La cultura en una sociedad democrática

CORNELIUS CASTORIADIS

Traducción de Aurelia Álvarez Urbajtel

Para quienes creen vivir en una sociedad democrática, ¿hay algo más inmediato que interrogarse sobre el lugar que ocupa la cultura en su sociedad —sobre todo cuando al parecer asistimos a una difusión sin precedente de lo que se llama cultura, al mismo tiempo que a la intensificación de las preguntas y de las críticas acerca de lo que así se difunde y de sus modos de difusión?

Hay una manera de responder a esta pregunta, que en realidad es una manera de evadirla; ha consistido, desde hace casi dos siglos, en afirmar que la especificidad del lugar de la cultura en una sociedad democrática —en oposición a lo que sucedía en las sociedades no democráticas— estriba únicamente en que aquí la cultura es para todos y no para una élite definida de tal o cual modo. Ese "para todos", a su vez, puede considerarse simplemente en un sentido cuantitativo: la cultura existente debe ponerse cada vez a la disposición de todos, no sólo "jurídicamente" (no era el caso en el Egipto faraónico, por ejemplo), sino sociológicamente, en el sentido de una disponibilidad efectiva —para lo que supuestamente sirven además hoy la educación universal, gratuita y obligatoria, así como los museos, los conciertos públicos, etc.

Ese "para todos" sociológico también puede tomarse en otro sentido, más fuerte, si se considera a la cultura existente como un producto de clase, hecho para y/o por las capas dominantes de la sociedad, y si se exige una "cultura para las masas". Como se sabe, esta fue la teoría y la práctica del *Proletkult* en Rusia en los primeros años posteriores a la revolución de 1917, y en la mistificación y el horror, la teoría y la práctica estalinianas y zhdanovianas del "realismo socialista" algunas décadas más tarde.

No voy a discutir aquí esta última concepción, resucitada hoy por diferentes movimientos (feminista, negro, etcétera) que condenan la totalidad de la herencia greco–europea como producto de "varones blancos muertos". Sólo me pregunto porqué no condenar, partiendo del mismo principio, las herencias china, islámica o azteca, producidas por varones muertos, respectivamente amarillos, blancos o "rojos". El fondo de la pregunta se reduce a una vieja interrogación filosófica: ¿acaso las condiciones efectivas de génesis de una obra (de una idea, un razonamiento, etc.) deciden, sin más, su validez? Responder afirmativamente es caer en la vieja contradicción auto–referencial, pues equivale a aplicar implícitamente un juicio de validez sobre este mismo enunciado, juicio que se quiere independiente de las condiciones efectivas de su génesis —a menos que se adopte arbitrariamente una postura profética o mesiánica, lo cual efectivamente hacían, por cuenta del "proletariado" y poniéndose en su lugar con honrada ingenuidad, los partidarios del *Proletkult*, y con infame descaro los estalinianos.

Es evidente que la "asignación al origen" no es simplemente absurda. Pero las actitudes del *Proletkult*, las feministas fanáticas, etc., o simplemente la "genealogía" a la Nietzsche, jubilada en salsa parisina en calidad de "arqueología" un siglo después, quieren eliminar la cuestión ineliminable de la *validez de derecho* (que Jefferson haya tenido esclavos no invalida *ipso facto* la declaración de independencia) y, en su confusión insondable, "olvidan" simple y sencillamente la pregunta abismal: ¿cómo frases y obras de otros tiempos y otros lugares son capaces de hablarnos y, a veces, de hacernos temblar?

Tanto el término de cultura como el de democracia plantean de inmediato preguntas interminables. Nos contentaremos aquí con un señalamiento provisional. Llamemos cultura a todo lo que, en el dominio público de una sociedad, va más allá de lo simplemente funcional o instrumental y presenta una dimensión invisible o, mejor, imperceptible, positivamente investida por los individuos de esa sociedad. Dicho de otro modo, lo que en esa sociedad se refiere a lo imaginario *stricto sensu*, a lo imaginario poiético, tal como se encarna en las obras y en las conductas que sobrepasan lo funcional. No hace falta decir que la distinción de lo funcional y de lo poiético no es material.

Desde luego, el término democracia se presta, infinitamente, a más discusiones, por su misma naturaleza y porque ha sido desde hace mucho lo que está en juego en debates y luchas políticas. En nuestro siglo todo el mundo, incluyendo a los tiranos más sangrientos, exceptuando a nazis y fascistas, lo reivindica. Podemos intentar salir de esta cacofonía remitiéndonos a

la etimología: democracia, el *kratos* del *demos*, el poder del pueblo. Ciertamente, la filología no puede resolver conflictos políticos; pero nos incita por lo menos a preguntarnos: ¿en dónde, en qué país se ve hoy realizado el poder del pueblo?

Vemos, sin embargo, que ese poder se afirma, con el nombre de soberanía del pueblo, en las constituciones contemporáneas de todos los países llamados "democráticos". Dejando de lado por el momento la duplicidad eventual de esta afirmación, amparémonos en su letra para despejar una significación que poca gente se atrevería a negar: en una democracia, el pueblo es soberano, a saber, hace las leyes y la ley, a saber también, la sociedad hace sus instituciones y su institución, es autónoma, se auto–instituye. Pero, como de hecho toda sociedad se auto–instituye, debemos añadir: se auto–instituye, al menos en parte, explícitamente y reflexivamente. Volveré sobre este último término. En todo caso, reconoce en sus reglas, sus normas, sus valores, sus significaciones, a sus propias creaciones, deliberadas o no.

Esta autonomía, esta libertad, implica y a la vez presupone la autonomía, la libertad de los individuos; es imposible sin esta última. Pero esta última, afirmada y respaldada por la ley, la constitución, las declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano, descansa en último análisis, de *jure* y de *facto*, en la ley colectiva, formal tanto como informal. La libertad individual efectiva —no hablo de la libertad filosófica o psíquica— tiene que ser decidida por una ley —aun si ésta se llama " Declaración de los derechos"— que ningún individuo podría plantear o sancionar. Y en el contexto de esta ley, el individuo puede a su vez definir para sí mismo las normas, los valores, las significaciones mediante las cuales intentaría ordenar su propia vida y darle un sentido.

Esta autonomía, o auto–institución explícita, que emerge por vez primera en las ciudades democráticas griegas y de nuevo, de modo mucho más amplio, en el mundo occidental moderno, marca la ruptura que entraña la creación de la democracia con todo los regímenes sociales–históricos anteriores.[1] En éstos, que son regímenes de heteronomía instituida, la fuente y el fundamento de la ley, como de toda norma, valor y significación, se plantean como trascendentes a la sociedad; trascendentes en lo absoluto, como en las sociedades monoteístas, trascendentes en todo caso respecto a la actualidad efectiva de la sociedad viviente, como en las sociedades arcaicas. La asignación de esta fuente y de este fundamento va de la mano con una clausura de la significación: la palabra de Dios, las disposiciones establecidas por los antepasados, son indiscutibles y están establecidas de una vez por todas.

Esto vale también para los individuos: el sentido de su vida está dado, regulado de antemano, y por lo mismo asegurado. No hay discusión posible sobre las instituciones —por lo mismo, tampoco hay discusión posible sobre las creencias sociales, sobre lo que vale o no vale, sobre el bien y el mal. En una sociedad heterónoma —o simplemente tradicional— la clausura de la significación hace que no sólo la cuestión política como la cuestión filosófica estén cerradas por adelantado, sino que también lo estén las cuestiones éticas o estéticas. En toda circunstancia, lo que debe hacerse está dictado irremediablemente por la ley y las costumbres colectivas; nada cambia cuando aparecen comentarios interminables o una casuística sutil, como con el Talmud, los doctores cristianos o los teólogos islámicos. Sucede lo mismo con la cultura. No cabe duda: las sociedades heterónomas han creado obras inmortales o simplemente una cantidad innumerable de bellos objetos. Esta comprobación muestra ya el carácter insostenible, precisamente en una perspectiva democrática, de las proscripciones históricas a las que quieren entregarse los nuevos fanáticos de ahora. Siguiendo la lógica de ciertas feministas, por ejemplo, yo debería tirar a la basura *La Pasión según San Juan*, no sólo como producto de un varón blanco y muerto, sino como expresión de una fe religiosa enajenante a mis ojos. Pero esas obras inmortales siguen estando inscritas en un contexto y un horizonte sociales–históricos dados. También siguen encarnando las significaciones imaginarias instituidas cada vez. Por eso las obras, en su inmensa mayoría, se coordinan con lo sagrado a secas, o con lo sagrado político; sostienen las significaciones instituidas: adoración de lo divino, culto de los héroes, elogio de los grandes reyes, exaltación de la valentía guerrera, de la piedad, de las demás virtudes consagradas por la tradición. Claro que ésta es una descripción a muy grandes rasgos. Pero esa es la fuente en la que abrevan las grandes obras que nos han legado las sociedades arcaicas, las grandes monarquías tradicionales, la verdadera Edad Media europea del siglo V al XIII, o el islam.

Si las obras y sus creadores están, por decirlo así, al servicio de las significaciones instituidas, el público de esas sociedades encuentra ahí la confirmación y la ilustración de las significaciones y de los valores colectivos y tradicionales. Y esto concuerda con el modo específico de la temporalidad cultural en esas sociedades —a saber, la extrema lentitud y el carácter oculto, subterráneo, de la alteración de los estilos y de los contenidos, paralela y casi sincrónica con la alteración de la lengua misma; como también con la imposibilidad de individualizar, *ex–post*, a los creadores, imposibilidad que de ningún modo se debe a nuestra falta de información. Así, y no de otro modo, se pinta bajo los Tang o se esculpe o se construye bajo la vigésima dinastía faraónica, y hay que ser un especialista para poder distinguir esas obras de las que las preceden o las siguen por algunos siglos. De modo, por ejemplo, que hay una forma canónica y eclesiásticamente regulada, hasta en los menores detalles, de un ícono bizantino de tal santo

o de tal momento de la vida de la Virgen. Mientras que, digámoslo por anticipado, es imposible confundir un fragmento de Safo con un fragmento de Arquíloco, un pedazo de Bach con un pedazo de Haendel, y uno puede exclamar, al escuchar ciertos pasajes de Mozart: "pero ¡esto ya es Beethoven!".

La creación de la democracia, aun como frágil y simple germen, altera radicalmente esta situación. Una breve digresión filosófica es indispensable aquí, digresión que elucidará, espero, la cuestión de la validez transhistórica que quedó abierta arriba.[2]

Lo mismo que, cuando todo ha sido dicho y considerado, el ser es Caos, Abismo, Sin fondo —pero también creación, *vis formandi* no predeterminada que superpone un cosmos al caos, un mundo más o menos organizado y ordenado, del mismo modo lo humano es abismo, caos, sin fondo, no sólo en cuanto participa del ser en general (por ejemplo, en cuanto materia y materia viviente) sino en cuanto ser de imaginación y de imaginario, determinaciones cuya emergencia misma manifiesta la creación y la *vis formandi* que pertenecen al ser como tal, pero que realizan también el modo de ser de la creación y de la *vis formandi* específica del humano. Aquí sólo podemos comprobar que esa *vis formandi* va acompañada en el humano de una *libido formandi*: al poder de creación característico del ser en general, el humano añade un deseo de formación. A este poder y este deseo les llamo el elemento poiético del humano, cuya razón misma, en cuanto razón específicamente humana (y no racionalidad animal, por ejemplo) es un vástago.

El "sentido" que el humano quiere, y debe, conferirle al mundo, a su sociedad, a su persona y a su propia vida no es otra cosa que esta formación, esta *Bildung*, este ordenamiento, ensayo perpetuo y en perpetuo peligro de reunir en un mismo orden, una organización, un cosmos, todo lo que se presenta o todo lo que él mismo hace surgir. Cuando el hombre organiza racionalmente —ensídicamente— no hace sino reproducir, repetir o prolongar formas ya existentes. Pero cuando organiza poiéticamente, le da forma al caos, y ese darle forma al caos (de lo que es y de sí mismo), que es, probablemente, la mejor definición de la cultura, se manifiesta con una claridad deslumbrante en el caso del arte.[3] Esta forma es el sentido o la significación. Significación que no es una simple cuestión de ideas o de representaciones, sino que debe reunir, ligar en una forma, a representación, deseo y afecto.

Esto desde luego lo ha logrado de maravilla, tanto tiempo como ha durado, la religión —toda religión. Entre paréntesis, encontramos aquí todo el sentido del famoso *religere*: vincular no sólo a los miembros de la colectividad, sino todo, absolutamente todo lo que se presenta, y a esto con aquellos.

Pero la religión únicamente logra esa hazaña pasmosa al emparejar las significaciones que crea con una garantía trascendente —garantía que es necesidad apremiante para todos los humanos— y con una clausura que parece, y que sólo parece, consustancial a la idea misma de sentido, pero que en verdad resulta de esta garantía trascendente por sí misma. Garantía y clausura que establece al negarle a la humanidad viviente la posibilidad de crear sentido: todo sentido, y todo sinsentido, ha sido creado de una vez por todas. La *vis formandi* queda así reducida y estrictamente canalizada, y la *libido formandi* limitada a disfrutar de sus productos pasados sin saber que son suyos.

Ahora bien, la creación democrática anula todo origen trascendente de la significación, en todo caso en el dominio público, pero de hecho también para el individuo "privado", si es llevada a sus últimas consecuencias. En efecto, la creación democrática es la creación de una interrogación ilimitada en todos los terrenos: qué es lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, el bien y el mal, lo hermoso y lo feo. En eso reside su reflexividad. Rompe la clausura de la significación y restaura así la *vis formandi* y la *libido formandi* a la sociedad viviente. En realidad, hace lo mismo en la vida privada, pues pretende darle a cada uno la posibilidad de crear el sentido de su vida. Esto presupone aceptar que no hay, como tesoro oculto que debe ser hallado, "significación" en el ser, en el mundo, en la historia, en nuestra vida: que creamos la significación sobre el fondo de un sin fondo, que nosotros también le damos forma al caos con nuestro pensamiento, nuestra acción, nuestro trabajo, nuestras obras, y que por lo tanto esta significación no tiene ninguna "garantía" exterior a ella.

Esto quiere decir que estamos solos en el ser —solos, pero sin ser solipsistas. Estamos solos, empezando porque hablamos y nos hablamos, mientras que el ser no habla, ni siquiera para pronunciar el enigma de la Esfinge. Sin ser solipsistas, porque nuestra creación y ya nuestra palabra, se apuntala en el ser, porque nuestra confrontación con él la reactiva constantemente, porque mantienen su movimiento con el esfuerzo de darle forma a lo que se presta sólo parcial y fugitivamente —ya sea el mundo visible o audible, nuestro ser en común o nuestra vida más íntima—, y porque así dicha creación es generalmente efímera, a veces durable, siempre arriesgada y, en último término, queda atrapada en el horizonte de la destrucción, que es la otra cara de la creación en el ser.

Pero entonces las condiciones de la creación cultural aparecen completamente cambiadas —y llegamos al fondo de nuestra pregunta. Dicho brevemente, en una sociedad democrática la obra de cultura no se inscribe necesariamente en un campo de significaciones instituidas y colectivamente aceptadas. No encuentra en ella sus cánones de forma y de contenido, como tampoco el autor puede extraer de ella su materia y los

procedimientos de su trabajo, o el público el apoyo de su adhesión. La colectividad crea ella misma, abiertamente, sus normas y sus significaciones —y el individuo está llamado, o al menos tiene derecho a hacerlo, a crear el sentido de su vida en marcos formalmente amplios y, por ejemplo, a juzgar de veras por sí mismo las obras de cultura que se le muestran.

Ciertamente, no hay que presentar ese tránsito de manera absoluta. Siempre hay un campo social de la significación, que está lejos de ser simplemente formal, y al que nadie, así sea el artista más original, puede escapar: sólo puede contribuir a su alteración. Somos seres esencialmente sociales e históricos; la tradición siempre está presente, aunque no sea explícitamente apremiante, y la creación y la sanción de las significaciones siempre son sociales, aun cuando no estén formalmente instituidas, como en el caso de la cultura propiamente dicha.

Los carácteres esenciales de este campo se alteran al instaurarse la sociedad democrática, lo que se puede comprobar en el caso de la Grecia antigua, de la que no hablaré, como en el caso de la Europa moderna.

Consideremos la fase propiamente moderna del mundo occidental, a partir de las grandes revoluciones de fines del siglo XVIII, democráticas y de hecho descristianizadoras, hasta alrededor de 1950, fecha aproximada a partir de la cual creo comprobar una nueva situación. ¿Cuál es el campo de significaciones que subyacen a la inaudita creación cultural durante ese siglo y medio? Contestar esta pregunta exigiría ciertamente una inmensa investigación socio–histórica, que no se trata de hacer aquí. Me limitaré a unas cuantas notaciones, que conciernen esencialmente a la cara subjetiva, la traducción personal de esas nuevas significaciones.

Por parte del creador, sin duda puede hablarse de un intenso sentimiento de libertad y de una ebriedad lúcida que lo acompaña. Ebriedad de la exploración de nuevas formas, de la libertad de crearlas. Esas nuevas formas se buscan explícitamente por ellas mismas, no surgen por añadidura como en todos los periodos precedentes. Pero esta libertad permanece ligada a un objeto; es búsqueda e instauración de un sentido en la forma, o mejor, búsqueda explícita de una forma que puede llevar un nuevo sentido. Ciertamente, también están el *kleos* y el *kudos* antiguos —hay gloria y renombre. Pero Proust ya dijo lo que ocurre ahí: el acto mismo nos modifica lo bastante a fondo como para que ya no les demos importancia a sus móviles, como el artista que "se puso a trabajar para la gloria y al mismo tiempo se separó del deseo de la gloria".[4] La actualización de la libertad aquí es la libertad de creación de normas, creación ejemplar (como lo dice Kant en la *Crítica del juicio*), y por ello destinada a durar. Es el caso por excelencia del arte moderno (en el sentido del periodo designado arriba), que explora y crea formas en el sentido fuerte. Por ello, aunque sus destinatarios lo admitan difícilmente, y aunque no corresponda al "gusto popular", es democrático, es decir liberador. Y es democrático a pesar de que sus representantes puedan ser políticamente reaccionarios, como lo fueron Chateaubriand, Balzac, Dostoievsky, Degas y tantos otros.

Pero, sobre todo, permanece ligado a un objeto. Si dejó de ser religioso, el arte moderno es "filosófico" —es exploración de capas siempre nuevas de lo psíquico y de lo social, de lo visible y de lo audible, para, a su único modo, darle forma al Caos en esa exploración y por ella. Esto no quiere decir que sea filosofía, sino que sólo puede existir si interroga el sentido cada vez establecido y crea otras formas. Se puede recordar aquí que éste es el tema de la larga meditación que constituye *El tiempo recobrado*, en el que finalmente Proust se propone "encontrar la esencia de las cosas".

También en este caso Kant había visto el asunto, aunque lo disfrazara, cuando decía que la obra de arte es "presentación en la intuición de las Ideas de la Razón". Pues el arte presenta, no las Ideas de la razón, sino el caos, el abismo, lo sin fondo, y les da forma. Con esa presentación, es ventana sobre el caos, elimina la seguridad tranquilamente estúpida de nuestra vida cotidiana, nos recuerda que vivimos siempre al borde del abismo; éste es el saber principal de un ser autónomo y que no le impide vivir ni crear, como, para citar nuevamente a Proust, "el artista ateo...[que] se cree obligado a repetir veinte veces un pedazo que despertará una admiración escasamente importante para su cuerpo carcomido por los gusanos, como el lienzo de pared amarilla que pintó con tanta ciencia y refinamiento un artista por siempre desconocido, apenas identificado con el nombre de Ver Meer".[5]

Por su parte, el público participa "por poder", de manera supletoria, por mediación del artista, de esa libertad. Queda atrapado sobre todo por el nuevo sentido de la obra —y sólo puede estarlo porque a pesar de las inercias, los retrasos, las resistencias y las reacciones, él mismo es un público creador. La recepción de una gran obra nueva nunca es y nunca puede ser simple aceptación pasiva, es siempre también re–creación. Y los públicos occidentales, de fines del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX, han sido públicos auténticamente creadores. Dicho de otro modo, la libertad del creador y de sus productos están en sí mismos socialmente sitiados.

¿Vivimos todavía en esa situación? Pregunta arriesgada, peligrosa, a la que sin embargo no intentaré sustraerme. Pienso que, a pesar de las apariencias, la ruptura con la clausura del sentido instaurada por los grandes movimientos democráticos corre el peligro de ser recuperada.[6] En el plano del funcionamiento social real, el "poder del pueblo" sirve de pantalla al poder del dinero, de la tecno–ciencia, de la burocracia de los

partidos y del Estado, de los medios masivos de comunicación. En el plano de los individuos, se está estableciendo una nueva clausura, bajo la forma de un conformismo generalizado.[7] Pienso que estamos viviendo la fase más conformista de la historia moderna. Se dice que cada individuo es "libre" —pero en realidad, todos reciben pasivamente el *único* sentido que la institución y el terreno sociales les proponen, y en realidad les imponen: el tele-consumo, hecho de consumo, de televisión, de consumo simulado *vía* televisión.

Me detendré brevemente en el "placer" del teleconsumidor contemporáneo. Contrariamente al del espectador, escucha o lector de una obra de arte, este placer comprende un mínimo de sublimación: es satisfacción supletoria de las pulsiones por un avatar de voyeurismo, "placer de órgano" bidimensional acompañado por una pasividad máxima. Lo que la televisión presenta es recibido con pasividad, inercia y conformismo, sea en sí mismo "hermoso" o "feo". Si leo una gran novela como una novela policiaca de calidad mediocre, y recorro las páginas en diagonal para saber "cómo terminará", al final de la tarde me duele la cabeza. Si la leo como una gran novela, atento al tiempo propio de las frases y de la narración, me encuentro en una actividad psíquica y mental extraña y múltiple, que me estimula sin cansarme.

Se ha proclamado el triunfo de la democracia como triunfo del "individualismo". Pero ese "individualismo" no es y no puede ser forma vacía en que los individuos "hacen lo que quieren" —como la "democracia" tampoco puede ser un simple procedimiento. Los "trámites democráticos" son cumplidos cada vez por el carácter oligárquico de la estructura social contemporánea —como la forma "individualista" es cumplida por el imaginario social dominante, imaginario capitalista de la expansión ilimitada de la producción y del consumo.

En el terreno de la creación cultural, en que ciertamente los juicios son los más inciertos y los más discutibles, es imposible subestimar el auge del eclecticismo, del *collage*, del sincretismo invertebrado y, sobre todo, la pérdida del *objeto* y la pérdida del *sentido*, que van de la mano con el abandono de la búsqueda de la forma, la forma que es siempre infinitamente más que forma, ya que, como lo decía Hugo, el fondo aflora en la superficie.

Las profecías más pesimistas se están realizando —desde Tocqueville y la "mediocridad" del individuo "democrático", pasando por Nietzsche y el nihilismo ("¿Qué significa el nihilismo? Que los valores superiores se desvalorizan. Falta el objetivo; falta la respuesta a la pregunta 'por qué'"),[8] hasta Spengler y Heidegger y lo que sigue. Incluso son teorizadas con una autocomplacencia tan arrogante como estúpida en el "postmodernismo".

Si estas constataciones son, aun parcialmente, exactas, la cultura en tal sociedad "democrática" corre los mayores peligros —ciertamente no en su forma erudita, museística o turística, sino en su esencia creadora. Y como la sociedad forma un todo, ciertamente fragmentado, ciertamente hipercomplejo, ciertamente enigmático, igual que la evolución actual de la cultura no deja de relacionarse con la inercia y la pasividad social y política que caracterizan a nuestro mundo, el renacimiento de su vitalidad, si ocurre, será indisociable de un gran movimiento social-histórico nuevo, que reactivará la democracia y le dará a la vez la forma y los contenidos que el proyecto de autonomía exige.

Nos confunde la imposibilidad de imaginar concretamente el contenido de tal creación —mientras que eso mismo es lo propio de una creación. Clístenes y sus compañeros no podían ni debían "prever" la tragedia y el Partenón —como tampoco los Constituyentes y los padres fundadores hubieran podido imaginar a Sten-dhal, Balzac, Flaubert, Rimbaud, Manet, Proust o Poe, Melville, Whitman y Faulkner.

La filosofía nos enseña que sería absurdo creer que nunca hubiéramos agotado lo pensable, lo factible, lo formable, como sería absurdo también poner límites al poder de formación que siempre yace en la imaginación psíquica y el imaginario colectivo social-histórico. Pero no nos impide comprobar que la humanidad ha atravesado periodos de decaimiento y de letargia, tanto más insidiosos cuanto que se han acompañado por lo que se conoce convencionalmente como "bienestar material". En la medida, débil o no, en que eso dependa de los que tienen una relación directa y activa con la cultura, si su trabajo ha permanecido fiel a la libertad y a la responsabilidad, podrán contribuir a que esta fase de letargia sea lo más corta posible.

NOTAS

[1] Ver por ejemplo mi texto "Pouvoir, politique, autonomie" en *Revue de métaphysique et de Morale*, 1988, N° 1, retomado en *le Monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 113-140.

[2] Sobre lo que sigue ver por ejemplo "Institution de la société et religion" (*Esprit*, mayo de 1982), retomado en *Domaines de l'Homme. les Carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986, p. 364-384

[3] Ver por ejemplo *Devant la guerre*, Paris, Fayard, 1981, p. 238-242; también, "Transformation sociale et création culturelle" (*Sociologie et sociétés*, Montreal, enero de 1979), retomado en *Le Contenu du socialisme*, edition 10/18, Paris, 1979, p. 413-439.

[4] M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, Pléiade III, p. 575-576.

[5] M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, op. cit., p.118.

[6] He escrito mucho sobre el tema desde 1959. Por ejemplo, "Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne", *Socialisme ou barbarie*, N°s. 31-33, dic. 1960-dic. 1961, retomado en *Capitalisme moderne et révolution*, edicion 10/18, Paris, 1979, vol. 2; "La crise des sociétés occidentales", *Politique internationale* N° 15, primavera de 1982, p. 131-148; "Le délabrement de l'Occident", *Esprit*, dic. 1991.

[7] "L'époque du conformisme généralisé", conferencia en la Universidad de Boston, septiembre de 1989, retomado en *Le Monde morcelé*, op. cit., p.11-24.

[8] *Wille zur Macht*, § 2, también § 12: "Un but [Ziel] est toujours un sens [Sinn]".