

El deterioro de Occidente

Cornelius Castoriadis

Traducción de Aurelia Álvarez Urbajtel

—Nos parece que la actualidad inmediata, con la guerra del Golfo y el fin del comunismo, plantea la cuestión del valor del modelo democrático. ¿No se puede decir acaso que hay al fin y al cabo una forma de relativismo en el orden internacional? ¿Hay por otra parte una nueva bipolaridad, o bien una supremacía renovada de los Estados Unidos?

—Con el derrumbamiento del imperio ruso - comunista, la impotencia de China, el acantonamiento, tal vez provisional, de Japón y Alemania en el campo de la expansión económica, la nulidad manifiesta de la Europa de los Doce como entidad política, los Estados Unidos ocupan solos el escenario de la política mundial, reafirman su hegemonía, pretenden imponer un "nuevo orden mundial". La guerra del Golfo fue una manifestación de ello. Sin embargo, no pienso que se pueda hablar de una supremacía absoluta o de un orden unipolar. Los Estados Unidos tienen que hacer frente a un número extraordinario de países, de problemas, de crisis, ante los cuales sus aviones y sus misiles no pueden hacer nada. Ni la "anarquía" creciente en los países pobres, ni la cuestión del subdesarrollo, ni la del medio ambiente, pueden ser resueltas por bombardeos. Incluso desde el punto de vista militar, la guerra del Golfo probablemente mostró el límite de lo que pueden hacer los Estados Unidos, más allá de la utilización de armas nucleares. Al mismo tiempo, los Estados Unidos están padeciendo un decaimiento, un deterioro interno del cual yo creo que no se percatan en Francia —equivocadamente, ya que son el espejo en que los otros países ricos pueden mirar su porvenir. La erosión del tejido social, los ghettos, la apatía y el cinismo sin precedente de la población, la corrupción en todos los niveles, la crisis fantástica de la educación (la mayoría de los estudiantes "graduados" son ahora de origen extranjero), el cuestionamiento del inglés como lengua nacional, la degradación continua del aparato productivo y económico; todo esto desgasta, a la larga, las posibilidades de hegemonía mundial de los Estados Unidos.

—¿La crisis del Golfo no representa acaso el fracaso del pretendido alcance universal de los valores occidentales?

—La crisis del Golfo actuó como un formidable revelador de factores que se conocían, o que ya debían de conocerse. Se pudo ver a los árabes, y a los musulmanes en general, identificarse masivamente con ese gángster y verdugo de su propio pueblo que es Saddam Hussein. Mientras Saddam se opusiera a "Occidente", estaban dispuestos a borrar la naturaleza de su régimen y la tragedia de su pueblo. Las manifestaciones se redujeron tras la derrota de Saddam, pero la corriente de fondo sigue ahí: el integristismo o "fundamentalismo" islámico está más fuerte que nunca, y se extiende sobre

regiones que parecían ir en otra vía (África del norte, Pakistán, los países al sur del Sahara). Lo acompaña un odio visceral hacia Occidente, y esto se entiende: un ingrediente esencial de Occidente es la separación entre la religión y la sociedad política. Ahora bien, el Islam, como por cierto casi todas las religiones, se pretende una institución total, rechaza la distinción entre lo religioso y lo político. Esta corriente se completa y se autoexcita con una retórica "anticolonialista", y lo menos que se puede decir, en el caso de los países árabes, es que está hueca. Si hoy existen árabes en África del norte, es porque ésta fue colonizada por los árabes a partir del siglo VII; lo mismo en los países del Medio Oriente. Y los primeros "colonizadores" no árabes del Medio Oriente (y de África del norte) no fueron los europeos, sino otros musulmanes —primero los turcos seldjukas, luego los turcos otomanos. Irak permaneció bajo la dominación turca durante cinco siglos —y bajo el protectorado británico durante cuarenta años. No se trata de minimizar los crímenes del imperialismo occidental, sino de denunciar esa mistificación que presenta a los pueblos musulmanes sin la menor responsabilidad en su propia historia, sin haber hecho nunca otra cosa que sufrir pasivamente lo que otros, es decir los occidentales, les impusieron.

—¿No encontramos aquí los límites de ese universalismo representado por Occidente frente a un culturalismo antidemocrático?

—Hay varios niveles en esta pregunta, que hoy alcanza una intensidad trágica. En un sentido, el "universalismo" no es una creación específica de Occidente. El budismo, el cristianismo, el Islam, son "universalistas" puesto que su llamado se dirige, en principio, a todos los humanos, que tienen todos el mismo derecho (y el mismo deber) de convertirse a ellos. Esta conversión presupone un acto de fe —y conlleva la adhesión a un mundo de significaciones (y de normas, de valores, etc.) específico y cerrado. Este encierro es el rasgo característico de las sociedades con una heteronomía fuerte. Lo propio de la historia grecooccidental es la ruptura de este encierro, el cuestionamiento de las significaciones, de las instituciones, de las representaciones establecidas por la tribu, que le da otro contenido al universalismo; esta ruptura corre pareja con el proyecto de autonomía social e individual, y por lo tanto, con las ideas de libertad y de igualdad, con el autogobierno de las colectividades y los derechos del individuo, con la democracia y la filosofía.

Ahora, aquí nos encontramos con una paradoja mayúscula, alegremente escamoteada por los parlanchines de los derechos humanos, de la indeterminación de la democracia, la actuación de la comunicación, la autofundación de la razón, etc. —los Pangloss que prosiguen con su retórica auto-complaciente sin dejarse perturbar por el ruido y el furor de la historia efectiva. Los "valores" de Occidente se pretenden

Esta entrevista fue realizada por Olivier Monguin, Joël Roman y Ramin Jahanbegloo, y publicada en la revista *Esprit*.

universales —y sin duda lo son en el grado más alto, puesto que presuponen y conllevan el apartamiento de todo encierro social— histórico particular en el cual al principio los humanos siempre se encuentran necesariamente atrapados. Pero es imposible no reconocer que tienen unas raíces social-históricas particulares, que sería absurdo pretender que fueron contingentes. Para ir rápido, y tomar el asunto *in media res*: esta ruptura del encierro, la tenemos atrás de nosotros, veinticinco siglos o cinco siglos atrás de nosotros. Pero los demás no la tienen. Para nosotros, es posible defender razonablemente "nuestros valores" —pero es porque, precisamente, hemos erigido la discusión razonable como piedra de toque de lo aceptable y lo inaceptable. Si el otro entra en esta discusión, pues se ha inclinado del lado de nuestra tradición, en que todo puede ser examinado y discutido. Pero si se encierra detrás de una revelación divina, o incluso simplemente de una tradición que sacraliza (es, de alguna manera, el caso de los japoneses actuales), ¿qué quiere decir imponerle una discusión razonable? Y tendemos a olvidar con demasiada facilidad lo que ocurría, hace no mucho todavía, en tierra cristiana, con los libros que pretendían llevar simplemente una discusión razonable ignorando la fe, y con sus autores.

Para que los demás —islamistas, hinduistas, qué sé yo— acepten el universalismo con el contenido que Occidente intentó darle a esta idea, tendrán que salir de su encierro religioso, de su magma de significaciones imaginarias. Hasta ahora, lo hacen muy poco —entre ellos, por excelencia, el seudomarxismo o el tercermundismo fue un sustituto de la religión— e incluso, por razones sobre las cuales volveremos, se aferran a ella.

No podemos discutir, aquí y ahora, por qué fue así, y lo es todavía. ¿Por qué, por ejemplo, la filosofía hindú nunca cuestionó el mundo social, o por qué los comentaristas árabes de Aristóteles han escrito interminablemente sobre su metafísica y su lógica, pero han ignorado radicalmente toda la problemática política griega: del mismo modo que hay que esperar a Spinoza el excomulgado para encontrar una reflexión política en la tradición judía. Pero podemos detenernos sobre los factores que hacen que, hoy, las sociedades occidentales ricas sean capaces de ejercer una influencia emancipadora sobre el resto del mundo, preguntarnos por qué no sólo no contribuyen a la erosión de las significaciones religiosas en tanto éstas bloquean la constitución de un espacio político, sino finalmente tienden tal vez a reforzar su dominio.

¿Cuál es el "ejemplo" que esas sociedades de capitalismo liberal dan al resto del mundo? Primero, el de la riqueza y el poder tecnológico y militar. Esto, a los demás les gustaría adoptarlo, y a veces lo logran (Japón, los "cuatro dragones", pronto sin duda algunos otros). Pero como lo muestran estos ejemplos, y contrariamente a los dogmas marxistas e incluso "liberales", esto en tanto tal no implica nada y no supone nada en cuanto a la emergencia de un proceso emancipatorio.

Pero al mismo tiempo, esas sociedades presentan al resto del mundo una imagen que ahuyenta, la de sociedades en que reina un vacío total de significaciones. El único valor es el dinero, la notoriedad en los medios masivos de comunicación o el poder, en el sentido más vulgar e irrisorio del término. En ellas, las comunidades son destruidas, la solidaridad se reduce a disposiciones administrativas. Frente a semejante vacío, las significaciones religiosas se mantienen, o aun ganan poder.

Ciertamente, también hay lo que periodistas y políticos llaman la "democracia", y que es en realidad una oligarquía liberal. En vano se buscaría el ejemplo de lo que es un ciudadano responsable, "capaz de gobernar y de ser gobernado", como decía Aristóteles, de lo que es una colectividad política reflexiva y deliberativa. Sin duda subsisten en ella, como resultado de largas luchas anteriores, libertades —importantes y valiosas, aunque parciales; son esencialmente defensivas y negativas. En la realidad social-histórica efectiva del capitalismo contemporáneo, esas libertades funcionan cada vez más como simple complemento instrumental del dispositivo maximizador de los "goces" individuales. Y esos "goces" son el único contenido sustantivo del individualismo con el que nos están machacando.

Porque no puede haber individualismo puro, es decir vacío. Los individuos pretendidamente "libres de hacer lo que quieran" no están sin hacer nada, ni hacen cualquier cosa. Cada vez hacen cosas precisas, definidas, particulares, desean y emplean ciertos objetos y rechazan otros, valoran tales actividades, etc. Ahora bien, esos objetos y esas actividades no son y nunca pueden ser determinados exclusivamente, ni siquiera esencialmente, por los "individuos" solos, están determinados por el campo social-histórico, por la institución específica de la sociedad en que viven y sus significaciones imaginarias. Sin duda se puede hablar de un "individualismo" de los verdaderos budistas, incluso si esos presupuestos metafísicos se oponen diametralmente a los del "individualismo" occidental (nulidad del individuo allí, realidad sustancial autárquica del individuo acá); pero ¿cuál es el contenido sustantivo del primero? En principio, la renuncia al mundo y a sus "goces". Del mismo modo, en el Occidente contemporáneo, el "individuo" libre, soberano, autárquico, sustancial, en la gran mayoría de los casos ya no es sino una marioneta que realiza espasmódicamente los gestos que le impone el campo social-histórico: hacer dinero, consumir y "gozar" (si lo logra...). Supuestamente "libre" de darle a su vida el sentido que quiera, en la aplastante mayoría de los casos no le da sino el "sentido" que impera, es decir el sinsentido del aumento indefinido del consumo. Su "autonomía" vuelve a ser "heteronomía", su "autenticidad" es el conformismo generalizado que reina alrededor de nosotros.

Esto equivale a decir que no puede haber "autonomía" individual si no hay autonomía colectiva, ni "creación de sentido" para su vida por parte de cada individuo, que no se inscriba en el marco de una creación colectiva de significados. Y es la infinita banalidad de esas significaciones en el Occidente contemporáneo la que condiciona su capacidad de ejercer una influencia sobre el mundo no occidental, de contribuir en éste a la erosión del dominio de las significaciones religiosas o similares.

—Entonces ya no habría sentido global; pero ¿caso forzosamente quiere decir eso que no hay sentidos periféricos, en tal o cual sector social, en la libertad de los individuos y en la medida en que cada quien podría, si se puede decir, construir un sentido para sí mismo?

Por otra parte, en nuestra discusión se ha producido aparentemente una especie de deslizamiento de lenguaje. Cuando se dice que ya no hay sentido, la gente entiende automáticamente que ya no hay sentido *dado de antemano*. Ahora, el problema no está ahí, en la medida que la ausencia de un

sentido dado de antemano no crea necesariamente un vacío. Puede tratarse, por el contrario, de una oportunidad, de una posibilidad de libertad, que permitiría salir del "desencantamiento".

En cambio, ¿la gran pregunta no es entonces saber si esta prueba de la libertad misma no es insostenible?

—Está claro que no estoy hablando de la desaparición de un sentido dado de antemano y que no lo lamento. El sentido dado de antemano es la heteronomía. Una sociedad autónoma, una sociedad verdaderamente democrática, es una sociedad que cuestiona todo sentido dado de antemano, y donde, por ese mismo hecho, se libera la *creación de significaciones nuevas*. Y en una sociedad semejante, cada individuo está libre de crear para su vida el sentido que quiera (o que pueda). Pero es absurdo pensar que pueda hacer eso fuera de todo contexto y de todo condicionamiento social — histórico. Dado lo que es, ontológicamente, el individuo, esta propuesta es de hecho una tautología. El individuo *individuo* crea un sentido para su vida al participar en las significaciones que crea su sociedad, al participar en su *creación*, sea como "autor", sea como "receptor" (público) de esas significaciones. Y siempre he insistido en el hecho de que la verdadera "recepción" de una obra nueva es tan creadora como su creación.

Esto se ve claramente en los dos grandes períodos de nuestra historia, en que emerge el proyecto de autonomía y aparecen por vez primera individuos realmente *individuos*. El surgimiento de creadores realmente individuales y de un público capaz de aceptar sus invocaciones corre parejas, en la Grecia antigua, con el surgimiento de la *polis* y de las significaciones nuevas que ésta encarna: democracia, isonomía, libertad, *logos*, reflexividad. Con ser mucho más compleja, la situación es análoga en la Europa occidental moderna. Ciertamente, aquí, durante un largo período, el gran arte y la filosofía, y hasta la investigación científica, permanecen íntimamente ligados a las significaciones religiosas. Pero ya la manera en que se sitúan en relación con ellas cambia. Y relativamente pronto, se crean grandes formas y obras "profanas" que la sociedad suscita y que se muestra capaz de recibir. Kundera lo demostró a propósito de la novela, subrayando su "función" de cuestionamiento del orden establecido, y de la cotidianeidad. ¿Y cómo olvidar al escritor más grande de la Europa moderna, Shakespeare, en quien no se encontrará una pizca de religiosidad? Pero a finales del siglo XVIII, la creación europea se libera de todo sentido "dado de antemano". Una de esas maravillosas "coincidencias" de la historia, es que la última gran obra de arte religioso, el *Réquiem* de Mozart, se haya escrito en 1791 —en el momento en que la Revolución francesa se disponía a atacar a la Iglesia y al cristianismo, algunos años después que Lessing hubiera definido el espíritu de las Luces como el triple rechazo de la Revelación, de la Providencia y de la Condenación eterna, algunos años antes de que Laplace respondiera, acerca de la ausencia de Dios en el *Sistema del mundo*, que no necesitaba esa hipótesis. Esta eliminación del sentido "dado de antemano" no le impidió a Europa entrar, por ciento cincuenta años, de 1800 a 1950, en un período de creación extraordinaria en todos los dominios. Para los grandes novelistas, los grandes músicos, los grandes pintores de ese período, no hay sentido dado de antemano (no más que para los grandes matemáticos

y científicos). Hay la lúcida ebriedad de la investigación y de la creación del sentido — y ciertamente, no es accidental que la significación más cargada de sus obras sea una permanente interrogación sobre la significación misma, por la cual Proust, Kafka, Joyce y tantos otros se reúnen con la tragedia ateniense.

Si ese período concluye alrededor de 1950 (fecha evidentemente "arbitraria", para fijar las ideas), no es porque estamos entrando en una fase más "democrática" que antes, se podría sostener lo contrario sin paradoja, sino porque el mundo occidental está entrando en crisis, y esa crisis consiste precisamente en eso, en que *deja de ser realmente cuestionado*.

—¿No habría una relación entre la falta de sentido y la pérdida de ese gran arte del que usted habla?

—Es claro que los dos van juntos. El gran arte es a la vez la ventana de la sociedad sobre el caos, y la forma dada a ese caos (mientras que la religión es la ventana hacia el caos y la máscara colocada sobre ese caos). El arte es una forma que no enmascara nada. A través de esa forma, el arte muestra, indefinidamente, el caos — y por ahí, cuestiona las significaciones establecidas, hasta la significación de la vida humana y de sus contenidos más indiscutibles. El amor está en el centro de la vida personal en el siglo XIX — y *Tristán* es a la vez la presentación más intensa de ese amor, y la demostración de lo que sólo puede realizar en la separación y la muerte.

Por eso, lejos de ser incompatible con una sociedad autónoma, democrática, el gran arte le es inseparable. Porque una sociedad democrática sabe, debe saber, que no hay significación asegurada, que vive sobre el caos, que ella misma es un caos que debe darse su forma, jamás fijada de una vez por todas. Es a partir de ese saber como crea sentido y significación. Ahora bien, ese saber — vale decir, el saber de la mortalidad, volveremos a él — es el que la sociedad y el hombre contemporáneos recusan y rechazan. Y por ese mismo camino, el gran arte se vuelve imposible, en el mejor de los casos marginal, sin participación recreadora del público.

Ustedes preguntaban si la prueba de la libertad no se vuelve insostenible. Hay dos respuestas a esta pregunta, que son solidarias. La prueba de la libertad se vuelve insostenible en la medida en que no se logra hacer nada con esa libertad. ¿Por qué queremos la libertad? Primero, la queremos por ella misma, ciertamente; pero también, para poder *hacer* cosas. Si no se puede, si no se quiere hacer nada, esa libertad se convierte en la pura figura del vacío. Horrorizado ante ese vacío, el hombre contemporáneo se refugia en atiborrar laboriosamente sus "ratos libres", en una rutina cada vez más repetitiva y cada vez más acelerada. Al mismo tiempo, la prueba de la libertad es indisoluble de la prueba de la mortalidad. (Las "garantías del sentido" son evidentemente el equivalente de la denegación de la mortalidad: aquí también, el ejemplo de las religiones es elocuente.) Un ser — individuo o sociedad — no puede ser autónomo si no ha aceptado su mortalidad. Una verdadera democracia — no una "democracia" como simple trámite —, una sociedad autorreflexiva, y que se autoinstituye, que siempre pueda cuestionar sus instituciones y sus significaciones, vive precisamente en la prueba de la mortalidad virtual de toda significación instituida. Sólo a partir de ahí puede crear y, en último caso, instaurar "monumentos impercederos": impercederos en tanto demostración, para todos

los hombres por venir, de la posibilidad de crear la significación habitando al borde del abismo.

Ahora, es evidente que la verdad última de la sociedad occidental contemporánea es la huida desesperada frente a la muerte, la tentativa de recubrir nuestra mortalidad, que se amoneda de mil maneras, con la supresión del luto, con los "profesionales de la muerte", con los entubados y las ramificaciones interminables de la obstinación terapéutica, con la formación de psicólogos especializados en "asistir" a los moribundos, con la relegación de los ancianos, etc.

—Si nos negamos a perder la esperanza en la democracia moderna, si pensamos que todavía debería de haber la posibilidad de crear significaciones sociales, ¿no nos topamos entonces con un discurso antropológico, un discurso un tanto tocquevilliano que iría de Furet a Gauchet, y que consiste en decir que la evolución de las sociedades democráticas lleva a los individuos a refugiarse en la esfera privada, a individualizarse? ¿No es esa una pendiente estructural de las sociedades modernas? Inversamente, si concordamos con su pensamiento, que es un pensamiento de la acción, ¿cuáles son las condiciones de una acción autónoma en una sociedad democrática? ¿Acaso no existe la posibilidad de actuar públicamente en esa conmoción?

—La "pendiente estructural" de que ustedes hablan —no es "estructural", es *histórica*— es la de las sociedades capitalistas modernas, no la de la democracia.

Pero primero, una observación "filológica". Pienso que hay una confusión que pesa mucho en las discusiones contemporáneas. En Tocqueville, el sentido del término "democracia" no es político, es sociológico. Equivale, en último análisis, a la supresión de los *status* hereditarios, que instaura una "igualdad de condiciones", al menos jurídica. Esta igualdad desemboca, o puede desembocar, en la creación de una masa de individuos indiferenciados, a quienes importa esa indiferenciación y que rechazan la excelencia. Al final, está la aparición del "Estado tutelar", el más benévolo y el más terrible de los tiranos, y el "despotismo democrático" (noción absurda a mi manera de ver, pues cualquier despotismo sólo puede existir al instaurar nuevas diferenciaciones). Tocqueville acepta el movimiento de igualdad, que considera como la tendencia irreversible de la historia (a su modo de ver buscada por la Providencia), pero su pesimismo se nutre de su nostalgia de los tiempos antiguos, en que la excelencia y la gloria individuales no eran imposibilitadas por lo que llama "democracia".

Para mí, como ustedes lo saben, el sentido primero —del cual deriva todo lo demás— del término democracia es político: régimen en que todos los ciudadanos son capaces de gobernar y ser gobernados (dos términos indisolubles), régimen de autoinstitución explícita de la sociedad, régimen de reflexividad y de autolimitación.

Una vez planteado esto, la cuestión antropológica es evidentemente fundamental. Siempre ha estado en el centro de mis preocupaciones, y por eso, desde 1959 - 1960, le di tanta importancia al fenómeno de la *privatización* de los individuos en las sociedades contemporáneas, y a su análisis. Porque el equilibrio y la conservación de la sociedad capitalista moderna, a partir de los años cincuenta, se obtiene con la devolución de cada uno a su esfera privada y su encierro en ésta (lo cual se hace posible gracias al desahogo económico

de los países ricos, pero también por toda una serie de transformaciones sociales, sobre todo en materia de consumo y de "ocio"), paralelo y sincrónico con un inmenso movimiento "espontáneo" (y en lo esencial, inducido por toda la historia precedente) de *retiro* de la población, de apatía y de cinismo hacia los asuntos políticos. Y, desde los años cincuenta, esta evolución no hace sino acentuarse, a pesar de algunos contrafenómenos sobre los que volveremos. Ahora, la paradoja es que el capitalismo no pudo desarrollarse y sobrevivir más que por la conjunción de dos factores, ambos referidos a la antropología, y que los está destruyendo a ambos.

El primero era el conflicto social y político, traducción de las luchas de los grupos y de los individuos por la autonomía. Ahora, sin ese conflicto no hubiera habido, en el plano político, lo que ustedes llaman "democracia". El capitalismo como tal no tiene nada que ver con la democracia (basta mirar a Japón, antes como después de la guerra). Y, en el plano económico, sin las luchas sociales, el capitalismo se hubiera derrumbado decenas de veces en dos siglos. La reducción en la duración del día, de la semana, del año y de la vida de trabajo acabó con el desempleo potencial; la producción encontró salidas en los mercados internos de consumo, constantemente ampliados por las luchas obreras y los aumentos salariales reales que ellas produjeron; las irrationalidades de la organización capitalista de la producción se corrigieron mal que bien con la resistencia permanente de los trabajadores.

El segundo es que el capitalismo sólo pudo funcionar porque heredó una serie de tipos antropológicos que no creó, ni hubiera podido crear, él mismo: jueces incorruptibles, funcionarios íntegros y weberianos, educadores entregados a su vocación, obreros con un mínimo de conciencia profesional, etc. Estos tipos no surgen y no pueden surgir por sí mismos, fueron creados en períodos históricos anteriores, en referencia a valores entonces consagrados e indiscutibles: la honradez, el servicio del Estado, la transmisión del saber, el trabajo bien hecho, etc. Ahora, vivimos en sociedades en que esos valores se volvieron pública y notoriamente irrisorios, en que sólo cuenta la cantidad de dinero que usted se embolsó, no importa cómo, o el número de veces en que salió en la televisión. El único tipo antropológico creado por el capitalismo, y que al principio le era indispensable para instaurarse, era el empresario schumpeteriano: una persona apasionada con la creación de esta nueva institución histórica, *la empresa*, y con su constante crecimiento mediante la introducción de nuevos complejos técnicos y nuevos métodos de penetración del mercado. Ahora bien, incluso ese tipo es destruido por la evolución actual; en lo que a producción se refiere, el empresario es sustituido por una burocracia de *managers*; en cuanto al dinero, las especulaciones en la Bolsa, los OPA, las intermediaciones financieras, dejan mucho más que las actividades "empresariales".

Entonces, al mismo tiempo que asistimos, mediante la privatización, al deterioro creciente del espacio público, comprobamos la destrucción de los tipos antropológicos que condicionaron la existencia misma del sistema.

—Usted describe una "oligarquía liberal" que funcionaría a puerta cerrada y se alegraría mucho de ello, porque así podría atender tranquilamente sus asuntos —la población interviniendo en realidad sólo para elegir tal o cual equipo político. ¿Acaso es seguro que esto funcione realmente así?

Porque también hay luchas sociales, formas de conflicto fuertes en esta sociedad. Sin duda están menos centralmente organizadas en torno al trabajo que en el pasado, como las luchas de antaño ligadas a los conflictos sociales. No es seguro, sin embargo, que se pueda decir tan categóricamente que haya un repliegue en la esfera privada.

Tomemos un ejemplo extremo: las formas de motines como el de Vaulx-en-Velin también son el testimonio de una voluntad que, tanto como la del movimiento obrero del siglo XIX, es la de una participación activa. Al contrario, la sociedad francesa de hace cincuenta años era mucho menos participativa, mucho más exclusiva que ahora. Ha habido de todos modos, si se puede decir, "progreso" en la democracia —aun si es a través de la cultura triunfante de los medios masivos. Por lo tanto, no se puede decir simplemente que todo eso sea sólo una demanda de poder de compra y de entrada al capitalismo.

—Se trata de saber lo que se considera como esencial o central en el sistema, y lo que se considera como secundario, periférico, como "ruido". La oligarquía liberal, ciertamente, no funciona a puerta cerrada; pero hay que entender que mientras *menos* funcione a puerta cerrada, *más* fuerte es, en cuanto oligarquía precisamente. De hecho, está bastante "cerrada" sociológicamente (véanse los orígenes sociales del reclutamiento en las grandes Escuelas, etc.). Desde su propio punto de vista, tendría todo el interés en ampliar las bases de su reclutamiento, el vivero de la autocooperación. No por ello se volvería más "democrática" —no más de lo que la oligarquía romana se volvió democrática cuando al fin aceptó en su seno a los *homines novi*. Por otra parte, el régimen liberal (en oposición al régimen totalitario) le permite percibir "señales" que vienen de la sociedad, incluso fuera de los canales oficiales o legales, y en principio, reaccionar, recordar. En realidad, lo hace cada vez menos. ¿En que acabó Vaulx-en-Velin (fuera de la creación de algunos nuevos comités y puestos burocráticos "para tratar el problema")? ¿Cómo van en Estados Unidos con los ghettos, la droga, el derrumbe de la educación y todo lo demás?

En realidad, después de la derrota de los movimientos de los años sesenta, los dos "choques petroleros", y la contraofensiva liberal (en el sentido capitalista del término), representada inicialmente por la pareja Thatcher - Reagan, pero que finalmente ganó en todas partes, se comprueba un nuevo dispositivo de "estrategia social". Se mantiene una situación holgada o tolerable para 80 u 85% de la población (inhibida, además, por el temor al desempleo), y se traslada toda la mierda del sistema sobre los 15 o 20% "inferiores" de la sociedad, que no pueden reaccionar sino rompiendo cosas, con la marginación y la criminalidad; desempleados e inmigrantes en Francia y en Inglaterra, negros e hispanicos en los Estados Unidos, etc.

Claro, subsisten y resurgen aquí y allá conflictos y luchas. No estamos en una sociedad muerta. En Francia, en estos últimos años, estuvieron los estudiantes, los preparatorianos, los empleados ferroviarios, las enfermeras. Hubo un fenómeno importante: la creación de las coordinaciones, nueva forma de autoorganización democrática de los movimientos, que traducen la experiencia de la burocracia y la desconfianza hacia ella —incluso si partidos y sindicatos intentan siempre fagocitar esos movimientos.

Pero también hay que comprobar que esos movimientos contra el orden existente son corporatistas la mayor parte del tiempo, y en todo caso muy parciales y muy limitados en cuanto a sus objetivos. Todo ocurre como si la enorme desilusión provocada a la vez por el derrumbamiento de la mistificación comunista y por el irrisorio espectáculo del funcionamiento efectivo de la "democracia", provocara que ya nadie quiera meterse en política, en el sentido verdadero del término, pues la palabra misma se volvió sinónimo de componenda, de chanchullo, de maniobra sospechosa. En todos esos movimientos, toda idea de ampliar la discusión, o de tomar en cuenta problemas políticos más vastos, se rechaza como al diablo. (Y ni siquiera se lo podríamos reprochar, ya que los que intentan introducir la "política" en ellos son generalmente dinosaurios residuales, trotskistas u otros.) El caso más palpable es el de los ecologistas, que fueron arrastrados a pesar suyo hacia debates de política general —mientras que la cuestión ecológica implica, es evidente, la totalidad de la vida social. Decir que hay que salvar al medio ambiente es decir que hay que cambiar radicalmente el modo de vida de la sociedad, aceptar renunciar a la carrera desenfrenada por el consumo. No es nada menos que eso la cuestión política, psíquica, antropológica, filosófica que se le plantea, en toda su profundidad, a la humanidad contemporánea.

Con esto no quiero decir que la alternativa de la acción sea todo o nada, sino que una acción lúcida siempre debe tener a la vista el horizonte de la globalidad, debe inscribirse en la generalidad del problema social y político, incluso si también debe saber que por el momento sólo puede obtener un resultado parcial y limitado, y esta exigencia debe ser asumida por los participantes.

Por otra parte, no se puede decir, como ustedes lo hacen, que hoy la sociedad es mucho más inclusiva, sin preguntarse: ¿inclusiva en qué? Es inclusiva en lo que es ella misma, en ese magma de significaciones imaginarias dominantes que traté de describir.

—Hay un punto que todavía no hemos abordado, pero que usted acaba de rozar a propósito de las incoherencias de la ecología, es el problema de la evolución de la técnica. Se le puede plantear esta pregunta de buena gana, ya que usted es uno de los escasos filósofos contemporáneos que han frecuentado el terreno de las ciencias exactas. Estamos en una época en que algunos tienden a ver la fuente de todos los males de nuestra sociedad en la tecnología. ¿Piensa usted que en efecto, la técnica sea un sistema complementario autonomizado, sobre el cual el ciudadano ya no tiene medios para actuar?

—Dos hechos me parecen indudables. Primero, que la tecnociencia se ha autonomizado: nadie controla su evolución y su orientación, y a pesar de los diferentes "comités de ética" (lo irrisorio del título no merece comentarios, y traiciona el vacío de la cosa), no hay ninguna toma en consideración de los efectos directos y laterales de esa evolución. Luego, que se trata de una trayectoria de inercia, en el sentido de la física; abandonado a sí mismo, el movimiento continúa.

Esta situación encarna y expresa todos los rasgos de la situación contemporánea. Ahí, la expansión ilimitada de un pseudodominio es perseguida por ella misma, desprendida de todo fin racional o razonablemente discutible. Se inventa todo lo que se pueda inventar, se produce todo lo que pueda ser (rentablemente) producido, las "necesidades" correspondientes

luego serán suscitadas. Al mismo tiempo, el vacío de sentido está enmascarado por la mistificación cientista, más poderosa que nunca, y esto, paradójicamente, en un momento en que la verdadera ciencia, más que nunca, es aporética en cuanto a sus fundamentos y a las implicaciones de sus resultados. En fin, encontramos ante esa ilusión de poder absoluto, la huida ante la muerte y su negación: tal vez sea yo débil y mortal, pero el poder existe en alguna parte, en el hospital, en el acelerador de partículas, en los laboratorios de biotecnología, etc.

Que esta evolución destructiva de la tecnociencia también sea a la larga autodestructiva de la misma me parece algo seguro, pero sería largo de discutir. Lo que debe subrayarse desde ahora es primero que hay que disipar esa ilusión de poder absoluto. Luego que, por primera vez en la historia de la humanidad, la cuestión, extremadamente difícil, de un control (otro que el eclesiástico) sobre la evolución de la ciencia y de la técnica, se plantea con radicalidad y urgencia. Esto exige una reconsideración de todos los valores y costumbres que nos dominan. Por un lado, somos los habitantes privilegiados de un planeta tal vez único en el universo —en todo caso, si se me permite el truismo: único para nosotros—, de una maravilla que no creamos y que estamos destruyendo alegremente. Por otro lado, es evidente que no podemos renunciar al saber sin renunciar a lo que hace de nosotros seres libres. Pero, como el poder, el saber no es inocente. Entonces, por lo menos hay que tratar de entender lo que estamos queriendo saber, y estar atentos a las posibles recaídas de ese saber. Otra vez aparece aquí la cuestión de la democracia, bajo múltiples formas. En las condiciones y las estructuras presentes, es fatal que las decisiones sobre todo eso pertenezcan a políticos y burócratas ignorantes, y a tecnocientíficos movidos esencialmente por una lógica competitiva. Es imposible que la colectividad política se forme sobre eso una opinión razonable. Todavía más importante es que en este plano, se palpa, por así decirlo, la cuestión de la norma esencial de la democracia: la prevención de la *hybris*, la autolimitación.

—Entonces, lo que usted llama el "proyecto de autonomía" pasa sin duda finalmente por la educación.

—La centralidad de la educación en una sociedad democrática es indiscutible. En un sentido, se puede decir que una sociedad democrática es una inmensa institución de educación y de autoeducación permanente de sus ciudadanos, y que no podría vivir sin eso. Porque una sociedad democrática, en tanto sociedad *reflexiva*, debe apelar constantemente a la actividad lúcida y a la opinión ilustrada de todos los ciudadanos. O sea, exactamente lo contrario de lo que sucede hoy, con el reinado de los políticos profesionales, de los "expertos" de los sondeos televisuales. Y no se trata, no esencialmente en todo caso, de la educación que dispensa el "ministerio de la Educación". Ni tampoco de la idea de que con una enésima "reforma de la educación" nos acercaríamos a la democracia. La educación comienza con el nacimiento del individuo y acaba con su muerte. Tiene lugar en todas partes y siempre. Los muros de las ciudades, los libros, los espectáculos, los acontecimientos, educan —y hoy, en lo esencial, "maleducan"— a los ciudadanos. Comparen la educación que recibían los ciudadanos atenienses (y las mujeres, y los esclavos) cuando asistían a las representaciones de la tragedia, y la que recibe un telespectador de hoy cuando mira *Dinastía* y *Perdido de vista*.

—La autolimitación nos trae de nuevo al debate sobre la mortalidad y la inmortalidad, que parece central: lo que so prende al leerlo a usted, es la impresión de que hay, por una parte, los escritos políticos y, por otra parte, la obra del filósofo — psicoanalista. Pero de hecho, hay en sus obras un tema común permanente, que es la cuestión del tiempo: ¿cómo establecer nuevamente una relación con el tiempo y a la vez librarse del fantasma de la inmortalidad?

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

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

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

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

—El problema de "hacer obra", en el sentido de obra de arte, es entonces secundario.

—Es secundario en el sentido que no todo el mundo puede, ni debe, ser creador de obras de arte en el sentido propio del término. No es secundario en el sentido de la creación de obras, en el sentido más genérico del término, por la sociedad: obras de arte, obras de pensamiento, obras institucionales, obras de "cultura de la naturaleza", si puedo expresarme así. Son las creaciones que van más allá de la esfera privada, que se relacionan con lo que llamo las esferas privada - pública y pública - privada. Esas creaciones necesariamente tienen una dimensión colectiva (sea en su realización, sea en su recepción), pero también son el lastre de la identidad colectiva. Es lo que olvidan, dicho sea como paréntesis, el liberalismo y el "individualismo". Y es cierto que en teoría, y hablando rigurosamente, en el liberalismo y el "individualismo", la cuestión de una identidad colectiva —de un conjunto al que uno pueda, en aspectos esenciales, identificarse, en el que uno participe y del que uno se preocupe, del destino del cual uno se siente responsable— no puede y no debe plantearse, no tiene ningún sentido. Pero como es una cuestión inevitable, en los hechos, el liberalismo y el "individualismo" se refugian vergonzosamente y a escondidas en identificaciones dadas empíricamente, y en realidad sobre la "nación". Esta nación surge como un conejo del sombrero de todas las teorías y "filosofías políticas" contemporáneas. (Se habla a la vez de los "derechos humanos" y de "soberanía de la nación"). Ahora bien, si la *nación* no debe definirse por el "derecho de la sangre" (lo que nos lleva directamente al racismo), sólo hay una base sobre la cual puede ser defendida razonablemente: como colectividad que ha creado obras que puedan pretender una validez universal. Más allá de las anécdotas folklóricas y de las referencias a una "historia" ampliamente mítica y unilateral, ser francés significa pertenecer a una cultura que va de las catedrales góticas a la Declaración de los Derechos del Hombre y de Montaigne a los impresionistas. Y como ninguna cultura puede reivindicar para sus obras el monopolio de la pretensión a la validez universal, la significación imaginaria "nación" no puede sino perder su importancia cardinal.

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

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

—¿Pero acaso no tiene uno la sensación de que ese "mirarse en una obra" nunca funcionó en la contemporaneidad? Los grandes períodos de creación artística no son al mismo tiempo el momento en que la sociedad se contempla en sus obras. La sociedad de la época no se miraba en Rimbaud, ni en Cézanne: no lo hizo sino después. Por otra parte, ¿no se debe considerar hoy que somos tributarios de todas las tradiciones que han hecho a nuestra sociedad, aun si no son compatibles unas con otras?

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

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

En cuanto a la cuestión de la tradición, una sociedad no está obligada a repetirla para tener una relación con ella, es incluso todo lo contrario. Una sociedad puede tener con su pasado una relación de repetición rígida, es el caso de las sociedades llamadas precisamente tradicionales, o simplemente erudita, museística y turística, y es cada vez más el caso de la nuestra. En ambos casos, se trata de un pasado muerto. Un pasado vivo no puede existir más que para un presente creador y abierto al porvenir. Consideren ustedes la tragedia ateniense. Entre la cuarentena de obras que nos han llegado, sólo una, *Los persas* de Esquilo, se inspira en un acontecimiento de actualidad. Todas las demás toman su tema de la tradición mitológica; pero cada tragedia remodela esa tradición, renueva su significación. Entre la *Electra* de Sófocles y la de Eurípides no hay, por así decirlo, nada en común, salvo el bosquejo de la acción. Hay ahí una libertad fantástica nutrida con un trabajo sobre la tradición y que crea obras cuyos rapsodas al recitar los mitos, o incluso Homero, no hubieran ni soñado. Más cerca de nosotros, podemos ver cómo Proust transubstancia, en una obra profundamente innovadora, a toda la tradición literaria francesa. Y los grandes surrealistas estaban infinitamente más nutridos de esa tradición que los académicos de su época.

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

—Yo por mi parte veo ahí otra manifestación, una más,

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

Esa esterilidad no es un fenómeno individual, traduce precisamente la situación social - histórica. También hay, ciertamente, un factor filosófico "intrínseco" por decir así: es evidente que la crítica interna del pensamiento heredado, sobre todo de su racionalismo, debe hacerse. Pero a pesar de las posposidades de la "desconstrucción", esa crítica se hace de una manera reductora. Reducir toda la historia del pensamiento grecooccidental al "encierro de la metafísica" y al "onto-teo-logofalo)-centrismo", es ocultar una multitud de gérmenes infinitamente fecundos que contiene esa historia; identificar el pensamiento filosófico con la metafísica racionalista es simplemente absurdo. Por otra parte y sobre todo, una crítica incapaz de plantear otros principios que los que critica, está condenada precisamente a permanecer ella misma en el círculo definido por los objetos criticados. Así es como, finalmente, toda la crítica del "racionalismo" llevada hoy desemboca simplemente en un irracionalismo que no es sino su otra cara, y en el fondo, a una posición filosófica tan vieja como la metafísica racionalista misma. La salida, en relación con el pensamiento heredado, presupone la conquista de un nuevo punto de vista, que esa tendencia es incapaz de producir.

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

Todo esto se combina con una irresponsabilidad política completa. Ciertamente, la mayoría de esos filósofos gritaría, a quien quisiera escucharla, su abnegación por la democracia, por los derechos humanos, por el antirracismo, etc. ¿Pero en nombre de qué? ¿Y por qué se les creería, cuando en realidad están profesando un relativismo absoluto, y proclaman que todo es un "relato" —vulgo, un chisme? Si todos los "relatos" son lo mismo, en nombre de qué condenar el

"relato" de los aztecas y sus sacrificios humanos, o el "relato" hitleriano y todo lo que implica? ¿Y en qué la proclamación del "fin de los grandes relatos" no es ella misma un relato? La imagen más clara de esa situación la proporcionan las "teorías del postmodernismo", que son la más nítida expresión, yo diría la más cínica, del rechazo (o de la incapacidad) de cuestionar la situación actual.

En cuanto a mí, precisamente porque tengo un proyecto que no abandono, estoy obligado a tratar de ver lo más claramente posible la realidad y las fuerzas efectivas en juego en el campo social - histórico. Como decía el otro, trato de mirar con "sentidos sobrios". Hay momentos en la historia en que todo lo que se puede hacer en lo inmediato es un lento y largo trabajo de preparación. Nadie puede saber si estamos atravesando una breve fase de sueño de la sociedad, o si estamos entrando en un largo período de regresión histórica. Pero no soy impaciente. □

© Esprit

