” de indefinición y tramas de redundancia, inconsistentes y abiertos— que permiten la transformación de esta información en calculabilidad y en el sentido mismo que cobran como capacidad de acción calculable. La irreversibilidad del proceso se ve enfrentada a una condición que parece tener un alcance paradójico: su capacidad de incidir en las condiciones propias de cada proceso elemental en el interior del sistema se ve alterada por las imágenes de la irreversibilidad de la acción elemental que define la fisonomía de los estados globales del sistema. La metáfora de Prigogine se desdobra para adquirir una fisonomía irreconocible en términos de la propia irreversibilidad de los procesos en los sistemas abiertos.

EL RÉGIMEN INTERSTICIAL DE LO POLÍTICO: INTERACCIÓN Y PERTURBACIÓN

La naturaleza del poder es indisoluble de una concepción del tiempo que se expresa en la tensión entre táctica y estrategia: la concepción del poder es el nombre de una condición local entre los actores, pero es también tributaria de la noción de finalidad, de futuro, busca la génesis de la diferencia en términos de un proceso de acumulación de capacidades potenciales. Es también un recurso para la mutación de las identidades y la invención de pasado, de historia. Pero este tiempo, futuro, pasado y experiencia de la contemporaneidad, no es un conjunto de experiencias inscritas en un mero devenir edificado en un tiempo objetivo, sino que se expresa y se transforma simbólicamente en las representaciones sociales y discursivas del tiempo. La vaga concepción metafórica del poder ofrecida por Foucault ofrece, a pesar de sus perfiles desdibujados, una imagen constituida por una dinámica de fuerzas orientada temporalmente: el poder se ejerce con una doble cronología, impide y produce, engendra y destruye, excluye y conserva, distorsiona y finca la identidad de los sujetos. Suscita entonces una resistencia que, aun cuando es una confrontación local, se hace en virtud de una apreciación de las condiciones globales del sistema, es decir, de una promesa de destino. El poder es el nombre de la duración de una tensión surgida entre acciones, una singularidad de las confrontaciones, pero apresada en la experiencia del tiempo y en sus expresiones simbólicas y narrativas, es el sentido interpretado de un conflicto y el despliegue de sus expectativas —eso que podemos llamar difusamente estrategia— surgida de esa confrontación dinámica de fuerzas. Esto revela una noción de poder que incide, cardinalmente, sobre la temporalidad de los procesos; el poder es creador de tiempos sociales y representaciones de finalidad, de eficacia y de destino, es decir, crea expectativas

y reticencias, fascinaciones y rechazos, todas actitudes ante la experiencia de la duración de lo vivido. Repetición, divergencia, creación, alianza son todas modalidades irreversibles del vínculo humano. La propia repetición suscita la experiencia de la repetición como un acontecimiento irreversible: no es posible volver al tiempo en que un acontecimiento surgió por primera vez. La repetición arroja una luz inimaginada sobre el acto primordial y transforma su sentido, le confiere una dimensión de necesidad o de autonomía; lo separa del deseo que es elección, impulso dominante y búsqueda de la reiteración.

Si, como escribe Hannah Arendt, “lo político comienza justo ahí donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física”,¹⁶ lo político es precisamente lo que se sitúa en el espacio incalculable e irreversible del intersticio que se abre entre dos órdenes de lo ineludible, de lo aparentemente determinado: lo que está confinado a la respuesta a las necesidades materiales —respuesta que, por lo demás, es independiente de la necesidad misma y sometido a un desarrollo contingente— y lo que está presupuesto por el sometimiento que deriva de la violencia física —cuyo sentido y cuya consecuencia en el destino de los vínculos, en la memoria y en la identidad de los sujetos es igualmente incalculable. Así, lo político no se identifica estrictamente con el poder y, sin embargo, guarda con él una relación de fronteras inciertas, cuyo único horizonte es la extinción misma de lo político en la violencia física. Si bien lo político está circunscrito por la necesidad y el sometimiento físico, su naturaleza disipa la aparente claridad de esos bordes que lo condicionan y lo determinan como márgenes radicalmente ajenos. El poder no elude lo político, comparte con él ciertos lugares y ciertos tiempos intersticiales, incorpora las acciones y los símbolos en el espacio de convergencia o confrontación de nociones, de valores, de conceptos, de saberes, los incorpora en su juego de posiciones estratégicas. El poder no sólo comporta lo político, también lo desborda, se ampara en la amenaza de la violencia y, eventualmente, en el ejercicio mismo de la violencia física o en el control de las condiciones materiales y la dominación de las necesidades: circunda lo político al mismo tiempo que lo penetra y lo conforma. Lo político hace patente una potencia de acción de los sujetos sociales que se confunde con la libertad y tiene que ver con un momento en el vínculo entre ese dominio, la libertad, que no es otro que el de la acción sobre la contingencia de las regularidades y la posibilidad de construcción de las solidaridades en el vínculo social —la norma, el hábito, el dominio jurídico— que se confunde con la necesidad y que parece inequívocamente enlazado a ella. No obstante, es preciso advertir que esta libertad no excluye la aparición de la violencia como recurso del vínculo. Pero, para Hannah Arendt, se trata de una violencia que elude el cuerpo o incluso la evocación de la fuerza física, y que se deposita en el mero orden de lo simbólico. Esta presuposición que incorpora en lo político la violencia expresada simbólicamente, habla ya de una particular concepción de la contingencia, que radica en la capacidad incalculable del juego simbólico de la interpretación.

Las metáforas de fuerza y resistencia como caracterizaciones del poder en Foucault se advierten así como un recurso no sólo restringido sino, en el fondo, derivado de una genealogía decimonónica de las interacciones. Conlleva en el fondo una pri-

macía de las interacciones micropolíticas y parece derivar en una visión global de lo social cuyos estados estarían totalmente definidos por el desenlace de las confrontaciones ínfimas. Por otra parte, Foucault no introduce el tema de la irreversibilidad de las pautas de interacción simbólica como una condición intrínseca del poder. Mirar el poder como irreversibilidad, como creación de un régimen temporal, de una incesante creación de vínculos jurídicos y normativos, y de un conjunto de marcas sometidas a una permanente mutación y selección recíproca obligaría a una crítica radical del concepto de poder en Foucault. Más aún, la condición de “libertad”, introducida por Hannah Arendt, admite las múltiples e indeterminadas modalidades y los alcances del intercambio irreparable entre los sujetos y sus condiciones limítrofes heterogéneas: por una parte, las condiciones materiales en permanente alteración y fluctuación que suscitan respuestas en el régimen de interacción simbólica de las comunidades, en todas sus escalas; y por otra, una frontera que señala el límite de la interacción simbólica, su momento de extinción con la violencia física, cuyas modalidades y vicisitudes también suscitan perturbaciones y respuestas diferenciadas en distintos regímenes de interacción. Estos límites obligan a replantear las nociones de política, de estrategia e incluso la de poder en términos de una capacidad del propio régimen de acción humana de incidir sobre sus propias condiciones límites, acrecentando de esta manera el comportamiento impredecible, caótico del conjunto, la complejidad de la trama de interacciones y de metamorfosis, y, al mismo tiempo, la relevancia de los procesos simbólicos simultáneamente como alternativas de equilibración y como fuente de perturbación en todos los niveles de acción entre sujetos sociales.

El carácter intersticial de lo político hace patente la fertilidad de la evocación conceptual de las metáforas de Prigogine: hace patente la necesidad de dar otro fundamento y otros alcances a este régimen de “libertad” inherente a lo político —en palabras de Arendt—, interpretable metafóricamente como un espacio íntimo de turbulencia, abierto, indeterminado, sin finalidad expresa, pero comprendido rigidamente entre condiciones de necesidad o de subordinación material, física. La libertad aparece como esta posibilidad de desplazamiento entre estados similares, aparentemente indiferenciados pero cuyas consecuencias producen procesos de alcances divergentes en el espacio de la acción pública, capaces de engendrar respuestas globales de naturaleza y magnitud incierta.

La reflexión de Prigogine pone también de relieve este impulso a la mutación que tiene su origen en estados de interacción social aparentemente próximos. La fragilidad de los sistemas de intercambio sometidos a condiciones de incesante desequilibrio y con estructuras complejas exhibe una cierta incidencia que da una fisonomía persistente a los procesos simbólicos. Sería posible advertir en ciertas pautas convencionales de los intercambios simbólicos, en particular en los códigos y las redes de acción y discursivas convencionales en las que se decantan formas disciplinarias y regulatorias de larga duración —discursos, estructuras de interacción ritual en contextos individuales—, condiciones que orientan de manera estable los sistemas complejos de interacción mediante un proceso de selección que permite en un número estadísticamente significativo de los casos, orientar el

proceso hacia un sentido de la interacción consistente con las normas sociales de máximo equilibrio.

La interrogación acerca de la naturaleza abierta de la relación entre entorno —contexto— y sistema tiende a plantear la incertidumbre que atañe a lo social entendido como una articulación de segmentos sociales jerárquicos integrados a su vez por subsistemas en una misma “totalidad” social. Desde el punto de vista de la diseminación de las fluctuaciones y las perturbaciones, esta concepción parece insostenible: la respuesta diferenciada de los distintos sistemas sociales integrados en un “entorno” a su vez sistémico, hace posible interpretar la metáfora de la selección en condiciones de bifurcación como formas de creación social, diferenciales, que experimentan los distintos sistemas ante las respuestas particulares de su propio y singular entorno. Se establecen así distintas alternativas de selección entre procesos surgidos de distintos sistemas y segmentos sociales en distintas condiciones de equilibrio. Si asumimos una posible interpretación adicional a la concepción de las múltiples articulaciones entre sistema y entorno, en términos de “atractores fractales” se haría posible entender las distintas jerarquías de subsistemas —tanto sistemas de interacción cara a cara, como sistemas locales de organización social y sistemas regionales o macroestructuras geopolíticas— como un despliegue de interacciones entre distintos agentes de acción y pautas de interacción, invariantes a las operaciones de escala —es decir, que la estructura constitutiva de los procesos de interacción al nivel más elemental de la estructura social, reproduce las pautas normativas que se observan en los niveles más globales de las estructuras entre entidades nacionales y supranacionales. Así, las relaciones de poder y las condiciones de ejercicio político se estructuran en dimensiones fractales. Podría pensarse no en una configuración sistémica, sino en una distribución fractal de las interacciones cuyo límite sería precisamente un entorno material que constituiría el marco de condiciones de contorno para todos los procesos sociales. Sería posible hablar entonces de una “economía general” cuyas perturbaciones surgirían tanto del entorno material en todas sus diversas escalas, como de sus tensiones y diversificaciones interiores —surgidas de la propia interacción entre sujetos sociales— y ofrecerían una fisonomía ajena a toda pretensión de cálculo, con una infinita y caótica gama de respuestas en el espectro social —cuya fisonomía sería la de una constelación de trayectorias aparentemente caóticas pero capaces de revelar pautas de procesos de génesis regular de interacciones, subyacentes, y que definen un régimen de equilibrio global del sistema.

METÁFORAS DE LA MULTIPLICIDAD DEL TIEMPO

La multiplicidad de los tiempos y ritmos de lo social ha sido puesta de relieve en muy distintos órdenes de la reflexión social: en la etnografía, el análisis de las interacciones sociales e institucionales, en los análisis de las interacciones sociales en la escala individual, pero también en los tiempos de dimensión histórica —la tensión entre procesos históricos de larga duración y el fulgor histórico del acontecimiento, tal y como ha sido propuesto por Braudel. Esta multiplicidad de los tiempos y los ritmos es también la de los regímenes de percepción del cambio social

y material y, por lo tanto, se refiere también a la capacidad de los procesos de afectar de manera compleja las formas de autorregulación y autocreación que emergen de las interacciones simbólicas. En efecto, la aparente inmutabilidad —e invisibilidad— de las condiciones parece surgir de la diferencia de escala en las mutaciones históricas que exceden en cientos de años la escala de la vida media de los individuos. Esta invisibilidad introduce un régimen de perturbación extraño: perturbación por ausencia de información aprehensible y codificable en términos de comunicación y por la introducción de las distorsiones que provoca la modelación discursiva de la experiencia social de la duración: se trata de los procesos sociales de la memoria y la creencia. Memoria y creencia —no como experiencias subjetivas, sino como procesos sociales— aparecen, vistas a partir de la interpretación metafórica de la irreversibilidad, como condiciones que modifican la fuerza de los atractores en los sistemas de interacción, y que modifican la incidencia de la complejidad del sistema y por lo tanto su capacidad de respuesta frente a las perturbaciones tanto propias como del entorno. Es posible entonces definir tanto memoria como entorno como condiciones que limitan la variabilidad de las distribuciones de información y modifican la velocidad de la diseminación de la información, incitan o inhiben las resonancias del intercambio simbólico y, por lo tanto, determinan la capacidad del sistema para cruzar los umbrales de respuesta caótica o bien, para crear nuevas pautas de equilibración y estructuración cuando la complejidad de los sistemas ha ingresado a condiciones de no equilibrio. Es claro que la noción de poder englobaría todas las estrategias para producir representaciones de la complejidad del sistema y modificar las representaciones y las narraciones vigentes —diferenciales— de la memoria y la creencia, mucho más que transformar el contenido de la información misma.

CONCLUSIONES: LOS PERFILES INCIERTOS DE LA METÁFORA SOCIAL

Es patente que las reflexiones de Prigogine y las nuevas alternativas que surgen de la aceptación de las tesis sobre la flecha del tiempo no pueden dejar de conmover el pensamiento social, las concepciones de la historia, la reflexión sobre las pautas normativas, las modalidades del intercambio simbólico, las concepciones del poder y de los espacios y prácticas de lo político. Sin embargo, el carácter radical de la interpretación se ve acrecentado por la condición incierta de los lenguajes de las disciplinas sociales, sus regímenes conceptuales y la definición de sus evidencias. El fenómeno se hace todavía más intrincado en la medida en que, como ha quedado claramente establecido, las propias concepciones sociales se convierten en un factor que asume y transforma la memoria y la creencia de la sociedad, suscita formas, espectros y calidades de la acción social, incide en el surgimiento de actores sociales y trastoca espacios normativos. La metáfora de lo social se multiplica y multiplica también su capacidad para intervenir tanto en la complejidad eficaz de los procesos de interacción simbólica como en la representación de la complejidad como un factor decisivo en la formación y la permanencia de las pautas reguladoras de memoria y de creencia. La reflexión sobre los alcances metafóricos del diálogo entre las

ciencias toma un nuevo curso; su carácter incierto y su destino inimaginable no hacen sino alimentar la imagen de un proceso humano abierto a la creación incesante y que en cada instante se enfrenta a condiciones que lo obligan a decidir en condiciones azarosas un trayecto no pocas veces trágico, pero no pocas veces luminoso. Nuestra memoria del aprendizaje y la ceguera en el curso de la acción humana, la experiencia de la devastación racional o las leyes implacables en los actos humanos adquieren otro sentido y recuperan para la mirada que los contempla una capacidad de encantamiento no menos estremecedora que las nuevas visiones de la naturaleza.

NOTAS

¹ R. Thom, *Paraboles e catastrophes*, París, Flammarion, 1983, p. 93.

² R. Thom, “La ciencia y el sentido”, en L. Preta (comp.), *Imágenes y metáforas de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1993, p. 124.

³ I. Prigogine e I. Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, 2a. ed. corregida y aumentada, Madrid, Alianza, 1994, p. 158.

⁴ G. Nicolis e I. Prigogine, *La estructura de lo complejo*, Madrid, Alianza, 1987, p. 85.

⁵ *Ibid.*, p. 92.

⁶ I. Prigogine e I. Stengers, *op. cit.*, p. 202.

⁷ G. Nicolis e I. Prigogine, *op. cit.*, p. 30.

⁸ El desplazamiento de un sistema de un estado de menor probabilidad a uno de mayor probabilidad, es decir, el proceso entrópico hace patente que la distribución de probabilidades en el proceso no se mantiene indiferente al tiempo y que, más aún, el comportamiento no se mantiene simétrico si se revierte el proceso, es decir, si se introduce una expresión negativa del tiempo. Hay una ruptura de simetría con respecto al tiempo. Dos consideraciones son importantes: una primera es que esta ruptura de simetría es la evidencia de la irreversibilidad; una segunda es que la dependencia del proceso de transformación de las distribuciones de probabilidad en el tiempo, es lo que se llama un proceso estocástico y transforma, drásticamente, todas las expectativas de calculabilidad determinista del proceso. Cfr. G. Nicolis e I. Prigogine, *op. cit.*, pp. 203-261.

⁹ B. Mandelbrot, *Los objetos fractales*, 2a. ed., Barcelona, Tusquets, 1987, p. 12.

¹⁰ En efecto, Mandelbrot escribe en una de las secciones más rigurosas del texto: “A pesar de que el término fractal es definido en el capítulo 3, sigo creyendo que sería mucho mejor trabajar sin una definición. (...) La razón más inmediata es que se encontrará que la presente definición excluirá ciertos conjuntos que uno preferiría ver incluidos”. (B. Mandelbrot, *The Fractal Geometry of Nature*, 3a. ed. corregida y aumentada, Nueva York, Freeman, 1983, p. 361).

¹¹ I. Prigogine e I. Stengers, “Prefacio a la segunda edición”, en *La nueva alianza*, *op. cit.*, p. 16.

¹² *Ibid.*, p. 304.

¹³ *Ibid.*, p. 130.

¹⁴ *Ibid.*, p. 134.

¹⁵ *Ibid.*, p. 204.

¹⁶ H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 71.

HUMBERTO MATURANA Y SU CONTRIBUCIÓN A LAS CIENCIAS DE LA COMPLEJIDAD*

Alfredo B. Ruiz**

Resumen

El objetivo de este trabajo es presentar las contribuciones más importantes de Humberto R. Maturana a la teoría de la complejidad y, particularmente, al campo de la psicología. Para Maturana, el conocimiento es un fenómeno biológico que sólo puede ser estudiado y conocido como tal. La conclusión principal, según el autor, es que el biólogo chileno ensancha la comprensión de lo humano a través de la disección de la biología del observador.

La psicología contemporánea está aún muy influida por los paradigmas empiristas, los cuales asumen una realidad única, universal y similar para todos, y cuya existencia es independiente del observador. Según esta manera de pensar, la capacidad cognoscitiva es esencialmente pasiva y se corresponde con un orden externo en el que el significado de las cosas ha sido previamente definido de manera objetiva. En esta visión, la mente humana evoluciona básicamente como un receptor pasivo del orden externo, el que la determinaría casi en su totalidad (Guidano, 1991a; Ruiz, 1992). Sin embargo, la rígida simplicidad de esta posición ha entrado en crisis profunda en los últimos veinte años. Como resultado del colapso conceptual de este paradigma empirista, hoy estamos presenciando una convergencia interdisciplinaria que está abriendo el campo de una perspectiva completamente diferente: la de las ciencias de la complejidad (Guidano, 1991; Mahoney, 1991), por un lado, y la biología de la cognición (Maturana, 1987), por el otro.

En la medida en que estas perspectivas alternativas conciben a los organismos vivientes en términos de su complejidad, hay desde el principio un énfasis en la autodeter-

* Una versión de este artículo se publicó originalmente en inglés como: A. B. Ruiz, "The Contribution of Humberto Maturana to the Sciences of Complexity and Psychology", en *Journal of Constructivist Psychology*, vol. 9, núm. 4, 1996, pp. 283-302. Agradecemos al autor su interés para publicarlo en español en este *dossier* de *Metapolítica* dedicado a la complejidad. Traducción del inglés de Ramón Cota.

** Agradezco a Humberto R. Maturana su apoyo para escribir este artículo.

minación y autoorganización, así como en el curso de evolución y desarrollo abierto y flexible de dichos organismos (Guidano, 1991). El elemento básico en esta perspectiva es un cambio en las nociones de realidad y observador. Esto ha conducido a un cambio radical en la visión de la relación observador/observado, en la que el acceso a una realidad única, independiente y distinta del observador ya no es aceptada, al tiempo que se adopta la posición contraria de aceptar tantas realidades como tantas formas de vida emergentes de cada ser (Guidano, 1991; Ruiz, 1992), o tantas realidades como dominios explicativos pueda proponer el observador (Maturana, 1987).

La contribución de Humberto R. Maturana a las ciencias de la complejidad es reconocida al igual que su influencia en el pensamiento e investigación de muchos científicos relacionados con ellas (Mahoney, 1991). Cuando Bateson, al final de su vida, fue interrogado acerca de quién más estaba desarrollando el estudio de la Creatura, contestó que “el centro de estos estudios está ahora en Santiago, Chile, bajo la conducción de un hombre llamado Maturana” (citado por Dell, 1985, p. 5). En la misma vena, teóricos y psicoterapeutas como Guidano (1991) y Arciero (1989), al referirse a las ideas de Maturana, hablan de la “escuela chilena”. El propósito de este artículo es discutir algunos de los aspectos más importantes de su contribución a la teoría de la complejidad.

Como se mencionó arriba, la convergencia interdisciplinaria ha conducido a cambios epistemológicos en la relación observador/observado. La contribución de Maturana a esta nueva proposición epistemológica es fundamental. Junto con Lorenz (1973), él es uno de los primeros científicos en proponer que el conocimiento es un fenómeno biológico que sólo puede ser estudiado y conocido como tal, y en desarrollar una teoría biológica plenamente consistente con esa proposición. Propone, además, que la vida en sí misma debe ser entendida como proceso de discernimiento en la consecución de la sobrevivencia en congruencia con el medio. La obra de Maturana puede, por tanto, ser caracterizada como una explicación ontológica unitaria del sistema de vida y la experiencia humana. Es ontológica porque visualiza la experiencia humana desde un punto de vista situado dentro de las condiciones de constitución de lo humano y no como visión externa, y es explicativa porque propone una visión de la dinámica relacional que da lugar al fenómeno cognitivo.

El enfoque de Maturana, en la medida en que emerge de la comprensión de los sistemas biológicos, nos lleva a reflexionar sobre las condiciones elementales que nos permiten explicar todo lo que ocurre en la vida como fenómeno de sobrevivencia. Desde este punto de vista, la psicología es parte de la biología, ya que los fenómenos que estudia ocurren en el proceso de vivir como seres humanos. Al mismo tiempo, Maturana reconoce que la psicología tiene su propio dominio, el del estudio de las relaciones e interacciones dinámicas que ocurren entre organismos completos, sin caer en un enfoque reduccionista (Maturana, 1995). Para Maturana, la mente es un fenómeno que pertenece a la dinámica relacional del organismo. En esta visión, la mente, en tanto fenómeno relacional, emerge de la relación entre los organismos y el medio de la misma manera en que caminar es consecuencia de la relación entre las piernas y el suelo o como el desplazamiento del cuerpo. Maturana también sostiene que debido a que el sistema nervioso humano cambia con el crecimiento del niño (y

a lo largo de toda la vida de la persona) de una manera dependiente de la experiencia del lenguaje, la conducta lingüística se genera aún en soledad. También sostiene que es posible —y que así ocurre— que, en nuestra soledad humana, podemos tener experiencias que podemos identificar como experiencias mentales porque tienen sentido en nuestro dominio de relaciones como seres lingüísticos.

CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS

Sugerí arriba que lo que Maturana propone es una teoría explicativa de la experiencia humana. Por esta razón debo analizar ahora la manera en que aborda los siguientes problemas epistemológicos: explicación científica, determinismo estructural y seres vivos como sistemas estructuralmente determinados.

Explicaciones científicas

Según Maturana (1987 y 1990), una explicación científica consiste en la proposición de un proceso o mecanismo, el cual, puesto a funcionar, motiva, en el dominio de experiencia del observador, la experiencia que él o ella se proponen explicar, de manera tal que satisface lo que Maturana llama criterio de validación de las explicaciones científicas. Este criterio de validación consiste en la satisfacción de las cuatro siguientes condiciones:

- I. Descripción de lo que el observador debe hacer para vivir la experiencia a ser explicada.
- II. Proposición de un mecanismo generativo, el cual, al permitírsele operar, genera en el observador la experiencia a ser explicada.
- III. Deducción de todas las coherencias operativas vinculadas a (II), de todas las experiencias posibles, y de lo que el observador puede y debe hacer para vivirlas.
- IV. Realización de lo que se deduce en (III), y si ocurre, entonces, punto (II), deviene una explicación científica.

La aplicación del criterio de validación de la explicación científica tiene dos consecuencias principales: una, que la experiencia del fenómeno a ser explicado y el mecanismo generativo pertenecen a dos dominios fenoménicos no intersectantes entre sí; y, dos, que las explicaciones científicas no constituyen reducciones fenoménicas y son constitutivamente no reduccionistas.

La noción de determinismo estructural

Según Maturana, todo argumento explicativo se funda en la aceptación implícita o explícita de la noción de determinismo estructural. Esto es, se funda en la idea de que la operación de todo sistema, tanto en su dinámica interna como en su dinámica relacional, depende de su estructura. La noción de determinismo estructural es una abstracción descriptiva de la coherencia de las experiencias del observador en

su funcionamiento como ser vivo, y de lo que hace en la medida en que reflexiona sobre las regularidades de sus experiencias de vida al tratar de explicarlas. Incluso la noción de probabilidad sólo tiene valor en la aceptación implícita o explícita de que el observador opera sobre un trasfondo de determinismo estructural que no es directamente observable. Las nociones de sistema y mecanismo implican en sí mismas la noción de determinismo estructural. Las explicaciones científicas están basadas en el determinismo estructural en la medida en que consisten en la proposición de un mecanismo generativo, el cual, puesto a operar, motiva las experiencias a ser explicadas (Maturana, 1990). Todo sistema opera según su estructura, esto es, según cómo está hecho, en el interjuego de las propiedades de sus componentes. Un sistema que opera de esta manera es un sistema estructuralmente determinado. La estructura de tal sistema determina todo lo que ocurre en él o a él en términos de sus cambios internos así como en términos de lo que pueda encontrar en interacción (Maturana y Mpodozis, 1992).

*Sistemas vivientes como sistemas autopoieticos estructuralmente determinados.
Sistema viviente y fisiología*

Según Maturana, desde un punto de vista biológico, los seres vivientes son sistemas estructuralmente determinados. Por consiguiente, todo lo que ocurre en ellos o a ellos ocurre en todo momento como parte de su dinámica estructural en ese momento, y es determinado por ese momento. Esto implica que todos los cambios estructurales que un sistema viviente experimenta como consecuencia de sus interacciones con el ambiente no están determinados por agentes externos que el observador perciba como actuantes sobre el ser viviente, sino que están determinados por su propia dinámica estructural (Maturana, 1975). Por tanto, en su dinámica de interacciones un sistema viviente sólo puede ser tocado por aquellos agentes externos que su estructura admite y así especifica. Consecuentemente, el devenir estructural de los seres vivientes sigue un curso indiferente a la caracterización que el observador hace de su ambiente, aunque de una manera dependiente del curso de sus encuentros estructurales con el medio en el que vive (Maturana y Mpodozis, 1992).

De acuerdo con Maturana, los sistemas vivientes, como todos los sistemas, son entidades compuestas estructuralmente determinadas que existen en dos dominios fenoménicos no intersectantes, a saber: *a)* el dominio de operación de sus componentes, esto es, de su dinámica estructural; y *b)* el dominio en que tales entidades son totalidades y en el cual operan como tales. Ya que estos dos dominios no intersectan entre sí, no es posible ninguna reducción fenoménica entre ellos. En el caso particular de un sistema viviente, estos dos dominios fenoménicos son, por un lado, el de la anatomía y la fisiología, y, por el otro, el de la conducta, respectivamente (Maturana, 1995). Esta visión invalida cualquier intención de reducir la conducta a la fisiología que la hace posible.

Maturana dijo que la historia de vida individual de un sistema viviente sigue un patrón en el que tanto el sistema viviente mismo como el medio experimentan cambios estructurales congruentes hasta que el sistema viviente muere (Maturana,

1995). El dominio fenoménico de la estructura dinámica de un sistema es operacionalmente independiente en el sentido de que todas las cosas que pasan en él ocurren como cambios estructurales en él y son en todo momento determinados por su estructura en ese momento. En contraste, el dominio fenoménico en el que un sistema existe como totalidad no es operacionalmente independiente porque los fenómenos le ocurren por el encuentro con el medio, el cual opera como un sistema independiente estructuralmente determinado. Sin embargo, aunque estos dos dominios fenoménicos no intersectan, y, por tanto, no pueden ser reducidos el uno en el otro, los cambios que ocurren en uno sí influyen en el otro. Esto es así porque hay una relación mutuamente generativa entre ellos a través de las interacciones estructurales reales del sistema viviente y el medio. Según Maturana, aunque la totalidad de un sistema está operacionalmente constituida por su organización (las relaciones entre sus componentes que especifican su identidad genérica), su operación real como un todo, en la medida en que existe como totalidad, se realiza en y a través de la operación de su estructura (los componentes más las relaciones entre ellos que realiza el sistema particular en tanto caso particular de un género en particular), de tal modo que, en tanto sistema, interactúa como totalidad a través de la operación de sus componentes (Maturana, 1987). En consecuencia, aunque el dominio de interacciones y relaciones de un sistema como totalidad está determinado por su organización, sus relaciones e interacciones reales como tales ocurren a través de la operación de sus componentes. El resultado de esta situación es doble. Por un lado, en tanto sistema, interactúa como totalidad, su estructura experimenta cambios provocados, mas no especificados, por esas interacciones. Por el otro, como la estructura de un sistema cambia, ya como resultado de su propia dinámica, o bien como resultado de las interacciones del sistema como totalidad, el dominio de interacciones y relaciones del sistema como totalidad también cambia. Dicho en otros términos, hay dos consecuencias básicas de esta dinámica de generación recíproca de cambios entre los dos dominios fenoménicos: primera, los cambios estructurales que un sistema experimenta en su historia individual, necesariamente siguen un curso dependiente de la secuencia de interacciones del sistema en la medida en que opera como totalidad en su dominio de existencia, y, segunda, que las interacciones reales que un sistema experimenta y, por tanto, los cambios estructurados provocados en él, siguen un curso dependiente de los cambios estructurales del medio en la medida en que éste cambia de manera operacionalmente independiente de los sistemas que contiene (Maturana, 1987).

Maturana indica que el curso de los cambios estructurales continuos que un sistema viviente experimenta a lo largo de su vida es dependiente del curso de su dinámica interna así como del curso de sus interacciones, y que el curso seguido por las interacciones de un sistema viviente a lo largo de su vida depende del curso de sus cambios estructurales y del curso de los cambios estructurales que ocurren en el medio. En estas circunstancias, el observador o la observadora pueden entender un sistema viviente sólo si permanecen conscientes de que éste existe en dos dominios fenoménicos que no intersectan entre sí, al tiempo que mantienen una doble mira-

da que no los confunde y permanecen al tanto de la mutua modulación de los fenómenos en ambos dominios.

Maturana sostiene además que lo que el observador ve como conducta es una dinámica de cambios que incluye dos sistemas operacionalmente independientes: el sistema viviente y el medio. La conducta, por tanto, pertenece al dominio de relaciones del organismo, no al organismo como tal.

La conducta, como relación entre un sistema viviente que opera como un todo, y el medio, que opera como entidad independiente, no ocurre en el dominio anatómico/fisiológico del organismo, sino que depende de él. En otras palabras, los fenómenos anatómico/fisiológicos son necesarios para que la conducta ocurra, pero no la determinan porque son parte de la operación de sólo uno de los participantes de la dinámica de relaciones que constituyen la conducta, a saber, del sistema viviente. Es el observador que mantiene una doble mirada al atender simultánea o sucesivamente a la dinámica estructural de un sistema y a sus relaciones como un todo, quien puede hablar de una relación generativa entre los procesos de la dinámica estructural de un sistema viviente y los fenómenos de su dominio de conducta. Lo que el observador ve es que cada una de las diferentes conductas que un sistema viviente puede exhibir como fenómenos de su dominio de relaciones e interacciones, emergen en cada caso sólo cuando hay coincidencia entre una dinámica estructural particular en el organismo y una configuración estructural particular en el medio (Maturana, 1995, p. 151).

De acuerdo con lo anterior, la conducta que un sistema viviente exhibe no está determinada ni por el sistema mismo ni por el medio solamente, aún y cuando un cambio estructural particular en un sistema viviente pueda interferir específicamente con su capacidad para generar una conducta particular. La conducta emerge y toma lugar en el flujo de interacción del organismo y el medio; es una relación dinámica entre ambos.

Sistema viviente y medio

Según Maturana, la sobrevivencia de un sistema viviente es un proceso de interacciones recursivas entre el sistema viviente y el medio, proceso que corre como un flujo de cambio estructural recíprocamente congruente. Este proceso toma lugar como cosa corriente, sin esfuerzo o dirección exterior, como resultado sistémico de sus interacciones recurrentes como sistemas estructuralmente determinados y operacionalmente independientes (Maturana, 1987). En otras palabras, los sistemas vivientes y el medio cambian juntos en congruencia estructural dinámica a través de sus provocaciones recursivas mutuas de cambios estructurales, mientras el sistema viviente conserva su organización para la sobrevivencia (autopoiesis) y su adaptación al medio (congruencia operacional dinámica estructural con él). El observador que ve tanto al sistema viviente como al medio, ve que el primero se desliza en el medio a través de sus cambios estructurales continuos siguiendo un patrón en el que conserva su organización para la sobrevivencia (autopoiesis) y su congruencia dinámica estructural con el medio (adaptación), o se desintegra. Debido a estas relaciones sistémicas entre el sistema viviente y el medio, la dinámica

estructural del sistema viviente siempre estará, mientras viva, en adecuada coincidencia estructural con el medio para la realización de su sobrevivencia. Cuando esta coincidencia desaparece, el sistema viviente muere (Maturana y Mpodozis, 1992).

Maturana propone que un sistema viviente existe tanto en el dominio de su dinámica estructural como en el de sus acciones e interacciones como un todo, y que estos dos dominios no pueden ser reducidos el uno en el otro. En este sentido, el dominio de la conducta no puede ser reducido al de la fisiología. Más aún, Maturana sostiene que la no intersección de los dominios fisiológico y conductual impide el determinismo genético de la conducta, y que aceptar esto abre espacio para aceptar la posibilidad de cambio en el sistema. En otras palabras, desde el punto de vista de Maturana no podemos hablar de determinismo genético de la conducta debido a que la constitución del ser de un organismo, como entidad de conducta total, es sistémica. Así, la identidad de un ser viviente en tanto clase particular de ser viviente, es un fenómeno sistémico que se manifiesta y se conserva en la medida en que su realización participa en la creación y conservación de las condiciones que lo hacen posible.

En el mismo sentido, si los cambios estructurales de un sistema viviente no están determinados por el medio, sino que el sistema viviente y el medio experimentan cambios estructurales congruentes, no se puede sostener que la conducta de una persona esté determinada por el sistema social al que pertenece, como lo implican las teorías que enfatizan el determinismo ambiental.

El concepto de autopoiesis

De acuerdo con Maturana y Varela (1973), un ser viviente es un sistema autopoietico, un sistema organizado como una red completa de producción molecular tal que las moléculas producidas generan la misma red que las produce a ellas y especifican su extensión. La autopoiesis es la forma de existencia de los sistemas vivientes y su manera de ser como entidades autónomas. Como tales, los sistemas vivientes viven en la medida en que se conserva su organización autopoietica, y todos sus cambios estructurales ocurren en la conservación de su adaptación al medio en el que existen. Para el observador, esta organización aparece como autorreferente.

En estas circunstancias, creo que Guidano está correcto cuando declara:

El devenir temporal de todo sistema individual cognitivo debería ser considerado como el despliegue de un proceso autoorganizativo que, a través del desarrollo madurante de capacidades cognoscitivas superiores, construye progresivamente un sentido de autoidentidad dotado de rasgos inherentes únicos y continuidad histórica, cuya conservación llega a ser tan importante como la vida misma (Guidano, 1991, p. 9).

La conservación de un sentido de individualidad y singularidad personal a través del tiempo de vida resulta de la actividad autopoietica del individuo (Guidano, 1991, p. 52).

Pero Maturana piensa que la existencia y conservación de la autoidentidad humana es un fenómeno social que deriva de la existencia humana en el lenguaje. Y

también piensa que debido a que el yo es una manera de existir en el lenguaje, es posible cambiarlo a través del lenguaje mismo. Por supuesto, todo esto ocurre dentro de los límites de la conservación de la autopoiesis porque, de otra manera, el ser viviente muere. De acuerdo con Maturana, para el observador la dependencia última del ser humano viviente respecto de la conservación de su autopoiesis puede oscurecer la comprensión de que el ser humano y su conservación son rasgos de la existencia humana en el lenguaje.

Además, según Maturana, las cuestiones principales en relación con la noción de autopoiesis son, por un lado, la respuesta a la cuestión ¿qué es un ser viviente?, y, por el otro, un cambio en la manera de mirar a los seres vivientes, de tal modo que el determinismo estructural resulte fundamental para entenderlos en todas sus dimensiones. Una vez que esto se ha logrado, la referencia a la autopoiesis resulta innecesaria, ya que está implícita al hablar de sistemas vivientes, y entonces la biología del conocimiento puede ser plenamente desarrollada como explicación biológica de la cognición, respetando el determinismo estructural de los seres vivientes. Si los sistemas vivientes no pudieran ser entendidos como sistemas de estructura determinada, la cognición no podría ser explicada como fenómeno biológico. De acuerdo con Maturana, el determinismo estructural, como abstracción de la coherencia de las experiencias del observador, es anterior a la noción de autopoiesis porque es necesario para aceptarla y entender a los sistemas vivientes como sistemas autopoieticos. Una vez que hemos entendido al ser viviente como sistema autopoietico, todos los dominios de su existencia pueden ser tratados. Cuando Maturana habla de un sistema viviente como un sistema de estructura determinada está implicando la autopoiesis. En otras palabras, Maturana habla del determinismo estructural cuando habla del ser viviente como sistema autopoietico, y una vez que considera al ser viviente como sistema autopoietico, se refiere a sus dos dominios de existencia. Y una vez que considera los dos dominios de existencia, habla del espacio de relaciones. Y una vez que considera a este último y a la fisiología, puede referirse a la identidad de un sistema viviente como fenómeno sistémico y no necesita apelar ya a la autopoiesis.

CONSIDERACIONES BIOLÓGICAS

Recursividad

De acuerdo con Maturana (1995), hay recursión cuando el observador puede sostener que la reaplicación de una operación ocurre como consecuencia de su aplicación previa. Hay repetición cuando el observador puede sostener que una operación dada es realizada de nuevo, independientemente de las consecuencias de su realización previa. Por lo tanto, lo que hace de la ocurrencia recurrente de una operación dada una recursión o repetición es su manera de asociación con otros procesos. Una consecuencia de esta condición es que cualquier proceso circular puede ser recursivo o repetitivo según su asociación con otro proceso en un mismo dominio o en uno diferente. Otra consecuencia es que cuando el observador ve una repetición, ve que

todas las cosas permanecen siendo las mismas, y que cuando el observador ve una recursión, ve la aparición de un nuevo dominio fenoménico. Maturana clarifica estas distinciones mediante el siguiente ejemplo:

Si las ruedas de un carro patinan, el carro no se mueve, permanece en el mismo lugar, y el observador ve el girar de las ruedas como repetitivo. Sin embargo, si las ruedas se mueven de tal modo que su punto de contacto con el suelo cambia, el observador ve un nuevo fenómeno, el movimiento del carro, y considera el girar de las ruedas como recursivo. Otro ejemplo es lo que pasa en el campo de cultivo con los nutrientes del suelo cuando se plantan los mismos cultivos año tras año. Cuando esto ocurre, la siembra recurrente deviene recursiva en la medida en que da lugar a un nuevo fenómeno, es decir, al agotamiento de los nutrientes en el campo de cultivo mencionado (Maturana, 1995, p.153).

La noción de lenguaje

Otra de las contribuciones importantes de Maturana a la psicología contemporánea es su teoría del lenguaje. Para él, el lenguaje como fenómeno de la vida pertenece a la historia evolutiva de los seres humanos.

Maturana (1988) muestra que el lenguaje ocurre en el flujo de coordinación consensual de la conducta. De acuerdo con esto, cada palabra (como sonido o como gesto) no indica nada externo a nosotros, pero es un elemento en el flujo de las coordinaciones de acciones y emociones que ocurren en la convivencia en el lenguaje. En efecto, son precisamente estas coordinaciones de acciones y emociones que ocurren en la coexistencia en el lenguaje las que constituyen el significado de las palabras. Maturana usa la expresión “*linguaging*” para enfatizar el carácter dinámico relacional del lenguaje. Pero va más allá y usa el término “*conversaciones*” para referirse al entrelazamiento de las coordinaciones de coordinación de conducta y emoción consensual que ocurren en la coexistencia en el lenguaje.

La posición de Maturana revierte el punto de vista empirista clásico que concibe al lenguaje como simple transmisión de información de un individuo a otro. Su teoría del lenguaje explica las condiciones de constitución del fenómeno del lenguaje. Las perspectivas empiristas actuales no son explicativas porque no describen las condiciones de constitución del lenguaje, y sólo describen las regularidades de su operación. Las coordinaciones consensuales de coordinaciones consensuales de las conductas son la operacionalidad que constituye el “*linguaging*” y lo que ocurre en él.

La visión de Maturana en el sentido de que toda la vida humana ocurre en conversaciones tiene dos implicaciones básicas respecto a la temporalidad. Una es que explica la existencia humana como ocurriendo en un flujo continuo de lenguaje y emoción; y la otra es que la vida humana es vivida en el presente, en el aquí y ahora. De acuerdo con él, la temporalidad es una manera de explicar la experiencia del flujo de eventos, y no una dimensión del universo. Nuestro problema existencial deriva en parte de no comprender esto.

Lenguaje y “language”

Maturana ha propuesto en otros trabajos (Maturana, 1978 y 1990) que las operaciones que constituyen esto que nosotros, seres humanos, vivimos como lenguaje y “language” en el proceso de nuestras vidas, ocurre en nuestro dominio relacional como una manera de vivir en interacciones recurrentes, en lo que el observador ve como coordinaciones consensuales recursivas de coordinaciones consensuales de conducta. En otras palabras, Maturana sostiene que el lenguaje y el “language” no son fenómenos fisiológicos o estructurales del organismo o de su sistema nervioso, y que lo que pasa en el lenguaje y en el “language” no puede ser explicado o entendido como estructural, funcional o como rasgos dinámicos de la dinámica estructural del organismo y su sistema nervioso porque son fenómenos relacionales del dominio de operación del organismo como un todo en el medio. Más aún, Maturana sostiene que lo que él ha dicho sobre el lenguaje y el “language” se aplica a todos los fenómenos que se manifiestan en la expansión recursiva histórica de la operación en el lenguaje de una comunidad en “language”.

Maturana sostiene que, como seres lingüísticos, vivimos en un mundo de objetos que aparecen en el “language”.

De hecho, él sostiene (Maturana, 1995) que los objetos aparecen en el “language” en la primera recursión de ese flujo de coordinaciones consensuales de coordinación consensual de conductas que es el lenguaje. Cada recursión en el flujo de coordinaciones consensuales de coordinaciones consensuales de conducta en el que manifestamente estamos procrea un objeto, y cada recursión procrea una clase diferente de objetos según las circunstancias relacionales en las que (la recursión) toma lugar. En esta dinámica, en la medida en que un objeto se manifiesta en la primera recursión en las coordinaciones consensuales de conducta, la diferenciación de un objeto se manifiesta en la segunda recursión. A medida que los objetos se diferencian, una nueva recursión en el flujo de coordinaciones consensuales de conducta (una tercera recursión) identifica las relaciones entre los objetos y queda abierta la posibilidad de que se identifique un dominio de relaciones como relaciones de relaciones en la siguiente recursión. En términos más generales, ya que a cualquier nivel de recursión las conductas consensuales coordinadas devienen objetos, y así un fundamento para diferenciaciones recursivas ulteriores, cualquier nivel o recurso puede convertirse en dominio de objetos que operan como base para recursiones ulteriores.

Según Maturana, en la medida en que el “language” se expande como manera de vivir juntos en las interacciones recurrentes de vivir juntos como miembros de una comunidad “manifestante”, el “language” sigue las complejidades cambiantes de vivir juntos y deviene fuente de complejidades ulteriores, constituyendo así una red de coordinaciones consensuales entrecruzadas de coordinaciones consensuales de conducta que generan todas las complejidades de vivir en el lenguaje. En relación a la observación, Maturana dijo:

La observación se manifiesta como operación de segunda recursión que identifica el hecho de identificar; esto es, el observador aparece en la identificación de la

observación; en una recursión de cuarto orden aparece una autoconsciencia en la que ocurre la observación del observador. En términos más generales, la operación en cualquier dominio de objetos puede devenir base de generación de un dominio de conciencia y autoconsciencia (Maturana, 1995, p. 154).

Emoción y emotividad

Según Maturana, cuando hablamos de emociones lo que implicamos son disposiciones dinámicas del cuerpo que especifican el dominio de acciones en el que se mueve el organismo. Para Maturana, la emoción define la acción. Es la emoción la que define cuándo un gesto determinado es una agresión o una caricia. Según Maturana, siempre estamos en dinámica emocional, en un flujo de un dominio de acción a otro en la historia de interacciones recurrentes en la que vivimos. En efecto, él sostiene que aprendemos nuestra emotividad en la medida en que vivimos junto a otros, desde el útero hacia adelante (Maturana y Verden-Zoller, 1993).

De acuerdo con Maturana, en la medida en que nos manifestamos, nuestra manifestación y emotividad se entrelazan de tal modo que nuestro flujo emocional se ve afectado por nuestra manifestación, y nuestra manifestación se ve afectada por nuestro flujo emocional. Nuestras emociones, al igual que las de los otros, cambian al influjo de nuestras palabras; nuestras palabras cambian al ritmo de nuestras emociones.

El papel del sistema nervioso en la conservación del acoplamiento estructural entre un sistema viviente y el medio

El sistema viviente como sistema estructuralmente determinado opera en una dinámica estructural acoplada con el medio (Maturana, 1978 y 1987). Si este acoplamiento dinámico estructural se pierde, el sistema viviente muere. La conducta de un sistema viviente en la realización de su sobrevivencia tal y como ocurre en las relaciones e interacciones del sistema viviente con el medio, ocurre a través de cambios estructurales del sistema viviente en la conservación de este acoplamiento estructural.

Maturana (1995) propone que el sistema nervioso opera como una red neuronal completa que participa en la conservación del acoplamiento estructural entre el sistema viviente y el medio a través de cambios estructurales que se manifiestan como dependientes del flujo vital del sistema de vida. Más aún, Maturana sostiene que el sistema nervioso participa en la comprensión de lo viviente como sistema viviente a través de las correlaciones sensoriales/efectuales que él mismo genera, a través de provocar cambios estructurales en el sistema viviente que acopla los cambios estructurales del medio porque su estructura ha cambiado de acuerdo con el flujo de las interacciones del sistema viviente según sobrevive en este medio.

Además, Maturana sostiene que el sistema nervioso no opera con representaciones del medio, y que, en cambio, opera generando correlaciones externas e internas sensoriales/efectuales en el organismo que son operacionalmente efectivas en relación con su modo de vida.

Para el observador de un organismo en el flujo de sus interacciones en la realización de su modo de vida, pareciera como si el sistema nervioso estuviera computando para

la conducta del organismo los rasgos que el observador ve en el medio, pero no es así. El organismo y su subordinado el sistema nervioso operan como sistemas estructuralmente determinados que se deslizan en congruencia estructural con el medio en la realización de la supervivencia del sistema viviente porque sus estructuras respectivas cambian en acoplamiento estructural y con el medio a través de la realización del modo de vida del organismo y, ambos, el organismo y el sistema nervioso, se desintegran cuando este acoplamiento se desvanece (Maturana, 1995, p. 162).

Noción de auto-consciencia

Maturana propone que la autoconciencia es una operación del lenguaje que ocurre como una cuarta recursión en el flujo de coordinaciones consensuales de coordinaciones consensuales de la conducta. La autoconciencia es una operación relacional del lenguaje y, en consecuencia, no ocurre en el cerebro, y no es un fenómeno neurofisiológico, ni un producto de la operación del sistema nervioso, incluso en el caso de que una operación así fuera necesaria para que ocurriese. Sin embargo, en nuestra experiencia, en la medida en que nos vemos viéndonos, la conciencia aparece como propiedad o capacidad del yo como entidad que reclama un lugar. Es la manera de operación del sistema nervioso en nosotros como sistema nervioso lingüístico y el grado en el que este sistema se ha aposentado así en nosotros como historias particulares de seres lingüísticos lo que nos permite vivir las experiencias de la autoconciencia en soledad, y, en consecuencia, experimentar el yo y la conciencia localizados en nuestros cuerpos.

Maturana (1995) sostiene que la autoidentidad se manifiesta como objeto de manera reflexiva, y que lo que la hace posible es el lenguaje. Lo que dice es que la autoconciencia es la especificidad de una identidad relacional que aparece en el lenguaje tratada como objeto a partir de una imagen reflejada en el lenguaje. Esto es, la autoconciencia es una operación en el lenguaje en la que la corporeidad y la dinámica relacional del ser “*languageing*” aparecen como objetos. Para que esto ocurra, la diferenciación de los objetos debe manifestarse en lo que se observa, de tal manera que las relaciones puedan también ser objetos.

Percepción e ilusión

Otra contribución básica de Maturana a la comprensión de la existencia humana es que la experiencia humana (auto diferenciación) es una condición primaria para explicar la cognición como fenómeno biológico. Esto significa que explicamos nuestras experiencias con nuestras propias experiencias. En este nivel no es posible distinguir entre percepción e ilusión. En la medida en que sólo a través del lenguaje los seres humanos pueden explicar sus experiencias y assimilarlas a su praxis de vida, entender es ver una experiencia en un contexto de experiencias más amplio en un dominio de conversaciones. Todo el reordenamiento cognitivo racional susceptible de elaboración se basa en premisas tácitas proporcionadas por experiencias inmediatas tal y como éstas emergen en la actividad lingüística y en la emotividad. En palabras de Maturana: “Todo sistema racional se basa en premisas elementales acepta-

das a priori a través de las preferencias personales (emoción), y esto explica por qué no es posible convencer a nadie con un argumento lógico si no hay una aceptación común a priori de esas premisas elementales” (Maturana, 1988, p. 17).

El Multiverso

Sí, como apunta Maturana, el observador no puede alegar acceso a una realidad objetiva independiente, y sí, como el propio Maturana establece en su “Ontología de la observación” (1987), el observador es un participante constitutivo de lo observado, entonces, lo que Maturana propone es evidentemente radical: pasar de un Universo, esto es, de una realidad objetiva única que es la misma para todos, a un Multiverso en el que hay tantos dominios de realidades como dominios de coherencias experienciales del observador vividas como dominios de explicación de experiencias en coherencia con las experiencias. Como apunta Maturana, en la visión del Universo como un dominio de realidad único, la validez de una declaración descansa en sus conexiones con la realidad objetiva del Universo. En la visión del Multiverso, en cambio, la validez de una declaración descansa en su conexión con las coherencias experienciales del dominio de realidad al que pertenezca.

El concepto de cultura

Para Maturana y Verden-Zoller (1993), la existencia humana ocurre en el espacio relacional de la conversación. Esto significa que, incluso a partir de una perspectiva biológica, somos *Homo sapiens sapiens*, y que nuestro modo de vida —esto es, nuestra condición humana— toma lugar en nuestra forma de relacionarnos con cada uno de los otros y el mundo que procreamos en nuestra vida diaria a través de la conversación. Maturana sostiene que una cultura es una red plena de conversaciones y que el cambio cultural en una comunidad ocurre cuando cambia la red de conversaciones que la define como tal. Una cultura como red de conversaciones (coordinación del lenguaje y la emoción) se sostiene en la medida en que los miembros de esa cultura se vuelven miembros de ella y la comprenden viviéndola. La identidad de los miembros de una cultura como tales emerge continuamente y de modo diferente en la medida en que viven esa cultura que ellos mismos integran. Tal identidad puede cambiar en la medida en que las personas cambien la red de conversaciones en la que participan. Su identidad (emocional y conductual) no preexiste como rasgo de la cultura, sino que emerge momento a momento en la medida en que, con su propia conducta, generan la cultura a la que pertenecen.

CONCLUSIÓN

La contribución de Humberto R. Maturana a las ciencias de la complejidad y a la comprensión de la experiencia humana deriva de su explicación del observador a partir de lo que llama dominio de ontologías constitutivas. Este dominio aparece con la respuesta a la cuestión de qué hacen los humanos como observadores. En la

visión de Maturana, el observador es descrito como alguien que opera en el lenguaje como participante constitutivo en todo lo que hace como ser humano. La visión recursiva, circular y sistémica de Maturana está presente en todos sus argumentos y reflexiones explicativas. Con esto en mente, podemos ver que sus contribuciones pueden ser resumidas como sigue:

1. Una visión circular, no lineal y sistémica del sistema viviente que nos conduce a entender la vida como proceso de conocimiento de lo viviente en congruencia con el medio.
2. El carácter ontológico no trascendente (ontológico constitutivo, en términos de Maturana) y la potencia explicativa de su propuesta en relación con la comprensión de la experiencia humana.
3. Su descripción de la relación entre el observador y lo observado, la cual le lleva a considerar al primero como participante constitutivo y activo de todo lo que observa. Aquí el observador así como la realidad emergen como explicaciones de experiencias del observador y no como entidades trascendentes.
4. Sus explicaciones finiquitan la separación mente y cuerpo y eliminan la suposición de que la mente tiene una localización en el cerebro. En su propuesta, la mente es un fenómeno relacional perteneciente a las relaciones dinámicas del organismo.
5. Su comprensión plenamente consistente y no reduccionista.
6. Su explicación del sistema nervioso como una red neuronal total que no opera con representaciones del medio o con símbolos.
7. Su visión del conocimiento como acción efectiva y no como representación de una realidad independiente.
8. Su propuesta de una teoría de las emociones y el lenguaje.
9. Finalmente, su visión de la cognición como fenómeno biológico que clausura la creencia en el conocimiento objetivo.

En última instancia, la visión sistémica de Maturana de la experiencia humana conduce a un cambio en la comprensión de lo humano. Pienso que una de las principales consecuencias de esto es una revaloración de las emociones como fundamento de la vida humana e incluso de la racionalidad.

Habrà de pasar más tiempo antes de que podamos valorar plenamente la enorme contribución de Maturana a la comprensión de la experiencia humana y al campo de la psicología. El objetivo de este trabajo es presentar sus contribuciones más importantes en un esfuerzo por hacerlas más comprensibles. Estoy consciente de que mi inclinación a elegir estas contribuciones también revela mi propio sesgo personal, o mis “premisas a priori”, según la expresión del propio Maturana.

REFERENCIAS

Arciero, G. (1989), “From Epistemology to Ontology: A New Age of Cognition”. Artículo presentado ante la American Association for the Advancement of Science, enero 15, San Francisco, California.

- Dell, P. F. (1985), "Understanding Bateson and Maturana: Toward a Biological Foundation for the Social Sciences", *Journal of Marital and Family Therapy*, núm. 13, pp. 1-20.
- Guidano, V. F. (1991), *The Self in Process*, Nueva York, Guilford Press.
- Lorenz, K. (1977), *Behind the Mirror*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.
- Mahoney, M. J. (1991), *Human Change Process: The Scientific Foundations of Psychotherapy*, Nueva York, Basic Books.
- Maturana, H. R. y F. Varela (1973), *De máquinas y seres vivos*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Maturana, H. R. (1975), "The Organization of the Living: A Theory of the Living Organization", *International Journal of Machine Studies*, vol. 7, pp. 3-34.
- Maturana, H. R. (1978), "Biology of Language: The Epistemology of Reality", en G. A. Miller y E. Lenneberg (eds.), *Psychology and Biology of Language and Thought: Essay in Honor of Eric Lenneberg*, Nueva York, Academic Press, pp. 27-63.
- Maturana, H. R. (1987), "The Biological Foundation of Self Consciousness and the Physical Domain of Existence", en E. R. Caianiello (ed.), *Physics of Cognitive Processes*, Singapur, World Scientific, pp. 324-379.
- Maturana, H. R. (1988), "Ontología del conversar", *Terapia psicológica*, núm. 10, pp. 15-23.
- Maturana, H. R. (1990), "Science and Daily Life: The Ontology of Scientific Explanation", en W. Krohn, G. Koppers y H. Nowotny (eds.), *Selforganization: Portrait of a Scientific Revolution*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 12-35.
- Maturana, H. R. y J. Mpodozis (1992), "Origen de las especies por medio de la deriva natural", *Publicación ocasional*, núm. 46, Santiago de Chile, Museo de Historia Natural.
- Maturana, H. R. y G. Verden-Zoller (1993), *Amor y juego, fundamentos olvidados de lo humano*, Santiago de Chile, Instituto de Terapia Cognitiva.
- Maturana, H. R. (1995), "Biology of Self Consciousness", en G. Trantour (ed.), *Consciousness: Distinction and Reflection*, Nápoles, Bibliopolis.
- Ruiz, A. B. (1992), "La terapia cognitiva procesal sistémica de Vitorio Guidano. Aspectos teóricos y clínicos", en R. Opazo (ed.), *Integración en psicoterapia*, Santiago de Chile, Centro Científico de Desarrollo Psicológico, pp. 233-244.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE COMPLEJIDAD

Camou, Antonio y José Esteban Castro (coords.), *La sociedad compleja. Ensayos en torno a la obra de Niklas Luhmann*, México, FLACSO/Triana, 1997.

Ciurana, Emilio Roger, *Edgar Morin: introducción al pensamiento complejo*, Salamanca, Universidad de Valladolid, 1997.

Fischer, H. R., A. Retzer y J. Schweizer (comp.), *Das Ende der großen Entwürfe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992 (traducción al español: *El final de los grandes proyectos*, Barcelona, Gedisa, 1997).

Foerster, Heinz von, (comp.), *Principles of self-Organization*, Nueva York, Pergamon Press, 1962.

Foerster, Heinz von, J. D. White, L. J. Peterson y J. K. Russell, (comps.), *Purposive Systems: The First Annual Symposium of the American Society for Cybernetics*, Nueva York, Spartan, 1968.

Foerster, Heinz von, *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli, 1985.

Foerster, Heinz von, *Cybernetics: Circular and Feedback Mechanisms in Biological and Social Systems*, Nueva York, Josiah Macy Jr. Foundation, 1990.

Foerster, Heinz von, *Las semillas de la cibernética*, Barcelona, Gedisa, 1991.

Glaserfeld, Ernst Von, *The Construction of Knowledge. Contribution to Conceptual Semantics*, Seaside, Intersystems, 1987.

Hayles, K. N., *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*, Barcelona, Gedisa, 1998.

Lewin, Roger, *Complejidad: el caos como generador del orden*, Barcelona, Tusquets, 1990.

Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundrisse einer Allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984 (traducción al español: *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, México, Alianza/UIA, 1991).

Luhmann, Niklas y Raffaele De Giorgi, *Teoria della società*, Milano, Franco Angeli, 1992 (traducción al español: *Teoría de la sociedad*, México, UdeG/UIA/ITESO, 1993).

Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1990 (traducción al español: *La ciencia de la sociedad*, México, Anthropos/UIA/ITESO, 1996).

Luhmann, Niklas, *Organisation und Entscheidung*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1982 (traducción al español: *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*, México, UIA/Antropos, 1997).

Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung. Beobachtungen der Moderne. Paradigm lost Über die ethische Reflexion der Moral*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1982 (traducción al español: *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta, 1998).

Maturana, Humberto y Francisco J. Varela, *The Tree of Knowledge: A New Look at the Biological Roots of Human Understanding*, Boston, New Science Library, 1986 (traducción al español: *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1996).

Maturana, Humberto, *La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad*, Barcelona, Anthropos/UIA/ITESO, 1995.

Maturana, Humberto, *La realidad: ¿objetiva o construida? II. Fundamentos biológicos del conocimiento*, Barcelona, Anthropos/UIA/ITESO, 1996.

Maturana, Humberto y Gerda Verden-Zöller, *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia*, Santiago de Chile, Instituto de Terapia Cognitiva, 1997.

Morin, Edgar, *Le Paradigme perdu: la nature humaine*, Coll. Points, 1979 (traducción al español: *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós, 1996).

Morin, Edgar, *Science avec conscience*, Coll. Points, 1982 (traducción al español: *Ciencia con consciencia*, Barcelona, Anthropos, 1984).

Morin, Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, ESF, 1990 (traducción al español: *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994).

Prigogine, Ilya e I. Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, París, Fayard, 1988 (traducción al español: *Entre el tiempo y la eternidad*, Barcelona, Crítica, 1992).

Prigogine, Ilya, *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Barcelona, Tusquets, 1988.

Prigogine, Ilya e I. Stengers, *La querelle du déterminisme*, París, Gallimard, 1990.

Prigogine, Ilya, *El nacimiento del tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1991.

Prigogine, Ilya, *La fin des certitudes*, París, Odile Jacob, 1996 (traducción al español: *El fin de las certidumbres*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996).

Prigogine, Ilya, *Les lois du chaos*, París, Flammarion, 1994 (traducción al español: *Las leyes del caos*, Barcelona, Crítica, 1997).

Prigogine, Ilya e I. Stengers, *La nouvelle alliance, Métamorphose de la science*, París, Gallimard, 1986 (traducción al español: *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1997).

Varela, Francisco J., *Principles of Biological Autonomy*, Nueva York, Elsevier North Holland, 1979.

Varela, Francisco J., *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*, París, Seuil, 1989.

Varela, Francisco J., Evan Thompson y Eleanor Rosch, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, 1989 (traducción al español: *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa, 1992).

Varela, Francisco J., *Cognitive Science. A Cartography of Current Ideas*, 1989 (traducción al español: *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Barcelona, Gedisa, 1996).

Watzlawick, P. (comp.), *The Invented Reality: Essays on Constructivism*, Nueva York, Norton, 1985 (traducción al español: *La realidad inventada*, Barcelona, Gedisa, 1994).



CORNELIUS CASTORIADIS

Castoriadis es uno de los grandes de la filosofía contemporánea. Castoriadis desasosiega a quien lo lee. Castoriadis es un pensador que invita permanentemente a reflexionar, o mejor, al “trabajo de la reflexión”. Castoriadis es el filósofo de la *búsqueda*, porque sabe que “tanto como, o más que, los resultados importa el trabajo de la reflexión, y es quizás eso sobre todo lo que un autor puede hacer ver, si puede hacer ver algo”. Castoriadis, en efecto, nos hace ver que lo decisivo del pensamiento es instalarse en la contingencia, en la provisionalidad, no en el resultado sino en el proceso. “Pensar no es construir cate-drales o componer sinfonías. La sinfonía, si la hay, el lector debe crearla en sus propios oídos”. Castoriadis nos ofrece “instrumentos” fundamentales para pensar, para trabajar reflexivamente, para construir nuestras propias sinfonías, en fin, nos da energía para *buscar* e investigar “ilustradamente”, o sea por nuestra propia cuenta.

Castoriadis ha descubierto como pocos las grandes dificultades que entraña todo trabajo de reflexión política contemporánea, o sea, todo proceso de investigación sobre qué es la experiencia democrática, y que pueden, sin duda alguna, dar al traste con cualquier búsqueda intelectual. Según Castoriadis, las falsas contraposiciones y dilemas, por un lado, y la preeminencia del partido político sobre cualquier otra instancia o categoría, por otro lado, son las “condiciones” que siguen maliciando el pensamiento político, e impidiendo la emergencia de una nueva “teoría” política.

“Individuo” contra “sociedad”, “sociedad civil” contra “Estado”, y “ciudadano” contra “partido” siguen siendo los falsos dilemas que envenenan el desarrollo de la democracia, porque niegan la creación de un ciudadano que *institute* la polis (la democracia), y que vive por la responsabilidad del bien público. La política no es, no debería ser, cuestión de individuos excepcionales, sino de hombres comunes, ciudadanos libres y autónomos. El pensamiento histórico y político guiado por la evolución histórica no ha cesado en sus intentos de liberar al hombre de toda heteronomía. Sin embargo, también este siglo ha rechazado varias veces la evolución histórica hacia la autonomía para refugiarse en distintas formas de esclavitud; el totalitarismo ha sido la más desgraciada, pero la *sacralización* del partido político es otra forma de sumisión humana, dicho sea de paso, bastante perversa por presentarse con apariencia de rebeldía. El gran refugio, el nuevo dios del hombre aparentemente secularizado del siglo veinte es el partido político. Quizá el hombre, como diría Elliot, no soporta tanta realidad y reintroduce “absolutos” en una historia formalmente desacralizada. ¡Y es que los dioses no mueren, sólo se transforman! Camus fue certero en su diagnóstico: “El hombre se refugia en la permanencia del partido de la misma forma que antaño se postró ante un altar. Es por ello que la época que se atreve a jactarse de que es la más rebelde que ha existido sólo ofrece un menú de varias formas de sumisión”.

Pero la sumisión nada tiene que ver con la política, pues doblar la cerviz y orar ante un amo son rasgos del “poder” absoluto nunca de la política. Castoriadis, y con él todo un grupo de pensadores de este siglo que han hecho de la crítica al totalitarismo el estro de su pensamiento, han rescatado la palabra y el concepto de política de sus viejos guardianes, los ideólogos de la planificación y del mercado, para darle una nueva dignidad. El legado decisivo de Castoriadis para el próximo siglo es que la política antitotalitaria, o sea, la democracia, es el lugar privilegiado y determinante de la existencia auténtica de la humanidad. Ese ámbito o imaginario social muestra que la integración política de las sociedades se basa antes en el conflicto que en el consenso. A la democracia se llega y, por supuesto, funciona a través del conflicto o no es democracia sino totalitarismo. Por eso su crítica al totalitarismo de la antigua URSS ha sido determinante en toda su obra. También porque el conflicto es el motor de la democracia, no debe extrañarnos que el renacimiento de ésta, a partir de la caída del muro de Berlín, haya ocurrido de forma simultánea a la descomposición del totalitarismo. Posiblemente, también porque el despertar de las aspiraciones democráticas es inseparable de la descomposición del totalitarismo, los mejores referentes intelectuales para entender la democracia sean los estudiosos del fenómeno totalitario. Quienes fueron, pues, capaces de desentrañar, y no sólo de denunciar, las claves del totalitarismo como ideología antitética de la democracia son, ahora, los mejores “guías” para *inventar* la democracia.

Castoriadis ocupa un lugar privilegiado entre esos inventores de democracia; más aún, es el más radical de todos los demócratas de este final de siglo porque, con un realismo histórico digno de imitación, ha justificado que la democracia es un proyecto histórico imposible de cerrar y abierto al futuro. Con el fin de radicalizar el proyecto democrático, o sea, de dar razones a favor de la *democracia directa*, Castoriadis nos ha enseñado, insisto, que la coexistencia antinómica entre la sociedad civil, por un lado, y los titulares —temporales— del poder, por otro lado, acaba arruinando cualquier proyecto de autogestión en los asuntos comunes, de autoinstitución autónoma y explícita de la sociedad civil, del pueblo. Sin embargo, y para no mitificar la participación de todos en el poder (democracia directa), Castoriadis nos ha enseñado que el éxito de la democracia directa depende de un presupuesto precario: la capacidad de los ciudadanos de ejercer la *autolimitación* en el ejercicio del poder. Autolimitación o responsabilidad ciudadana es la clave de la política: “En una democracia el pueblo *puede* hacer siempre lo que quiera, y tiene que saber que *no debe hacer* siempre lo que quiera. La democracia es la forma de gobierno de autolimitación; es, por tanto, también la forma de gobierno del riesgo histórico —lo cual no es otra cosa que la forma de gobierno de la libertad— y por ello es una forma de gobierno trágica”.

Hay buenas razones entonces para dedicar este *Perfiles filosófico-políticos* a analizar la herencia intelectual de Castoriadis, fallecido apenas el año pasado. Para el efecto, hemos reunido dos excelentes trabajos sobre su concepción de la política, a cargo de Esteban Molina y Pilar Calveiro, así como una de las entrevistas más puntuales y sugerentes que haya concedido. La sección se complementa con una cronología de la vida y la obra del filósofo y con una bibliografía esencial de y sobre su obra.

Agapito Maestre

POLÍTICA Y VERDAD EN CORNELIUS CASTORIADIS

Pilar Calveiro

Resumen

El presente artículo retoma algunas de las aportaciones del pensamiento de Castoriadis, como la importancia de lo simbólico en la construcción del imaginario social, y la aparición paralela de la política y la filosofía —en la Antigüedad griega— como espacios de interrogación sin límite sobre la institución social y la búsqueda de la verdad. Se retoman y discuten algunos de los grandes temas de la obra de Castoriadis: el énfasis que el autor pone sobre lo social instituido en la constitución del sujeto individual; la reivindicación de la sociedad occidental, en tanto proyecto de autonomía individual y colectiva; la validez ilimitada de la democracia. Por último, se resalta la profunda relación que guarda la reflexión sobre la política con el tema de la justicia, como dimensión ética, en toda la obra del autor.

Tengo el deseo, y siento la necesidad, para vivir, de otra sociedad que la que me rodea. Como la gran mayoría de los hombres puedo vivir en ésta y acomodarme a ella... pero en la vida, tal como está hecha para mí y para los demás, topo con una multitud de cosas inadmisibles.

C. Castoriadis¹

La denuncia de lo inaceptable y la voluntad-necesidad de transformarlo, tan importantes hoy como hace veinte años, son ideas que atraviesan toda la obra de Cornelius Castoriadis, desde aquella afirmación hecha en *La institución imaginaria de la sociedad*, hasta sus más recientes textos recopilados en *El ascenso de la insignificancia*.

En tal contexto, la política es eje de la actividad que permite realizar este cuestionamiento sustancial, movilizándolo la crítica de lo existente para transformarlo, es reflexión crítica y acción que trasciende con mucho a la simple gestión burocrática.

IMAGINARIO SOCIAL E IDENTIDAD

Para Castoriadis, la sociedad es una dimensión compleja que no puede reducirse a la simple intersubjetividad, sino que “sobrepasa infinitamente la totalidad de los individuos que la ‘componen’”.² Pero sobre todo, la sociedad es una creación humana, una autocreación con capacidad para su autoalteración, es decir, para su reformulación.

El mundo social-histórico se constituye tanto desde lo material como simbólicamente. El lenguaje, las representaciones y las instituciones mismas poseen una dimensión simbólica que cada sociedad crea y recrea constantemente, a partir de su medio natural, de su historia y de un conjunto de rasgos, previamente dados. Se forman así las concatenaciones que dan consistencia al tejido social, donde lo simbólico es, a un tiempo, una especie de molde preconstituido dentro del cual se producen las creaciones de la sociedad, pero también comprende la actividad de perpetua ruptura y transformación de dicho molde.

Ni libremente elegido, ni impuesto a la sociedad considerada, ni simple instrumento neutro y medio transparente, ni opacidad impenetrable e irreductible adversidad, ni amo de la sociedad ni dócil esclavo de la funcionalidad, ni medio de participación directa y completa en un orden racional, el simbolismo determina ciertos aspectos de la vida de la sociedad... a la vez que está lleno de intersticios y grados de libertad.³

El imaginario social guarda una profunda relación con este orden simbólico. No se refiere, en tanto imaginario, a lo especular; no representa alguna suerte de reflejo de otro nivel de lo real, ni tampoco remite a lo ficticio o ilusorio, sino más bien a la imaginación en su capacidad creativa: el imaginario social es eminentemente creación.

Este imaginario es una dimensión siempre presente, es irreductible a lo funcional; se refiere a la necesidad de toda sociedad de responder a ciertas preguntas fundamentales que ella misma se plantea. La respuesta a esos interrogantes (¿quiénes somos como colectivo?, ¿adónde vamos?) permite delimitar una identidad, una dirección y una determinada articulación con el mundo circundante. Así, “la institución de la sociedad es cada vez la institución de un magma de significaciones imaginarias sociales”,⁴ que da cohesión al conjunto. Las instituciones se originan en este imaginario social que se entrecruza con lo simbólico, formando una red que orienta y condiciona tanto la acción como la representación de la sociedad en cuestión.

Sin embargo, la institución social no es exclusivamente simbólica ni funcional; la dimensión significativa y el hacer social resultan indisociables. El reconocimiento de esta doble dimensión lleva a Castoriadis a una interesante articulación de la realidad social, en la que coexisten una dimensión racional junto al reconocimiento de la indeterminación y la incertidumbre. “Lo real no es racional de punta a punta; implica también que tampoco es un caos, que presenta estrías, líneas de fuerza, nervaduras que delimitan lo posible, lo factible, indican lo probable, permiten que la acción encuentre puntos de apoyo en lo dado”.⁵

En este contexto, la conexión entre individuo y sociedad resulta interesante, y, al mismo tiempo, polémica. Uno y otra se implican recíprocamente, en una relación que no es de determinación, en un sentido explícito, pero en donde lo social tiene una fuerza extraordinaria.

Por una parte, hay un juego constante entre el poder instituido socialmente y el poder instituyente, como elemento fundamental de recreación social. Por otra, esta relación articula con lo que Castoriadis llama *infrapoder*, en el que incluye la lengua, la familia, los ritos y todas aquellas prácticas sociales que conforman al hombre

constituyéndolo como ser social y modelándolo en concordancia con el imaginario social.

El infrapoder tiene un potencial extraordinario que reside en su capacidad para constituir a los sujetos y, en la sociedad moderna, la individualidad. Sin embargo, este poder no es absoluto; hay una serie de factores que lo limitan y lo condicionan: el mundo presocial o natural que impone restricciones de orden material; la irreductibilidad de la psique singular y su constante capacidad de resistencia; la coexistencia sincrónica con otras sociedades que ponen en cuestionamiento el propio imaginario; la pluralidad, emergiendo incesantemente en la sociedad instituyente.

Sin embargo, toda la argumentación de Castoriadis hace un extraordinario énfasis en que las instituciones impregnan al ser humano desde su nacimiento para constituirlo como sujeto espontáneamente obediente, lo cual es indudable. Pero, al mismo tiempo, también le permiten constituirse como espontáneamente desobediente, sin que esta tensión desaparezca jamás. Si bien se reconoce que lo psíquico no se puede reducir a lo social-histórico, hay una insistencia en su dimensión “formable”, normalizada, afirmando de manera reiterada e inquietante que la sociedad “fabrica” individuos,⁶ en “un proceso histórico a través del cual la psique es constreñida... por un acto que violenta su propia naturaleza”.⁷

Ciertamente, la sociedad conforma un modelo de individuo con una determinada psique, sin embargo, no parece menos cierta la capacidad de resistencia psíquica, emocional, racional de los hombres frente a esta acción constreñidora del poder, para lograr la transformación del armazón social preestablecido. De hecho, el poder instituyente, al que Castoriadis adjudica tanta importancia, se constituye como movimiento de reafirmación pero también de cuestionamiento de lo instituido, es decir, parte de esta capacidad de desobediencia con respecto al ordenamiento vigente, que no se constituye más que desde los sujetos mismos.

POLÍTICA Y VERDAD

Para abordar la cuestión del poder político, Castoriadis parte de la diferenciación entre lo político y la política en un sentido diferente al planteado por otros autores. Lo político se refiere aquí al poder explícito, presente en toda sociedad. Consiste, por una parte, en la capacidad de establecer y sancionar un orden y, con él, una norma obligatoria de manera explícita y efectiva. Pero no radica exclusivamente en esta dimensión coercitiva sino que, al mismo tiempo, dispone de poderosos mecanismos que garantizan la interiorización de la norma, y dificultan la pregunta por la legitimidad del poder político, dándola por sentada. “En la cima del monopolio de la violencia legítima, encontramos el monopolio de la palabra legítima; y éste está, a su vez, ordenado por el monopolio de la significación válida. El Amo de la significación sienta cátedra por encima del Amo de la violencia”.⁸

En consecuencia, aunque la institución siempre es una creación de la sociedad, lo político no lo explicita de esta manera, sino que funda la institución y su legitimidad en factores extrasociales, como los dioses, la tradición o cualquier otro.

Castoriadis le da una extraordinaria importancia al papel del infrapoder en las sociedades heterónomas, para controlar el universo de representación y hacer que el cuestionamiento del orden existente resulte “psíquicamente imposible”. Ciertamente, habría que considerar si alguna sociedad, aun la totalitaria, es capaz a largo plazo de esta virtual inmovilización de la psique, del sujeto, del deseo.

La política, a diferencia y por oposición a lo político, implica una institucionalidad que permite y promueve su propio cuestionamiento. Cuando aparece la política, hay un reconocimiento explícito de que la institución social y, por lo mismo, la ley no se fundan más que en la sociedad misma, son una obra humana sujeta a su propia capacidad crítica, que renuncia a toda pretensión de legitimidad externa a sí misma.

Según Castoriadis, el proyecto y el ejercicio de la política, como tal, habrían surgido en Grecia entre los siglos VIII y V a.c., y se perdieron con la desaparición de la ciudad-Estado griega como forma específica de organización social y política. Posteriormente, habría reaparecido en Europa Occidental a partir del primer Renacimiento de los siglos XII y XIII, con las primeras ciudades-Estado burguesas que reivindicaron su autogobierno, y después encontraría cierta continuidad en el Renacimiento, la Reforma, la Ilustración y las revoluciones de los siglos XVIII y XIX, que permitieron conquistar libertades individuales y colectivas. No obstante, el siglo XIX y la primera mitad del XX marcarían el auge de la política como tal.

Este ascenso de la política implica una institución explícita de la sociedad, una aparición abierta del poder instituyente creando instituciones que permiten participar en la lucha de poder y en la formulación de la ley, a través de la deliberación y la decisión colectivas. Esto permite y facilita que toda la institución se ponga en tela de juicio, dando lugar a una verdadera “reabsorción de lo político, como poder explícito, en la política, actividad lúcida y deliberante que tiene como objetivo la institución explícita de la sociedad”.⁹

Un rasgo característico de las sociedades en las que existe la política es que se constituyen como autónomas, en el sentido de que no buscan un fundamento externo a ellas mismas. Al mismo tiempo que se creó la política, como espacio de interrogación sobre la institución social, los griegos crearon la filosofía, como ámbito de búsqueda de la verdad. De hecho, “crean la verdad como movimiento interminable del pensamiento, poniendo constantemente a prueba sus límites”.¹⁰ Así pues, política y verdad serían términos paralelos e inseparables.

Tanto la política como la filosofía griegas implicaron, por primera vez en la historia, un proyecto de autonomía tanto colectiva como individual. Al mismo tiempo que se abría el cuestionamiento explícito e ilimitado sobre las significaciones sociales y su fundamento, se activaba la interminable espiral de la duda, la búsqueda de la verdad reproduciendo interminablemente la incertidumbre.

Este espacio de “interrogación sin límite”¹¹ permite, por una parte, la autoalteración del campo social, tanto de las instituciones como del imaginario, y, por otra, constituir un individuo capaz de moverse en el filo de esta interrogación infinita. En este sentido, el individuo autónomo de Castoriadis está más cerca del hombre moderno que del ciudadano griego, aunque comparte con éste su rasgo

principal, es decir, la capacidad de participar reflexivamente en la formación y el funcionamiento de la ley.

La autonomía, como contraconcepto de la heteronomía, es “el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento *sin fin*, de manera a la vez individual y social”.¹² En el individuo aparece como la capacidad de establecer relación entre la instancia reflexiva y las demás instancias psíquicas, para así escapar de la repetición, “guiado por la intención de la verdad y la elucidación de su deseo”.¹³ Sólo así el hombre desarrolla la verdadera subjetividad y se libera la imaginación radical del sujeto. A su vez, en el ámbito social, la autonomía es la capacidad de autoinstitución y autorreflexión explícitas, inseparables de la libertad, verdadera finalidad de la política. Por lo tanto, hombre y sociedad se implican mutuamente; la autonomía de los individuos es inconcebible sin la autonomía de la sociedad.

Para Castoriadis, autonomía social y autonomía individual, política y verdad constituyen dos caras de un mismo fenómeno, son creación de esta búsqueda interminable en lo social y en lo individual, que sólo habría sido posible entre los griegos por la ausencia de un libro sagrado o de profetas.¹⁴

La autonomía social como crítica y autocrítica que la sociedad realiza sobre sí misma requiere de una sociedad que se organiza en tanto “red de relaciones entre adultos autónomos”,¹⁵ capaces de participación y responsabilidad. La pérdida de la dimensión política retrotrae al hombre a una posición no autónoma, sujeta a determinaciones externas, infantil. “El que vive en la sociedad... sin voluntad política, no hizo más que sustituir al padre privado por el padre social anónimo”.¹⁶

Aunque Castoriadis afirma que esta autonomía no se ha realizado plenamente en ninguna sociedad, existiría como horizonte o, en los términos de *La institución imaginaria de la sociedad*, como proyecto revolucionario “de transformación de la sociedad actual en una sociedad organizada y orientada con miras a la autonomía de todos”.¹⁷

La idea de una autonomía individual que se resuelve en la autonomía social a través de una participación efectiva y consciente en el espacio público político resuena extraordinariamente con la idea rousseauiana de la participación en la constitución de la voluntad general, como única vía de realización de la libertad individual. Habría, en este sentido, además de una alta determinación (aunque se eluda el término) de lo individual por lo social, un marcado privilegio de la acción política como lugar de constitución del sujeto autónomo, libre, y, en este sentido, si no una reducción por lo menos una muy fuerte asignación del sujeto a su dimensión política. La libertad remite a la existencia de derechos individuales y garantías judiciales, pero, sobre todo, a la participación en el establecimiento de la ley.

El hombre es, por lo tanto, un hombre político en primer lugar, no sólo social. Como en Hannah Arendt, la reflexión y la participación políticas resultan inherentes a lo humano, lo constituyen en tanto tal.

Pero hay otra cuestión y es que esta sociedad, que Castoriadis reconoce como mucho más que la suma de los individuos que la componen, no obstante, aparece aquí como una virtual suma de individualidades que confluyen en tanto tales para crear este otro espacio, diferenciado de la sociedad y su autoinstitución consciente, la política. De hecho, el proyecto de la autonomía implicaría “dar a todos los indivi-

duos la posibilidad efectiva máxima de participación en todo poder explícito y en la esfera más extensa posible de la vida individual autónoma”.¹⁸

La afirmación nos remite a que la posibilidad de participación en el poder explícito no se da en tanto individualidades. No depende de una posibilidad estrictamente individual, ni se otorga, adquiere o conquista desde un ámbito individual, sino que remite a la pertenencia a grupos sociales, étnicos, religiosos que resultan marginados de hecho de esta posibilidad a través del poder instituido. La sociedad no es ni puede ser homogénea y la idea de dar a todos los individuos la posibilidad efectiva máxima de participación en todo poder explícito representaría, virtualmente, la desaparición del poder en tanto tal que, por definición, es asimétrico.

DEMOCRACIA

Si lo político existe previamente a la política, la democracia, por su parte, requiere de la esfera política para poder aparecer. La democracia no es para Castoriadis un modelo institucional con determinada forma, sino, sobre todo, la autoinstitución explícita y reflexiva de la sociedad.

Implica ciertos procedimientos como la separación de lo jurídico, lo legislativo y lo gubernativo —que no es en verdad ejecutivo porque su función nunca es la simple ejecución, aunque así lo pretenda. Implica también la clara diferenciación entre lo privado, lo público privado y lo público, la obligación de dar cuenta de los actos de gobierno y el rechazo de las jerarquías, pero, antes que nada, la verdadera democracia es aquella en que todos participan en la toma de decisiones. La “verdadera democracia”, donde la política no es un asunto referente a la verdad (*epistème*), ni una cuestión de especialistas (*techné*), sino un espacio de opinión (*doxa*) en el que, por lo mismo, todos pueden participar, debe formar ciudadanos capaces de gobernar y de ejercerla de manera directa. Es conocimiento y participación de todos en el establecimiento de la ley, también en clave fuertemente rousseauniana.

La democracia conlleva movimiento, versatilidad; esto es propio de ella, y más que un costo debe entenderse como parte de su dinámica. Bajo esta perspectiva, Castoriadis desecha las preguntas de Hannah Arendt sobre el problema de la inestabilidad en las democracias.

El espacio democrático se interroga sobre las mejores instituciones, no en un sentido instrumental, sino en uno que remite directamente a la noción de justicia; en palabras de Castoriadis, para establecer “una sociedad tan libre y justa como sea posible”.¹⁹

Pero la idea de democracia se alarga en algunos momentos para penetrar espacios de lo individual. A diferencia de la religión, que niega “a la humanidad viva la posibilidad de crear sentido... la creación democrática deroga toda fuente trascendente de significación, en todo caso en el espacio público, pero de hecho también, si se lleva hasta sus últimas consecuencias, en lo que concierne al individuo privado... somos nosotros quienes creamos la significación... quienes damos forma al Caos con nuestro pensamiento, nuestra acción, nuestro trabajo, nuestras obras... Esto significa que estamos solos en el ser”.²⁰

La reivindicación de esta idea de democracia tiene como sustento al propio proyecto de la modernidad que intenta universalizar la autorreflexividad, tanto en el plano individual como en el colectivo. Para Castoriadis, estos objetivos son vigentes y, aunque la sociedad contemporánea se ha desviado de ellos, sería preciso retomar el rumbo para construir una democracia, en sentido eminentemente participativo, a escala planetaria. Afirma tajantemente, sin reticencias: “Nosotros queremos la democracia para todos”.²¹ Al mismo tiempo, reivindica con entusiasmo el proyecto de la modernidad occidental: “la especificidad de la civilización occidental es esa capacidad de ponerse en cuestión y de criticarse a sí misma... en nombre de una discusión entre seres humanos que permanece indefinidamente abierta”.²² Y años después agrega: “Hemos de esperar que el ejemplo de Occidente, por más cojo que se haya vuelto, corroa poco a poco este conjunto de significaciones fundamentalmente religiosas, abra brechas a partir de las cuales pueda desencadenarse un movimiento de reflexión, a la vez político e intelectual”.²³

No se debe confundir la defensa de Occidente con una posible reivindicación del capitalismo. Castoriadis entiende que hay aquí dos significaciones imaginarias sociales opuestas aunque se hayan contaminado recíprocamente: “el proyecto de autonomía individual y colectiva, la lucha por la emancipación del ser humano tanto intelectual y espiritual como efectiva en la realidad social; y el proyecto capitalista, demencial, de expansión ilimitada de un seudodominio seudorracional... un proyecto global de un dominio total de lo físico, lo biológico, lo psíquico, lo social, lo cultural”.²⁴

Sin embargo, la pregunta incesante por una verdad huidiza, la discusión indefinidamente abierta, la pretensión de atrapar lo que siempre está más allá no parecerían del todo diferentes del deseo de expansión ilimitada en lo económico ni del demencial seudodominio que se intenta en el capitalismo más irracionalmente racional.

El diagnóstico de Castoriadis sobre la sociedad contemporánea es desolador. Las sociedades llamadas democráticas de nuestro tiempo, distan mucho de serlo. Se restringen a un simple conjunto de procedimientos dirigidos, más que a promover la participación, a acallar y trivializar la divergencia, lo que las convierte en regímenes bastardos de oligarquías liberales.²⁵ El valor social predominante es el dinero y la corrupción se generaliza. Se logra así, a partir de una sociedad de espectadores televisivos y no de ciudadanos activos, el letargo y la desaparición del conflicto. Los signos de resistencia son escasos y, en consecuencia, la sociedad “marcha hacia el abismo”.²⁶

Este desarrollo nos plantea por lo menos algunas preguntas. Si la sociedad moderna tuvo la capacidad de constituir esa política autorreflexiva y el ciudadano relativamente autónomo y participativo del periodo político por excelencia (siglo XIX y primera mitad del XX), en el que “más que cualquier otro periodo de la historia de la humanidad, parece haber confiado a la política el papel más importante en la solución de los problemas humanos”,²⁷ ¿cómo se llegó de esa política “bella” al “ascenso de la insignificancia” y la trivialidad? ¿No hay una conexión muy profunda entre ambos momentos? ¿No están ya presentes, en las promesas de la modernidad, el totalitarismo y la parálisis, el vacío y la insignificancia?

No se puede dejar de mencionar que, ya en la primera mitad de nuestro siglo, el proceso de masificación de las sociedades y los ensayos totalitarios, de los que tan exhaustivamente habló la Escuela de Frankfurt, estaban muy distantes de la constitución de una política sujeta a crítica por medio de la racionalidad y la deliberación.

Probablemente lo político y la política encuentren íntimas correlaciones en todas las sociedades, donde autonomía y heteronomía se confunden, porque aun la deliberación y la crítica explícita topan con presupuestos básicos incuestionables. Si la afirmación que hace Castoriadis al decir: “estamos infinitamente más condicionados de lo que nos gusta pensar, en tanto que individuos no elegimos ni las cuestiones a las que habremos de responder, ni los términos en los que éstas se plantearán”,²⁸ la deliberación racional no parece tan definitiva, no en todo caso como para disolver lo político en el espacio claro y abierto de la política. Es posible entonces que la política siempre haya sido, y siga siéndolo, básicamente opaca.

Sin embargo, eso no torna irrelevante el problema de la participación, pero sería necesario abordarlo a partir de la idea de opacidad y de la imposibilidad de hecho de una concurrencia igualitaria en el ámbito de toma de decisiones, fundada no en un deseo sino en las asimetrías propias de las relaciones de poder, que no se disuelven en el espacio democrático. El problema, entonces, es cómo garantizar una participación lo más amplia posible, en condiciones de desigualdad que hay que considerar, reconocer, y dar posibilidad de juego para su modificación. No existiría posibilidad de una universalidad política sino el reconocimiento de diversidades particulares, de desigualdades que se ponen en discusión y se negocian, a partir de lugares de fuerza, no simétricos, pero en los que se disputa una cierta “universalidad” siempre abierta y en redefinición.

Por último, con respecto a la vigencia del proyecto de la modernidad, cabría preguntarse si la soledad frente al ser, de la que habla Castoriadis, la necesidad de un pensamiento, una acción y un trabajo interminables que topan incesantemente con su propio límite, que persiguen una y otra vez al Caos para ordenarlo, comprobando en cada intento las fisuras y la ambivalencia, no son parte del actual hartazgo por la búsqueda de una verdad siempre incierta y una autorreflexión que, al pretender ahuyentar la incertidumbre, la potencia sucesivamente. Tal vez la recuperación de una perspectiva democrática deba pasar por reconocer que la humanidad puede crear sentido sólo limitadamente, que nuestro pensamiento y nuestra acción tienen sólo una capacidad restringida de ordenar el caos y que debemos y podemos incorporar el desorden y la ambivalencia.

En fin, también vale la pena preguntarnos si nuestras sociedades marchan al abismo en medio de un control del conflicto social y de la conciencia individual casi inobjetables. Tal vez lo que tenemos son nuevas formas del poder y nuevas formas de la resistencia. Las democracias contemporáneas efectivamente son dispositivos de control del disenso, pero también abren, a pesar de sí mismas, nuevos espacios para la participación de sectores sociales que, hasta hace muy poco, permanecían relegados a una suerte de espacio “prepolítico”. El caso de los países latinoamericanos es demostrativo de esta ambivalencia.

ÉTICA

En una de sus últimas entrevistas,²⁹ Cornelius Castoriadis hace una crítica muy radical a la reaparición de la ética en la reflexión de los problemas políticos o incluso biológicos. En este sentido, refuta la discusión en torno a una bioética, señalando que, en todo caso, las decisiones en este terreno constituirían una verdadera biopolítica, que condena a cientos de miles de personas a morir de hambre en el mundo. Así pues, refiere la pregunta ética al terreno de lo político.

También muestra, con toda claridad, el hiato que existe entre lo privado y lo público, al que llama “duplicidad instituida”, y la independencia del Estado moderno con respecto a la ética. “La razón de Estado es infinitamente más fuerte que la razón práctica y los Diez Mandamientos”.³⁰

Su crítica a esta perspectiva de lo ético se resuelve en lo que llama la ética de la autonomía, que no proporcionaría una respuesta automática acerca de dónde está el bien o el mal, pero que permitiría “volver sobre nosotros mismos, individual o colectivamente, reflexionar sobre nuestros actos, reconsiderarlos, corregirlos, repararlos”.³¹ La pregunta obvia es: ¿con arreglo a qué? Creo que la respuesta, aunque tácita, es clara y, como una serpiente que se muerde la cola, nos regresa al principio. Porque hay una idea muy fuerte en todos los textos de Castoriadis que, a mi juicio, es una idea eminentemente ética: la noción de justicia en el corazón de la reflexión política. Y su postura es tan radical en este sentido, tan profundamente ética, que lo lleva a afirmar, sin dobleces: “La cuestión de la justicia es la cuestión de la política”.³²

NOTAS

¹ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975, p. 108.

² C. Castoriadis, *El mundo fragmentado*, Montevideo, Altamira, 1990, p. 70.

³ C. Castoriadis, *El imaginario social*, Montevideo, Piedra Libre, 1988, p. 41.

⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁶ C. Castoriadis, *El mundo fragmentado*, *op. cit.*, pp. 69, 70, 72, 82.

⁷ *Ibid.*, p. 72.

⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁰ *Ibid.*, p. 80.

¹¹ *Ibid.*, p. 85.

¹² *Ibid.*, p. 84.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 80.

¹⁵ C. Castoriadis, *El imaginario social*, op. cit., p. 37.

¹⁶ *Ibid.*, p. 37.

¹⁷ *Ibid.*, p. 32.

¹⁸ C. Castoriadis, *El mundo fragmentado*, op. cit., p. 89.

¹⁹ C. Castoriadis, *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 222.

²⁰ *Ibid.*, p. 198.

²¹ *Ibid.*, p. 179.

²² C. Castoriadis, *El mundo fragmentado*, op. cit., p. 95.

²³ *Ibid.*, p. 176.

²⁴ C. Castoriadis, *El ascenso de la insignificancia*, op. cit., p. 90.

²⁵ *Ibid.*, p. 101.

²⁶ *Ibid.*, p. 97.

²⁷ *Ibid.*, p. 205.

²⁸ *Ibid.*, p. 207.

²⁹ *Ibid.*, p. 204.

³⁰ *Ibid.*, p. 211.

³¹ *Ibid.*, p. 217.

³² *Ibid.*, p. 231.

SOCIALISMO O BARBARIE

HISTORIA DE UN PROYECTO POLÍTICO

Esteban Molina

Resumen

La memoria es el mejor antídoto contra el olvido. Esto parece no olvidarlo el autor de este sugerente ensayo de historia política. Con base en los debates protagonizados por Cornelius Castoriadis y Claude Lefort en las páginas de la revista *Socialismo o Barbarie* durante 1949 y 1966, el autor reconstruye los avatares de este singular proyecto político-intelectual. ¿Vanguardia del proletariado o el proletariado como vanguardia? ¿Conquista del Estado o sociedad autoinstituida? Son algunos de los grandes dilemas que se discuten a lo largo de este erudito trabajo.

La sociedad postrevolucionaria no será simplemente una sociedad autoadministrada; será una sociedad que se autoinstituye explícitamente, no de una vez por todas, sino de una manera continua.

Cornelius Castoriadis

Como casi siempre ocurre, la muerte llega sin avisar. No por esperada, la muerte deja de sorprender. Nunca terminamos de estar preparados para su llegada. Incluso cuando una grave enfermedad —como la que sufría Cornelius Castoriadis— nos hace más nítida su proximidad, la voluntad, el deseo de vivir se convierte todavía en el último recurso para evitar que la naturaleza ponga fecha a un acontecimiento cuyo secreto no le hemos podido arrancar.

El nombre “Castoriadis” siempre quedará asociado a mil batallas intelectuales. En todas, la honestidad intelectual cerró el paso a la ceguera que suele producir la persecución de espurios intereses particulares. El deseo de verdad, materializado en un trabajo permanente de debate y autocritica, impidió que “su” verdad quedara fijada dogmáticamente como “la” verdad. Siempre estuvo dispuesto a volver sobre sus pasos, a emprender nuevos caminos, a asumir los cambios de la realidad social, o las consecuencias de la crítica.

Una de las empresas políticas a las que quedará vinculado el nombre “Castoriadis” es *Socialismo o Barbarie*. El grupo, y la revista homónima, *Socialismo o Barbarie*, han sido durante más de quince años (1949-1966) referencia clave de un pensamiento de izquierda tan crítico del “entreguismo” socialdemócrata como del “socialismo” estalinista —y el de sus epígonos allende las fronteras de la extinta URSS—, o del travestismo

político de los trotskistas de la “Cuarta Internacional”. Castoriadis fue una pieza clave en la fundación y sostén teórico de *Socialismo o Barbarie*, pero no estuvo solo. Posiblemente, *Socialismo o Barbarie* no hubiera sido lo que fue sin el aliento y las aportaciones teóricas de Claude Lefort. Sin pretender reducir el trabajo de un colectivo a dos personas, lo cierto es que la trayectoria de *Socialismo o Barbarie* estuvo determinada por la colaboración y el debate que protagonizaron ambos en el seno de esa organización. La salida de Lefort del grupo —salida que se efectuó bajo el bochorno de insultos y acusaciones— significó el inicio de la cuenta atrás del cierre de *Socialismo o Barbarie*. Las páginas que siguen las dedicaremos a la reconstrucción de los avatares de ese proyecto político.

EL PROYECTO DE *SOCIALISMO O BARBARIE*

En 1948 se hace definitiva la ruptura de Castoriadis con la sección francesa (PCI) de la “Cuarta Internacional”. Desde 1946, y hasta entonces, Castoriadis había reunido en torno a sí a un conjunto de militantes que se constituirían como tendencia dentro del PCI. En 1949 funda con Lefort y un grupo de compañeros que habían militado en ese mismo partido el grupo *Socialismo o Barbarie*. El grupo se dota de un medio de expresión que se llamará “Socialismo o Barbarie. Un órgano de crítica y de orientación revolucionaria”. El objetivo de la revista consistía en “proporcionar útiles de trabajo a los obreros avanzados en una época en que la complejidad de los problemas, la confusión que reina en todas partes y el esfuerzo constante de los capitalistas y, sobre todo de los estalinistas, para la mistificación de todos a propósito de todo, necesitan un esfuerzo sin precedente en esta dirección”.¹ Para algunos, la revista no pretendía ser solamente un recurso pedagógico, sino el órgano de expresión de un colectivo, de un grupo: “Esta revista —se lee en su presentación— no es de ninguna manera un órgano de opiniones entre gentes que se plantean problemas, sino el instrumento de expresión de una concepción de conjunto que nosotros creemos sistemática y coherente”.²

En el número 1 de la revista, Castoriadis publica un artículo en el que pretende exponer las principales líneas teóricas del colectivo *Socialismo o Barbarie*. Sin renunciar a las categorías sociológicas fundamentales que habría acuñado Marx en *El manifiesto comunista*, Castoriadis persigue poner de relieve los principales cambios que se habían producido en la sociedad desde 1848, así como el papel que habría de desempeñar el proletariado en el nuevo orden social que surge del final de la Segunda Guerra Mundial. La sociedad que sale de 1945 no es la que tenía ante los ojos el Marx que escribía *El manifiesto*. No sólo la explotación se había perfeccionado y mundializado —hasta tal punto que podía hablarse de un “sistema mundial de explotación”³—, sino que había aparecido una nueva clase social en el seno mismo del movimiento obrero: la burocracia. Estos cambios significaban un desplazamiento de la división que sirvió a Marx para pensar la sociedad capitalista —división de propietarios de los medios de producción y obreros— hacia otra forma de división: la división de “los que dirigen” el proceso productivo y “los que ejecutan” el trabajo. El resultado de un siglo de evolución del movimiento obrero vierte para Castoriadis resultados inequívocos:

Las organizaciones —sindicatos y partidos políticos— que la clase obrera creaba constantemente para su emancipación, se transformaban regularmente en instrumentos de mistificación y segregaban ineludiblemente clases que se elevaban sobre las espaldas del proletariado para resolver la cuestión de su propia emancipación, bien integrándose en el régimen capitalista, bien preparando o realizando su propio ascenso al poder.⁴

La aplicación de medidas económicas reivindicadas tradicionalmente por el proletariado en las democracias occidentales no procurará al proletariado otra cosa que “una explotación más intensa, mejor coordinada y, para decirlo todo, racionalizada”.⁵ Concentración de las fuerzas productivas y aparición de la burocracia como clase social —lo que le permitirá, por ejemplo, definir la sociedad de la URSS como una sociedad de clases dividida en los que dirigen, planifican y se apropian los beneficios, los burócratas, y los que ejecutan el trabajo— definirán para Castoriadis el estado actual del “sistema mundial de explotación”.⁶

Según Castoriadis, la concentración de las fuerzas productivas, tanto del capital como del trabajo, no había hecho más que crecer a lo largo del último siglo. La necesidad de grandes inversiones generadas por el desarrollo técnico, la eliminación de pequeños competidores, o las crisis cíclicas de la economía capitalista, habrían producido la concentración de legiones de trabajadores bajo las órdenes de un número cada vez menor de patrones o sociedades capitalistas. En su fase actual, el Estado se había convertido en el pivote en torno al cual giraba la economía. Y esto bien por la estatización del proceso productivo, como ocurría en la URSS, bien porque los grupos capitalistas dirigentes estaban fatalmente conducidos a utilizar como el mejor instrumento de control y de dirección al Estado.⁷

El final de la Segunda Guerra Mundial significa para Castoriadis, tanto en el plano nacional como en el internacional, un nuevo giro de tuerca en el desarrollo de la explotación: “La guerra —escribe— ha puesto al desnudo la última gran oposición entre estados explotadores que desgarran el sistema mundial de explotación: el antagonismo y la lucha entre América y Rusia para la dominación universal”.⁸ La simetría, como polos de explotación, de ambas potencias no puede hacer olvidar sus diferentes niveles de concentración de fuerzas productivas. En los Estados Unidos, la identificación del capital y del Estado no era completa y la planificación económica estaba confinada en el interior de cada uno de los sectores productivos. En la URSS, por el contrario:

El conjunto de la economía pertenece al Estado-patrón y es administrado por éste. El beneficiario de la explotación del proletariado es una inmensa y monstruosa burocracia (burócratas políticos y económicos, técnicos e intelectuales, dirigentes del partido “comunista” y de los sindicatos, militares e importantes policías). La “planificación” de la economía dentro de los intereses de la burocracia, es absolutamente general.⁹

Estas diferencias no ocultan, sin embargo, la tendencia imparable del proceso de concentración en los Estados Unidos y su aceleración tras el final de la Segunda Guerra Mundial. En ambos casos, el proceso de concentración de las fuerzas productivas conduce necesariamente a la “unificación del capital y de la clase dominan-

te a escala mundial”, es decir, a la identificación de los dos sistemas en pugna. Y esto significa para Castoriadis el inicio de otra guerra: una guerra tanto más ineludible cuanto “la economía mundial no puede mantenerse escindida en dos zonas herméticamente separadas y porque tanto la burocracia rusa como el imperialismo americano no pueden intentar resolver sus contradicciones más que por la expansión hacia el exterior”.¹⁰ En efecto, según Castoriadis:

La concentración del capital y el desarrollo técnico hacen necesarias inversiones cada vez más cuantiosas, a las cuales no se puede hacer frente más que por una sobre-explotación del proletariado, pero esta sobre-explotación choca rápidamente con un obstáculo infranqueable que es la baja de la productividad del trabajo sobre-explotado. Por tanto, la expansión hacia el exterior por la anexión del capital, del proletariado y de las fuentes de las materias primas del adversario, deviene la única solución para los explotadores, burócratas o burgueses.¹¹

El medio de esta anexión no puede ser otro que la guerra. En el estadio evolutivo de la concentración completa de fuerzas productivas y de capital, la guerra se convierte en la última forma de la competencia: “la guerra total reemplaza a la competición económica”.¹² Esta guerra, sin embargo, tendría algo más que una consecuencia económica, significaría para Castoriadis un salto cualitativo en el desarrollo de la modernidad, un giro definitivo en la evolución de la sociedad moderna hacia la barbarie.¹³ Castoriadis estaba convencido de que esta tercera guerra mundial estaba próxima. La proximidad de la guerra haría ver al proletariado que tanto la barbarie capitalista como la estalinista sólo podrían ser contenidas por su intervención en la escena histórica: “La suerte de la humanidad y de la civilización, escribirá Castoriadis, depende directamente de la revolución”.¹⁴

La revolución socialista no tendría el único objetivo de abolir la propiedad privada y la explotación con ella asociada —la experiencia de la URSS probaba que la abolición de la propiedad privada había posibilitado una nueva forma de apropiación privada y de explotación bajo un régimen de estatización de capital y trabajo—, sino que habría de perseguir “la abolición de la distinción fija y estable entre dirigentes y ejecutantes en la producción y en la vida social en general”, así como la ocupación del Estado por “las masas armadas”: “La dictadura del proletariado —escribe Castoriadis— debe ser una democracia para el proletariado, y, por consiguiente, todos los derechos deben ser concedidos a los obreros y, ante todo, el derecho de formar organizaciones políticas portadoras de sus propias concepciones”.¹⁵

El problema de la organización política del movimiento revolucionario no era un problema menor para Castoriadis. Sobre el supuesto de que la clase en su conjunto ha de tener “la experiencia objetiva que la conducirá a la conciencia y a la revolución”¹⁶ y entre tanto se hacían visibles los signos de la guerra, seguía siendo necesario dirigir el movimiento revolucionario desde una vanguardia. La experiencia de la Revolución Rusa había puesto de manifiesto las consecuencias de la organización de la vanguardia en un partido que no había hecho otra cosa que alejarse más y más del proletariado. Esta circunstancia, sin embargo, no sólo no hacía ni “inútil” ni “perjudicial” la organización política de una vanguardia, sino que obliga-

ba a definirla como un instrumento de carácter antiburocrático llamado a desaparecer en el propio proceso revolucionario. Al respecto, Castoriadis escribe:

En este sentido, si se puede decir todavía que representa la dirección ideológica y política de la clase en las condiciones del régimen de explotación, también, y sobre todo, es necesario decir que es una dirección que prepara su propia supresión por su fusión con los organismos autónomos de la clase, desde el momento en que la entrada de la clase en su conjunto en la lucha revolucionaria hace aparecer en la escena histórica la verdadera dirección de la humanidad, que es este conjunto de la clase proletaria misma.¹⁷

La tarea de *Socialismo o Barbarie* sería, pues, la de formar la dirección del proletariado mundial.

¿Cómo percibía Lefort la orientación que Castoriadis pretendía dar al grupo *Socialismo o Barbarie*? Lefort no compartía la idea de que el colectivo *Socialismo o Barbarie* se convirtiera en una organización revolucionaria: “Lo que contaba esencialmente para mí —dice Lefort— era publicar un órgano de reflexión, de discusión, de información. (...) Pero yo no estaba obnubilado por el proyecto de construcción de una organización y era reticente respecto a lo que podía aparecer como un nuevo manifiesto, una concepción programática”.¹⁸

Detrás de ese proyecto percibía la pretensión de dominar científicamente la totalidad de lo social, y esto chocaba con sus posiciones filosóficas:

Yo no contestaba que la revista debiera trazar una línea de orientación política, pero el proyecto de elaborar tesis que cubrieran al conjunto del movimiento obrero me incomodaba. (...) De la enseñanza de Merleau-Ponty (y aunque yo no estuviera completamente de acuerdo con sus análisis políticos) había sacado la crítica de toda pretensión a ocupar el lugar del saber absoluto o a mantener un discurso sobre la Totalidad.¹⁹

Esta valoración se tradujo en una tensión, en una conflictividad, que, aunque no siempre pudo salir a la luz, determinó la vida del grupo *Socialismo o Barbarie*. Escribe Lefort:

Yo no me atrevía a formularme mis dudas sobre la legitimidad de la formación de una nueva organización e incluso me estaba prohibido expresarlas delante de los otros: en esa época hubiera sido significarme como un intelectual pequeño-burgués, extraño a la acción revolucionaria (acusación que fue lanzada contra mí más tarde).²⁰

A pesar de esta actitud, el conflicto no pudo contenerse por mucho tiempo. Ni sus primeros signos, por ejemplo, su no-inclusión en el número 1 de la revista a pesar de ser uno de los miembros fundadores más significados, ni sus posiciones, cuando decidía hacerlas explícitas, respecto a la pretensión de que el grupo *Socialismo o Barbarie* se convirtiera en una organización revolucionaria, podían interpretarse de otro modo que como una diferencia de principios.

La discusión sobre la orientación política de *Socialismo o Barbarie* y sobre la necesidad o no de construir una organización revolucionaria estuvo desde el principio en el centro de las preocupaciones del grupo. Al respecto, Castoriadis escribe:

Nos hemos dado cuenta de que nos es, desde ahora, imposible funcionar colectivamente sin saber exactamente qué género de actividad es el nuestro (...) cuál es nuestro vínculo con la clase obrera y la lucha que, incluso bajo las formas menos acertadas, ésta lleva constantemente, cuál es, finalmente, nuestro estatuto organizativo y los principios sobre los que se basa.²¹

LA CONSTRUCCIÓN DE UN PARTIDO REVOLUCIONARIO ANTIBUROCRÁTICO

En abril de 1949 se reúne el grupo para discutir estas cuestiones.²² La discusión se organizó en torno a un informe de Castoriadis sobre el partido revolucionario.²³ Su conclusión era terminante: la “tarea central” del grupo habría de ser “la construcción del partido revolucionario”.²⁴ Para Castoriadis, sólo si se politizaba la actividad del grupo podría evitarse su desintegración, o su conversión en un simple comité de redacción de una revista más o menos académica. Pero política no era, sin embargo, cualquier cosa. Dice Castoriadis:

No es política la redacción de libros, ni la publicación de revistas, ni la propaganda, ni la agitación, ni la lucha en las barricadas que son únicamente medios que pueden desempeñar un papel político enorme, pero que no se convierten en medios políticos nada más que en la medida en que están consciente y explícitamente ligados a la meta final que es la disposición del poder estatal para la aplicación de un programa.²⁵

La política proletaria sería, por tanto, la actividad encaminada a coordinar y dirigir el trabajo de destrucción del Estado capitalista. De esta concepción de la política deriva Castoriadis su definición de partido revolucionario:

El partido revolucionario es el organismo colectivo que funciona según un estatuto determinado y sobre la base de un programa histórico e inmediato que tiende a coordinar y dirigir los esfuerzos de la clase obrera para destruir el Estado capitalista, instalar en su lugar el poder de las masas armadas y realizar la transformación socialista de la sociedad.²⁶

En su definición de partido revolucionario ya venía dada la condición de ser un instrumento necesario para la clase obrera, pero Castoriadis trató de completar la justificación de ese carácter con dos series de argumentos. En primer lugar, utilizó una razón que procedía de la praxis de las organizaciones: “La necesidad del partido revolucionario deriva simplemente del hecho de que no existe otro organismo de clase capaz de cumplir estas tareas de coordinación y de dirección, de una manera permanente, antes de la revolución y que es imposible que exista”.²⁷ Para Castoriadis, ni los sindicatos ni los comités de lucha eran instrumentos suficientes. Los primeros porque se habían revelado los medios perfectos de reproducción y conservación de la burocracia y del capitalismo. Los segundos porque siendo la forma inmediata de organización de aquellos obreros que toman conciencia del papel de la burocracia

no son, sin embargo, suficientes para acometer las tareas que exige la revolución: “La existencia y la actividad del partido —escribe Castoriadis— es una condición indispensable de la propagación, de la generalización y del acabamiento de la experiencia de los Comités de lucha, pues sólo el partido puede elaborar y propagar las conclusiones de su acción”.²⁸

Pero en segundo lugar, Castoriadis acude a razones provenientes de la situación psico-social del proletariado:

La clase bajo el régimen de explotación está determinada en su conciencia concreta por una serie de factores poderosos (las fluctuaciones temporales, las diversidades corporativas, locales y nacionales, la estratificación económica) que hacen que en su existencia real su unidad social e histórica esté velada por un conjunto de determinaciones particulares. Por otra parte, la alienación que sufre en el régimen capitalista le hace imposible emprender la realización de las tareas infinitas que exige la preparación de la revolución.²⁹

En esta situación oponerse a la idea de construir un partido revolucionario por temor a su burocratización sería ridículo, pues no sólo supondría ignorar la situación del proletariado, sino también desconocer completamente los rasgos de la sociedad moderna. La revolución no sería posible sin la acentuación de aquellos factores de la sociedad moderna que, paradójicamente, juegan en contra del proletariado, esto es, la mundialización de la vida social, la concentración de las fuerzas productivas y del poder político y, en general, la racionalización de la sociedad. Ahora bien, la realización de esta tarea impondría al proletariado un trabajo de “racionalización, de conocimiento de la sociedad actual en toda su extensión, de compatibilización e inventarización, de concentración y de organización sin precedentes” que no está en condiciones de llevar a cabo. Por eso dirá Castoriadis:

El proletariado no podrá vencer ni luchar seriamente contra sus adversarios —adversarios que disponen de una organización formidable, de un conocimiento completo de la realidad económica y social, de cuadros educados, de todas las riquezas de la sociedad, de la cultura y la mayor parte del tiempo del proletariado mismo— si no dispone de un conocimiento, de una organización de tipo proletario, superiores a los de sus adversarios mejor equipados.³⁰

Castoriadis considera que en *Socialismo o Barbarie* se dan esas condiciones, por eso puede calificarlo como “el núcleo de la organización revolucionaria”, esto es:

a) representa la síntesis de lo que el movimiento obrero ha producido hasta aquí de válido; b) es la única base a partir de la cual se hará adecuadamente la síntesis y la integración de lo que producirá en adelante la experiencia proletaria o la de otros grupos políticos; c) debe, consiguientemente, convertirse en la ideología preponderante en el seno del proletariado, si es que la revolución debe vencer.³¹

Tras la presentación y discusión de este informe se votó una resolución estatutaria a la que, según se manifiesta en la nota que precedía, no parece oponerse Lefort.³²

La conformidad del grupo con esta resolución estatutaria duró, sin embargo, poco tiempo, a pesar de haber sido votada por la gran mayoría de los miembros. En la primavera de 1951 vuelve a cuestionarse esa resolución por un conjunto de miembros y, en particular, por Lefort. A la vista de estas discrepancias, se organiza en *Socialismo o Barbarie* una discusión en la que son analizadas las posiciones de Castoriadis y de Lefort sobre el partido revolucionario.³³

Para Castoriadis seguían siendo válidas las razones que esgrimió dos años antes. La necesidad de una dirección revolucionaria del proletariado era incuestionable. El proletariado, en las condiciones de la sociedad capitalista, no podía dirigirse a sí mismo hacia la revolución. Insistía en que esa dirección no podía tener otra forma que la del partido:

Esta dirección es imposible concebirla de otro modo que como un organismo universal, minoritario, selectivo y centralizado. (...) Pero la época actual añade a esas determinaciones una nueva, más esencial aún: el partido es un organismo en la forma y en el fondo único, dicho de otro modo, el único organismo (permanente) de la clase en las condiciones del régimen de explotación.³⁴

La insistencia de Castoriadis, que aquí representa la tesis mayoritaria del grupo, en la necesidad de una dirección para la clase proletaria en forma de partido y de éste como “la creación más verdadera de la clase, su expresión acabada”³⁵ es lo que Lefort tomará como objeto de su crítica.

En primer lugar, esa tesis pretende sustraerse a la experiencia del partido bolchevique. Las críticas hechas a los errores del partido bolchevique quieren hacerse pasar en *Socialismo o Barbarie* por críticas realizadas a una determinada concepción del partido, la concepción leninista, en lugar de ser vistas como críticas a la conciencia proletaria en un determinado momento de su historia. Para Lefort, el partido bolchevique significa ideológicamente el esfuerzo por pensar universalmente su lucha y, estructuralmente, la posición de un grupo de elementos de la vanguardia, que forman un cuerpo relativamente separado de la clase, como dirección de la misma. La constitución del partido expresa “la experiencia que hace la clase de su desigual desarrollo, de su dispersión, de su bajo nivel cultural, de su extrema inferioridad respecto al sistema de combate de la burguesía, de la necesidad, en consecuencia, de darse jefes”.³⁶ Que el partido asuma de forma disciplinada, centralizada y autoritariamente tareas de dirección, que funcione como un cuerpo exterior al proletariado, entraría, pues, en las expectativas del proletariado. Es esa experiencia la que haría posible la concepción leninista del partido como el instrumento que introduce, desde el exterior, la conciencia revolucionaria al proletariado. Escribe Lefort:

Lo esencial es que el proletariado se representa la dirección como un cuerpo separado de él, encargado de llevarlo a la revolución. Es porque la dirección es de hecho aportada desde fuera como se explica la concepción del revolucionario profesional, por ejemplo, que no hace más que traducir la separación del partido y de la clase.³⁷

El problema del partido es, pues, inseparable de una determinada etapa de la conciencia proletaria. Empezar la crítica del revolucionario profesional como si no derivara de la naturaleza misma del partido, algo que ocurría en *Socialismo o Barbarie*, era a todas luces insuficiente. Así como representaba un alto grado de ceguera no reconocer que la tendencia a engullir cualquier otro modo de expresión y lucha de la clase estaba dada con la existencia del partido. En este sentido, Lefort recoge la crítica al partido bolchevique realizada por Rosa Luxemburgo.³⁸ Luxemburgo, sin poner en cuestión la necesidad del partido, pero haciéndose eco de la inquietud de la vanguardia ante la división de la clase, advierte del peligro de que el proletariado quede reducido a la materia que un grupo de revolucionarios e intelectuales ha de poner en movimiento, pues las verdades que el partido pueda establecer nunca deben sustituir la capacidad de experiencia y reflexión del proletariado.

Tanto la concepción de Lenin como la de Luxemburgo expresan para Lefort dos tendencias opuestas de la vanguardia obrera. En la primera prima el objetivo de la revolución a cualquier precio organizativo; en la segunda se trata de movilizar las energías revolucionarias del proletariado sin distanciarse organizativamente de la clase. Ha sido la historia posterior a la Revolución de Octubre la que se ha encargado de resolver esta oposición: “Es solamente entonces cuando aparece que la contradicción no reside en el rigor del centralismo, sino en el hecho mismo del partido; que la clase no puede alienarse en ninguna forma de representación estable y estructurada sin que esta representación se autonomice”.³⁹

La razón del fracaso de la formación de una estructura estable separada de la clase la encuentra Lefort en la naturaleza del proletariado. Si la burguesía queda definida por la infraestructura económica, siendo lo político algo superestructural, en el proletariado lo económico y lo político tienen realidad en tanto son interiorizados subjetivamente, en tanto se hacen experiencia colectiva, experiencia compartida por sujetos que viven en idénticas condiciones de explotación. Por eso, “es en tanto que clase total como debe resolver (el proletariado) sus tareas históricas, y no puede remitir sus intereses a una parte separada de él, pues no tiene intereses separados del interés de la gestión de la sociedad”.⁴⁰

Decíamos más arriba que uno de los motivos de la crítica de Lefort a la tesis mayoritaria de *Socialismo o Barbarie*, respecto a la necesidad de un partido revolucionario, era la pretensión de justificar la experiencia del partido bolchevique como experiencia de la concepción leninista del partido. Este planteamiento desconocía que el fracaso de esa concepción traducía, en realidad, los errores de la conciencia proletaria en un determinado momento histórico. Pero asimismo, y este es el segundo motivo de la crítica de Lefort a *Socialismo o Barbarie*, la justificación de la necesidad de un partido revolucionario no tenía en cuenta la actitud de la vanguardia, de los obreros más conscientes. Lefort constata que entre la vanguardia obrera hay un rechazo a la idea de un nuevo partido. Este dato no es un elemento despreciable. Lefort observa que ninguna de las manifestaciones revolucionarias posteriores a la guerra ha suscitado la creación de un nuevo partido o reforzado al PCI. Este hecho no deja lugar a dudas, si la vanguardia “rechaza hoy la idea de partido

con la misma obstinación que lo exigía en el pasado, eso significa que esta idea no tiene sentido en el periodo presente”.⁴¹ De esto no se debe concluir, sin embargo, que la clase obrera haya madurado en la comprensión del sentido actual de la revolución y haya extraído todas las consecuencias de la experiencia de la organización en orden a su organización o al agrupamiento de su parte más consciente. Pero esta actitud de la vanguardia sí permite desvelar el carácter erróneo de la idea según la cual poner en duda la necesidad del partido es poner en duda la concepción marxista del proletariado. Esta actitud muestra que “el partido no es un atributo permanente del proletariado, sino un instrumento forjado por él para la necesidad de su lucha de clase en una época determinada de su historia”.⁴² La cuestión del partido está, pues, asociada a una etapa pasada de la historia proletaria.

A esta situación no sólo contribuye, según Lefort, el modo de aprendizaje del proletariado: fue necesario que se desplegara todo el poder de la burocracia soviética, tanto dentro como fuera de la URSS, para que una parte del proletariado, en oposición a ella, aprehendiera el nuevo sentido de la lucha proletaria. También contribuye el nuevo orden internacional nacido de la Segunda Guerra Mundial: la división del mundo en dos bloques, el capitalista y el comunista hace que la lucha tenga que tener un alcance mundial. A pesar de estas dificultades, Lefort considera que la lógica de su oposición a la explotación, conducirá a una parte de la clase a un agrupamiento que difícilmente pueda ser calificado de partido. En primer lugar, porque se constituiría espontáneamente en el proceso de la lucha y no como respuesta programática a otros grupos; en segundo lugar, porque no puede constituirse en una instancia permanente, separada de la clase, sino en un instrumento provisional, coyuntural, llamado a fundirse en la clase. Para Lefort, el poder que tras la experiencia burocrática haya de surgir de la clase sólo puede tener un sentido representativo: “Decir que tal poder es inviable sin el socorro del partido (...) vendría a querer decir que la clase obrera es incapaz de asegurar por ella misma su papel histórico, que debe ser protegida contra ella misma por un cuerpo revolucionario especial: es decir reintroducir la tesis mayor del burocratismo que nosotros combatimos”.⁴³

De este análisis se dejaba concluir que el papel de una colectividad de revolucionarios, como la que aspiraba a ser *Socialismo o Barbarie*, no era la formación de un partido revolucionario. Escribe Lefort:

Una colectividad tal no puede proponerse otra meta que la de expresar a la vanguardia lo que está en ella bajo la forma de experiencia y de saber implícito; clarificar los problemas económicos y sociales actuales. De ninguna manera puede fijarse como tarea aportar a la vanguardia un programa de acción que seguir y, aún menos, una organización a la que unirse.⁴⁴

La discusión de los textos de Castoriadis y de Lefort se saldó con la separación de este último como miembro del grupo. Ello no obstante, Lefort se prestó a seguir colaborando con el grupo y con la revista, ofrecimiento que le fue aceptado.

El primer trabajo que Lefort publicará en *Socialismo o Barbarie* tras su cese como militante será, en continuidad con los planteamientos de su documento de 1951, la

propuesta de un análisis concreto del proletariado y de la experiencia proletaria. Este análisis tenía como objetivo dar respuesta a la pregunta por la constitución del proletariado, por el modo como “los hombres, situados en condiciones de trabajo industrial, se apropian este trabajo, anudan entre ellos relaciones específicas, perciben y construyen prácticamente su relación con el resto de la sociedad de una manera singular, componen una experiencia común que hace de ellos una fuerza histórica”.⁴⁵

Esta cuestión no cabe en aquellas formas de marxismo que reducen el proletariado a la personificación de una categoría económica. Para este marxismo, que se realiza plenamente en el estalinismo, el proletariado es tratado como “una masa inconsciente e indiferenciada de la que se vigila su evolución natural”.⁴⁶ Las luchas del proletariado son convertidas en la expresión de conflictos objetivos producidos por el choque de las fuerzas productivas con las relaciones de producción establecidas. Este marxismo economicista o “pseudomarxismo”, como lo llama Lefort, hace de la sociedad un ente cuasi-natural sometido a las leyes de la economía, y de la historia la manifestación del desarrollo de fuerzas objetivas, independientes de las relaciones concretas que los hombres mantienen entre sí.

Según Lefort, en el propio Marx se encuentran argumentos para hacer frente a esta forma mistificadora de marxismo. La tendencia a interpretar la sociedad como un ser natural es atribuida por Marx a la alienación del trabajo y de las relaciones humanas en la sociedad capitalista. El surgimiento de la burocracia estalinista no sólo presupone la alienación en el seno mismo del movimiento obrero, sino que la convierte en su propio negocio. La mejor réplica contra ese marxismo estaría para Lefort en la propia actividad del proletariado: la historia del proletariado mostraría que su acción no se deja reducir a mera reacción a condiciones objetivas, sino que actúa sobre la base de toda la experiencia acumulada en los distintos ámbitos sociales. El proletariado, pues, lejos de ser exclusivamente una categoría económica es una fuerza social creadora, o parafraseando a Marx, un poder productivo, el mayor poder productivo de la sociedad.

Las principales cuestiones que debería abordar el trabajo son, a juicio de Lefort:

- 1) ¿Bajo qué forma se apropia el obrero la vida social? 2) ¿Cómo se integra a su clase, es decir, cuáles son las relaciones que lo unen a los hombres que comparten su condición y en qué medida estas relaciones constituyen una comunidad delimitada y estable en la sociedad? 3) ¿Cuál es su percepción de las otras capas sociales, su comunicación con la sociedad global, su sensibilidad hacia las instituciones y hacia los acontecimientos que no conciernen inmediatamente a su cuadro de vida? 4) ¿De qué manera sufre ideológica y materialmente la presión de la clase dominante y cuáles son sus tendencias a escapar de su propia clase? 5) ¿Cuál es, en fin, su sensibilidad hacia la historia del movimiento obrero, su inserción de hecho en el pasado de la clase y su capacidad de actuar en función de una tradición de clase?⁴⁷

La propuesta de Lefort no tuvo eco en la revista *Socialismo o Barbarie*, a pesar de las declaraciones de sus miembros a favor de dar a conocer las experiencias de los obreros. El problema de *Socialismo o Barbarie* consistía, pues, en su tendencia a capitalizar

la orientación e interpretación de los testimonios, en lugar de permitir a los obreros reflexionar sobre sus experiencias.

LAS CONTRADICCIONES DE *SOCIALISMO O BARBARIE*

Después de esa propuesta de investigación, Lefort siguió publicando trabajos y notas en la revista, pero al mismo tiempo iban acumulándose las razones que lo separarán más y más de *Socialismo o Barbarie*. Además de las que venimos discutiendo, Lefort destaca por estas fechas algunos acontecimientos entre los que sobresale, en primer lugar, el establecimiento de relaciones con una tendencia americana disidente del trotskismo llamada “Johnson-Forest” que se distinguía por un recalcitrante dogmatismo y una “megalómana sistematización”. Sus componentes (James y R. Dunnaskaya) pretendían “inscribir en un hegelianismo primario un análisis que diera cuenta tanto de la historia universal como de los detalles de la vida social”.⁴⁸ En segundo lugar, Lefort destaca la incorporación de un grupo de bordiguistas que pretendían la construcción de un partido revolucionario en la tradición del bolchevismo y que contribuyeron a acentuar la orientación “organizacional” del grupo y la división entre tendencias.

La discusión sobre la necesidad de construir una organización revolucionaria no volvió a plantearse abiertamente en *Socialismo o Barbarie* hasta 1958. El golpe de Estado dado en Argelia el trece de mayo de ese año por militares afines al general De Gaulle y el nombramiento del mismo como primer ministro de la IV República, marcaron el contexto en que se desarrolló nuevamente la discusión. Al respecto, Lefort recuerda:

La mayoría de los camaradas no pensó, sin duda, que el golpe de Estado en frío de De Gaulle significaba el advenimiento del fascismo, pero juzgaron que se trataba de un giro histórico, que partidos y sindicatos se habían hundido, que había un vacío político sin precedentes y fue sobre la base de este primer análisis que creyeron haber llegado a la hora de construir la organización con la que habían soñado.⁴⁹

Tras el golpe y la candidatura de De Gaulle, empezaron a llegar al grupo nuevos simpatizantes entre los que Lefort destaca, por su voluntad de formar un partido revolucionario y por sus aportaciones a la elaboración de un programa, a J. F. Lyotard y a Soueyris. Ambos, junto a los bordiguistas y a Castoriadis, relanzaron el sueño de una organización revolucionaria.

Abordar en ese momento la fundación de un partido revolucionario significaba para Lefort desconocer el sentido de la crisis política de la que surge el gaullismo y el papel que habían jugado en ella las instituciones políticas y, en particular, las organizaciones obreras. Parlamento, partidos y sindicatos resultaban vanos frente al desarrollo de los acontecimientos:

Que el régimen parlamentario se hunda sin que sea el resultado de una guerra civil, ni de grandes luchas sociales; que los sindicatos y partidos de izquierda sean impo-

tentes para movilizar a la clase obrera y no hagan prácticamente nada en este sentido, aunque no hayan conocido ninguna derrota espectacular y continúen beneficiándose, aparentemente, del sostén de importantes masas de trabajadores; que el proletariado mismo exprese su indiferencia, su desprecio al régimen, pero que a pesar de su fuerza inmensa no haga nada por traducir en acto su crítica, todo esto confiere a la situación presente un carácter singular, absolutamente original.⁵⁰

Decir que la causa de la crisis es la guerra de Argelia, esto es, decir que el poder político se ha desmenuzado porque la guerra habría desplazado su centro real de Francia a Argelia, revela para Lefort sólo un aspecto de la evolución social. La guerra de Argelia aceleró la crisis del Estado, pero no fue sin más su causa:

La transferencia de poder de Francia a Argelia no puede ser comprendida más que si se abarca con la mirada la situación en su conjunto. Por una parte, la colonia francesa de Argelia se encuentra apoyada por la defensa de sus privilegios, hasta el punto de darse nuevas instituciones, por otra parte, la burguesía metropolitana dividida, elude las decisiones que tendría que tomar, resiste a toda política y priva al poder de toda base real.⁵¹

La descomposición del poder político es tal, según Lefort, que no sólo se ve planteada la cuestión de la naturaleza del Estado, sino la de su existencia misma.⁵² Esta situación nacería de la contradicción entre dos procesos: por una parte, la extensión, desde el final de la guerra, de la intervención, directa e indirecta, del Estado en la economía nacional, al tiempo que se efectúa una expansión rápida de la producción y una modificación de los métodos de explotación; por otra parte, el desmenuzamiento de las fuerzas políticas y la consolidación de un multipartidismo reforzado por la aparición, paralelamente a la extensión de la intervención del Estado, de numerosos grupos de interés privados. La contradicción se produce, según Lefort, porque el primer proceso requiere una mayor unificación del sistema político, esto es, una mayor integración entre los partidos, la burocracia de Estado y la burocracia sindical, dicho con otras palabras, las nuevas formas de la economía requerirían un modelo organizativo de tipo anglosajón.

Entre las razones del fortalecimiento del multipartidismo, Lefort registra, junto a la mentalidad de las clases medias que en defensa de sus intereses se oponen a las medidas que puedan acelerar la evolución social, el papel de un PCF que, excluido del juego parlamentario, sigue siendo una fuerza determinante. De este modo, se ve paralizado un sistema que no puede conseguir los apoyos favorables a las nuevas formas de intervención del Estado: la derecha tradicional recobra fuerza y las formaciones de izquierda y centro-izquierda se encuentran obligadas a pactar con los conservadores. Las consecuencias de la fragmentación del poder son claras para Lefort: “El Estado es incapaz de afrontar ningún problema que interese la vida nacional en su conjunto; de tomar decisiones que transformen la *estatua quo* de los partidos y de los grupos de interés”.⁵³

El acontecimiento del gaullismo debía ser comprendido, por tanto, en el marco de la crisis del Estado. Es cierto para Lefort que De Gaulle encarna la dictadura

reclamada por el movimiento de masas de Argelia y por el Ejército en una situación que prefigura un nuevo fascismo. No es menos cierto que De Gaulle también es reclamado por la burguesía metropolitana: “A sus ojos, al menos a los ojos de sus elementos más conscientes y más dinámicos, responde a la necesidad de crear un poder fuerte, susceptible de imponer silencio a las fracciones rivales y de hacer prevalecer el interés general de las capas dirigentes”.⁵⁴ Pero no se podría proyectar sin más la situación social de Argelia a Francia: en Francia no estaban dadas las condiciones sociales de un nuevo fascismo.

Si se toma el término en un sentido general, sin pretender definirlo de acuerdo a situaciones históricas del pasado, el fascismo implicaría para Lefort una dictadura sostenida por un movimiento de masas, el aplastamiento de la clase obrera y su explotación extrema, el paro y la pauperización de amplias capas de trabajadores, y la reorganización ligada a una política de guerra. Pero, para Lefort, en Francia no se dan ninguna de estas situaciones. La economía francesa se encuentra en plena expansión, reina el pleno empleo y el objetivo de los patronos es obtener de los obreros la máxima cooperación, mejorar la calidad de los productos y mantener la paz social, no la reducción del nivel de vida de los obreros. La imposición de una dictadura fascista no sólo sería opuesta a los intereses de los patronos, sino a su conducta efectiva. Lefort no cree probable que se desvanezca una conducta que se encuentra estimulada además por la creación del mercado común. En cuanto a la ideología nacionalista y belicista, Lefort considera improbable que se desarrolle en un momento en el que el único efecto que podría obtener sería el de evitar que el monopolio del poder internacional no quede en las manos de la URSS o de los Estados Unidos. Incluso con ese propósito Lefort considera que el papel de Francia en el orden internacional sería el de “jugar a ser satélite o comparsa, en cualquier caso reducida a un papel marginal”.⁵⁵

Frente al gaullismo resulta vano para Lefort agarrarse a las instituciones políticas tradicionales. Los partidos están llamados a desintegrarse, así como el prestigio de aquellos que juzgan la política en términos de compromiso o de maniobra en el teatro del parlamento: “La política, escribe Lefort, vuelve a convertirse en el asunto de todos como cada vez que aparece un asunto serio, indisoluble de la lucha social directa”.⁵⁶

Pero la crisis no sólo concernía a las instituciones burguesas, también alcanzaba a las obreras, “ocupadas en enumerar a sus electores, estaban de hecho desiertas; la extensión de este desierto no se reveló hasta que sonaron las llamadas a la defensa de la República”.⁵⁷ Particularmente importante es para Lefort la experiencia de los sindicatos, a los que los trabajadores han retirado su apoyo por percibir que no eran otra cosa que apéndices de las instituciones políticas oficiales. En ese contexto social, Lefort considera que la lucha contra el gaullismo no puede llevarse a cabo desde las organizaciones obreras clásicas, partidos y sindicatos, sino desde nuevas formas de organización realmente autónomas y que centren la lucha en el cuadro de las empresas.

Como hemos dicho más arriba, la pretensión de fundar un partido revolucionario en *Socialismo o Barbarie*, en respuesta al surgimiento del gaullismo, no sólo había

de contar con la experiencia de la crisis del Estado y de las organizaciones obreras, sino con los propios principios que habían animado al grupo. A esa pretensión responde Lefort con el ensayo “Organización y partido”.⁵⁸ En él pone de relieve la contradicción en que incurre *Socialismo o Barbarie* al querer erigirse en una dirección revolucionaria. Lefort no discute, como no lo discutía en 1951, que no se pueda llevar a cabo una acción revolucionaria en solitario; que, por tanto, el proletariado necesite una cierta organización, lo que discute es que esa organización deba tener la forma de un partido. Y en este sentido, lamenta que la experiencia del PCI hubiera servido tan poco para un grupo que nació bajo los designios del antiburocratismo.

Efectivamente, *Socialismo o Barbarie* no había dejado de insistir en la autonomía como criterio de la organización y lucha obreras. Al respecto, escribe Lefort:

La revista no ha cesado de afirmar que los obreros debían tomar en sus manos su propia suerte y organizarse ellos mismos independientemente de los partidos y de los sindicatos que se pretendían los depositarios de sus intereses y de su voluntad. Juzgábamos que el objetivo de la lucha no podía ser otro que la gestión de la producción por los trabajadores, pues cualquier otra solución no hubiera hecho más que consagrar el poder de una nueva burocracia.⁵⁹

Esta idea no sólo tenía consecuencias en la teoría —tal era el caso de la representación del socialismo como una “democracia de consejos”—, sino en la práctica, en la representación de la actividad revolucionaria. Era en este último aspecto en el que el desacuerdo había persistido a lo largo de los años. La tendencia mayoritaria de *Socialismo o Barbarie*, capitaneada por Castoriadis, se apuntaba a la idea de construir un partido de nuevo tipo, pero, en el fondo, esta idea no resultaba para Lefort otra cosa más que una enmienda de la concepción leninista. Los argumentos esgrimidos por Castoriadis en favor de construir una organización revolucionaria le parecían a Lefort estar en el origen de las consideraciones del *¿Qué hacer?* de Lenin, si bien las consecuencias de ese análisis no podían conciliarse fácilmente con los principios declarados de *Socialismo o Barbarie*.

Según Lenin, para que la organización proletaria pudiera ser superior a la de sus enemigos de la clase burguesa había que profesionalizar las actividades revolucionarias, centralizar todas las tareas y especializar las funciones de los militantes. El resultado de estos objetivos fue la construcción de un partido que, situado fuera de la esfera de las relaciones de producción, se dio como tarea principal evitar que el proletariado cayera en las fauces de la ideología burguesa e introducirle la conciencia de clase y revolucionaria.

Las ideas de Lenin entraban claramente en contradicción con el principio de autonomía organizativa del proletariado y con la posición antiburocrática del grupo. De acuerdo con estos principios, Lefort entendía que era necesario repensar el concepto de política. El sentido de la política que manejaba la concepción leninista era tan ajeno al proletariado como el burgués: una actividad reclusa en la esfera del Estado. La política, sin embargo, sólo podía tener sentido para los trabajadores si era incorporada a su experiencia colectiva. De este modo, la política deja de ser una actividad “para ser enseñada” y se convierte en una actividad en que se explicita “lo

que está inscrito en el estado de tendencia en la vida y la conducta de los obreros”.⁶⁰ Este cambio conceptual no podía dejar idéntico el significado de la militancia política. El militante habría de ser aquel que “partiendo de una crítica o de una lucha de trabajadores en un sector determinado, intenta formular el alcance revolucionario de la misma, intenta formular y extender cómo ella pone en cuestión el hecho mismo de la explotación. El militante aparece entonces como un agente de los trabajadores y no como un dirigente”.⁶¹

En *Socialismo o Barbarie* no estaban dispuestos, sin embargo, a sacar estas conclusiones. Se quedan a mitad de camino en la crítica de la política. Es verdad que se oponían a que el partido revolucionario se convirtiera en un órgano separado de poder, pero esta crítica correctiva de la concepción leninista les servía, por el contrario, para fundar la existencia y perdurabilidad del partido como órgano director de la fundación de las instituciones del poder obrero, como el depositario del programa socialista. Lefort no ve en esta corrección otra cosa que la maniobra para extender indefinidamente las prerrogativas del partido:

No cesaremos de repetirlo si se afirma la necesidad del partido, si se fundamenta esta necesidad en el hecho de que el partido tiene el programa socialista, si se caracteriza la autonomía de los órganos forjados por los trabajadores según el criterio de su acuerdo con el programa del partido, éste se encuentra naturalmente destinado a ejercer antes y después de una revolución el poder, todo el poder real de las clases explotadas.⁶²

Pero ahí no acaban los arreglos a la concepción leninista del partido. Se pretende también, con objeto de maquillar la distinción entre dirigentes y ejecutantes propia de la concepción leninista, introducir el principio de la delegación y de la revocabilidad de los cargos del partido. Con ello, el partido estaría aparentemente bajo el control permanente de los militantes. Para Lefort, sin embargo, esos principios carecen de eficacia. Entre los militantes, la figura del delegado aparece como la de aquel que mejor trabaja y asimila el programa que se remite desde el partido, el que tiene la capacidad y la competencia de estar en la dirección. Poco importa a Lefort que

(...) el delegado sea revocable en cada instante, los factores que paralizan la base militante en un partido no tienen que ver con que ella disponga del poder permanente de revocar, tienen que ver mucho más profundamente con el hecho de que esta base está acostumbrada a la existencia del aparato dirigente, a la jerarquización de las funciones y a la especialización de la actividad política.⁶³

De este modo, perfeccionar el partido con los elementos formales del principio de delegación y del principio de revocabilidad, no haría más que seguir pervirtiendo la posibilidad de una democracia que represente realmente al proletariado: “La democracia —escribe Lefort— no está pervertida por la existencia de malas reglas de organización, lo está por la existencia misma del partido. La democracia no puede ser realizada en su seno porque no es un organismo democrático, es decir, un organismo representativo de las clases sociales de las que se reclama”.⁶⁴ Considerando in-

admisibles estos planteamientos, Lefort mantiene que la única conclusión coherente con el principio de la autonomía y de la lucha contra la burocracia que se había dado *Socialismo o Barbarie* era proponer la destrucción de esa forma de organización que es el partido.

Aunque la construcción de un partido revolucionario era a todas luces incompatible con los principios de *Socialismo o Barbarie*, ¿se podía dar con ello por resuelta la cuestión de la necesidad de un partido revolucionario en general? Castoriadis había argumentado, coincidiendo en ello con Lenin, que la necesidad del partido derivaba de la exigencia de disponer “de un conocimiento, de una organización de tipo proletario, superiores a los de sus adversarios mejor equipados”,⁶⁵ dada la incapacidad del proletariado de llevarlo a cabo por sí mismo. Para Lefort, la supuesta evidencia sobre la que se construye este argumento es más bien un espejismo, “una evidencia de geómetra que no tiene contenido social”.⁶⁶ El modo como el proletariado incorpora a su experiencia nuevos conocimientos y nuevos modos de organización no tiene que pasar necesariamente por el saber de un partido. Es simplemente una ficción “imaginar que una minoría organizada pueda apropiarse un conocimiento de la sociedad y de la historia que le permita forjar anticipadamente una representación científica del socialismo”.⁶⁷ El conocimiento de la realidad social excede, con mucho, el estrecho margen en que pretende encerrarlo un grupo determinado. El desarrollo de la cultura escapa a cualquier forma de centralización, es producto de un trabajo social que “se efectúa siempre por una diversidad irreductible de vías”.⁶⁸

Pero no es menos una ficción pensar que el partido pueda coordinar perfectamente la actividad revolucionaria y la centralización de las decisiones. La perspectiva que le da a Lefort la experiencia de las luchas obreras desde el final de la guerra le permite afirmar que sus éxitos y sus fracasos no son endosables a una ausencia de partido, más bien habrían acusado el problema de la organización autónoma. Por eso no es de recibo aquel argumento para justificar el partido: “La función de coordinación y de centralización —escribe Lefort— no motiva, pues, la existencia del partido; ella corresponde a grupos de obreros y empleados minoritarios, que multiplicando el contacto entre ellos no cesan de formar parte de los medios de producción donde actúan”.⁶⁹

A la vista de la crítica de Lefort, ¿cuál es el papel que debería desempeñar un grupo de revolucionarios como había pretendido ser *Socialismo o Barbarie*? Desde luego nunca el papel de una dirección:

La acción de un revolucionario no puede tener otro objetivo que sostener, amplificar, clarificar la acción que llevan los militantes o los grupos de empresas. Se trata de aportar a estos informaciones de las que no disponen, conocimientos que no pueden ser obtenidos más que por un trabajo colectivo, llevado fuera de las empresas; se trata de ponerlos en contacto a unos con otros, de hacer comunicar sus experiencias separadas, de ayudarlos a constituir poco a poco una verdadera red de vanguardia.⁷⁰

Al definir estos objetivos, Lefort ya estaba insinuando la forma flexible en que podría organizarse un grupo revolucionario que no se representara el proletariado como una masa más o menos diferenciada a la que hubiera que conducir:

El movimiento obrero sólo se abrirá una vía revolucionaria rompiendo con la mitología del partido, para buscar sus formas de acción en múltiples nudos de militantes que organizan libremente su actividad y que aseguran por sus contactos, sus informaciones y sus vínculos no solamente la confrontación, sino también la unidad de las experiencias obreras.⁷¹

EL FINAL DE *SOCIALISMO O BARBARIE*

Resumiendo: a pesar de todos los esfuerzos por superarla, el grupo *Socialismo o Barbarie* estaba preso de la mitología bolchevique. La crítica que Lefort lanzó a *Socialismo o Barbarie*, en general, y a Castoriadis, en particular, selló el final de sus relaciones con el grupo. Este cese significó asimismo para Lefort el abandono del marxismo como el método por excelencia del pensamiento y la acción revolucionarios.

Castoriadis no fue impermeable a las críticas de Lefort. Su primera reacción, después del debate de 1958, fue aparentar que sus posiciones se mantenían intactas —beneficiándose sin duda del apoyo de los recién llegados al grupo y de la posición mayoritaria a favor de convertirse en un partido revolucionario. Pero una lectura atenta de su producción a partir de esa fecha revela que las críticas de Lefort habían alcanzado a sus tesis básicas. Hacia fuera Castoriadis se reafirma en sus posiciones. Escribe sobre las concepciones y el programa de *Socialismo o Barbarie* como si no hubiera pasado nada— el objetivo y el programa del grupo seguirían siendo los de 1949: la construcción de una organización revolucionaria internacional.⁷² Incluso retoma su proyecto de concretar el contenido de una sociedad socialista iniciado en 1955.⁷³ Sin embargo, interiormente, reconoce que las críticas de Lefort no concernían a una cuestión menor dentro de la teoría de la revolución socialista, sino que apuntaban al corazón mismo del marxismo, esto es, a su filosofía de la historia, al mito de una ruptura total con el pasado y de una creación absoluta de lo social. Este reconocimiento tomó forma en una “Nota sobre la teoría y la filosofía marxista de la historia” (1959) que fue distribuida entre los miembros de *Socialismo o Barbarie*. En esta nota se ponían ya las bases para lo que no tardó en venir: la ruptura con el marxismo —ruptura que se produjo explícitamente entre 1964 y 1965.⁷⁴ Castoriadis confiesa que los útiles teóricos del marxismo no podían proporcionar una explicación satisfactoria del nuevo curso y significado que había adoptado la resistencia al capitalismo:

La burocratización generalizada, la reducción de la importancia del problema económico en los países avanzados, la crisis de la cultura establecida, la contestación potencial que invade todos los dominios de la vida social y que es llevada a cabo por todas las capas de la población (a excepción, claro está de la ínfima minoría que puebla las cumbres), mostraban que igual que el socialismo no podía ser definido únicamente a partir de las relaciones de producción, tampoco podía hablarse, en lo sucesivo, del proletariado como depositario privilegiado del proyecto revolucionario.⁷⁵

No sólo la posibilidad de una revolución mundial proletaria se retiraba al mundo de la ficción, la clase como categoría sociológica se estaba quedando sin contenido.

La resistencia y la contestación en las sociedades capitalistas modernas no era resistencia “política” en el sentido que el marxismo había dado a ese término, esto es, conquista del Estado y desde ahí transformación del sistema económico —esto era evidente en los movimientos juveniles, en los movimientos de mujeres, en los movimientos de protesta por la guerra con Argelia, en los movimientos por los derechos civiles en los Estados Unidos... Esa resistencia no concernía sólo a los obreros, sino a la mayoría de la población y no perseguía la conquista del Estado, sino el reconocimiento social. Las nuevas formas de protesta eran políticas en un sentido que escapaba al marxismo: cuestionaban el significado de la pertenencia a la *polis*, el significado de la ciudadanía democrática sin pretender incorporar el significado último de lo social, sin pretender ocupar el espacio del poder. En eso consistía su carácter revolucionario. Una sociedad diferente no puede responder a la insensatez de una sociedad sin instituciones políticas, o al sueño de una sociedad con las mejores instituciones establecidas de una vez y para siempre. Por el contrario, y en palabras de Castoriadis: “El contenido del proyecto revolucionario no puede ser otro que la concepción de una sociedad capaz de retomar perpetuamente sus instituciones. La sociedad postrevolucionaria no será simplemente una sociedad autoadministrada; será una sociedad que se autoinstituye explícitamente, no de una vez por todas, sino de una manera continua”.⁷⁶ ¿No era ésta la concepción que animaba a los revolucionarios que apoyaron la *Déclaration des Droits de l’homme et du citoyen* de 1791? Con otras palabras, ¿no es éste el proyecto de una sociedad radicalmente democrática? Para Castoriadis lo era:

Concebimos un Estado en que la cuestión de la validez de la ley se mantendrá permanentemente abierta; no que cada cual pueda hacer lo que quiera, sino que la colectividad pueda transformar siempre sus reglas sabiendo que no proceden ni de la voluntad de Dios, ni de la naturaleza de las cosas, ni de la Razón de la historia, sino de ella misma y que si su campo de visión siempre es necesariamente limitado, no está obligatoriamente encadenada a una posición, puede volverse y mirar lo que hasta entonces estaba a su espalda.⁷⁷

Este planteamiento no podía sostenerse en *Socialismo o Barbarie*. A finales de 1965, Castoriadis propuso disolver el grupo y suspender la publicación. Pocos meses después *Socialismo o Barbarie* dejaba de acudir a su cita con los lectores.

NOTAS

¹ C. Castoriadis, *La société bureaucratique*, París, Christian Bourgois, 1990, p. 110.

² *Idem*.

³ *Ibid.*, p. 113.

⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁵ *Ibid.*, p. 115.

⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁷ *Ibid.*, p. 120.

⁸ *Ibid.*, p. 119.

⁹ *Ibid.*, p. 120.

¹⁰ *Ibid.*, p. 122.

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

¹³ *Ibid.*, p. 123.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 141.

¹⁶ *Ibid.*, p. 142.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ “Entretien avec Claude Lefort”, *L’Antimythes*, núm. 14, 1975, p. 4.

¹⁹ *Ibid.*, p. 5.

²⁰ *Ibid.*, p. 4.

²¹ C. Castoriadis, *L’expérience du mouvement ouvrier*, vol. 1, París, Union Générale d’Éditions, 1974, p. 122.

²² El grupo se reunía en plenaria dos veces al mes.

²³ El informe iba firmado por P. Chaulieu, seudónimo de Castoriadis. Se trata de “Le parti révolutionnaire”, *Socialisme ou Barbarie*, núm. 2, mayo de 1949.

²⁴ C. Castoriadis, *L’expérience du mouvement ouvrier*, vol. 1, *op. cit.*, p. 142.

²⁵ *Ibid.*, p. 124.

²⁶ *Ibid.*, p. 125.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 127.

²⁹ *Ibid.*, p. 128.

³⁰ *Ibid.*, p. 132.

³¹ *Ibid.*, p. 142.

³² En esa nota se puede leer: “Después de la discusión, el conjunto de los camaradas han aceptado la resolución de orientación sobre el problema del partido que les había sido propuesta, a excepción de tres camaradas que habían defendido el punto de vista opuesto” (C. Castoriadis, *L’expérience du mouvement ouvrier*, vol. 1, *op. cit.*, p. 172). Se trataba de los miembros “Carrier”, “Denise” y “Segur”. Seguramente estos eran sus seudónimos. En cualquier caso no se hace referencia a “Montal”, seudónimo de Lefort.

³³ Los textos sometidos a discusión eran: P. Chaulieu (Castoriadis), “La direction prolétarienne”, y C. Montal (Lefort), “Le prolétariat et le problème de la direction révolutionnaire”. Publicados ambos en *Socialisme ou Barbarie*, núm. 10, julio de 1952. El texto de Castoriadis será

recogido posteriormente en *L'expérience du mouvement ouvrier*, vol. 1, *op. cit.*, y el texto de Lefort en C. Lefort, *Éléments d'une critique à la bureaucratie*, París, Gallimard, 1979.

³⁴ C. Castoriadis, *L'expérience du mouvement ouvrier*, vol. 1, *op. cit.*, p. 156.

³⁵ C. Lefort, *Éléments d'une critique à la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 67.

³⁶ *Ibid.*, p. 62.

³⁷ *Ibid.*, p. 64.

³⁸ De esta crítica dice Lefort: “La posición de Rosa es infinitamente preciosa, pues da testimonio de un sentido de la realidad revolucionaria más agudo que el de Lenin”. C. Lefort, *Éléments d'une critique à la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 66.

³⁹ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 67

⁴² *Ibid.*, p. 62.

⁴³ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 79. En esta pregunta, se aprecia la influencia de la fenomenología de Merleau-Ponty. En estos años, Lefort trata de conciliar el análisis fenomenológico con el pensamiento de Marx: “Para mí, escribe, el pensamiento de Marx debía encontrar su verdadera expresión en el lenguaje de la fenomenología y esta última debía buscar en él su fundamento y su finalidad” (“Entretien avec Claude Lefort”, *op. cit.*, p. 2).

⁴⁶ C. Lefort, *Éléments d'une critique à la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁸ “Entretien avec Claude Lefort”, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁰ C. Lefort, “Le pouvoir de De Gaulle”, *Socialisme ou Barbarie*, núm. 25, 1958, p. 29.

⁵¹ *Ibid.*, p. 31.

⁵² La concepción marxista del Estado no serviría para explicar la crisis del régimen francés: “La fórmula marxista, escribe Lefort, que hace del Estado el instrumento de dominación de las clases dirigentes sólo es exacta groseramente: si se entiende por eso que este instrumento no sirve nunca al interés de las clases explotadas”. C. Lefort, “Le gaullisme et la crise du régime”, *Arguments*, núm. 8, 1958, p. 19.

⁵³ C. Lefort, “Le pouvoir de De Gaulle”, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁶ C. Lefort, “Le gaullisme et la crise du régime”, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁸ Cfr. C. Lefort, *Éléments d'une critique à la bureaucratie*, *op. cit.*, pp. 98 y ss.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 101.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 104.

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Ibid.*, p. 105.

⁶³ *Ibid.*, p. 106.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 107.

⁶⁵ C. Castoriadis, *L'expérience du mouvement ouvrier*, vol. I, *op. cit.*, p. 132.

⁶⁶ C. Lefort, *Éléments d'une critique à la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 108.

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 109.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 110.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 111.

⁷¹ *Ibid.*, p. 113.

⁷² Véase C. Castoriadis, "Conceptions et programme de Socialisme ou Barbarie", *Études*, Bruselas, núm. 6, octubre de 1960. Véase también C. Castoriadis, *L'expérience du mouvement ouvrier*, vol. II, París, 10/18, 1974.

⁷³ Véase C. Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, París, 10/18, 1979.

⁷⁴ El texto en que expone las razones de su ruptura es C. Castoriadis, "Marxisme et théorie révolutionnaire", *Socialisme ou Barbarie*, núms. 30 a 40, 1964/1965.

⁷⁵ C. Castoriadis, *La société bureaucratique*, *op. cit.*, p. 43-44.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 52.

EL ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA

ENTREVISTA CON CORNELIUS CASTORIADIS*

Oliver Morel

PRESENTACIÓN

Hace pocos meses, el 27 de diciembre de 1997, falleció uno de los pensadores políticos más importantes del siglo xx, Cornelius Castoriadis. Como suele ocurrir, la noticia pasó prácticamente desapercibida en los medios periodísticos e intelectuales en América Latina. El hecho es preocupante porque el filósofo francés es uno de los pocos autores que ha pensado la democracia más allá de los estrechos marcos de las instituciones políticas, los políticos profesionales y los partidos. Su aportación para entender el entramado simbólico de la sociedad es por ello inconmensurable y constituye una bocanada de aire fresco en el viciado entendimiento dominante de la política.

En efecto, según el discurso en boga en los círculos académicos e intelectuales, la democracia se reduce a un juego de minorías que compiten en un mercado político por las preferencias de las mayorías. Castoriadis, por el contrario, pertenece a una tradición de pensamiento que tiene como eje la desestatización de la política, vale decir, la expropiación de lo político a los políticos profesionales y su recuperación por parte de la sociedad civil. Bajo su influencia, se ha configurado en Occidente una corriente intelectual que concibe a la democracia como un dispositivo simbólico, una creación histórica de una colectividad consciente de sí misma.

La presente entrevista, una de las últimas que concedió, constituye uno de los mejores testimonios sobre la trayectoria intelectual de este pensador. En ella se discuten sus temas recurrentes: el papel de los intelectuales, la cuestión política y la cuestión social, su concepto de democracia, su crítica al socialismo y a la burocracia, la crisis de la modernidad, entre otros.

SOCIALISMO O BARBARIE

OM: *Primeramente, me gustaría que nos hablara de su trayectoria intelectual, a la vez atípica y simbólica. ¿Cuál es su opinión en la actualidad sobre aquella aventura que comenzó en 1946, Socialisme ou Barbarie?*

* La presente entrevista es un extracto de una más larga publicada originalmente en *La République internationale des lettres*, número 4, junio de 1994. Traducción del francés de Isaac Preciado; presentación de César Cansino.

CC: Ya describí todo eso por lo menos dos veces,¹ por lo que será muy breve. Comencé a ocuparme de política desde muy joven. Descubrí al mismo tiempo la filosofía y el marxismo cuando tenía 12 años, y me uní a la organización ilegal de jóvenes comunistas bajo la dictadura de Metaxas en el último año de la preparatoria a los 15 años. Al cabo de algunos meses, mis camaradas de división (me gustaría señalar aquí sus nombres: Koskinas, Dodopoulos y Stratis) fueron arrestados, pero, aunque los torturaron salvajemente, no me denunciaron. Así fue como perdí el contacto, que no restablecí sino hasta el comienzo de la ocupación alemana. Descubrí rápidamente que el partido comunista no tenía nada de revolucionario, sino que era una organización patrioteria y totalmente burocrática (hoy se le llamaría una microsociedad totalitaria). Después de una tentativa de “reforma” con otros camaradas que, evidentemente, fracasó con rapidez, me salí y me uní al grupo trotskista más izquierdista, dirigido por una figura revolucionaria inolvidable: Spiros Stinas. Sin embargo, incluso entonces, en función también de lecturas de algunos libros milagrosamente salvados de las quemaduras de libros de la dictadura (Souvarine, Ciliga, Serge, Barmine... y evidentemente el mismo Trotsky, que articulaba visiblemente a, b, c, pero no quería pronunciar d, e, f), comencé rápidamente a pensar que el concepto trotskista era incapaz de explicar tanto la naturaleza de la “URSS” como la de los partidos comunistas. La crítica del trotskismo y mi propio concepto tomaron forma de manera definitiva durante la primera tentativa de golpe de Estado estaliniano en Atenas, en diciembre de 1944. De hecho, se puso de manifiesto que el PC no era un “partido reformista” aliado de la burguesía, como quería el concepto trotskista, sino que aspiraba a adueñarse del poder para instaurar un régimen similar al que existía en Rusia, lo que confirmaron después con estrépito los acontecimientos sucesivos, a partir de 1945, en los países de Europa Oriental y Central. Ello me llevó también a rechazar la idea de Trotsky de que Rusia era un “Estado obrero degenerado” y a desarrollar el concepto, que considero todavía acertado, de que la Revolución Rusa había llevado a la instauración de un nuevo tipo de régimen de explotación y de opresión, donde se había formado una nueva clase dominante, la burocracia, alrededor del partido comunista. Denominé este régimen: capitalismo burocrático total y totalitario.

Al venir a Francia a fines de 1945, expuse estas ideas en el partido trotskista francés, lo que atrajo hacia mí a un cierto número de camaradas con los que formamos una tendencia que criticaba la política trotskista oficial. En el otoño de 1948, cuando los trotskistas le comunicaron a Tito, que entonces estaba en desacuerdo con Moscú, la proposición a la vez monstruosa e irrisoria de formar con él un frente único, decidimos romper con el partido trotskista y fundamos el grupo y la revista *Socialisme ou Barbarie*, cuyo primer número salió en marzo de 1949. La revista publicó 40 números hasta el verano de 1965 y el grupo se disolvió en 1966-1967. El trabajo durante este período consistió primero en profundizar en la crítica del estalinismo, del trotskismo, del leninismo y, finalmente, del marxismo y del mismo Marx. Se encuentra ya esta crítica de Marx en mi texto publicado en 1953-1954 (“Sur la dynamique du capitalisme”) que critica la economía de Marx, en los artículos de 1955-1958 (“Sur le contenu du socialisme”) que critican su concepto de la sociedad

socialista y del trabajo, en “Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne” (1960) y termina con los textos escritos desde 1959, pero publicados en *Socialisme ou Barbarie* en 1964-1965, bajo el título “Marxisme et théorie révolutionnaire” y retomados como primera parte de *L’Institution imaginaire de la société* (1975).

Después de que terminó *Socialisme ou Barbarie* ya no me dediqué directa y activamente a la política, excepto un breve momento durante mayo de 1968. Trato de seguir presente como una voz crítica, pero estoy convencido de que el fracaso de los conceptos heredados (ya sea el marxismo, el liberalismo o las opiniones generales sobre la sociedad, la historia, etcétera) hacen necesario que se reconsidere todo el horizonte del pensamiento en el que se ha situado desde hace siglos el movimiento político de emancipación. Y a este trabajo me he consagrado desde entonces.

OM: *¿Siempre han sido primordiales para usted la dimensión política y la militante? ¿Sería la postura filosófica el punto silencioso que predetermine la posición política? ¿Se trata de dos actividades incompatibles?*

CC: Por supuesto que no. Pero antes que nada debo hacer una aclaración: ya dije que para mí, desde el principio, las dos dimensiones no estaban separadas pero, al mismo tiempo y desde hace mucho, considero que no hay un pasaje directo de la filosofía a la política. El parentesco entre filosofía y política consiste en que ambas sólo buscan nuestra libertad, nuestra autonomía —en calidad de ciudadanos y de seres pensantes— y que, en los dos casos, hay desde el principio una voluntad —reflexionada, lúcida, pero voluntad al fin— que busca esta libertad. Contrariamente a los absurdos que están en boga actualmente en Alemania, no hay una base racional de la razón, ni una base racional de la libertad. En ambos casos hay sin duda una justificación razonable, pero viene después, se apoya sobre aquello que sólo la autonomía hace posible para los humanos. La pertinencia política de la filosofía es que la crítica y la elucidación filosóficas permiten destruir precisamente los falsos presupuestos filosóficos (o teológicos) que con tanta frecuencia han servido para justificar a los regímenes heterónomos.

EL PODER DE LA CRÍTICA

OM: *Entonces, el trabajo del intelectual es un trabajo de crítica en la medida en que destruye las evidencias, en que está allí para denunciar lo que parece ser evidente. Sin duda eso es en lo que usted pensaba cuando escribía: “es suficiente leer seis líneas de Stalin para comprender que la revolución no podía ser eso”.*

CC: Sí, pero aquí también es necesaria una aclaración: el trabajo del intelectual debería ser un trabajo de crítica y así lo ha sido a menudo en la historia. Por ejemplo, en el momento en que nace la filosofía en Grecia, los filósofos ponen en tela de juicio las representaciones colectivas establecidas, las ideas sobre el mundo, los dioses, el buen orden de la ciudad. Pero muy rápidamente hay una degeneración: los intelectuales abandonan, traicionan su papel de críticos y se convierten en personas que racionalizan lo que es, en justificadores del orden establecido. El ejemplo más extremo, pero también sin duda el más expresivo, aunque sólo sea porque

encarna un destino y un desenlace casi necesario de la filosofía heredada, es Hegel quien proclama al final: “Todo lo que es racional es real, y todo lo que es real es racional”. En el período reciente, tenemos dos casos flagrantes: en Alemania, Heidegger y su adhesión profunda, más allá de peripecias y anécdotas, al “espíritu” del nazismo, y en Francia, Sartre, quien desde 1952 al menos, justificó los regímenes estalinianos y, cuando rompió con el comunismo ordinario, pasó a apoyar a Castro, Mao, etcétera.

Esta situación no ha cambiado tanto, sólo en su expresión. Después de la caída de los regímenes totalitarios y la pulverización del marxismo-leninismo, la mayoría de los intelectuales occidentales pasan el tiempo glorificando los regímenes occidentales como regímenes “democráticos”, quizás no ideales (no sé qué quiere decir esta expresión), pero sí los mejores regímenes humanamente realizables, y afirmando que toda crítica de esta pseudo democracia conduce directamente al Gulag.

OM: *En suma, habría dos figuras simétricas: el intelectual responsable, que asume las responsabilidades y que culmina en la irresponsabilidad homicida, como en el caso de Heidegger y de Sartre que usted denuncia, y el intelectual fuera del poder, que culmina en la falta de responsabilidad ante los crímenes. ¿Se pueden formular así las cosas? Y entonces, ¿dónde sitúa usted el papel correcto del intelectual y de la crítica?*

CC: Es preciso dejar de sobrestimar como de subestimar el papel del intelectual. Ha habido pensadores y escritores que han ejercido una inmensa influencia en la historia, y no siempre para bien. Platón es sin duda el ejemplo más palpable ya que, todavía ahora, incluso sin saberlo, todo el mundo reflexiona en términos platónicos. Pero en todos los casos, a partir del momento en que alguien se pone a opinar sobre la sociedad, la historia, el mundo, el ser, entra en el campo de fuerzas sociohistórico y desempeña un papel que puede ir desde lo ínfimo hasta lo considerable. Decir que este papel es un papel de “poder” sería, en mi opinión, un abuso del lenguaje. El escritor, el pensador, con los medios particulares que le da su cultura, sus capacidades, ejerce una influencia en la sociedad, pero ello forma parte de su papel de ciudadano: dice lo que piensa y toma la palabra bajo su responsabilidad. De esta responsabilidad nadie puede desprenderse, incluso aquél que no habla y que por ello deja hablar a los demás y al espacio sociohistórico quizás ocupado por ideas monstruosas. No se puede acusar al “poder intelectual” y denunciar al mismo tiempo el silencio de los intelectuales alemanes después de 1933 en complicidad con el nazismo.

OM: *Tengo la impresión de que es cada vez más difícil encontrar puntos de apoyo para criticar y expresar lo que funciona mal. ¿Por qué ya no funciona la crítica en la actualidad?*

CC: La crisis de la crítica es sólo una de las manifestaciones de la crisis general y profunda de la sociedad. Existe ese pseudo consenso generalizado, la crítica y la profesión de intelectual están atrapadas en un sistema mucho más amplio y, de una manera más intensa, todo depende de los medios de comunicación, las redes de complicidad son casi omnipotentes. A las voces discordantes o disidentes no las acalla la censura ni los editores que no osan publicarlas, las acalla la comercialización general. La subversión está atrapada en el acontecer de lo que se hace, de lo que se

propaga. Para hacer publicidad a un libro se dice en seguida: “he aquí un libro que revoluciona su campo”, pero también se dice que las pastas “Panzani” han revolucionado la cocina. La palabra “revolucionario” —como las palabras “creación” o “imaginación”— se ha convertido en un lema publicitario, lo que se llamaba hace algunos años la recuperación. La marginalidad se convierte en algo reivindicado y central, la subversión es una curiosidad interesante que completa la armonía del sistema. La sociedad contemporánea tiene una capacidad terrible de reprimir toda divergencia verdadera, ya sea acallándola o convirtiéndola en un fenómeno entre otros, comercializado como los otros.

OM: *Pero, ¿cómo es posible que la crítica fue tan fecunda y tan virulenta durante el periodo que culminó en 1968 —periodo sin desempleo, sin crisis, sin SIDA, sin racismo tipo Le Pen— y que en la actualidad, con la crisis, el desempleo, todos los otros problemas, la sociedad sea apática?*

CC: Es necesario reexaminar las fechas y los periodos. En lo esencial, la situación actual ya existía a finales de la década de los cincuenta. En un texto escrito en 1959-1960,² ya describía el ingreso de la sociedad a una fase de apatía, de privatización de los individuos, del repliegue de cada uno en su pequeño círculo personal, de una despolitización que ya no era coyuntural. Es cierto que, durante la década de los sesenta, los movimientos en Francia, Estados Unidos, Alemania, Italia y otros lugares, los de los jóvenes, las mujeres, las minorías, parecen haber desmentido este diagnóstico. Sin embargo, desde la mitad de la década de los años setenta pudimos ver que había en todo ello como una última gran llamarada de los movimientos iniciados en el Siglo de las Luces. La prueba de ello es que todos esos movimientos al final sólo movilizaron a pequeñas minorías.

LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

OM: *Pero esta crisis de sentido o de significado ya se ha analizado. Parece que hemos pasado, en algunos años o decenios, de la crisis como crisis en el sentido, por ejemplo, de Husserl, a un discurso sobre la crisis como pérdida o ausencia de sentido, a una especie de nihilismo. No habría en ello dos tentaciones tan cercanas que son difíciles de identificar: por un lado, lamentar la decadencia efectiva de los valores occidentales heredados del Siglo de las Luces (tenemos que asimilar Hiroshima, Kolima, Auschwitz, el totalitarismo del Este); por otro lado, proclamar (la actitud nihilista o deconstruccionista) que la decadencia es el nombre mismo de la modernidad occidental tardía, ya sea que ésta sea insalvable o ya sea que no se puede salvar sino mediante un retorno a los orígenes (religiosos, morales, imaginarios...), que el Occidente es culpable de esta mezcla de razón y de dominación que acaba con su imperio sobre un desierto. Entre estas dos tendencias, de mortificación que imputa a Auschwitz y Kolima al Siglo de las Luces, y de nihilismo que se remite (o no) al “retorno a los orígenes”, ¿en dónde se sitúa usted?*

CC: Ante todo, pienso que los dos términos que usted pone frente a frente equivalen finalmente a lo mismo. En buena medida, la ideología y la mistificación deconstruccionista se apoyan sobre la “culpabilidad” de Occidente: proceden, habiendo brevemente, de una mezcla ilegítima donde la crítica del racionalismo ins-

trumental e instrumentalizado se confunde subrepticamente con la denigración de las ideas de verdad, de autonomía, de responsabilidad. Jugamos con la culpabilidad de Occidente relativa al colonialismo, a la exterminación de otras culturas, a los regímenes totalitarios, al carácter imaginario del dominio, para saltar a una crítica falaz y auto-referencialmente contradictoria del proyecto grecooccidental de autonomía individual y colectiva, de las aspiraciones a la emancipación, de las instituciones en las que éstas se han encarnado, aunque sea parcial e imperfectamente.

Dejemos aquí de lado a Grecia. El Occidente moderno, desde hace siglos, está animado por dos significados imaginarios sociales completamente opuestos, aun si se han contaminado recíprocamente: el proyecto de autonomía individual y colectiva, la lucha por la emancipación del ser humano, tanto intelectual y espiritual como efectiva en la realidad social; y el proyecto capitalista, demencial, de una expansión ilimitada de un pseudodominio pseudorracional que desde hace mucho tiempo ha dejado de concernir solamente a las fuerzas productivas y a la economía para convertirse en un proyecto global (y, por ello, todavía más monstruoso), de un dominio total de los datos físicos, biológicos, psíquicos, sociales, culturales. El totalitarismo no es más que la punta más extrema de este proyecto de dominación, que además se invierte en su propia contradicción, ya que incluso la racionalidad limitada e instrumental del capitalismo clásico se convierte en él en irracionalidad y absurdo, como lo han demostrado el estalinismo y el nazismo.

Para regresar al punto de partida de su pregunta, tiene razón al decir que no vivimos en la actualidad una *krisis* en el verdadero sentido del término, es decir, un momento de decisión. Vivimos una fase de descomposición. En una crisis hay elementos opuestos que luchan unos contra otros, mientras que lo que caracteriza precisamente a la sociedad contemporánea es la desaparición del conflicto social y político. La gente descubre ahora lo que escribimos hace treinta o cuarenta años en *Socialisme ou Barbarie*, es decir, que la oposición derecha/izquierda ya no tiene ningún sentido: los partidos políticos oficiales dicen las mismas cosas. En realidad no hay programas opuestos, ni participación de la gente en conflictos o luchas políticas. En el plan social, no hay solamente la burocratización de los sindicatos y su reducción a un estado mermado, sino la casi desaparición de las luchas sociales.

Sin embargo, ya lo dijimos, la descomposición se observa sobre todo en la desaparición de los significados, la evanescencia casi completa de los valores. Y esto es, con el tiempo, amenazador para la supervivencia del propio sistema. Cuando, como es el caso en todas las sociedades occidentales, se proclama abiertamente (y son los socialistas de Francia a los que les corresponde la gloria de haberlo proclamado por cuanto la derecha no había osado hacerlo) que el único valor es el dinero, la ganancia, que el ideal sublime de la vida social es enriquecerse, ¿se puede concebir que una sociedad pueda continuar funcionando y reproduciéndose sobre esta única base? Si es así, los funcionarios deberían solicitar y aceptar sobornos para hacer su trabajo, los jueces poner las decisiones de los tribunales en subasta, los maestros dar buenas calificaciones a los niños cuyos padres les hayan dado furtivamente un cheque, y los demás harían por el estilo. Escribí hace casi 15 años sobre esto: en la actualidad la única barrera que tiene la gente es el miedo a la sanción penal. Sin embargo, ¿por

qué los que administran esta sanción serían ellos mismos incorruptibles? ¿Quién vigilará a los guardianes? La corrupción generalizada que se observa en el sistema politicoeconómico no es periférica ni anecdótica, se ha convertido en un rasgo estructural y sistemático de la sociedad en la que vivimos. En realidad, tocamos aquí un factor fundamental que conocían los grandes pensadores políticos del pasado y que ignoran espléndidamente los presuntos “filósofos políticos” de la actualidad, y los malos sociólogos y teóricos: la solidaridad íntima entre un régimen social y el tipo antropológico (o la gama de tales tipos) necesario para hacerlo funcionar. Estos tipos antropológicos, en su mayoría, los ha heredado el capitalismo de períodos históricos anteriores: el juez incorruptible, el funcionario weberiano, el maestro dedicado a su tarea, el obrero para quien su trabajo, a pesar de todo, era una fuente de orgullo. Tales personajes se vuelven inconcebibles en el período contemporáneo: no se comprende por qué se les reproduciría, quien los reproduciría, en nombre de qué funcionarían. Incluso el tipo antropológico que es una creación propia del capitalismo, el empresario schumpeteriano —que combina una inventiva técnica, la capacidad de reunir capitales, organizar una empresa, explorar, penetrar y crear mercados— está desapareciendo. Lo están remplazando las burocracias empresariales y los especuladores. Aquí también conspiran todos los factores. ¿Por qué empeñarse en hacer producir y vender cuando una jugada exitosa en la tasa de cambio en la Bolsa de Nueva York puede además proporcionarnos en unos minutos 500 millones de dólares? Las sumas en juego en la especulación de cada semana son del orden del PNB de Estados Unidos de un año. Ello da como resultado que los elementos más “emprendedores” se sientan atraídos hacia este tipo de actividades que son completamente parasitarias desde el punto de vista del sistema capitalista.

Si se juntan todos estos factores y si se tiene además cuenta de la destrucción irreversible del medio ambiente terrestre que trae aparejada necesariamente la “expansión” capitalista, se puede y se debe uno preguntar cuánto tiempo más podrá funcionar el sistema.

OM: *Este “deterioro” de Occidente, esta “descomposición” de la sociedad, de los valores, esta privatización y esta apatía de los ciudadanos, ¿no se deben también al hecho de que los desafíos, ante la complejidad del mundo, se han vuelto desmesurados? Quizás somos ciudadanos desorientados...*

CC: Que los ciudadanos están desorientados es seguro, pero ello se debe precisamente a ese deterioro, esa descomposición, ese desgaste sin precedentes de los significados imaginarios sociales. Lo podemos constatar con otros ejemplos. Nadie sabe ya lo que es ser ciudadano; pero tampoco nadie sabe lo que es ser hombre o mujer. Los papeles sexuales están anulados, no se sabe ya en qué consisten. Antaño uno lo sabía en diferentes niveles de la sociedad, de categoría, de grupo. No digo que estaba bien, hablo desde un punto de vista descriptivo y analítico. Por ejemplo, el famoso principio: “El lugar de la mujer es el hogar” (que precede al nazismo por varios milenios) definía un papel para la mujer: criticable, alienante, inhumano, todo lo que se quiera, pero de cualquier manera una mujer sabía lo que tenía que hacer: estar en su hogar, llevar una casa. Igualmente, el hombre sabía que tenía que mantener a la familia, ejercer la autoridad, etcétera.

OM: *Este deterioro del que hablamos no es sin duda propio de las sociedades occidentales. ¿Qué podemos decir de las demás? Y, por otra parte, ¿puede decirse que arrastra también los valores revolucionarios occidentales? ¿Cuál es el papel, en esta evolución, de la famosa “culpabilidad” del Occidente?*

CC: En la historia de Occidente hay una acumulación de horrores, contra los otros, al igual que contra sí mismo. No es privilegio del Occidente: ya se trate de China, India, África antes de la colonización o de los aztecas, las acumulaciones de horrores se encuentran en todas partes. La historia de la humanidad no es la historia de la lucha de clases, es la historia de los horrores, aunque no sólo sea eso. Hay, es cierto, un asunto que discutir, el del totalitarismo: ¿es, como pienso, resultado de esta locura del dominio en una civilización que proporcionaba los medios de exterminación y adoctrinamiento en una escala nunca antes conocida en la historia? ¿Es un destino perverso immanente a la modernidad como tal, con todas las ambigüedades que conlleva? ¿Es otra cosa? Para nuestra discusión actual es una cuestión, me atrevo a decir, teórica, en la medida en que los horrores del totalitarismo de Occidente los ha dirigido contra los suyos (incluidos los judíos), en la medida en que “mátalos todos, Dios reconocerá a los suyos” no es una frase de Lenin, sino de un duque muy cristiano, pronunciada no en el siglo xx sino en el xvi, en la medida en que los sacrificios humanos los han practicado abundante y regularmente las culturas no europeas, etcétera. El Irán de Jomeini no es producto del Siglo de las Luces.

En cambio, hay una cosa que es la especificidad, la singularidad y el importante privilegio de Occidente: esta secuencia sociopolítica que comienza con Grecia y se reanuda, a partir del siglo xi, en Europa Occidental y es la única en la que se ve emerger un proyecto de libertad, de autonomía individual y colectiva, de crítica y autocritica; el discurso de denuncia del Occidente es la confirmación más notoria de ello. Porque podemos en Occidente, al menos algunos de nosotros, denunciar el totalitarismo, el colonialismo, la trata de negros o la exterminación de los indios de América. Pero no he visto a los descendientes de los aztecas, los hindúes o los chinos hacer una autocritica análoga y todavía veo a los japoneses negar en la actualidad las atrocidades que cometieron durante la Segunda Guerra Mundial. Los árabes denuncian sin cesar que los europeos los colonizaron, imputándoles todos los males que sufren: la miseria, la falta de democracia, la detención del desarrollo de la cultura árabe, etcétera. Sin embargo, la colonización que hicieron los europeos de ciertos países árabes duró, en el peor de los casos, 130 años: es el caso de Argelia de 1830 a 1962. No obstante, a estos mismos árabes los redujeron a la esclavitud y los colonizaron los turcos durante cinco siglos. La dominación turca en el Cercano y Medio Oriente comienza en el siglo xv y termina en 1918. Sucede que los turcos eran musulmanes... entonces los árabes no hablan de ello. La expansión de la cultura árabe se detuvo hacia el siglo xi, a lo sumo el xii, ocho siglos antes de que fueran conquistados por Occidente. Y esta misma cultura árabe se había forjado bajo la conquista, la exterminación o la conversión más o menos forzada de las poblaciones conquistadas. No digo que todo eso borra los crímenes cometidos por los occidentales, solamente digo esto: que la especificidad de la civilización occidental es esta capacidad de ponerse en tela de juicio y de autocriticarse. Hay en la historia occidental,

como en todas las otras, atrocidades y horrores, pero sólo Occidente ha creado esta capacidad de cuestionamiento interno, de culpar a sus propias instituciones e ideas, en nombre de una discusión razonable entre seres humanos que queda indefinidamente abierta y no conoce un dogma último.

OM: *Dice usted en alguna parte que el peso de la responsabilidad de la humanidad occidental —porque precisamente es ella la que ha creado este cuestionamiento interno— le hace pensar que es en ella en primer lugar en donde debería llevarse a cabo una transformación radical. ¿No parece actualmente que faltan los requisitos de una verdadera autonomía, de una emancipación, de una autoinstitución de la sociedad, quizás de un “progreso”, en suma de una renovación de los significados imaginarios creados por Grecia y retomados por el Occidente europeo?*

CC: En primer lugar, no debemos mezclar en nuestra discusión la idea de “progreso”. No hay progreso en la historia, excepto en el campo instrumental. Con una bomba *H* podemos matar a mucha más gente que con un hacha de piedra; y las matemáticas contemporáneas son infinitamente más ricas, poderosas y complejas que la aritmética de los hombres primitivos. Sin embargo, una pintura de Picasso no vale más ni menos que las pinturas de Lascaux y de Altamira, la música balinesa es sublime y las mitologías de todos los pueblos son de una belleza y una profundidad extraordinarias. Y si hablamos del plano moral, sólo tenemos que observar lo que pasa a nuestro alrededor para dejar de hablar de “progreso”. El progreso es un significado imaginario esencialmente capitalista, por el que el propio Marx se dejó llevar.

Una vez dicho esto, si consideramos la situación actual, situación no de crisis sino de descomposición, de deterioro de las sociedades occidentales, nos encontramos delante de una antinomia de primera magnitud: lo que se requiere es inmenso, va muy lejos, y los seres humanos, tal como son y tal como los reproducen constantemente las sociedades occidentales, pero también las demás, están inmensamente alejados de ello. ¿Qué es lo que se requiere? Teniendo en cuenta la crisis ecológica, la extrema desigualdad de la distribución de las riquezas entre los países ricos y los países pobres, la casi imposibilidad de que el sistema prosiga su curso actual, lo que se requiere es una nueva creación imaginaria de una importancia sin igual en el pasado, una creación que pondría en el centro de la vida humana otros significados que no fueran la expansión de la producción y del consumo, que establecería objetivos de vida diferentes que podrían ser reconocidos por los seres humanos como valiosos. Esto exigiría evidentemente una reorganización de las instituciones sociales, de las relaciones de trabajo, de las relaciones económicas, políticas, culturales. Ahora bien, esta orientación está extremadamente lejos de lo que piensan, y quizás de lo que desean, los seres humanos en la actualidad. Esa es la inmensa dificultad a la que debemos enfrentarnos. Deberíamos querer una sociedad en la que los valores económicos dejaran de ser centrales (o únicos), en la que la economía volviera a ponerse en su lugar como un simple medio de la vida humana y no como fin último, en la que por tanto se renunciara a esta carrera loca hacia un consumo siempre mayor. Esto no solamente es necesario para evitar la destrucción definitiva del medio ambiente terrestre, sino también y sobre todo para salir de la miseria psíquica y moral de los humanos contemporáneos. Sería preciso entonces que de ahora en

adelante los seres humanos (hablo ahora de los países ricos) aceptaran un nivel de vida decente pero frugal, y renunciaran a la idea de que el objetivo central de su vida sea que su consumo aumente de 2% a 3% por año. Para que lo aceptaran, sería necesario que otra cosa diera sentido a su vida. Se sabe, yo sé lo que podría ser esa otra cosa, pero evidentemente eso no sirve de nada si la gran mayoría de la gente no lo acepta y no hace lo que es necesario para que se realice. Esta cosa es el desarrollo de los seres humanos en lugar del desarrollo de los artefactos. Ello exigiría otra organización del trabajo, que debería dejar de ser una carga para convertirse en un campo de ejercitación de las capacidades humanas; otros sistemas políticos, una verdadera democracia que conllevara la participación de todos en la toma de decisiones; otra organización de la *paideia* para formar ciudadanos capaces de gobernar y ser gobernados, como decía admirablemente Aristóteles, etcétera. Es muy evidente que todo ello plantea problemas inmensos: por ejemplo, cómo podría funcionar una democracia verdadera, una democracia directa, ya no a una escala de 30,000 ciudadanos, como en la Atenas clásica, sino a una escala de 40 millones de ciudadanos como en Francia, o incluso a una escala de varios miles de millones de individuos sobre el planeta. Problemas inmensamente difíciles pero, en mi opinión, que se pueden solucionar —con la condición precisamente de que la mayoría de los seres humanos y sus capacidades se movilicen para crear soluciones—, en vez de preocuparse por saber cuándo podrán tener una televisión en tercera dimensión.

Están son las tareas que se encuentran frente a nosotros y la tragedia de nuestra época es que la humanidad occidental está muy lejos de preocuparse por ellas.

PENSAR LA DEMOCRACIA

OM: *Sus duras críticas al modelo occidental liberal no deben impedirnos ver las dificultades de su proyecto político global. En un primer movimiento, la democracia es para usted la creación imaginaria de un proyecto de autonomía y de autoinstitución que usted desea ver triunfar. En un segundo movimiento, toma ese concepto de autonomía y de autoinstitución para criticar el capitalismo liberal. Dos preguntas: en primer lugar, ¿no es para usted una manera de despedirse del marxismo, a la vez como proyecto y como crítica? ¿No hay allí, en segundo lugar, una especie de ambigüedad, en la medida en que esta “autonomía” es precisamente lo que ha necesitado estructuralmente el capitalismo para funcionar; individualizando a la sociedad, “personalizando” a la clientela, volviendo dóciles y útiles a todos los ciudadanos que han interiorizado la idea de que consumen por su propia inventiva, que obedecen por su propia inventiva, etcétera?*

CC: Comienzo por su segunda pregunta que se apoya en un malentendido. Individualizar a la sociedad no es autonomía. Cuando un individuo compra un refrigerador o un automóvil hace lo mismo que otros 40 millones de individuos, no hay allí ni individualidad ni autonomía, es precisamente uno de los mitos de la publicidad contemporánea: “Individualícese, compre el detergente X”. Y he ahí a millones de individuos que se “individualizan” al comprar el mismo detergente. O bien, 20 millones de hogares a la misma hora y en el mismo minuto oprimen el mismo botón de su televisión para ver las mismas tonterías. Y he allí también la confusión

imperdonable de gente como Lipovetsky y otros que hablan del individualismo, del narcisismo, etcétera, como si ellos mismos hubieran creído esos fraudes publicitarios. El capitalismo, como lo muestra precisamente este ejemplo, no necesita la autonomía sino el conformismo. Su triunfo actual consiste en que vivimos en una época de conformismo generalizado, no sólo en lo que se refiere al consumo, sino a la política, las ideas, la cultura, etcétera.

Su primera pregunta es más compleja. Sin embargo, permítaseme hacer en primer lugar una aclaración “psicológica”. Ciertamente yo era marxista, pero ni la crítica del régimen capitalista ni el proyecto de emancipación son inventos de Marx. Y creo que mi trayectoria muestra que mi primera preocupación nunca ha sido “salvar” a Marx. Muy pronto critiqué a Marx precisamente porque descubrí que no había permanecido fiel a este proyecto de autonomía.

En cuanto al fondo de la pregunta, es preciso retomar las cosas de más atrás. La historia humana es creación; lo que quiere decir que la institución de la sociedad siempre es una autoinstitución, pero una autoinstitución que no se conoce como tal y que no quiere conocerse como tal. Decir que la historia es creación significa que no se puede explicar ni deducir tal forma de sociedad a partir de factores reales o de consideraciones lógicas. No es la naturaleza del desierto ni el paisaje del Medio Oriente lo que explica el nacimiento del judaísmo, ni tampoco, como está de nuevo de moda decirlo, la superioridad “filosófica” del monoteísmo sobre el politeísmo. El monoteísmo hebreo es una creación del pueblo hebreo. Y ni la geografía griega ni el estado de las fuerzas productivas de la época explican el nacimiento de la *polis* griega democrática, porque el mundo mediterráneo de la época está lleno de ciudades y la esclavitud se encontraba por todas partes: en Fenicia, Roma, Cartago. La democracia fue una creación griega, creación que sin duda se quedó limitada, puesto que había la esclavitud, la condición social de las mujeres, etcétera. Sin embargo, la importancia de esta creación reside en la idea, inimaginable en esa época en el resto del mundo, de que una colectividad puede autoinstituirse en forma explícita y autogobernarse.

La historia es creación y cada forma de sociedad es una creación particular. Hablo de institución imaginaria de la sociedad porque esta creación es obra de las representaciones imaginarias colectivas anónimas. Los hebreos imaginaron y crearon a su Dios como un poeta crea un poema y un músico, música. Es evidente que la creación social es infinitamente más amplia, porque es cada vez la creación de un mundo, el mundo propio de esta sociedad: en el mundo de los hebreos, hay un Dios con características completamente particulares, que creó el mundo y a los hombres, les dio leyes, etcétera. Lo mismo es cierto para todas las sociedades. La idea de creación no es del todo idéntica a la idea de valor: no es porque tal cosa, social o individual, es una creación que se debe valorizar. Auschwitz y el Gulag son creaciones al igual que el Partenón o Nuestra Señora de París. Creaciones monstruosas, pero creaciones absolutamente fantásticas. El sistema de los campos de concentración es una creación fantástica, lo que no quiere decir que uno debe avalarla. Son los publicistas los que dicen: “Nuestra empresa es más creativa que las otras”. Puede serlo para crear idioteces o monstruosidades.

Entre las creaciones de la historia humana una es extraordinariamente singular: la que permite a la sociedad considerada ponerse ella misma en tela de juicio. Creación de la idea de autonomía, de retorno reflexivo sobre sí, de crítica y autocrítica, de interrogación que no conoce ni acepta ningún límite. Creación, en consecuencia, tanto de la democracia y de la filosofía, pues, al igual que un filósofo no acepta ningún límite exterior de su pensamiento, la democracia no reconoce límites externos de su poder instituidor, sus únicos límites resultan de su autolimitación. Sabemos que la primera forma de esta creación es la que surgió en la Grecia antigua, sabemos o deberíamos saber que se retomó, con otras características, en Europa Occidental ya desde el siglo XI con la creación de los primeros municipios burgueses que reivindican su autogobierno, después el Renacimiento, la Reforma, el Siglo de las Luces, las revoluciones de los siglos XVIII y XIX, el movimiento obrero, más recientemente con otros movimientos emancipadores. En todo ello Marx y el marxismo sólo representan un momento, importante en ciertos aspectos, catastrófico en otros. Y es gracias a esta serie de movimientos que subsiste en la sociedad contemporánea un cierto número de libertades parciales, esencialmente parciales y defensivas, cristalizadas en algunas instituciones: los derechos del hombre, la no retroactividad de las leyes, una cierta separación de poderes, etcétera. Estas libertades no las otorgó el capitalismo, fueron arrebatadas e impuestas por estas luchas seculares. También son ellas las que hacen del régimen político actual no una democracia (no es el pueblo el que tiene y ejerce el poder), sino una oligarquía liberal. Régimen ilegítimo, basado en la coexistencia entre el poder de los estratos dominantes y una oposición social y política casi ininterrumpida. No obstante, por paradójico que ello pueda parecer, la desaparición de esta oposición es lo que pone en peligro la estabilidad del régimen. Porque los obreros no se dejan, el capitalismo ha podido desarrollarse como lo ha hecho. No es nada seguro que el régimen podrá continuar funcionando con una población de ciudadanos pasivos, de asalariados resignados, etcétera.

OM: *Pero, ¿cómo podría funcionar en la actualidad una democracia participativa? ¿Cuáles serían los elementos sociales de una oposición y de una crítica eficaces? A veces menciona usted una estrategia de espera o de paciencia que lograría un deterioro acelerado de los partidos políticos. Habría también la estrategia de esperar lo peor, que desearía el empeoramiento de la situación para que salgamos de la apatía generalizada. Sin embargo, existe también la estrategia de la urgencia que iría delante de lo imprevisible. ¿Cómo y mediante quién llegará lo que usted llama “concebir otra cosa, crear otra cosa”?*

CC: Como usted mismo lo acaba de decir, no puedo yo solo proporcionar una respuesta a estas preguntas. Si hay una respuesta, la dará la gran mayoría de la gente. Por mi parte, reconozco, por un lado, la inmensidad de las tareas y su dificultad, la extensión de la apatía y de la privatización en las sociedades contemporáneas, la complejidad preocupante de los problemas que se plantean a los países ricos y de los que se plantean en los países pobres, etcétera. Pero también, por otra parte, no se puede decir que las sociedades occidentales están muertas, aunque pasaron por pérdidas y ganancias de la historia. Todavía no vivimos en la

Roma o la Constantinopla del siglo iv donde la nueva religión había paralizado todo movimiento y todo estaba en manos del emperador, del Papa y del patriarca. Hay signos de resistencia, de gente que lucha aquí y allá, ha habido en Francia desde hace diez años coordinaciones, todavía hay libros importantes que se publican.

Es evidente que no puedo saber si todo eso es suficiente para invertir la situación. Lo cierto es que los que tienen conciencia de la gravedad de estas cuestiones deben hacer todo lo que esté en su poder —se trate de usar la palabra, de escribir o simplemente de su actitud en el lugar que ocupen— para que la gente se despierte de su letargo contemporáneo y comiencen a actuar en el sentido de la libertad.

NOTAS

¹ En la “Introduction générale” de *La société bureaucratique*, vol. 1, París, 10/18, 1973, y en “Fait et à faire”, epílogo de *Autonomie et autotransformation de la société, la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, París, Droz, 1989.

² “Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne”, publicado en esa época en *Socialisme ou Barbarie* y retomado en el volumen 10/18, *Capitalisme moderne et révolution*.

CRONOLOGÍA DE LA VIDA Y LA OBRA DE CORNELIUS CASTORIADIS*

1922. Nace el 11 de marzo en Constantinopla. Su familia emigra unos meses después de la contienda greco-turca. Crece en la Atenas de la preguerra, marcada por la dictadura, la guerra mundial, la ocupación y la liberación.

1935. A los trece años comienza a leer filosofía y marxismo. Estudia derecho, economía y filosofía.

1937. En el último año de la preparatoria se une a la organización ilegal de jóvenes comunistas bajo la dictadura del general Metaxas. Al cabo de algunos meses, sus camaradas de división (entre otros, Koskinas, Dodopoulos y Stratis) fueron arrestados, pero, aunque los torturaron salvajemente, nunca lo denunciaron.

1939. Ingresas al Partido Comunista Griego, pero tres años después, cuando la institución fue adquiriendo poder real a través de una relación tortuosa con las organizaciones de resistencia masiva y después de experimentar que no tenía nada de revolucionario sino que era una organización patrioter y totalmente burocrática, opta por la propuesta trotskista.

1944. Ingresas al partido trotskista en Atenas dirigido por una figura revolucionaria inolvidable: Spiros Stinas. Este instituto político padecía la represión gubernamental y la decisión del comité central comunista de llevar a cabo su liquidación física. Sin embargo, en función de lecturas de algunos textos milagrosamente salvados de las quemaduras de libros de la dictadura (Souvarine, Ciliga, Serge, Barmine y el mismo Trotsky) comienza a pensar que la teoría trotskista era incapaz de explicar tanto la naturaleza de la URSS como la de los partidos comunistas en el mundo.

1945. A partir de esta fecha vive en Francia y se suma a los intelectuales griegos vinculados a la cultura francesa. Entre ellos: Kostas Papaioannou, Kostas Axelos y

* Este trabajo se apoyó en las siguientes obras del autor: *La institución imaginaria de la sociedad*; *Les carrefours du labyrinthe*; *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*; *El mundo fragmentado*; *La montée de l'insignifiance*; y "El individuo privatizado", *Le Monde diplomatique*, México, núm. 9, febrero-marzo de 1998. Además, en E. Morin, "Castoriadis, un titán del espíritu", *Vuelta*, México, núm. 255, febrero de 1998; R. Redeker, "Contra el conformismo generalizado", *Le Monde diplomatique*, México, núm. 9, febrero-marzo de 1998; y E. Molina, "*Socialismo o Barbarie*". Historia de un proyecto político", publicado en el presente número de *Metapolítica*. Cronología realizada por Moisés López Rosas.

Nicos Poulantzas. Ante el partido trotskista francés manifiesta su disidencia con el trotskismo oficialista provocando el acercamiento de un cierto número de camaradas franceses simpatizantes con su posición y dando paso a la formación de una tendencia al interior del partido.

1948. En el otoño de este año, cuando los trotskistas le comunicaron al mariscal yugoslavo Tito, que entonces estaba en desacuerdo con Moscú, la proposición a la vez monstruosa e irrisoria de formar con él un frente único, decide romper con el partido trotskista. Rechaza la idea de Trotsky de que Rusia era un “Estado obrero degenerado” y desarrolla el concepto de que la Revolución Rusa había llevado a la instauración de un nuevo tipo de régimen de explotación y de opresión, donde se había formado una nueva clase dominante alrededor del partido comunista: la burocracia. Denomina a este régimen como “capitalismo burocrático total y totalitario”.

1949. Funda junto con Claude Lefort y D. Mothé la legendaria revista *Socialisme ou Barbarie* (1949-1965). Sin dejar de lado la crítica del mundo capitalista, esta revista denuncia incansablemente el “presente de una ilusión”, lo cual les vale el rechazo de “la” izquierda oficial. El trabajo durante este periodo consiste primero en profundizar la crítica del estalinismo, del trotskismo, del leninismo y, finalmente, del marxismo y del propio Marx. En el primer número resalta los principales cambios que se habían producido en la sociedad desde 1848, así como el papel que habría de desempeñar el proletariado en el nuevo orden social que surge del final de la Segunda Guerra Mundial. En varias ocasiones firma bajo los siguientes seudónimos: Paul Cardan, Pierre Chaulieu, Jean-Marc Coudray, Jean Delvaux y Marc Noiraud. En total fueron publicados 40 números. En las últimas entregas a la revista deja bien clara su posición: “uno tiene que decidir entre lo que queda de la teoría marxista y de la teoría revolucionaria”. Además, *Socialisme ou Barbarie* es concebida como “el núcleo de la organización revolucionaria”.

1956. Levanta la voz y apoya el movimiento disidente húngaro.

1966-67. Se disuelve el grupo de intelectuales que elabora la revista *Socialisme ou Barbarie*.

1968. Publica junto con Edgar Morin y Claude Lefort, *Mai 1968: La Brèche*, en el cual manifiestan su posición filosófico-política sobre los acontecimientos que presenciaron.

1970. Obtiene la ciudadanía francesa después de una larga travesía diplomática; trabaja como economista en la Organización de Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE). En la OCDE ocupa la dirección de estadística, cuentas nacionales y grandes estudios.

1973. Publica *La société bureaucratique*, 2 vols., compendio de sus escritos publicados en la revista *Socialisme ou Barbarie* desde 1949 y hasta los años sesenta. En esta obra analiza el papel perjudicial de las burocracias políticas en las sociedades comunistas.

1974. Comienza la práctica del psicoanálisis y la revisión crítica de su esquema teórico; publica *L'expérience du mouvement ouvrier*, 2 vols., visión crítica de la clase obrera a la luz de la teoría marxista. Analiza no sólo el origen del proletariado y su lucha en la historia sino también sus propios medios y métodos.

1975. Publica *L'institution imaginaire de la société*, obra donde condensa sus principales presupuestos teóricos y el conjunto de su edificio intelectual. En este texto busca demostrar que, de Platón a Marx, el pensamiento político occidental ha concebido determinadas teorías de la sociedad, para después aplicarlas o actuarlas. A lo largo del trabajo define conceptos clave de su obra tales como autonomía, imaginación, imaginario social, institución imaginaria, sociedad autónoma, entre otros.

1977. Participa en la aventura intelectual de la revista *Libre* con Michel Abensour, Marcel Gauchet, Pierre Clastres y nuevamente Claude Lefort. Publica *Le mythe du développement*, compilación de textos de especialistas reunidos en un coloquio realizado en Italia, donde se cuestiona el carácter más o menos mítico del desarrollo. En el evento se abordaron temas como: el desarrollo y la racionalidad, los recursos naturales, la tecnología e independencia y el modelo socialista de desarrollo. Entre los participantes destacaron: Jacques Attali, Jean-Marie Domenach, René Dumont y Edgar Morin.

1978. Publica *Les carrefours du labyrinthe*. En este texto polemiza con la pretensión “cientificista” empleada por algunos intelectuales para explicar la realidad de las sociedades contemporáneas. En el libro aborda temas como: el psicoanálisis, la ciencia moderna y la interrogación filosófica, el sentido de la técnica, entre otros.

1979. Es electo Director de Estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Publica *Capitalisme moderne et révolution*, 2 vols., compendio de sus ensayos escritos de 1947 a 1965, la mayoría publicados en la revista *Socialisme ou Barbarie* y cuya temática incluye temas como: la expansión de la burocracia en el mundo comunista, el problema del estalinismo, la división bipolar del planeta, la evolución del capitalismo y del imperialismo, entre otros. Publica *Le contenu du socialisme*, posición crítica ante los contenidos y los significados del socialismo, tema que, por cierto, aborda recurrentemente en *Socialisme ou Barbarie* de 1952 a 1957. Publica *La société française*.

1980. Asiste, por invitación de Julián Meza, a la Universidad Nacional Autónoma de México a dictar un seminario sobre el imaginario y la sociedad autónoma.

1981. Publica *Devant la guerre: Les réalités*, 2 vols., culminación lógica de un largo trabajo de investigación acerca de los aparatos burocráticos y militares de dominio y control de los estados totalitarios en expansión y sus efectos y reacciones en las democracias occidentales. Publica con Daniel Cohn-Bendit, el mítico dirigente estudiantil del mayo del 68, *De l'écologie à l'autonomie*, obra que reúne sus exposiciones presentadas en una reunión de Louvain, Bélgica, donde analiza temas relacionados con la ecología, la política y la lucha antinuclear.

1982. Publica *L'exigence d'égalité*. En esta investigación plantea temas abordados con anterioridad entre los que destacan: el interés general y la legalidad, igualdad y diferencia entre hombres y mujeres, libertad e igualdad, etcétera. En la introducción del texto dedica 24 páginas a la naturaleza y valor de la legalidad. El 15 de abril dicta en Nueva York la trascendental e influyente conferencia “La polis griega y la creación de la democracia”, con motivo de uno de los *Hannah Arendt Memorial Symposia in Political Philosophy* organizados por la New School for Social Research, la cual versa sobre el origen de las instituciones occidentales. El texto posteriormente se integra a *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*.

1986. Publica *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*. En él 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 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 grecooccidental”.

1990. Publica *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*. En él pasa revista a sus principales preocupaciones intelectuales: la autonomía social, el poder de la tecnocracia, el destino de la idea de revolución, el conformismo como síntoma de la época moderna. Estas inquietudes son analizadas desde modalidades radicales y poco complacientes con la jerga de la moda. Asiste al encuentro internacional: “El siglo xx: la experiencia de la libertad”, organizado en la ciudad de México por la revista *Vuelta*. En este evento participan Octavio Paz, Agnes Heller, Daniel Bell, Mario Vargas Llosa, entre otros.

1996. Publica *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. En este libro, que recopila trabajos escritos durante la década de los ochenta y hasta 1995, denuncia el ascenso de la insignificancia en los países desarrollados y el conformismo generalizado que atraviesa a las sociedades modernas.

1997. Publica *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, libro que representa su testamento intelectual y el balance de todo su edificio teórico. Con este texto, según Robert Redeker, “Castoriadis nos da herramientas para impugnar, para montar barricadas, para ver un socialismo en el porvenir, para pensar el cambio del mundo, para desear cambiar la vida políticamente”. Este trabajo cierra el ciclo de un pensador que nos propone pensar la política desde una perspectiva diferente y alternativa, al margen de la reflexión convencional y de las modas filosóficas de finales del siglo xx. Cumpleaños número 75. Muere el 26 de diciembre en París víctima de una crisis cardíaca.

BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL DE Y SOBRE CORNELIUS CASTORIADIS

OBRAS DE CORNELIUS CASTORIADIS

S. ou B., Socialisme ou Barbarie. Organe de critique et d'orientation révolutionnaire, París, 1949-1965.

Mai 68: La Brèche, en colaboración con E. Morin y C. Lefort, 1968 (reedición, Bruselas, Complexe, 1988).

La société bureaucratique, 1: Les rapports de production en Russie, París, Union Générale d'Etions, 1973 (traducción al español: *La sociedad burocrática; 1: Las relaciones de producción en Rusia*, Barcelona, Tusquets, 1976).

La société bureaucratique, 2: La révolution contre la bureaucratie, París, Union Générale d'Etions, 1973 (traducción al español: *La sociedad burocrática; 2: La revolución contra la burocracia*, Barcelona, Tusquets, 1976).

L'expérience du mouvement ouvrier, 1: Comment lutter, París, Union Générale d'Etions, 1974 (traducción al español: *La experiencia del movimiento obrero; 1: Cómo luchar*, Barcelona, Tusquets, 1979).

L'expérience du mouvement ouvrier, 2: Proletariat et organisation, París, Union Générale d'Etions, 1974 (traducción al español: *La experiencia del movimiento obrero; 2: Proletariado y organización*, Barcelona, Tusquets, 1979).

L'institution imaginaire de la société, París, Seuil, 1975 (traducción al español: *La institución imaginaria de la sociedad*, (2 vols.), tomo I: *Marxismo y teoría revolucionaria* y tomo II: *El imaginario social y la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983).

Le mythe du développement, París, Seuil, 1977.

Les carrefours du labyrinthe, París, Seuil, 1978.

Capitalisme moderne et révolution, 1: L'impérialisme et la guerre, París, Union Générale d'Etions, 1979.

Capitalisme moderne et révolution, 2: Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne, París, Union Générale d'Etions, 1979.

Le contenu du socialisme, París, Union Générale d'Etions, 1979.

La société française, París, Union Générale d'Etions, 1979.

Devant la guerre: Les réalités, (2 vols.), París, Fayard, 1981, (traducción al español: *Ante la guerra. Las realidades*, tomo I: *Las realidades*, Barcelona, Tusquets, 1986).

De l'écologie à l'autonomie, en colaboración con D. Cohn-Bendit, París, Seuil, 1981.

L'exigence d'égalité, Neuchâtel, La Baconnière, 1982.

Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II, París, Seuil, 1986 (traducción al español: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988).

Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III, París, Seuil, 1990 (traducción al español: *El mundo fragmentado*, Montevideo, Altamira/Nordan Comunidad, 1993).

La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV, París, Seuil, 1996 (traducción al español: *El avance de la insignificancia. Encrucijadas del laberinto IV*, Buenos Aires, Eudeba, 1997).

Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V, París, Seuil, 1997 (traducción al español: *Hecho y por hacer. Encrucijadas del laberinto V*, Buenos Aires, Eudeba, próxima aparición).

ARTÍCULOS MÁS IMPORTANTES DE CORNELIUS CASTORIADIS

“Transformation sociale et création culturelle”, *Sociologie et sociétés*, vol. 11, núm. 1, abril de 1979.

“Institution de la société et religion”, *Esprit*, núm. 5, mayo de 1982.

“Individu, société, rationalité, histoire”, *Esprit*, núm. 2, febrero de 1988.

“Le grand sommeil des démocraties”, *L'Express international*, núm. 1970, 14 de abril de 1989.

“La fin du marxisme-léninisme”, *Le Monde*, sélection hebdomadaire, núm. 2156, 26 de abril de 1990.

“Lógica, imaginación y reflexión”, volumen colectivo, en *Ciencia e inconsciente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.

“El individuo privatizado”, *Le Monde diplomatique*, 15 de febrero-15 de marzo de 1998.

PRINCIPALES ARTÍCULOS SOBRE CORNELIUS CASTORIADIS

E. Silianooff, “La vraie menace russe”, *Paris-Match*, núm. 1692, 30 de octubre de 1981.

L. B. Robitaille, “Le pouvoir au buot du char”, *Le Nouvel Observateur*, núm. 895, 2 de enero de 1982.

J. Cau, “Y aura-t-il la guerre?”, *Paris-Match*, núm. 1706, 5 de febrero de 1982.

F. Ewald, “Stratégie à l'heure polonaise”, *Magazine littéraire*, núm. 181, febrero de 1982.

O. Nouaillas, “La Russie ne veut pas la guerre: elle veut la victoire”, *La Vie*, núm. 1942, 18 de noviembre de 1982.

G. Gagnon, “Réfléchir”, *Possibles*, vol. 15, núm. 2, Printemps, 1991.

R. Redeker, “Contra el conformismo generalizado”, *Le Monde diplomatique*, 15 de febrero-15 de marzo de 1998.

L. Ferry, S. Pasquier, J. M. Besnier y A. Renaut, “Ne tirez pas sur les intellectuels”, *L'Express international*, núm. 1925, 3 de junio de 1998.



MITO Y PÓIESIS

Luis Alberto Ayala Blanco

H U

Desde tiempos inmemoriales el hombre se arrastra por el mundo tratando de sobrellevar su miseria. Miseria que es ya arrastrarse por el mundo. Dicho de otro modo: la vida es la miseria. Pero esto todavía no es exacto. La miseria no es la vida, sino el hombre. El hombre es la miseria de sí mismo. Pero esto tampoco es exacto del todo. El hombre es un residuo, al igual que el mundo: migajas que reflejan el devastador resplandor del principio increado del cual emana toda creación. La miseria entra en escena en el momento en que el hombre olvida su condición de residuo, en el momento en que se asume como principio soberano. Entonces, la miseria es el hombre referido a sí mismo; y esto es justo así porque con dicha torsión (olvido) intenta trascender su estatuto residual —que estúpidamente confunde con la eclosión de su ruina. Lo que en principio no es más que una variación de la multiplicidad del origen, se convierte en miseria al no reconocer su vínculo con lo otro. En este sentido es que el hombre es precario e insignificante.

El mito es la apuesta para escapar de la miseria. Es la memoria que recuerda que en el origen la muerte juega el papel de posibilidad de lo otro; es la forma en que la fuente de todas las cosas se hace presente velándose. El velo somos nosotros como presencia de la *divinidad*, *principio metafísico*,¹ *otredad*, o como se le quiera llamar. Para los hindúes, el mundo es una serie de velos que cubren el rostro de la divinidad. El velo se llama *maya*, que significa engaño, pero también medida, forma. El engaño es el reino de las formas: la creación. Sin embargo, sin *maya*

la divinidad se perdería en la indiferencia de la autorreferencia. La creación es el juego que la divinidad pone en marcha para pasar el tiempo. De hecho, el tiempo surge de este gesto primordial. Lo otro decide engañarse a sí mismo para tener con quien jugar: todo se concentra en un simple gesto que conjura el aburrimiento. Ahora, el gesto que posibilita la *póiesis* siempre es la muerte, el sacrificio.² Hemos olvidado que la vida es un juego mortal; que es imposible trascender nuestra condición de entes en estado perenne de putrefacción (recordemos que para vivir tenemos que alimentarnos de cadáveres). Pero tampoco hay que escandalizarse, sin esa condición no habría juego; y lo único que no podemos dejar de hacer es jugar. Esta es la primera gran enseñanza que nos proporciona el mito: nadie se salva, ni siquiera la divinidad. El sacrificio —principio generador de *póiesis*— es la culpa, y no algo que trate de expiar la culpa. El juego es anterior a todo; es la condición de cualquier posibilidad. Todos mueren, aun los dioses, lo único que es eterno es el instante fuera del tiempo en que el juego se activa:

La vida secular puede ser entendida como caída, una caída de la Gracia, siendo la Gracia el éxtasis de la fiesta de Dios.

Pero hay una actitud más comprensiva que ha concedido belleza y amor a los dos mundos, a saber: la de *lila*, el juego, como ha sido denominada en Oriente. El mundo no está condenado ni rechazado como caída sino penetrado voluntariamente como un juego o una danza donde el espíritu juega.

Ramakrishna cerró los ojos: “¿Es sólo esto?”, dijo. “¿Sólo existe Dios cuando los ojos

están cerrados y desaparece cuando están abiertos?” Abrió los ojos. “El Juego pertenece a Aquel a quien pertenece la Eternidad y la Eternidad a Aquel a quien pertenece el Juego... algunas personas suben los siete pisos de un edificio y no pueden bajar, otros lo suben y luego, cuando lo desean, visitan los pisos inferiores”.³

De esta manera nos topamos con el devenir objetivándose en una infinidad de formas, tejiendo así una tela infinita de correspondencias llamada mundo. El mundo es la tela urdida con el material residual que fue producido una vez que el principio de todas las cosas decidió asesinarse, desmembrarse. *Prajapati* desea, y en ese momento comienza el principio del fin: “La creación es el cuerpo de la primera víctima. En la creación la divinidad se amputa una parte de sí misma, abandonándola. A partir de entonces sólo podrá observar su extremidad amputada en las manos de la necesidad”.⁴ La necesidad es el deseo; es el punto de fuga de cualquier consideración. ¿Por qué deseó la divinidad? Contestar esta pregunta es tanto como pensar que se puede explicar lo inexplicable. Para los griegos, *Ananke* (necesidad) es la divinidad que todos obedecen, aun los propios dioses. La necesidad como deseo es el motor que hace girar la rueda del acontecer. *Es lo otro de lo otro*, el principio inefable que hace que las cosas se produzcan; la indeterminación que permite que la sobreabundancia divina se relacione consigo misma mediante el sacrificio. El deseo es anterior a *maya*, pero también es posterior a *maya*, porque es la indeterminación determinante del abigarrado juego del aparecer. Sin la creación no tiene caso el deseo, pero sin el deseo no se puede realizar la creación. Sin embargo, una vez que el juego comienza, el mito se instaure como soberano. El mito es el principio ulterior al origen que da cuenta precisamente del origen. Con el mito entramos de lleno al reino de las correspondencias, de los vínculos de la divinidad consigo misma como un otro.

MITO Y SIMULACRO⁵

“Pero ¿cómo había comenzado todo?” Esta fórmula es la posibilidad misma de la creación del mito: preguntar por un origen que se encuentra disperso en los distintos puntos que conforman la realidad. Su lectura debe ser múltiple, de tal forma que el comienzo siempre sea un punto perdido en el intervalo del mito evocado. Es decir: la realidad sólo es localizable en la fuga del origen, en la difusa red que teje el recuerdo de un evento que nunca es uno, que para ser tiene que recurrir al desvío que produce la seducción de su *ipseidad* en lo otro, en el conjunto de alteridades que juegan con las variantes que afirman al mundo en cada instante. Por eso no basta preguntar una sola vez “¿cómo había comenzado todo?”, porque no hay una sola respuesta; porque cada vez se dibuja un perfil distinto del mundo, impidiendo así el anquilosamiento que padece el pensamiento científico en su infructuosa carrera por el conocimiento unívoco, comprobable, verdadero. Así, Calasso puede iniciar su historia (que es la historia de antes de la Historia, es decir, la historia toda del mundo) con el rapto de Europa por Zeus; y no sólo eso, sino comenzar a narrarla desde distintos momentos. Pero pudo haber comenzado en cualquier otro punto. Ese es el encanto y el poder del mito: la fascinación de saber que el orden del mundo se apoya en algo que tal vez nunca ocurrió y que por eso es tan real.

Toda la concepción mítica de Calasso se puede sintetizar en el epígrafe de *Las bodas de Cadmo y Harmonía*: “*Estas cosas no ocurrieron jamás, pero son siempre*” (Salustio, *De los dioses y del mundo*). La obsesión moderna por el dato, por la verificación del suceso, nada tiene que ver con esta visión etérea del acontecer. El mito evoca una acción ejemplar, que se dice de muchas maneras, y precisamente por eso es ejemplar: porque nunca es la misma, por su capacidad metamórfica.

¿Qué es lo que carece de realidad, que nunca ha sucedido, pero que a la vez es lo único con lo que podemos contar? *El simu-*

lacro. El mundo es un juego de simulacros, de imágenes que mudan de forma ininterrumpidamente, y que el mito se encarga de relatar. Por eso el mito⁶ representa el poder de la metamorfosis, de lo mismo que se reconoce como diferencia de sí: narra una historia de muchas maneras, y cada una de ellas engloba a todas las demás. Sin embargo, esto no implica una coherencia en el discurso, sino, por el contrario, la afirmación de lo incompatible como un solo corpus: “podemos decir que hemos cruzado el umbral del mito sólo cuando advertimos una repentina coherencia entre incompatibles”.⁷

Lo incompatible coexiste en un mismo espacio por la magia de la analogía,⁸ que no pretende afirmar fragmento alguno como único y verdadero, sino que lo “único” sólo puede generarse en tanto se reconoce como múltiple; y lo múltiple como la repetición de la diferencia, que no es otra cosa sino el fluir de la metamorfosis: ese cambio constante de lo uno en lo otro sin perder jamás la línea divisoria de la semejanza.⁹

Pero, ¿qué es el mito?¹⁰ Calasso da un primer acercamiento para así eludir las estultas concepciones que banalizan su poder metamórfico. Existen dos que hoy en día continúan destilando su insulsa inanidad: la primera lo considera “una alusión a lo absoluto, a algo prodigioso más allá de lo cual no se puede llegar”;¹¹ mientras que la segunda, por el contrario, lo considera “el significado de una ‘mentira’: una mentira generalmente imaginativa, acompañada de algún *pathos*, que la mente despejada debe expulsar y derrotar”.¹² Ambas, ya sea en la banalización de lo superlativo o en la tajante negación, lo despojan de su espesor cognitivo y desvirtúan su carácter de “teoría omnicomprendensiva y autosuficiente”. Ante esto, Calasso propone la siguiente medida: “usar la palabra ‘mito’ únicamente para designar las historias de los dioses y de los héroes que los antiguos definían así”.¹³ De alguna forma hay que cuidarse de la desbordante iniciativa de los estúpidos entusiastas, como bien señaló Lichtemberg.

Este primer acercamiento sólo es para despejar el camino; es el punto que permite

retomar al mito como la posibilidad del “saber” que deja entrever el “riesgo” de la metamorfosis. El mito es el ámbito del riesgo. No se trata de creer o no creer en él; ejerce una fascinación, un encantamiento (como dice Sócrates) que puede abrir puertas insospechadas, sobre todo la puerta de los vínculos, de la relación de los acontecimientos con su propio contrario, de la relación del propio acontecimiento consigo mismo como si él fuera toda la alteridad. Por eso es un riesgo: el riesgo de lo inasible, del devenir, del fluir en oposición a la coagulación del objeto científico; representa el vínculo de una identidad que sólo puede reconocerse en las variantes, en las pequeñas diferencias que lo conforman... nunca en las equivalencias:

Los mitos están compuestos de acciones que incluyen en sí su propio contrario. El héroe mata al monstruo, pero en ese gesto se percibe que también es cierto lo contrario: el monstruo mata al héroe. El héroe rapta a la princesa, pero en ese gesto se percibe que también es cierto lo contrario: el héroe abandona a la princesa. ¿Cómo podemos estar seguros de ello? Nos lo cuentan las variantes que son la circulación de la sangre mítica.¹⁴

La secuencia cronológica está desterrada de la esfera del mito. El sistema es la tara que los científicos intentan imponerle. Pero él está más allá de todo esto. Por eso es un riesgo: el riesgo de saber que el más ligero intento de sistematización, la más pequeña necesidad de orden, no es sino una diáfana emanación de luz del desordenado juego divino:

El gesto mítico es una ola que, al romperse, dibuja un perfil, de la misma manera que los dados echados forman un número. Pero, al retirarse, incrementan en la resaca la complicación sin dominar, y al final la mezcla, el desorden, del que nace un posterior gesto mítico. Por eso el mito no admite sistema. Y el propio sistema es fundamentalmente un jirón del manto de dios, un legado menor de Apolo.¹⁵

Y es precisamente este carácter originario de repetición del *desorden* lo que le da soli-

dez a la visión mítica. Por el hecho de representar el perenne cambio de lo mismo es que se puede erigir como origen o fundamento de cualquier otro gesto; de cualquiera de los gestos que se hayan realizado a lo largo de los tiempos.¹⁶ Así, el falaz ropaje con que el pensamiento racional y científico intenta vestir al mito acaba por realizar una torsión, una reversión de sentido, donde lo único que se puede considerar realmente “objetivo”, es decir, inapelable, es ese precedente de cualquier gesto... el gesto mítico, ya que es capaz de transformarse sin dejar de ser él mismo, adecuándose a la realidad, a la intemporalidad del acto. Funciona como arquetipo de cualquier acción ulterior (“Estas cosas no ocurrieron jamás, pero son siempre”). Finalmente, es la posibilidad de las posibilidades; es lo que permite que se lleven a cabo la infinidad de variantes que tejen el más mínimo acontecimiento. Por ello es la única objetividad que se puede evocar: nada cercana a las verdades absolutas, y sí rodeada con la imagen del doble. El recuerdo de un gesto realizado por un dios es lo que inyecta el poder necesario para realizar cualquier acto. Aquí la epifanía mental ejecuta el papel del doble que legitima el acto único. Así, el doble es la posibilidad del único, como el gesto mítico —haya tenido lugar o no— es la posibilidad de la propia respiración. De esta forma, Calasso entra en la esencia del mito (si es que se puede hablar de esencias, como señala Heidegger), de la relación mito-simulacro.

El doble, la apariencia, el simulacro, el sustituto, el significativo, son los elementos constitutivos del mito. Siempre la historia intemporal que se afirma en cada instante, en el constante pasar del tiempo.

El mito narra el acontecer del aquí y el ahora desde el recuerdo del inicio. Así lo nuevo siempre es recordar lo más antiguo. Y lo más antiguo es una imagen, no una verdad. Es lo que los modernos llaman falsedades, engaños... cosas no comprobables.

El principio de este ataque comienza con Platón. Y es un ataque contra un objetivo muy claro, contra el rey de los mitos:

Homero. Dicha crítica se encuentra en los libros II y X de *La República*. En el libro II:

Homero es acusado, con brutalidad, de haber creado “mitos falsos”. Mientras que en el libro X los poetas son condenados porque practican la *mimesis*, el peligroso arte de la imitación, aquí son acusados de haber “pintado imágenes en nada semejantes a las cosas que querían retratar”. Así pues, el engaño residiría en las historias divinas en sí. Pero, ¿debemos creer que Platón se sentía realmente turbado por los adulterios, estupro y desmanes divinos? Eso significaría leerlo como si fuera un Padre de la Iglesia o como un moralista estoico. Pero Platón es por excelencia un metafísico, y metafísica es justamente su objeción a las historias míticas.¹⁷

Como Calasso afirma, la furia de Platón contra Homero es la furia del reino de la metafísica¹⁸ contra el reino del simulacro, contra la imposibilidad de permanecer victorioso en un mundo caótico que no hace referencia a ningún tipo de principio absoluto; donde no puede haber permanencia ni estabilidad, donde todo se pierde en el inocente juego del aparecer y el desaparecer, en el engaño de los dobles, que finalmente son los únicos que permanecen porque el molde de la copia hace mucho que desapareció: porque el molde es el propio doble. Por eso Platón destierra de su ciudad ideal, a pesar de amarlos, a los poetas y a los dioses olímpicos, ya que implican un riesgo muy grande: el de introducir la imagen inasible de la metamorfosis.¹⁹

Es curioso cómo la *mimesis*, “el peligroso arte de la imitación”, se transforma en una repetición inveterada de los propios simulacros. No se imitan los modelos, se imita el simulacro del modelo, es decir, la imitación se imita a sí misma ininterrumpidamente. Y lo que se imita a sí mismo no es otra cosa que la metamorfosis: imitar la repetición, repetir la imitación, ahí está el juego de Homero, de los poetas... el juego mítico. Entonces se entiende la furiosa repulsa del guardián de lo inmutable:

El dios sería, afirma Platón, un *gòès*, un brujo, un mago capaz de mudar de aspecto a capricho,

engañándonos con este emigrar “a muchas formas”. Y aquí se enuncia la interrogante metafísica: ¿debemos creer que el dios se somete a este incesante metamorfismo o que tenga una forma “simple” y “salga” (*ekbainei*) de sí mismo menos que cualquier otro? Aquí hemos tocado el fondo rocoso de la acusación platónica: el enemigo, Homero, no es más que el representante de un reino, el reino de la metamorfosis. Este es el reino enemigo para la filosofía, reino de poderes indomables, cuyos testigos —los poetas— son expulsados de la ciudad.²⁰

Platón no soporta la proliferación de imágenes porque terminan por abolir el poder de las Ideas. Si todo el mundo fenoménico (del aparecer) es la huella que imprimió el molde, la idea inmutable y eterna, entonces el reino del simulacro representa el mal a erradicar. Pero si, por el contrario, se afirma como única realidad la proliferación de simulacros, que implica la “diferencia” como elemento copulativo y no como escisión con el mundo, la idea acaba seducida (desviada de su objetivo: permanecer inmutable, ejercer control) por el propio simulacro, y se convierte ella también en simulacro.²¹ Se transforma en un elemento mítico más. La idea entra así en el océano de la semejanza cuando lo que trata de instituir es una *Identidad Dura*.

No hay vuelta atrás, Calasso es tajante: “el mito es un acontecimiento del simulacro a través del simulacro”.²² El mito es simulacro y da cuenta de los simulacros, da cuenta de sí mismo: es un pensamiento circular que termina por establecer un referente que adquiere una gran fuerza precisamente porque sabe que detrás de él no hay nada.

Sin embargo, sí podemos hablar de una ontología del mito, pero sólo en términos del devenir heraclíteano y nietzscheano. El ser del devenir se afirma en la propia repetición del devenir. No es que exista un ser que devenga algo, sino que el propio devenir es lo que se instituye como ser al retornar, así como el ser es la metamorfosis misma, no la cosa en sí o el reino de las ideas:

Porque el ser no existe más allá del devenir, más allá de lo múltiple; (...) Lo múltiple es la

manifestación inseparable, la metamorfosis esencial, el constante síntoma de lo único. Lo múltiple es la afirmación de lo uno, el devenir la afirmación del ser. La afirmación del devenir es el ser, la afirmación de lo múltiple es lo uno, la afirmación múltiple es la manera en que lo uno se afirma. “Lo uno es lo múltiple”. (...) ¿Cuál es el ser del devenir? ¿Cuál es el ser inseparable de lo que consiste en devenir? Retornar es el ser de lo que deviene. Retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir.²³

Esta visión, que se opone a la de una ontología trascendente, Calasso la ubica en el paso del “a se transforma en b” al “a es b”; de la forma narrativa a la predicativa. La primera se presenta como el ser difuminado en su propio acontecer; mientras que la segunda se instala en “la cosa en sí” como fuente de representaciones imperfectas de sí misma. Pero, sobre todo, este paso significa la negación del riesgo, la imperiosa necesidad de asirse a una realidad que no mude de apariencia, o que por lo menos pueda tranquilizarse nombrando a la apariencia como algo irreal, como el reflejo de una realidad que no traiciona, que es siempre la misma. Predicar los accidentes de lo que nunca cambia es la encarnación misma del temor y la pusilanimidad del pensamiento a partir de Platón. Imposible concebir un mundo que encuentra su sentido precisamente en la inexistencia del sentido; en el que todo es una mudanza interminable y peligrosa y que por ello vale la pena vivirla. “A se transforma en b” pone el acento en la metamorfosis, no en “a” ni en “b”, éstos sólo son los referentes puntuales para percibir el cambio perenne, el flujo cósmico.²⁴ Siendo así que el mito es una emanación incesante de simulacros. Un paso del simulacro al simulacro sin otra mediación que el propio simulacro. Por lo que el reino de la metamorfosis provoca temor. ¿Pero de dónde proviene realmente el terror que vislumbró Platón y que hasta nuestros días sigue impregnando? ¿En la simple conciencia de que los mitos cuentan historias de lo inasible, de lo que tal vez fue o pudo ser, pero de lo que nunca “es”? No, eso no es suficiente. El verda-

dero temor proviene de la certeza de que el propio mundo es un mito: "Afirma Salustio en *De los dioses y del mundo*: 'Ya que al propio mundo puede llamársele mito, puesto que en él aparecen cuerpos y cosas, mientras las almas y los espíritus en él se ocultan'".²⁵

No es el miedo a que alguien pueda estar profiriendo mentiras o no, sino el hecho de que el propio mundo es una de esas mentiras; de que la propia existencia se conforma de pequeños fragmentos, variantes de historias que no dejan de contarse.

El verdadero pánico proviene del enigma que esconde el propio mundo, del engaño que lo rige y que no somos capaces de soportar. Porque, finalmente, no es engaño alguno. No se trata de constatar, como lo hizo Platón, que haya una inadecuación entre el molde y la imagen, sino que la imagen es lo único que es. Que el mundo es una imagen y nosotros, efectivamente, un cúmulo de sombras incapaces de disfrutar la maravilla de vivir en su seno.²⁶ Así, podemos vislumbrar por qué el mito es la forma de conocimiento adecuada para interpretar el continuo movimiento del mundo. Pero Calasso va más lejos: no hay que ser tan ingenuos y vanidosos como para pensar que nosotros realmente tenemos la posibilidad de interpretarlo, nosotros no interpretamos nada. Qué ociosa pretensión pensar que un insignificante e inane simulacro puede salir del simulacro mismo y manejarlo. En todo caso es el mito lo que, con un poco de suerte, se interesa en interpretarnos: "Ahora bien, si el mito es precisamente una secuencia de simulacros que ayudan a reconocer los simulacros, es ingenua la pretensión de interpretar el mito, cuando es el propio mito lo que nos interpreta".²⁷

La interpretación se considera desde la óptica musical de la ejecución. Tal vez exista una sola partitura, pero lo que nunca será lo mismo es la forma en que dicha partitura sea ejecutada. De aquí la analogía con el gesto y su terrible eternidad que se pierde en lo efímero. La eternidad de lo efímero es justo lo que el hombre jamás ha sabido valorar. Concebir que la eternidad se pierde en la inmediatez del gesto es asumir la parte de

inmortalidad de toda la existencia. Dios es nada, al igual que el mundo. Lo único que podemos considerar real es el gesto que los une. Por eso el ritual y el sacrificio son tan importantes, porque sin ellos no habría juego. Lo divino se perdería en su mismidad, así como los hombres en su pequeñez. Sin embargo, lo importante es saber que no existe fundamento alguno, o que el fundamento es como un torbellino majestuoso que se desvanece en el encuentro con lo otro, así como las imágenes se desvanecen en la mente; siendo lo otro siempre el contacto. Es decir, el mito expresa el evento del contacto, pero en el momento en que lo expresa él es el contacto. Contacto que antes que cualquier otra cosa es un asesinato, la separación de lo mismo que es condición de la relación con lo otro. Así, el desmembramiento de la divinidad es la expresión de las correspondencias que conforman al mundo. De aquí que, como señala Calasso, la ruina sea inevitable, porque en ella se escucha el sonido del gesto eterno:

La historia del reino de Kasch enseña que el sacrificio es causa de la ruina y que la ausencia del sacrificio también es causa de la ruina. Este par de verdades simultáneas y contrapuestas alude a una verdad concreta y más oscura, que reposa en la quietud: la sociedad es la ruina. Y de esta oscuridad una alusión nos dirige a otra cosa, más profunda: la sociedad es la ruina porque en ella repercute el sonido del mundo, su incesante sonido devorador.²⁸

EL SILENCIO

Todo lo real se disuelve en el sueño: el contorno de las cosas se va perdiendo para dar paso a una danza inaudita de formas que nos seducen, arrojándonos a un vértigo inexorable que desemboca en el reconocimiento de algo que desconocemos, que no podemos comprender, pero sin el cual no tendríamos ni la más remota idea de qué es lo extraordinario. Sin embargo, cuando dios sueña, lo indiferenciado comienza a adquirir forma haciendo que lo real exista. La

pérdida de la noción de lo real es lo que nos permite vislumbrar un poco el principio del cual provenimos. Pero para que nosotros soñemos, antes tuvimos que ser soñados. Lo divino necesita de sus sueños para reconocerse. Aquello que es increado e indeterminado se objetiva como una ilusión, se impone una medida (maya) para darle forma al exceso que lo caracteriza. Entonces, la creación no es más que un pretexto para llevar a cabo una obviada divina: *la anagnórisis*. Solamente que para realizar esto tiene que reconocer la verdad de sus propios sueños, saber que sin sus sueños no hay reconocimiento alguno. Curiosamente los hombres han extraído de esta certeza la fuerza para declararse autónomos, olvidando así que lo único que logran con eso es perder la otra parte del símbolo que les permitiría salir del yugo de la dependencia, del yugo de sí mismos. Esto se puede sintetizar con el ciclo: *vigilia-sueño-vigilia*. Es lo que Campbell llama un *monomito* (itinerario del Héroe): *separación-iniciación-retorno*.²⁹ Para Campbell, los mitos no son sino máscaras que dios se pone para llevar a cabo su juego eterno (anagnórisis). La aventura del héroe, que radica en destrozarse su ego para saber finalmente que él no es sino una de las múltiples máscaras de dios, es al mismo tiempo la aventura de dios, es decir, saber que él no es más que las infinitas máscaras que se pone:

Todos somos reflejos de la imagen del Bodhisattva. El que sufre dentro de nosotros es ese ser divino. Nosotros y el padre protector somos uno solo. Esta es la visión interna que redime. Ese padre protector es cada hombre que encontramos. Así, debe saberse que aunque este cuerpo ignorante, limitado, que trata de defenderse, puede sentirse amenazado por algún otro —el enemigo—, ése también es Dios. El ogro nos destruye, pero el héroe, el candidato idóneo, pasa por la iniciación “como un hombre”; y he aquí que era el padre: nosotros en Él y Él en nosotros.³⁰

La conciencia de que *somos* hasta que perdemos nuestra identidad en la posesión, es el elemento que permite que lo divino se reconozca en nosotros y nosotros en él. Para

Campbell, la mitología es el vehículo que nos permite acceder al origen: *el silencio*. El paso de lo indiferenciado a lo indiferenciado a través de la manifestación —del sueño divino que es el mundo— está cubierto por el silencio. El mundo es el intento de la propia divinidad por expresar todo lo que ella es. No obstante, cada vez que profiere una palabra, lo único que hace es ocultarse. Por eso la creación es múltiple, porque no se puede expresar lo inexpressable. Ese es el gran aprendizaje de la divinidad: que para conocerse tiene que ser otro, porque su identidad es el silencio.³¹ Un viejo proverbio árabe reza así: *Si lo que vas a decir no es más hermoso que el silencio...cállate*. Lo más hermoso siempre es lo más perfecto, y lo único perfecto es la muerte. El silencio es un círculo que dibuja la identidad del fin y el principio, dándose en este círculo la aventura de toda la historia del hombre. Saber que nuestro fin es reabsorbernos en el silencio, es saber también que somos las palabras que la divinidad creyó que eran más hermosas que ella misma. Dios sabe que no existe nada más hermoso que el silencio, pero también sabe que sin las palabras el silencio pierde su hermosura. Así como la muerte perdería su identidad sin la vida. Como diría Nietzsche: “La vida no es más que una variedad de la muerte, y una rarísima variedad”.

El mito (palabra) es el eco sordo del silencio que quiere expresar lo inexpressable; así como el hombre realiza el gesto (sacrificio) de la muerte para obtener más vida. Más allá de la vida está la muerte; más allá de la palabra está el silencio; más allá de las máscaras está dios. Pero también más allá de la muerte está la vida; más allá del silencio está la palabra; más allá de dios están sus máscaras. Lo único que queda es el deseo: *Prajapati* deseando en el más absoluto silencio.

¿AUTOPÓIESIS?

Póiesis proviene de *poiôo*: *hacer o producir*. El mito cuenta la *póiesis* del mundo, la forma en que lo divino crea a partir de sí mismo

precisamente para ser también alteridad. Aunque la alteridad radical es algo que produce a la propia *póiesis*: el deseo. El deseo en este sentido es el secreto y el enigma que produce a la creación.

No obstante, dentro de este permisivo mundo moderno, donde la noción de límite —a partir de una perspectiva iniciática— se ha perdido, cualquiera puede decir cualquier cosa, así sea una tontería, y además hacerlo con cierta autoridad; autoridad que está legitimada por el cúmulo de opiniones que los estúpidos entusiastas profieren cuando no entienden algo, no sabiendo hacer otra cosa que hipostasiarlo como verdad. Con esto no pretendo hacer una crítica sobre la teoría de sistemas de Luhmann, pero creo importante, en tanto este es un ensayo sobre algunos aspectos del mito en relación con la creación (*póiesis*), realizar algunas observaciones acerca del término de *autopóiesis* (Maturana). Y con esto no intento corregirlos, ya que, debido a mi poca disposición para ser recursivo,³² no creo que pueda comunicar nada. Sin embargo es importante señalar, y por tanto distinguir, entre *póiesis* y *autopóiesis*, para así poder entablar la tan preciada referencia sistema/entorno. Ahora, el sistema llamado Luhmann en efecto ha logrado crear comunicación a partir de la recursividad de los malentendidos de su propio sistema sobre los otros sistemas, que, por supuesto, son su entorno. Y el caso más fehaciente es el de la *autopóiesis*. Es increíble que en su libro *Introducción a la Teoría de Sistemas* cuente cómo surge la palabra y no tenga miedo de que algún despistado sí haya leído a Aristóteles. Pero, por otro lado, tiene razón al ser temerario, ya que, de acuerdo con su teoría, la *clausura operacional*³³ lo salva de que ese despistado pueda enjuiciar su candor:

¿Por qué el nombre de *autopoiesis*? Maturana cuenta que el concepto surgió cuando él estaba trabajando con el término de estructuras circulares para explicar la reproducción celular. Sin embargo la palabra circular no la encontraba suficientemente atinada. Con ocasión de que un amigo filósofo le había hecho una invitación, surgió en la plática el tema

de la diferencia entre *praxis* y *poiesis*, temas de una clase reciente sobre Aristóteles que el profesor de filosofía había sostenido. *Praxis*, en el contexto aristotélico, como la pasión de la vida ética. La virtud de todo quehacer que no adquiere sentido en el efecto o en el éxito obtenido, sino por el sólo hecho de realizarse. En el contexto de *praxis* está contenido ya el momento de la autorreferencia. En cambio la *poiesis* quedó explicada como algo que se produce desde fuera de sí mismo: se hace esto o lo otro no para llevar a cabo una acción que tiene sentido por el sólo hecho de hacerla, sino porque se quiere producir algo. Maturana, con estos elementos, encontró el puente de su expresión con el añadido de la palabra *auto*, por sí mismo. Con esto Maturana quería indicar que con el concepto de *autopoiesis*, se trataba de una producción, de un efecto perseguido expresamente, y no de una *praxis*. En el concepto de *autopoiesis*, la producción consiste en producirse a sí mismo. Operación que no tiene sentido si se expresa como *autopraxis*, ya que se trataría de una reduplicación de lo que ya la *praxis* hace por sí misma.³⁴

Si lo que cuenta es cierto, tenemos la primera analogía con el mito, debido a que todo surge a partir de la tradición oral: a Maturana le cuentan lo que dice Aristóteles. No sabemos si realmente lo leyó. Ahora, la diferencia entre *póiesis* y *praxis*, expuesta por Luhmann, es un poco imprecisa. Efectivamente, la *praxis* implica la autorreferencia de la acción, pero no en el sentido de la acción por la acción (ausencia de *telos*). Justo lo que caracteriza a la *praxis* es la intención de ejecutar una acción deliberada (*proáiresis*³⁵), tiende hacia un fin, aunque el sentido esté puesto en la propia acción. La autorreferencia de la *praxis* no pretende crear, pero sí busca la *quiddidad*, es decir, *fija los medios para realizar un fin propuesto*. En cambio, la *póiesis* “busca producir una obra que es exterior al agente”.³⁶ La creación implica un otro, busca la diferencia, pero no como la distinción entre sistema y entorno, sino como el vínculo con lo mismo que se produce como un otro. Por eso introducir el prefijo *auto* es un poco absurdo. “Producirse a sí mismo”, como señala Luhmann, es un *contradicto in adjecto*. La *póiesis*

siempre viene de un otro, o, en el último de los casos, representa la escisión de lo mismo como alteridad; siempre y cuando se entienda que ésta no es un elemento autocreado de lo mismo. Es decir, aún en términos luhmannianos toda *póiesis* implica necesariamente la creación de otros sistemas, y no la “producción de un contexto” para que un sistema pueda crearse a sí mismo. De no ser así el concepto de *autopóiesis* sería la combinación imposible del poder divino y la estupidez humana (¿luhmanniana?) —ni los Dioses son tan soberbios como para pensar que pueden ser autorreferenciales. Justo la *póiesis* implica la creación de lo otro para que lo mismo tenga algún sentido. Además de que cuando intenta explicar que el concepto de *autopóiesis* quiere decir que los sistemas se producen a sí mismos, pero siempre y cuando quede claro que “nunca está presu- puesto el control total del proceso de producción”, porque “no se trata de una *creatio*, de una invención de todos los elementos, sino sólo de la producción de un contexto cuyas condiciones elementales ya se encuentran puestas”,³⁷ en realidad acaba explicando lo que es la *praxis* aristotélica, no otra cosa. En el momento en que no se trata de una *creatio* ya no es *póiesis*.

Pero son nimiedades. ¿Qué más da que uno de los conceptos más importantes sobre los que descansa toda su teoría sea una estupidez? Lo importante es que la recursividad siga su curso en este maravilloso tejido, ya no de simulacros, sino de tonterías que producen mundos insospechados. Aun en las formas más estultas el mito ejerce todo su poder.

NOTAS

¹ “Por lo demás, cualquier exposición posible es aquí necesariamente defectuosa, porque las concepciones metafísicas, por su naturaleza universal, no son totalmente expresables, ni siquiera imaginables, ni pueden ser alcanzadas en su esencia más que por la inteligencia pura y ‘no-formal’; superan inmensamente a todas las formas posibles, y especialmente a las fórmulas en que quisiera encerrarlas el lenguaje,

fórmulas siempre inadecuadas que tienden a restringirlas, y por esto a desnaturalizarlas. (...) Como lo dijimos antes, justamente a propósito de las dificultades de traducción y adaptación, la metafísica, porque se abre sobre posibilidades ilimitadas, debe siempre reservar la parte de lo inexplicable que, en el fondo, es para ella todo lo esencial”. R. Guénon, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Kali-Ma, pp. 95-96.

² A continuación hablo del sacrificio sin profundizar en él para no repetir lo que ya escribí en otra parte; ver: L. A. Ayala Blanco, “Roberto Calasso y el sacrificio”, *Metapolítica*, vol. 1, núm. 1, enero-marzo de 1997, pp. 128-140.

³ J. Campbell, *Las máscaras de dios (mitología primitiva)*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 46-47.

⁴ R. Calasso, *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama, 1989, p. 138.

⁵ Este apartado está centrado básicamente en el pensamiento de Roberto Calasso.

⁶ La palabra mito proviene del griego *mythos*; básicamente del sentido que le dio Homero: “palabra, discurso”, pero también “proyecto, maquinación”. Es importante señalar que “el pensamiento mitológico, en cuanto discurso que no requiere demostración, se contrapuso al logos en el sentido de argumentación racional”. Para las distintas concepciones del mito, véase C. García Gual, *La mitología*, Barcelona, Montesinos, 1989.

⁷ R. Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 28.

⁸ “(del griego *análogos*, que tiene relación, similar) (...) Después de Aristóteles, y en especial en la lógica escolástica, analogía indica un tipo de predicación distinto de la univocidad y la equivocidad: llámase análogo al término que se predica de muchos sujetos, con un contenido en parte igual y en parte distinto”. G. Vattimo, *Enciclopedia de la Filosofía*, pp. 32-33.

⁹ “La repetición de un acontecimiento mítico, con su juego de variantes, advierte que algo remoto se insinúa. No existe acontecimiento mítico aislado, de la misma manera que no existe una palabra aislada. El mito, al igual que el lenguaje, se ofrece por entero en cada uno de sus fragmentos. Cuando un mito deja actuar la repetición y la variante, aflora por un instante el esqueleto del sistema, el orden latente, cubierto de algas”. R. Calasso, *op. cit.*, p. 127.

¹⁰ Al igual que W. Blake, Calasso rehúsa dar definiciones, ya que sabe que al hacerlo debilita el poder de lo que está presentando. Así, cuando le pidieron una definición del mito, contestó lo siguiente: “Définir le mythe c’est forcément le réduire. L’approximation la plus belle que j’en connaisse, c’est celle de Saloustios, que je cite en épigraphe aux Noces: ‘Ces choses n’eurent jamais lieu, mais elles sont toujours’. Ces choses, ce sont les histoires mythiques. Et ce qui est important, ce n’est pas de les définir mais de savoir avec elles, en elles... (...) Quand vous donnez une définition, vous avez l’impression d’avoir compris quelque chose, mais ça s’arrête au mot. Alors que si vous avez un réseau d’histoires dans la tête (ce qu’est la mythologie), Ça continue à agir dans vos gestes, dans vos choix, que vous le sachiez ou pas...”; “L’éternel retour des Mythes”, *Le Figaro*, 18 de febrero de 1991.

“Definir el mito es forzosamente reducirlo. La aproximación más bella que conozco es aquella de Salustio que cito en el epígrafe de Las Bodas: ‘estas cosas no ocurrieron jamás, pero son siempre’. Esas cosas son las historias míticas. Y lo que es importante, no es definir las sino saber con ellas, en ellas... (...) Cuando uno da una definición, uno tiene la impresión de haber comprendido algo, pero eso termina en la palabra. Mientras que si uno tiene un manantial de historias en la cabeza (aquello que es la mitología), eso continúa a actuar en los gestos, en las elecciones, aunque uno lo sepa o no...” (T. del A.).

¹¹ R. Calasso, *Los cuarenta y nueve escalones*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 397.

¹² *Idem*.

¹³ *Idem*.

¹⁴ R. Calasso, *Las bodas...*, *op. cit.*, p. 253.

¹⁵ *Ibid.*, p. 254.

¹⁶ “Y el mito es el precedente de cualquier gesto, el forro invisible que lo acompaña”. *Ibid.*, p. 334; “El mito relata una historia sagrada, es decir, un acontecimiento primordial tuvo lugar en el comienzo del tiempo, *ab initio* (...) El mito es, pues, la historia de lo acontecido *in illo tempore*, el relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del tiempo. Decir un mito consiste en proclamar lo que acaeció *ab origine*”. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1985, pp. 84-85.

¹⁷ R. Calasso, *Los cuarenta y nueve...*, *op. cit.*, p. 398.

¹⁸ Aquí el término metafísica difiere del de Guénon. Lo que se critica es el sentido peyorativo que Platón atribuye al mundo sensible en oposición al mundo de las ideas.

¹⁹ “En cuanto al hombre a expulsar Platón no lo define fundamentalmente como poeta sino como ‘hombre capaz de transformarse sapientemente en todo’”. *Ibid.*, p. 399.

²⁰ *Ibid.*, p. 398.

²¹ “El simulacro, en efecto, seduce a la imitación. Aquel que contempla el simulacro se siente tentado de convertirse en simulacro”. *Ibid.*, p. 399. Para una crítica a la teoría de las ideas de Platón, desde una perspectiva de la diferencia a partir de la idea misma, véase V. Gómez Pin, *El drama de la ciudad ideal*, Madrid, Taurus, 1990.

²² *Idem*.

²³ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, pp. 38-39.

²⁴ “Así pues, la oposición última sería ésta: por una parte, un conocimiento que hoy llamaríamos algorítmico: una cadena de enunciados, de signos vinculados por el verbo ser; por otra, un conocimiento metamórfico, totalmente interior a la mente, en el que el conocer es un *pathos* que modifica el sujeto cognoscente, un saber que nace de la imagen, del *eidolon*, y culmina en la imagen, sin separarse nunca de ella ni admitir otro saber que la superdetermine. Un conocimiento impulsado por una fuerza inagotable, que tiene, sin embargo, la gracia de presentarse como artificio literario: la analogía”. R. Calasso, *Los cuarenta y nueve...*, *op. cit.*, pp. 399-400.

²⁵ *Ibid.*, p. 404.

²⁶ “Así que ahora podemos confesarnos qué era, qué es ese antiguo terror que las fábulas siguen provocando. No difiere en nada del primero de todos los terrores: el terror del mundo, el terror frente a su mundo, engañoso y dominante carácter enigmático. Terror frente a ese lugar de la metamorfosis perenne, de la epifanía, que abarca fundamentalmente nuestra mente, en la que asistimos incesantemente a la contienda de los simulacros”. *Idem*.

²⁷ *Idem.*; “Dans le mythe, le simulacre est à la fois l’instrument et l’objet de la connaissance. Tout se passe par simulacre: une image renvoie à une autre image. L’une des images est un détail d’une histoire mythique, une figure divine ou héroïque, un geste, un événement. L’autre est ce qui se passe autour de nous, dans le monde

des hommes. Quand on sait que pour les Grecs, come le dit Saloustios, le monde même est un mythe (autrement dit un tissu de simulacres), on comprend pourquoi ce mode de connaissance qu'est le mythe devient indispensable: parce qu'il est celui qui a le plus d'affinités avec le monde..." "L'éternel retor des Mythes".

"En el mito, el simulacro es a la vez el instrumento y el objeto del conocimiento. Todo pasa por el simulacro: una imagen reenvía a otra imagen. Una de las imágenes es un detalle de una historia mítica, una figura divina o heroica, un gesto, un suceso. La otra es lo que pasa alrededor de nosotros, en el mundo de los hombres. Cuando uno sabe que para los griegos, como dice Salustio, el mundo mismo es un mito (dicho de otra forma, una tela de simulacros), uno comprende por qué este modo de conocimiento que es el mito se vuelve indispensable: porque es aquel que tiene más afinidad con el mundo". (T. del A.).

²⁸ R. Calasso, *La ruina...*, op. cit., p. 136.

²⁹ J. Campbell, *El héroe de las mil caras*, México, FCE, 1997, p. 35.

³⁰ *Ibid.*, p. 150. "La misma idea se expresa frecuentemente en los Upanishads; a saber: 'Este ser se da a ese ser, ese ser se da a este ser. Así ellos se obtienen mutuamente. En esta forma él llega al mundo de más allá, en esa forma experimenta este mundo'. (*Aitareya Aranyaka*, 2, 3, 7). También es sabido a los místicos del Islam: 'Por treinta años el Dios trascendente fue mi espejo, ahora soy mi propio espejo; esto es, aquello que era ya no lo soy; el Dios trascendente es su propio espejo. Digo que yo soy mi propio espejo, porque es Dios quien habla con mi lengua, y yo he desaparecido'". *Idem*.

³¹ "El ciclo cosmogónico va hacia la manifestación y retorna a la no manifestación en medio del silencio de lo desconocido. Los hindúes representan este misterio en la sílaba sagrada AUM. Aquí, el sonido A representa la conciencia despierta, U la conciencia del sueño, M el sueño profundo. El silencio que rodea la sílaba es lo desconocido: se le llama simplemente *El Cuarto*. La sílaba en sí misma es Dios como creador-protector-destructor, pero el silencio es el Dios eterno, completamente fuera de las aperturas y los cierres del ciclo". *Ibid.*, pp. 242-243.

³² Palabra que, hasta donde sé, no existe en castellano; a menos que el sistema social la haya incluido sin avisarme; tal vez no fue lo suficientemente recursivo para que yo me enterara.

³³ Debido al tono de este apartado no se pretende explicar los conceptos de Luhmann, exceptuando, por supuesto, el de autopóiesis. En realidad se da por sentado que el lector los conoce de antemano.

³⁴ N. Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas*, México, UIA, 1996, p. 91.

³⁵ "Proáiresis: elección racional deliberada y consciente. No es lo mismo que la *Boulesis* o deseo voluntario, razonado. Ésta se parece a la *proáiresis*, pero la acción deliberada tiene como objeto único lo posible que depende de nuestra actividad. La *proáiresis* es también el deseo en cuanto determinado por la deliberación que fija los medios de realizar un fin propuesto". Ver las notas 1, 2, 3 y 4 que hace el traductor de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles en: Aristóteles, *Obras*, Madrid, Aguilar, 1982, p. 271.

³⁶ *Ibid.*, p. 233.

³⁷ N. Luhmann, op. cit., pp. 91-92.

LIBROS EN REVISIÓN



INESTABILIDAD Y EQUILIBRIO: LOS CAMINOS DE LA COMPLEJIDAD

María Luisa Bacarlett Pérez

*Así la roca, desprendida por la helada,
en el equilibrio sobre un punto singular del flanco de la montaña,
la pequeña chispa que enciende el inmenso bosque,
la pequeña palabra que mueve al mundo a la guerra,
el pequeño escrípulo que impide al hombre hacer lo que quiere,
la pequeña espora que estropea todas las patatas,
el pequeño germen que hace de nosotros filósofos o idiotas.*

James Clerk Maxwell

TODO EMPEZÓ POR LA LUNA

Todo empezó por un tropiezo, exactamente ese tipo de tropiezos que nos hacen descubrir que la vida no es ese camino lineal y cotidiano en el que pretendemos movernos desbordantes de seguridad jurando que hoy no habrá nada nuevo bajo el sol, esas leves sorpresas que da la vida que nos enseñan que en un segundo nuestra tan amada tranquilidad puede hacerse añicos por el evento “extraordinario” que corta de una vez y para siempre, sin posibilidad de regreso ni enmienda, al pasado del futuro. A nuestros buenos deseos de continuidad y unidad se le enfrenta la realidad en su descarnada verdad, una realidad que en su discontinuidad, en sus quiebres y accidentes nos enseña que los determinismos absolutos son meras elucubraciones de espíritus ingenuos o demasiado optimistas. El hombre que se enfrenta a este mundo sin mayores pretensiones que afrontarlo en su desnudez es en muchos sentidos ese “hombre absurdo” del que ya nos hablaba Camus, ese ser que comprueba los límites de su propia razón: “Esta evidencia

es lo absurdo. Es ese divorcio entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona, mi nostalgia de unidad, el universo disperso y la contradicción que los encadena”.

Y todo empezó por un tropiezo semejante, cuando el universo determinista y predecible newtoniano se vio afectado por la entrada en escena del satélite terrestre. En efecto, si la Tierra hubiera girado sola alrededor del Sol, las ecuaciones newtonianas habrían sido exactas y eficientes sin posibilidad de refutación, pero al girar la Luna alrededor de nuestro planeta ésta producía atracción en la segunda ocasionando una perturbación en la distancia entre la Tierra y el Sol, al mismo tiempo, esta atracción alteraba la órbita de la Luna alrededor de la Tierra. Las cosas ya no se parecían en casi nada al tranquilo universo de Newton. Tal situación fue conocida con el nombre de “problema de los tres cuerpos” y mereció la atención del entonces rey de Suecia quien decidió ofrecer un premio a quien resolviera tal enigma. Fue Henri Poincaré quien se llevó el premio, pero no por resolver el problema, sino simplemente por darse cuenta de que las matemáticas

lineales hasta el momento conocidas no servían para explicar el fenómeno: “Al demostrar que la introducción de pequeñas perturbaciones en las ecuaciones lineales no era en general suficiente para resolver problemas no lineales, Poincaré estaba insinuando que eran necesarias una nueva matemática y una nueva ciencia para explicar la dinámica de los sistemas complejos” (Hayles, 1998, p. 20). Desde entonces surgió la sospecha de que el mundo explicado por la física clásica dejaba de tomar en cuenta cosas por demás evidentes: la discontinuidad de los procesos, la impredecibilidad de ciertos fenómenos, el surgimiento de estructuras organizadas a partir de sistemas inestables y aleatorios, la naturaleza no determinista de ciertos fenómenos, la no simetría entre pasado y futuro, y la enorme cantidad de procesos físicos, químicos y biológicos no reversibles en el tiempo, tiempo cruzado por una flecha que se nos presenta como devenir, todo esto entre muchas otras cosas que pueden decirse. A partir de entonces, el mundo ha entrado gradualmente, no sin miedo y sí con excesivas precauciones, en un universo complejo que desdibuja toda certeza y la suplantó por el término más real de la probabilidad. No sólo la física y las matemáticas, también la biología y la química, la economía y la política, la visión de lo social y el filosofar contemporáneos han sido permeados y sensibilizados por este nuevo estado de cosas, introducidos a la realidad de un universo gelatinoso que más que estructura firme y sólida nos abraza y libera en el espacio de la posibilidad.

EL CIELO DE NEWTON

Ya en el proyecto de epitafio para la tumba de Issac Newton, Pope había sugerido darle la visa a la eternidad con tan rimbombantes palabras: “La naturaleza y sus leyes yacían escondidas en la noche. Dios dijo: ¡Que Newton sea! Y todo fue claridad”. Moisés de los tiempos modernos, a Newton le tocó la nada deshonrosa tarea de mostrarle al mundo las tablas de grafito donde Dios había

inscrito la verdad de la naturaleza. La palabra revelada había alcanzado con Newton el estatus de verdad simple, abstracta y matematizable ¡Dios no podía hablar lenguaje más perfecto! En efecto, las leyes de la gravitación universal dibujaban un mundo desencantado en el que el misterio quedaba descartado ante la absoluta predecibilidad de los fenómenos de la naturaleza, lo que antes nos parecía una abigarrada colección de hechos inexplicables e inconexos, ahora quedaba sencillamente explicado por un conjunto de preceptos matemáticos que unificaban el comportamiento de los objetos tanto en la tierra como en el cielo. Mundo y universo quedaron, así, unificados bajo un mismo número y tipo de leyes deterministas que explicaban con absoluta precisión el movimiento y las interacciones entre los cuerpos. Era tal la eficacia y la efervescencia de esta revelación que los contemporáneos de Newton no dudaron en suponer que las fórmulas de la ley de la gravitación podrían ser perfeccionadas hasta el grado de que pudieran explicar las interacciones y los movimientos entre individuos que ocurren en las sociedades humanas. La nueva teoría lo explicaba todo y nos arrojaba, con ello, a un mundo sin misterio ni fábula, un mundo monótono y estúpido que era reducible a un cierto número de operaciones matemáticas, un mundo cognoscible a cabalidad en el que estábamos, sin embargo, solos y en el que nada podía explicarnos a nosotros mismos: “La verdad es triste, cree descubrir el siglo XIX, el progreso de la ciencia vuelve, cualquiera que sean las convicciones personales del científico, siempre a lo mismo; lo que la ciencia clásica toca se deseca y muere, muere en la diversidad cualitativa, en la singularidad, para hacerse simple consecuencia de una ley general” (Prigogine, 1997, p. 81). El sentir de Ilya Prigogine —Premio Nobel de Química 1977 y uno de los defensores más importantes de la complejidad y de las ciencias del caos— ante lo que tuvo que sacrificarse con la emergencia del nuevo paradigma científico es muy parecido al que casi un siglo antes expresara Nietzsche en sus aforismos, ese

sentimiento que denuncia la reducción de toda cualidad en equivalencias cuantitativas, esa caída de toda particularidad en lo indiferenciado y lo idéntico. Deleuze trataba de expresar este sentimiento nietzscheano ante la hegemonía del discurso científico con palabras que muy bien pudieron estar en boca del propio Prigogine: “El esfuerzo para negar las diferencias forma parte de esta empresa más general consistente en negar la vida, en depreciar la existencia, en prometerle una muerte (calorífica o de otro tipo), donde el universo se abisma en lo indiferenciado”.

Reduciendo la complejidad de la realidad a una simplicidad que se suponía evidente, la nueva ciencia elimina como problema pertinente y significativo todo evento que no se ajuste a su descripción. Ya Ilya Prigogine nos advierte en *La nueva alianza* que la ciencia newtoniana actúa como un modelo clásico de “ciencia normal” tal y como Kuhn lo postulara en *La estructura de las revoluciones científicas*. Para Prigogine, la ciencia inaugurada por Newton interroga a la naturaleza esperando respuestas que la misma pregunta ya presupone; es decir, arranca aquella respuesta de la naturaleza que encarna las consecuencias de los principios que ha postulado. Pero ésta no es la principal característica que Prigogine quiere resaltar de la ciencia newtoniana, sino el lugar que tiene el tiempo en su estructura teórica y en las leyes omniscientes que explican a cabalidad la realidad. La física clásica describe a la naturaleza como un conglomerado de sistemas deterministas, compuestos de trayectorias individuales y además reversibles. Para el ojo newtoniano es posible saber, teniendo conocimiento de la posición y velocidad de un sólo punto, el estado total de un sistema antes y después de ese instante, también llamado punto inicial; así, un observador ideal como el diablillo de Laplace sabe, a partir de un sólo punto, la trayectoria total del sistema ya sea hacia el pasado o hacia el futuro. Las leyes newtonianas permiten este milagro de predicción y determinismo. Así, en un sistema dinámico como éste la trayectoria seguida por cada punto refleja y ex-

presa la evolución global del sistema: al poder saber de un sólo vistazo la trayectoria y la evolución de todo el sistema, cada trayectoria se vuelve no sólo predecible sino también reversible. Desde esta tónica, si la trayectoria de cada punto y el estado global del sistema son algo “ya dado”, entonces es posible ir de atrás hacia adelante o viceversa sin perturbar nada, tal y como sería moverse de un punto hacia a otro sobre un patrón que ya no puede cambiar.

“Todo viene dado” significa aquí que, desde el primer instante, el valor de los diferentes invariantes del movimiento viene dado, nada puede ya “suceder” u “ocurrir”, ninguna interacción puede alterar el movimiento pseudo-inercial; no solamente el sistema, sino cada unidad constitutiva de ese sistema no para de repetir, bajo formas equivalentes, un estado inicial del cual no puede olvidar el mínimo detalle (*Ibid.*, p. 105).

Desde esta perspectiva, el jarrón que vemos tambalearse por efecto del roce con nuestro codo y su posterior estallido sobre el piso y su consecuente fragmentación en cientos de pequeños pedazos de cerámica informe podría volver a reconstituirse tal y como antes de la colisión; las leyes deterministas dan esta posibilidad. Ahora bien, que esto no suceda en la realidad es un problema que atañe más bien a las limitaciones de los medios con que contamos que a la verdadera forma en que actúa la naturaleza y a las leyes que la describen objetivamente. En este sentido, para la física clásica el tiempo es reversible, que veamos que el jarrón se rompe y que jamás vuelve a reconstituirse, que nosotros mismos envejecamos sin remedio, que veamos en cada proceso físico un fenómeno sin vuelta atrás, todo eso es más bien efecto de las limitaciones de nuestra propia visión o, aun más, producto de nuestra falta de paciencia: “En esta visión, la irreversibilidad solamente se debería a los límites de nuestra paciencia” (Prigogine, 1997, p. 24). De hecho este es el argumento que se esgrime contra Ludwig Boltzmann en 1872, cuando trata de dar una justificación a la existencia de una “fle-

cha del tiempo” en termodinámica; su argumento fue criticado y rechazado por considerar que vemos hechos irreversibles por limitaciones perceptuales o por falta de paciencia, pero no porque sea la norma de la naturaleza. Desde la forma determinista y reversible de ver el mundo impulsada por la ciencia clásica, el tiempo adquiere la calidad de algo fenoménico que nace en el mismo momento en que surge nuestra conciencia del mismo. La flecha del tiempo sería sólo una ilusión producida por los cerebros humanos, siendo que en el universo, tal y como lo postula la física newtoniana, pasado y futuro son simétricos y equivalentes.

EL UNIVERSO DESBOCADO

Pero desde esta perspectiva, ¿cómo sustentar la libertad y la autonomía de lo humano en un mundo regido por un determinismo que quiere explicar todos los procesos, desde los físicos hasta los biológicos, por leyes deterministas y reversibles? Ya Epicuro se hacía esta misma pregunta hace casi veinticinco siglos: ¿cómo justificar la novedad y lo inesperado? ¿Cómo justificar el libre albedrío y la vida humana como posibilidad? ¿Cómo justificar la ética y la capacidad humana de decisión política? ¿Cómo justificar la democracia misma? “Democracia y ciencia moderna son ambas herederas de la misma historia, pero esa historia llevaría a una contradicción si las ciencias hicieran triunfar una concepción determinista de la naturaleza cuando la democracia encarna el ideal de sociedad libre” (Prigogine, 1996, p. 14). Pero la naturaleza habla, muy a nuestro pesar, su propio lenguaje; a pesar de todos los esfuerzos y los indudables avances de la ciencia moderna, los fenómenos irreversibles, las estructuras disipativas y los procesos aleatorios hicieron acto de aparición, no porque de pronto aparecieran de la nada, sino porque han salido de la sombra, se han convertido en la norma y han dejado de ser la excepción; de hecho la naturaleza siempre ha estado poblada de

procesos irreversibles que la física clásica, sin embargo, había dejado sin explicación. El encuentro con estos fenómenos no puede resolverse, como bien lo intuía Poincaré y hoy lo asevera Prigogine, con una modificación de las leyes dinámicas postuladas por la física clásica, sino que se hace necesaria una reformulación total de la dinámica. En tal reformulación intervienen muchos pasos previos, pero el paso decisivo sería reconocer la existencia de una “flecha del tiempo”; es decir, reconocer que en el mundo real más que el “ser” (inmutable, eterno y reversible) predomina el “devenir” (azaroso, impredecible e irreversible).

En *La nueva alianza*, Prigogine y Stengers intentan integrar el mundo intemporal de la física clásica y el mundo limitado por el tiempo de la esfera biológica en una ciencia más sensible y consciente de los procesos humanos e irreversibles, pero esta voluntad de unificación entre el universo inanimado de la física y el perpetuo flujo de la vida antecede por mucho a dicha obra. Ya con el triunfo de la física newtoniana y el posterior advenimiento de la Revolución Francesa comenzaron a levantarse las primeras protestas en contra de la física clásica. D’Holbach en química y Diderot en medicina realizaron hace poco más de dos siglos una observación semejante: el sistema newtoniano no da cuenta alguna de la diferenciación, de la formación de estructuras organizadas, no da cuenta, en suma, de ninguno de los procesos que implica el desarrollo de un ser vivo. De la complejidad del cuerpo, de los procesos biológicos, de las estructuras capaces de autoorganizarse y producir vida, de los poco predecibles cursos de la enfermedad, de la vida en sí, las leyes deterministas tienen poco que decir. Tal vez el fenómeno más importante del que no puede dar cuenta la ciencia determinista sea el de los procesos biológicos caóticos que producen vida, que dan lugar a formas organizadas. El surgimiento de orden a partir del caos es uno de los fenómenos que ni la física newtoniana ni la teoría relativista ni la mecánica cuántica han podido explicar; de hecho, las llamadas “estructuras disipativas”

(este tipo de estructuras generalmente aumentan la producción de entropía) ejemplifican la existencia de sistemas azarosos que son capaces de producir orden y que son poco adaptables a los criterios deterministas; en este tipo de sistemas aun conociendo su “estado inicial (...) los procesos de los cuales es sede y las condiciones en los límites no podemos prever cuál de los regímenes de actividad va a elegir este sistema” (*Ibid.*, p. 77), pero a pesar de esta estructura caótica e impredecible surge la “autoorganización”. Desde esta perspectiva, Prigogine quiere enfatizar la condición libre del ser humano y la naturaleza no teleológica del mundo; de hecho sólo desde el caos pudo ser posible la vida y gracias al caos la historia ha sido como ha sido, aunque pudo haber sido de cualquier otra manera. En conclusión, nada está dado, el futuro es construcción.

Las ciencias sociales no han quedado ajenas a la crítica que desde la biología se ha hecho al cielo de Newton. Es en el mundo social donde se hace más que evidente que los procesos que ahí ocurren lejos de acercarse al equilibrio se mueven permanentemente de manera aleatoria y azarosa; a la pregunta ¿qué hace que una sociedad se mantenga junta, qué hace que una sociedad funcione, cuál es el cemento de la sociedad?, se responde en una tónica similar a la de las estructuras disipativas: aun no sabemos con exactitud que hace que una sociedad siga funcionando, pero lo seguro es que de su comportamiento azaroso y poco propenso a explicaciones deterministas surge orden, ocurre una autoorganización que muchos sociólogos no han dudado en llamar *autopoiesis*. Marcada esta diferencia, no es para nadie un secreto esta permanente tensión existente entre las dos culturas: las ciencias naturales y las ciencias humanas. Las primeras se han guiado históricamente por el ideal de encontrar la descripción exacta, de poseer la ley determinista y unívoca que unifique bajo una misma mirada todos los fenómenos, de hacer predecibles todos los eventos de la naturaleza y de ver en ellos hechos reversibles. Las

segundas siempre han tenido en cuenta la noción de incertidumbre, saben que sus generalizaciones no pueden alcanzar el estatus certero de la ley física, saben que su objeto de estudio no sólo se mueve y cambia, sino que además está vivo y a pesar de los estériles esfuerzos de dotar a las ciencias humanas de una estructura y una precisión comparable a la de las ciencias exactas, aquellas no pueden negar la particularidad de su campo. Sin embargo, Prigogine cree que el abismo entre las dos culturas se está acortando, la separación que se suponía insalvable entre los fenómenos simples de la física y los complejos de las ciencias humanas se ha reducido considerablemente. De hecho, esta sería la nueva alianza a construir: un diálogo más humano entre ciencia y sociedad, entre ciencia y cultura y entre aquella y la naturaleza. El nuevo cielo se asemeja más a un universo desbocado en el que el azar y el caos no son la excepción sino la regla, donde el tiempo clava su flecha e instala al devenir en lugar del ser, donde las certidumbres se diluyen ante la contundencia de las probabilidades.

LOS CAMINOS DE LA COMPLEJIDAD

La propuesta de Prigogine ha sido interpretada de muchas maneras, para algunos su empresa ha sido una manera de denunciar el ofrecimiento alienante que hace una física anclada en una ilusión: que el tiempo es reversible y que pasado y presente son equivalentes; por tanto no hay devenir y por tanto no está lejos el día en que la muerte sea sólo un mal recuerdo. Derivado de esta observación, su obra es una invitación para ver el mundo como el reino de lo posible, “nada está dado” así que es posible construir el futuro. De igual manera, si el mundo es azar y posibilidad entonces el ser humano es libre, es posible la ética, la democracia y el libre albedrío. Si no hay determinismo tampoco hay meta y, sin embargo, el tiempo es evolución, pero una evolución a la manera de Darwin: el tiempo pasa y es irreversible, pero ello no se traduce en

que vayamos hacia ningún lado, no hay meta, tan sólo posibilidad. La dinámica clásica trabajaba con trayectorias, por tanto siempre es posible saber de dónde y hacia dónde se desplazaba un punto, siempre es posible saber el estado inicial y final del sistema en su totalidad y el de los puntos que lo componen; por lo mismo, no hay ruptura temporal, el tiempo es perfectamente reversible. Las trayectorias son determinables gracias a que puede saberse la posición individual exacta de un punto (punto inicial) del sistema, pero en los sistemas caóticos tal precisión es imposible, no puede hablarse con absoluta certeza de la trayectoria de un punto, sino tan sólo se puede hablar de cómo puede evolucionar probabilísticamente un conjunto de puntos, evolución que en sí misma es irreversible con lo que pasado y futuro dejan de ser equivalentes. Así, las leyes del caos pasan de la descripción individual en términos de trayectorias a la descripción en términos de conjuntos estadísticos, de la localización individual al ámbito no local del conjunto.

Es verdad que la descripción en términos de trayectorias conserva su validez si las condiciones iniciales se conocen con una precisión infinita. Pero ello no corresponde a situación realista alguna. Cada vez que realizamos un experimento, en ordenador o de cualquier otro modo imaginable, tenemos situaciones en que las condiciones iniciales están dadas con una precisión finita y conducen a romper la simetría temporal (*Ibid.*, p. 116).

Las certidumbres de la dinámica clásica se enfrentan ahora a las probabilidades de las ciencias del caos. Esta tendencia a dejar de creer en que “ya todo está dado” y comenzar a pensar en que todo es posibilidad no sólo ha permeado el ámbito estrictamente científico. Fenómenos como los de la aleatoriedad han sido retomados por la teoría de la información para sustentar la “elección de Shanon” que nos dice que entropía es igual a información; con ello, la noción corriente de entropía que nos hace pensar en una muerte inminente por calor se tra-

duce en términos más positivos: del caos es posible que se desprendan no sólo estructuras organizadas sino incluso información. Del lado del ejercicio filosófico, la emergencia de las corrientes posmodernas ha sido vista por algunos como el arribo del caos al mundo de la filosofía. Partiendo de que “nada está dado” las teorías posmodernas postulan que “los componentes de la experiencia humana que fueron siempre considerados como esenciales o invariables no son hechos naturales de la vida sino construcciones sociales” (Hayles, *op. cit.*, p. 327). La política tampoco ha quedado ajena a este nuevo estado del conocimiento y de las ciencias. En el universo newtoniano a cada causa le seguía siempre un efecto proporcional al tamaño de la primera, en los sistemas inestables (tales como los fenómenos meteorológicos) a una causa le puede seguir un efecto totalmente desproporcional a su tamaño: así el aleteo de una mariposa en Brasil puede provocar un cambio climático en todo el globo. Haciendo eco de esta imagen, la teoría política de nuestro mundo globalizado ha retomado tal idea para constatar cómo cada vez más lo local puede determinar lo global y cómo un pequeño hecho instalado en la Patagonia del mundo puede desencadenar efectos de alcance mundial.

Los caminos de la complejidad son misteriosos. Su aparición en la escena inmaculada de la ciencia moderna nos recordó que todo conocimiento por más exacto y objetivo que sea es, finalmente, conocimiento humano. Nos recordó también que el tiempo nos antecede, que antecede al “Big bang” y que la inestabilidad es el origen del universo, que a éste también el tiempo lo precede y, en suma, que el tiempo es eterno, que hay una flecha del tiempo que no es ilusión sino que existe con o sin nosotros habitando el mundo. Claro que estas afirmaciones de Prigogine caen sin remedio en mucho de ciencia-ficción, pero hasta ahora todos los físicos que han intentado explicarse el origen del universo no han podido evitar caer en conclusiones no sólo fantásticas sino hasta metafísicas: cuando Stephen

W. Hawking en *Historia del tiempo* habla sobre su propia búsqueda no puede evitar revelarnos sus motivaciones más profundas: conocer el pensamiento de Dios.

LAS DOS CARAS DEL UNIVERSO: INESTABILIDAD Y EQUILIBRIO

La intención de Prigogine a lo largo de su obra no es dotar a la ciencia de un nuevo conjunto de leyes omniscientes y universales, sino buscar una representación más realista de las leyes de la naturaleza, una representación que permita generalizar la noción de ley natural e introducir en ella conceptos de probabilidad e irreversibilidad. Se trata de entablar un nuevo diálogo con la naturaleza no basado ni en la manipulación ni en la dominación, sino en una ligazón de todos los procesos, en la coexistencia de tiempos diferentes que sin embargo quedan ligados por la irreversibilidad; se trata, así, de un diálogo más consciente en el que la naturaleza se concibe también como determinada por un tiempo irreversible, por tanto, sujeta a degeneración y a un fin. Visión que podría desterrar el fantasma de la reversibilidad y el peligro de justificar con ello nuestra pasividad ante la degeneración de la ecosfera. En suma, lo que propone Prigogine no es cambiar una tiranía por otra, sino la coexistencia de los dos fenómenos: la inestabilidad y el equilibrio.

Lo que hoy emerge es por lo tanto una descripción mediatriz, situada entre dos representaciones alienantes: la de un mundo determinista y la de un mundo arbitrario sometido únicamente al azar. Las leyes no gobiernan el mundo, pero éste tampoco se rige por el azar (Prigogine, 1996, p. 211).

Así las cosas, la mezcla de azar y necesidad nos arrojaría una práctica científica más acorde al mundo real, más acorde a los procesos que forman el mundo físico y más cer-

cana a la experiencia mundana de la vida y el devenir. A los deseos que ya expresaba Stephen Hawking de que pronto dejaríamos de descubrir nuevas leyes del universo y llegaríamos a conocer el pensamiento de Dios, la propuesta de Ilya Prigogine se opone con renovada fuerza: el camino de la ciencia es un andar que apenas comienza, estamos en miras de reencantar el mundo y aun quedan muchas cosas por decir y otras tantas por descubrir. Esta nueva alianza entre la inestabilidad y el equilibrio abre ante nosotros un nuevo abanico inagotable de preguntas, de formas de mirar, de investigaciones y de formas de escrutar el mundo. Queda todo por construir y las oportunidades que da la entrada en escena de la complejidad son tanto o más grandes e importantes como las que en su tiempo abrió la física newtoniana. Las ciencias de la complejidad no rompen con nada, no innovan nada nuevo, tan sólo nos recuerdan la existencia de una enorme cantidad de procesos que la ciencia clásica había dejado de lado y que al hacerlo nos legaba una visión parcial y deformada de la realidad. Estamos ante el posible fin de la omnisciencia y la posibilidad de arribar a una ciencia más humana, sensible y abierta a dialogar con los individuos, con las sociedades y con la cultura, sin olvidar que la misma naturaleza nos prepara, así, un nuevo diálogo. Estamos ante el fin de lo dado y de las certidumbres absolutas y hemos comenzado a explorar el reino de lo por construir y lo probable.

K. N. Hayles, *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*, Barcelona, Gedisa, 1998.

I. Prigogine, *El fin de las certidumbres*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996.

I. Prigogine, *Las leyes del caos*, Barcelona, Crítica, 1997.

I. Prigogine e I. Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1997.

LOS DILEMAS METODOLÓGICOS DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS

Judit Bokser

Quisiera hacer algunas reflexiones en torno al presente libro de César Cansino. Vale la pena comenzar señalando que uno de sus grandes aciertos es la reivindicación del valor de la teoría, de la “metateoría”, o como bien lo señala el autor, de la “teoría de la teoría”. Reivindicarla exigiendo un espacio en el cual se exprese la diversidad de las formas de pensar o, como bien se nos advierte, donde la creación se reconoce en el diálogo, donde el discurso encuentra un referente en la palabra del otro, donde no se ha instaurado un paradigma predominante, definitivo y excluyente.

Bienvenida, entonces, esta reivindicación, porque contribuye a consolidar un cambio que vivimos en nuestra propia realidad, al superar la confusión dañina entre un modelo científico y un enfoque teórico que reclamaban ser el único paradigma representativo. En segundo lugar, bienvenida por la visión de la teoría política como un recipiente inagotable de siglos de reflexión, proveniente tanto de la filosofía política como de la ciencia política. En efecto, coincido con aquello que la obra de Cansino propone y refleja: la teoría política como una tradición compleja y variada de pensamiento, forjada a través de la historia por la continuidad de ciertas preocupaciones, a pesar de la diversidad de respuestas tanto teóricas como metodológicas. De hecho, ha sido esta continuidad de inquietudes en torno a la posibilidad de las formas de la convivencia colectiva la que ha sumado las perspectivas que dibujan los contornos de lo que hoy llamamos política, y es la que se ha constituido como campo y tradición del saber.

Muy acertado me parece entonces recuperar este recipiente inagotable de siglos de reflexión. Siguiendo a Wolin, diría que la

tradición del pensamiento político ha fundado y dotado de significado el propio ámbito de la política, toda vez que ni la designación de ciertas actividades y ordenamientos como políticos, ni nuestra manera característica de pensar en ellos, ni los conceptos con los que comunicamos nuestras observaciones y reacciones, se hallan inscritos en la naturaleza de las cosas, sino que, por el contrario, son el legado de la actividad histórica de teóricos políticos. Esto el autor lo asume y lo recupera con gran fuerza. Un campo de indagación es, en gran medida, producto de una definición, producto de siglos de reflexión, una definición que es muchas definiciones, pero que limita y señala fronteras. El campo de la política puede ser considerado como un ámbito cuyos límites han sido establecidos a lo largo de discusiones políticas, de ideas, de teoría política. De ahí que sea más que bienvenida una reflexión que se asuma precisamente como “metateórica”.

Hay otro nivel que vale la pena destacar: la recuperación de una política siempre precedida por el discurso, la fundamentación de una política que genera más humanidad, más normatividad, más razón. Tal vez sea uno de los desafíos centrales en los que vale la pena pensar desde espacios como la universidad, cuyo papel es el de concebir la realidad, concebir las ideas para fundar la política. Esto es transitar de la percepción a la concepción. Entonces, la propuesta de Cansino aparece como filosofía y ciencia, como saber especulativo y empírico, como imaginación pero también visión, como realidad y también normatividad. Es una propuesta muy sería asumir un papel aparentemente dañado dentro de nuestro quehacer, el papel de la teoría, es decir, reconocer el potencial explicativo de las teorías, su cohe-

rencia interna en sí mismas y en referencia a otras teorías afines.

Este libro constituye una reflexión seria en torno a nuestras ciencias sociales, a nuestra ciencia política, la cual debería ya superar su carácter de reconstrucción biográfica y recuperar el valor de intersección entre biografía e historia, superar la trayectoria institucional para apostar precisamente por esta arqueología de los saberes sin con ello negar que hay toda una dimensión sociológica de la propia comunidad de científicos. La arqueología del saber estaría en este sentido. Esto es: tomar el valor de la teoría como aquél que puede precisamente hacer converger, en nuestro caso, a la filosofía y la ciencia política.

De ahí que Cansino señale con gran agudeza en este libro que el reto que enfrenta la historia de las ideas políticas es superar el haberse movido entre falsos dilemas. Es una invitación interesante: no la reconstrucción de autores, sino una reconstrucción conceptual; no la recuperación de nombres y fechas, ni de autoadscripción a una teoría, sino la recuperación de la reflexión, del pensamiento. Aquí hay un tercer nivel y quiero enfatizarlo: reconstruir las ideas implica un compromiso con la precisión metodológica; no es la especulación ajena y sólo comprometida con el momento creativo, sino una precisión metodológica que hoy el saber exige. Ello implica recuperar tanto los aportes sustantivos como los analíticos de toda conceptualización teórica, pero también las aproximaciones lógicas y metodológicas. Esto abre la posibilidad de recuperar el conocimiento en esta doble

dimensión, es decir, formar exponiendo a cánones de argumentación lógica y metodológica.

Creo que también conviene destacar otro aspecto. En este fin de siglo, donde asistimos al derrumbe de tantos cuerpos ideológicos, también corremos el riesgo de asistir al derrumbe de una tradición discursiva: la filosofía, desdeñada por aparecer exclusivamente como ideología. Este fin de siglo ha mostrado los límites de la aventura de los grandes diseños, o sea la visión de la historia como el despliegue de un principio único de organización. La obra de Cansino invita a descubrir que entre las actas de defunción no aparece la del pensamiento teórico, pero el riesgo es alto, desde fuera y desde dentro. En la ciencia política estaría dado por un nuevo “flujo y reflujo” de pragmatismo que parece querer enterrar, junto a las ideologías y la historia, a la teoría. La reflexión mostraría que, en el complejo panorama del conocimiento del siglo xx, todavía vale la pena entender a la verdad y, por eso, reivindicar la “metateoría” como la finalidad de nuestras propias exigencias cognoscitivas. Por tanto es necesario visualizar los diferentes niveles de verdad en los que se desenvuelve el conocimiento. Esto lo hace el presente libro: recupera la filosofía, no desdeña la ciencia y abre la posibilidad de volver a repensar cuál es la dialéctica entre el uno y el otro. El resultado es muy valioso.

C. Cansino, *Historia de las ideas políticas. Fundamentos filosóficos y dilemas metodológicos*, México, CEPACOM, 1998.

LA CASA DE LOS ESCRITORES*

Mauricio Beuchot y Miguel Angel Sobrino, *Historia de la filosofía desde la antigüedad hasta la posmodernidad*, México, Torres Asociados, 1998.

Con un lenguaje accesible al público no especializado, Beuchot, profesor de filosofía griega y medieval, y Sobrino, especialista en filosofía moderna y contemporánea, nos ofrecen un manual muy completo sobre la historia de la filosofía, con autores y escuelas que representan a los distintos periodos filosóficos: desde los orígenes, las edades antiguas, medias, modernas y contemporáneas, hasta llegar a lo que se ha dado en llamar la postmodernidad. Pensado para estudiantes de preparatoria y aquellos que se introducen en el mundo de la filosofía, la obra de estos especialistas es en muchos sentidos un trabajo imprescindible no sólo para el estudiante que se acerca por vez primera a la filosofía, sino también para quienes requieren consultar la historia de la filosofía en un lenguaje sencillo.

Jean Blondel y César Cansino (eds.), *Political Leadership in Changing Societies*, México, CEP/COM/EUI, 1998.

Sin lugar a dudas el presente trabajo es el más completo estudio que se haya escrito sobre el fenómeno del liderazgo en las democracias contemporáneas. El texto de Blondel y Cansino aborda con rigurosidad la centralidad del liderazgo en las transiciones de regímenes autoritarios a regímenes democráticos. Sustentado en la más pura

tradición de la política comparada, este trabajo aborda el caso de ocho líderes que ejercieron influencia determinante en las decisiones políticas nacionales: Gorbachev, Walesa, Suárez, Alfonsín, Neves, entre otros. El libro dedica un capítulo al liderazgo de Salinas de Gortari, el antilider de la transición mexicana. Un libro que por ningún motivo puede dejarse de leer.

Norberto Bobbio, *La duda y la elección. Intelectuales y poder en la sociedad contemporánea*, Barcelona, Paidós, 1998.

Norberto Bobbio no necesita presentación. Sus obras sobre política y filosofía constituyen un punto de referencia obligado dentro del pensamiento occidental del siglo xx. En esta ocasión, el filósofo turinés nos ofrece una recopilación de sus textos más importantes sobre las relaciones entre los intelectuales y el poder. Para el profesor emérito de la Universidad de Turín, el tema de los intelectuales debe afrontarse desde dos puntos de vista: el primero, meramente descriptivo, busca responder a interrogantes como: ¿Quiénes son los intelectuales? ¿Qué lugar ocupan en la sociedad? ¿Existe una tipología de los mismos?; el segundo, estudia al intelectual en su función dentro de la sociedad, con particular atención en la relación entre cultura y política. Entre las obras del italiano destacan: *Contribución a la teoría del derecho*; *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*; *El problema de la guerra y las vías de la paz*, entre otras.

* El objetivo de esta sección es ofrecer a nuestros lectores una selección trimestral de obras de teoría y ciencia política de reciente aparición. Tanto los autores como las editoriales que deseen ver comentadas aquí sus obras están invitados a remitirnos sus trabajos.

Federico Campbell Peña (comp.), *La patria es de todos. Voces de la disidencia cubana*, México, Milenio, 1998.

El futuro de Cuba es incierto. El cambio político en el país de la zafra aparece cada vez más lejano. Federico Campbell Peña, joven periodista y activista de la aldea global, reúne en el presente trabajo documentos elaborados por exiliados y disidentes internos que tienen como eje reivindicar el diálogo como método para impulsar el cambio político en Cuba. El pueblo cubano, advierten los autores, se encuentra en una suerte de encrucijada histórica, en la cual necesariamente tendrá que redefinir su destino. ¿Democracia o autoritarismo? Ese es el dilema que oportunamente se aborda en *La patria es de todos*.

Manuel Castells, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1998.

Pocos libros han abordado con profundidad y amplitud los acelerados cambios que atraviesan las sociedades de fin de siglo. Manuel Castells reúne en tres volúmenes un ambicioso estudio sobre los efectos fundamentales de la tecnología de la información en el mundo contemporáneo. En el primer volumen dedicado a "La sociedad red", el profesor del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Barcelona estudia la lógica de la red y da cuenta de la enorme importancia que en ésta tiene la globalización. En el segundo volumen intitolado "El poder de la identidad", Castells analiza la oleada de expresiones de identidad colectiva que desafían la globalización en defensa de la singularidad cultural y el control sobre la propia vida y el medio ambiente. En el volumen tercero, "Fin de milenio", el autor analiza los grandes procesos sociales y políticos que han transformado nuestro mundo en la última década. Sin duda esta obra monumental pasará a formar parte de los estudios clásicos sobre el fin del milenio.

Cornelius Castoriadis, *El avance de la insignificancia. Encrucijadas del Laberinto IV*, Argentina, Eudeba, 1997.

Nadie mejor que Castoriadis para dar cuenta de la profunda banalidad que distingue a las sociedades occidentales contemporáneas. El filósofo francés de origen griego reúne en este texto diversos trabajos que se agrupan alrededor de tres grandes ejes: el primero, analiza la compleja crisis social, política, económica, cultural y, en última instancia de sentido, de las sociedades contemporáneas; el segundo, desarrolla la difícil articulación entre la subjetividad y lo histórico-social, lo individual y lo colectivo; y, finalmente, el tercero, problematiza el significado profundo de lo imaginario y de la institución imaginaria. Para quien quiera aproximarse a las ideas del filósofo francés recientemente fallecido, esta obra resultará de enorme utilidad.

Salvador Forner (coord.), *Democracia, elecciones y modernización en Europa; siglos XIX y XX*, Madrid, Cátedra, 1997.

El lector tiene en sus manos una excelente compilación de trabajos de especialistas en historia político-electoral que se dieron cita en las Jornadas Internacionales sobre "Modernización, Democracia y Comportamientos Electorales en Europa", celebradas en Alicante el 18 y 20 de diciembre de 1995. En dichas jornadas se analizaron los procesos políticos y electorales de cuatro países europeos durante los siglos XIX y XX: Francia, España, Italia y Portugal. Si bien la diversidad de enfoques para abordar esta temática provoca una heterogeneidad de perspectivas, es posible encontrar rasgos comunes en las pautas de democratización y modernización de los respectivos regímenes. Un libro que no pueden perderse los estudiosos e interesados en los procesos electorales.

Martin Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

Gracias a esta nueva edición, podemos acceder a trabajos realizados por Heidegger en diferentes momentos: “La pregunta por la técnica”, “Construir Habitar Pensar”, “La Vuelta” y “Tiempo y ser”. Reunidos alrededor de una misma temática: la relación entre filosofía, ciencia y técnica, este conjunto de trabajos alude a los aspectos más radicales de la era en que vivimos, apuntando hacia la tecnología y a un nuevo modo de asumir la existencia. Del autor destacan los siguientes libros: *Ser y tiempo*, *Kant y el problema de la metafísica*, *Tesis de Kant sobre el ser*, entre otros.

Odile Hoffmann y Fernando I. Salmerón Castro (coords.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, México, CIESAS/ORSTOM/Institut Francais de Recherche Scientifique pour le Developpement en Cooperation, 1997.

El presente trabajo compila los ensayos de especialistas de distintos países del mundo que se reunieron para debatir en torno a un viejo pero no desgastado tema en la reflexión del hombre: el espacio. A contracorriente de ciertas corrientes y escuelas del pensamiento social y político que descui-

dan esta variable, los autores de este volumen destacan la importancia del espacio como uno de los pilares centrales para comprender las transformaciones sociales, culturales, económicas y políticas. La reflexión colectiva tuvo su origen en el encuentro “Organización Social y Representación del Espacio. Seminario Internacional de Investigación CIESAS-ORSTOM” llevado a cabo en las instalaciones del CIESAS-Golfo de la ciudad de Xalapa, Veracruz, los días 26, 27 y 28 de septiembre de 1994.

Carlos Thiebaut, *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Barcelona, Paidós, 1998.

El presente libro se inscribe en el debate contemporáneo sobre el liberalismo político. En particular, el autor intenta reconstruir la dimensión normativa de las sociedades complejas desde una teoría de la democracia que coloque en el centro a la participación política de los ciudadanos. ¿Cómo debemos ser los ciudadanos de las nuevas sociedades complejas? ¿Cuál es la estructura de nuestra subjetividad moral y política? Thiebaut, catedrático de filosofía en la Universidad Carlos III de Madrid, estudia las contribuciones de Taylor, Rawls, Habermas y Dworkin con el objeto de proponer una serie de respuestas a éstas y otras grandes interrogantes de finales del siglo.

ABSTRACTS

César Cansino: "How to Read the Classics"

This essay holds that the main challenge facing the history of political ideas rests upon overcoming deep-rooted false puzzles. It's a stimulating bidding calling to make both conceptual reconstruction and regaining criticism and reflection, rather than either restoring authors, dropping names and periods, or embracing consummate theories. According to the author, exercise in reconstructing ideas entails a commitment to accuracy in methodology, not abstruse conjecturing supposedly engaged to the creative act, but the very methodological exactitude being urged by knowing nowadays. This implies retrieving substantial contributions as well as logical and methodological approaches.

Heinz von Foerster: "Towards a New Epistemology"

This seminal work stands for a thorough account of an emerging epistemological trend studying the paradigm of complexity in the field of knowledge. The author yields to a constructivist epistemology being able to give reason for itself and being formulated upon an interdisciplinary approach. At the same time, this outstanding Austrian physicist explains the three main difficulties challenging his own epistemological project: causality, self-reference, and the notion of reality. To him, the complexity of knowledge in the contemporary world demands to develop a epistemology of epistemology.

Alfredo Gutiérrez Gómez: "Edgar Morin and the Possibilities of Complex Thought"

This article provides us with an introductory guide to understand Edgar Morin's work, an *oeuvre* inviting the reader to join an intellectual orbit being propelled by mutually-attracting knowledge in a process which enable us to conceive a trans-disciplinary reorganization of our own knowledge. By being aware of ourselves as being a part of the physical and evolutionary process, we can attain self-knowledge as it governed by our computing mind which does evolve by interacting with its own environment in empathetic relationship to the whole universe. At the center of Morin's anthro-political concern lies the human being —as an individual, as a social being, and as a member of the human species—, and it is precisely from this *locus* —his, ours— where the subject and the object interact in ever-increasing complex elaboration avoiding both fragmentation and simplification.

Javier Torres Nafarrate: "System and Complexity. The Architecture of Niklas Luhmann's Theory"

This text provides a general view of the theoretical architecture in Luhmann's work and reviews the keystone categories in its theoretical structure: society, complexity, communication, and meaning, among others. By confronting a reluctant sociology

to think society as a whole, this German sociologist undertakes a theoretical program aimed to study society as a system. According to Torres Nafarrete, Luhmann looks for a category-framework for coming to blow with contemporary society's foundation by developing an underlying logic framed upon new concepts.

Raymundo Mier: "Ilya Prigogine and the Frontiers of Certainty"

According to the Nobel-laureate chemist Ilya Prigogine, a society's course to attaining a famous book *The End of Certainty*, Prigogine asserts that we currently live in a two-culture society —the scientific and the humanistic one—, a dichotomy that is solved by the prevailing notion of time. This assertion leads to Prigogine's main question: How the shot of time could did emerge from no time? ¿It's the time we perceive the product of delusion? According to Prigogine, the springing up of both new mathematical problems and new scientific disciplines have altered the deterministic assumption in natural sciences, and new phenomena such as complexity, instability, and irreversibility have appeared. Mier's article ruminates around all of these questions.

Alfredo B. Ruiz: "Humberto Maturana's Contribution to Sciences of Complexity"

The aim of this article is to expound Maturana's main contribution to the theory of complexity with an emphasis on psychology. To Maturana, knowledge is a phenomenon which can only be studied on a biological basis. According to Ruiz, Maturana's main contribution is related to an enlargement in our understanding of the human by analyzing the biology of the observer.

Pilar Calveiro: "Politics and Truth in Cornelius Castoriadis"

This article retrieves some of the main contributions by Castoriadis, namely the weight of the symbolic in building up the social imaginary, and the arising of politics and philosophy in Ancient Greece as considered as limitless questioning spaces about social institutions and the pursuit of truth. Calveiro extends his exegesis to Castoriadis's emphasis on the social instituted reality in the constitution of the individual subject, his vindication of Western society, and democracy's limitless worth as well. Finally, Calveiro underscores the relationship between politics and justice as an ethical dimension along Castoriadis's work.

Esteban Molina: "*Socialism and Barbarianism*. A History of a Political Project"

Memory is the worthier antidote against oblivion. This seems to be Molina's motto in this essay on political history. By drawing on far-famed debates between Cornelius Castoriadis and Claude Lefort in *Socialisme ou Barbarie* review from 1949 to 1966, Molina rebuilds the salient episodes of this singular intellectual- political project. ¿Proletariat's avant-garde or the proletariat as avant-garde? ¿To conquer the state or self-instituting society? These are some of the big dilemmas rebuilt in this scholarly work.

COLABORADORES

LUIS ALBERTO AYALA BLANCO

Licenciado y Maestro en Ciencia Política por la UNAM. Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

PILAR CALVEIRO

Profesora del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana y miembro del Consejo Editorial de la revista *Metapolítica*.

CÉSAR CANSINO

Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Florencia. Profesor de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y de la Maestría en Ciencias Políticas de la BUAP. Investigador Nacional desde 1991 y Premio Nacional de Periodismo 1996 en el género de artículo de fondo.

ALFREDO GUTIÉRREZ GÓMEZ

Licenciado en Derecho y Maestro en Sociología. Profesor del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana. Autor de varios libros, entre los que destacan: *Anticonferencia (hacia la modernización universitaria y el neoliberalismo intelectual: la autocrítica en la universidad privada)* y *Deslimitación (el otro conocimiento y la sociología informal)*.

RAYMUNDO MIER

Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco y profesor de las asignaturas de Teoría Antropológica y Filosofía del Lenguaje en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

ESTEBAN MOLINA

Doctor en Filosofía. Catedrático en la Universidad de Almería, España. Autor de diversos ensayos de Filosofía Política.

ALFREDO B. RUIZ

Director del Instituto de Terapia Cognitiva (Santiago, Chile). Autor de varios libros, entre ellos: *Qué nos pasa cuando estamos deprimidos*.

JAVIER TORRES NAFARRATE

Investigador del Departamento de Educación y Desarrollo Humano de la Universidad Iberoamericana. Es traductor de Niklas Luhmann al español y uno de los mejores conocedores de su obra. Ha prologado varios libros del sociólogo alemán, entre los que destacan: *Teoría de la sociedad* y *El sistema educativo (problemas de reflexión)*.

HEINZ VON FOERSTER

Ingeniero en Física. Doctor en Filosofía en Física por la Universidad de Breslau. Desde 1949 y hasta 1975 ocupó diversos cargos académicos en la Universidad de Illinois/Urbana. Es autor de más de 70 publicaciones científicas.

NORMAS PARA LA RECEPCIÓN DE ORIGINALES

1. Los originales deberán remitirse a la redacción de *Metapolítica*: Playa Eréndira 19, Barrio Santiago Sur, México, D.F., C.P. 08800, México.
2. La extensión y formato de las contribuciones tendrá que ajustarse al siguiente modelo para cada una de las secciones de *Metapolítica*: las contribuciones correspondientes a las secciones *Teoría y Metateoría* y al *Dossier* no deberán superar en ningún caso las 35 cuartillas; las contribuciones para la sección *Perfiles Filosófico-Políticos* no deberán superar en ningún caso las 25 cuartillas; y las contribuciones para la sección *Críticas de Teoría Política* no deberán superar en ningún caso las 15 cuartillas. El formato para todas las secciones es el siguiente: se presentarán en tamaño carta, por una sola cara, a doble espacio, aproximadamente de 25 líneas y 60 golpes cada una.
3. Las notas y referencias bibliográficas, debidamente redactadas y numeradas, deberán incluirse al final de la página correspondiente, de acuerdo con los siguientes ejemplos:
Libros: John Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
Artículos de libro: Alasdair MacIntyre, "La relación de la filosofía con su pasado", en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 49-67.
Artículos de revistas: Abelardo Villegas, "La filosofía y la ciencia en la actual encrucijada", *OMNIA*, vol. 5, núm. 15, México, UNAM, Coordinación General de Estudios de Posgrado, junio de 1989, p. 63.
4. En caso de que las referencias bibliográficas aparezcan insertadas en el texto, tanto en el caso de libros como de artículos, se hará mediante el uso de un paréntesis que contenga el apellido del autor (a), el año de la publicación y las páginas citadas, según el siguiente ejemplo:
(Rawls, 1996, pp. 59-60)
Debiendo figurar al final del artículo la bibliografía completa en orden alfabético. Las obras del mismo autor serán clasificadas cronológicamente.
5. Todos los colaboradores de las secciones *Teoría y Metateoría*, *Dossier* y *Perfiles Filosófico-Políticos* deberán enviar, junto con su contribución, un resumen/abstract que no supere las 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, dispuesto para su publicación en la sección destinada a estos efectos.
6. Todos los colaboradores de todas las secciones deberán enviar, junto con su contribución, una breve biografía intelectual que incluya datos relevantes, tales como: formación, adscripción institucional, reconocimientos, publicaciones, etcétera.
7. Todas las contribuciones deberán enviarse en dos ejemplares impresos, un original y una copia. Asimismo, deberán entregarse en *diskette* para computadora en cualquiera de los siguientes procesadores de texto: *wordperfect* o *word*.
8. Los artículos recibidos serán remitidos a una comisión de evaluación. Para notificar en un plazo breve el resultado de la evaluación se sugiere a los colaboradores enviar su dirección y teléfono personal. La revista no se hace responsable por la devolución de originales no solicitados.