

CORNELIUS CASTORIADIS

## El campo de lo social histórico\*

**A**NTES de entrar de lleno al campo de lo social histórico quisiera hacer algunas afirmaciones bastante dogmáticas.

Primera: el Ser no es un sistema, no es un sistema de sistemas ni tampoco una gran cadena. El Ser es abismo o caos o aquello que carece de fundamento. Un caos con una estratificación irregular; es decir, con organizaciones parciales, cada una de acuerdo a los distintos estratos que descubrimos (descubrir/construir, descubrir/crear) en el Ser.

Segunda: el Ser no es sólo *en* el Tiempo, sino que es a través del (por medio del, en virtud del) Tiempo. En esencia, el Ser es Tiempo.

Tercera: o el Tiempo es nada o es creación. Propiamente hablando, el Tiempo es impensable sin creación; porque, de otra manera, sólo sería una superflua cuarta dimensión del espacio. Aquí, creación significa, desde luego, creación genuina y ontológica, creación de nuevas formas, de nuevos *eidos* —para usar el término platónico. Casualmente, la creación como tal y en su justo sentido nunca fue tomada en cuenta por la teología. Filosóficamente hablando, la creación teológica sólo es una palabra; un nombre equivocado para designar aquello que en realidad sólo es producción, fabricación o construcción. La creación teológica sigue siempre (está condenada a seguir) el modelo del *Timeo*: Dios es un creador, un artesano que mira los *eide* (las formas) preexistentes y los usa

\* Este ensayo forma parte del libro *Domain de L'home* —segunda parte de *Le carrefour, du Labyrinthe*— que en abril de 1986 publicará Seuil. Trad. de G. T.

como modelos o paradigmas en la materia que se forma. Pero ni en Platón ni en ninguna otra teología racional crea Dios los *eidós*.

Cuarta: estos hechos fundamentales acerca del Ser, el Tiempo y la creación han sido ocultados por la ontología tradicional (y, en sus albores, por la ciencia) porque la ontología tiene que ver, en su corriente principal, con la hipercategoría de la *determinidad* (en griego, *peras* y en alemán, *bestimmtheit*). La determinidad conduce a negar el Tiempo, a la atemporalidad: si algo está verdaderamente determinado, lo está desde siempre y para siempre. Y si cambia, ya están determinadas las maneras en las cuales puede cambiar y las formas que este cambio puede traer consigo. Entonces, los hechos simplemente crean las leyes y la historia no es sino el desarrollo a lo largo de la cuarta dimensión de una sucesión que, para una mente absoluta (o para una teoría científica comprobada), sólo sería coexistente. Entonces el tiempo es repetición pura, si no de los hechos, sí de los requerimientos de las leyes. Para la ontología tradicional es un asunto de vida o muerte negar que el Tiempo es una perpetua posibilidad del surgimiento de lo *Otro*. Por razones que están íntimamente ligadas al marco de la determinidad, la ontología tradicional tiene que reducir los posibles tipos de ser a tres y sólo a tres categorías: las substancias (de hecho, cosas), los sujetos y los conceptos o ideas — y los posibles grupos, combinaciones, sistemas y jerarquías de los grupos de substancias, sujetos e ideas.

Quinta: desde este último punto de vista, la pregunta: “¿Qué es eso, en qué reconocemos lo que proviene del observador (de nosotros) y qué es lo que proviene de lo que está allí?”, es, y seguirá siendo siempre, algo indeterminado.

La relación entre lo que yo pienso y las preocupaciones de los científicos duros puede encontrarse —así lo espero, al menos— en mi intento de arrojar luz sobre estas dos preguntas gemelas: ¿Qué *es* la forma y cómo surge? Esto voy a tratar de hacerlo analizando ambas preguntas tal y como aparecen en el contexto social histórico, en el terreno del hombre (*anthropos*, las especies; lo masculino tanto como lo femenino).

Pero ¿es necesario justificar esto? Tal vez el hombre no tiene más, pero tampoco menos, Ser que las galaxias o la *escherichia coli*. Las posibles particularidades del hombre no

deben disminuir, sino más bien incrementar, el interés por sus modos de ser, aunque sea sólo porque éstos pueden remover o falsificar las concepciones generales acerca del Ser recopiladas en otros terrenos. El dos no deja de ser un número primo porque tiene la particularidad de ser el único número primo par. Y es una muy apreciable particularidad equiparar un número primo con otro, tan sólo porque, gracias a esto, podemos falsificar una proposición que es verdad en un incontable e infinito número de ejemplos, a saber: "Todos los números primos son impares".

Tal vez lo mismo sucede con el hombre.

No estamos interesados en el hombre sólo porque somos hombres. Debemos interesarnos en él porque, de todo lo que conocemos, el impresionante nudo de problemas relacionado con la existencia humana, junto con el tipo ontológico que el hombre representa, no se puede reducir sólo a la física o a la biología. Si yo pudiera realizar lo que para mi mente es sólo la mitad de un chiste, quizá el Tiempo tendría que cambiar su forma tradicional de conducirse. Tal vez, si en lugar de tratar de ver qué tanto podemos explicar lo que pasa con el hombre en la física o en la biología nos ponemos, por ejemplo, a afirmar que una idea, un mito, un sueño, no son sino el resultado epifenoménico de cierto estado del sistema nervioso, el cual, a su vez, sería reducible, digamos, a un ordenamiento de los electrones, nosotros podríamos tratar de cambiar este procedimiento por un proyecto heurístico. Recuerden que los filósofos casi siempre comienzan diciendo: "Quiero ver qué es el Ser, qué es la realidad. Entonces, aquí está una mesa; ¿qué características de Ser verdadero me muestra esta mesa?" Ningún filósofo comienza jamás diciendo: "Quiero ver lo que es el Ser, lo que es la realidad. Entonces, aquí está mi memoria, el recuerdo del sueño que tuve anoche; ¿qué características del Ser verdadero me va a mostrar?" Ningún filósofo ha comenzado jamás diciendo: "Hay que considerar al *Requiem* de Mozart como un paradigma del Ser; vamos a partir de esto." Por qué no podemos empezar por afirmar que un sueño, un poema, una sinfonía son un paradigma de la totalidad del Ser, y vemos en el mundo físico un modo de ser deficiente; en lugar de mirar en las cosas en sentido opuesto, en lugar de ver en lo imagina-

rio, es decir, en las formas de existencia humana, una deficiente o secundaria manera de ser.

El hombre existe sólo (en y a través) de la sociedad —y la sociedad siempre es histórica. La sociedad como tal es una forma, cada sociedad dada es una forma particular e incluso singular. La forma se vincula a la organización, es decir, al orden (o, si ustedes quieren, orden/desorden). No voy a tratar de definir los términos 'forma', 'organización', 'orden'. Más bien intentaré mostrar que éstos adquieren una nueva significación nada despreciable en el campo de lo social histórico, y que el enfrentamiento de este significado con los que se les han dado en matemáticas, física o biología, puede ser provechoso para todas las partes que entran en juego.

En el campo de lo social histórico surgen dos preguntas fundamentales:

Primera: ¿qué es lo que mantiene unida a una sociedad? En otras palabras: ¿cuál es la base de la unidad, la cohesión y la diferenciación organizada de la maravillosa y compleja red del fenómeno que observamos en cada una de las sociedades existentes?

Pero también nosotros estamos frente a la multiplicidad y la diversidad de las sociedades, y frente a la dimensión histórica que existe dentro de cada sociedad, la cual se manifiesta como una alteración de un orden social dado y posiblemente conduce (tarde o temprano), al fin del viejo orden y al establecimiento de uno nuevo. Así, debemos preguntarnos:

Segunda: ¿qué es lo que crea las viejas y las nuevas formas de una sociedad?

No voy a tratar sobre la discusión y la refutación de los puntos de vista tradicionales acerca de la sociedad y la historia, incluyendo los más recientes (es decir, el funcionalismo y el estructuralismo; porque el marxismo es, de hecho, una variante del funcionalismo). Virtualmente, estos puntos de vista consideran a la sociedad como una asamblea o reunión de individuos relacionados entre sí, y éstos, a su vez, relacionados con las cosas. Este es el comienzo de la pregunta, ya que los individuos y las cosas son creaciones sociales —tanto en la forma general y particular que ambos toman en cualquier sociedad determinada. Lo que no es social en las cosas es el

estrato del mundo natural que un antropoide podría percibir y también la manera en que lo percibiría. Pero ni conocemos esto ni es importante para nuestro problema. Y lo que no es social en el individuo —aparte de lo basto e inadecuado, pues la vida puede llegar a convertirse en animal— es el núcleo de la *psyche* o la mónada psíquica, la cual también sería incapaz de sobrevivir (quiero decir de sobrevivir físicamente) sin la violenta imposición que ejerce sobre ella el individuo como forma social. Ni las necesidades biológicas permanentes, ni los eternos impulsos, mecanismos o deseos físicos eternos pueden dar razón de la sociedad y la historia. Las causas constantes no pueden hacer que surjan efectos variables.<sup>1</sup>

Regreso ahora a mi primera pregunta. Lo que mantiene unida a una sociedad es desde luego su institución, la suma total de sus instituciones particulares, a las cuales yo llamo “la institución de la sociedad como todo”. La palabra institución está tomada aquí en su sentido más amplio y radical: normas, valores, lenguaje, instrumentos, procedimientos y métodos para tratar con las cosas y hacer cosas, y, desde luego, también como el yo individual, en el tipo y la forma tanto particular como general (por ejemplo, las distinciones: hombre/mujer) que se le da en cada sociedad.

¿Cómo prevalecen las instituciones, asegurando su validez efectiva? Superficialmente y, sólo en algunos casos, a través de la coerción y las sanciones. Menos superficial y más ampliamente, a través de la adhesión, el apoyo, el consenso, la legitimidad, la creencia. Aunque según un estudio más reciente acerca de esto se debe a la transformación (fabricación) del material humano en individuos sociales, transformación en la cual están implicados éstos y el mecanismo de su perpetuación. Nadie se pregunta ¿por qué la mayoría de la gente no roba aun cuando tenga hambre? Nadie se pregunta incluso ¿por qué la gente vota por tal o cual partido, aun después de que éste los decepcionó en varias ocasiones? Mejor hay que preguntarse: ¿cuál es

<sup>1</sup> Para una información detallada de los puntos relacionados con este tema véanse mis libros. *L'institution imaginaire de la société*, París, Le Seuil, 1975 y *Les Carrefours du Labyrinthe*, París, Le Seuil, 1978.

la parte del pensamiento y de la manera de mirar y de hacer las cosas que no está condicionada o codeterminada, en un nivel decisivo, por la estructura y los significados de la lengua, por la organización del mundo que aquélla lleva en sí, por el primer ambiente familiar, la escuela, todo el hacer y el no hacer al que uno ha estado constantemente expuesto, los amigos, las opiniones que van y vienen, las maneras en que uno se ve forzado por los innumerables artefactos en los cuales uno anda nadando, etc. Si, con toda sinceridad, alguien puede responder cerca del uno por ciento de lo que he planteado, ese alguien es, ciertamente, uno de los pensadores más originales que jamás han existido. Ciertamente no es un mérito (o un demérito) no ver a la ninfa que habita en cada árbol o fuente. En primer lugar, todos estamos de paso y somos fragmentos de la institución de la sociedad —partes totales, como diría un matemático. De acuerdo con sus normas, la institución produce individuos que, según su estructura, no son sólo capaces, sino que están obligados a reproducir la institución que los engendró. La ley produce de tal forma elementos, que el funcionamiento real de éstos se incorpora a ella y la reproduce, perpetúa la ley.

En un sentido general, desde luego que la institución de la sociedad está constituida por varias instituciones particulares. Estas forman un todo coherente y funcionan como tal. La sociedad es aún esta misma sociedad, incluso en situaciones críticas, en el más violento estado de debate y lucha internas; y si no lo fuera, no habría y no podría haber una disputa por los mismos objetivos comunes. Así pues, hay una unidad de la institución total de la sociedad y, más de cerca, encontramos que, en el último de los casos, esta unidad es la unidad y la cohesión interna de la inmensa y complicada red de significaciones que atraviesan, orientan y dirigen toda la vida de una sociedad, y a los individuos concretos que la constituyen realmente. Esta red de significados es lo que yo llamo el magma de las significaciones imaginario sociales, las cuales son llevadas por la sociedad e incorporadas a ella y, por así decirlo, la animan. Tales significaciones imaginario sociales son, por ejemplo: los espíritus, los dioses, Dios; la *polis*, el ciudadano, la nación, el Estado, el partido, la comodidad, el dinero, el capital, la tasa

de interés; el tabú, la virtud, el pecado, etc. Pero también son el hombre/la mujer/el niño tal como se especifican en una sociedad; más allá de las definiciones puramente anatómicas o biológicas, el hombre, la mujer y el niño son lo que son en virtud de las significaciones imaginario sociales que los hacen ser precisamente eso que son. Un romano y una romana fueron y son algo totalmente diferente, por ejemplo, de los americanos y las americanas de hoy. 'Cosa' es una significación imaginario social y también es un instrumento. La simple y pura instrumentalidad del instrumento es una significación imaginaria particular, que caracteriza en gran parte a las sociedades modernas de occidente. Pocas sociedades, si no es que ninguna, han visto jamás a los instrumentos como meros instrumentos; recordemos las armas de Aquiles o la espada de Sigfrido.

Llamo imaginarias a estas significaciones porque no tienen nada que ver con las referencias a lo racional o a los elementos de lo real, o no han sido agotadas por ellos, y porque son sustentadas por la creación. Y las llamo sociales porque existen sólo si son instituidas y compartidas por una colectividad impersonal y anónima. Regresaré un poco después al término magma.

¿Cuál es la fuente, la raíz, el origen de este magma y de su unidad? En esto podemos ver claramente los límites de la ontología tradicional. Ningún sujeto o individuo (o grupos de sujetos e individuos) podría nunca ser este origen. Pero no sólo la suma del conocimiento ecológico, sociológico y psicoanalítico, etc., tanto teórico como práctico, necesario para hechar a andar, por ejemplo, la organización de una tribu primitiva, tiene una complejidad que desafía a la imaginación y está, en cualquier nivel, muy lejos de nuestro alcance; sino que, más radicalmente, los sujetos, los individuos y los grupos mismos son los productos de un proceso de socialización y su existencia presupone la existencia de una sociedad instituida. Ni podemos encontrar este origen en las cosas; la idea de que los mitos o la música son el resultado (como quiera que sea, impreciso) de la acción de las leyes de la física, es, simplemente, absurda. Ni, finalmente, podemos reducir a conceptos o ideas las diversas instituciones de las sociedades conocidas y sus significaciones correspondientes. Tenemos que reconocer que

el campo de lo social histórico es irreductible a los tradicionales tipos de Ser y que aquí estamos viendo las obras, la creación de lo que yo llamo imaginario social o la sociedad instituyente (como lo que se opone a la sociedad instituida) —pero hay que tener cuidado de no entender con esto otra cosa, otro sujeto, otra idea.

Si se analiza cómo funcionan, en una sociedad, el magma de significaciones imaginario sociales y sus correspondientes instituciones, se puede ver que, en un aspecto, hay una similitud entre la organización social y la biológica: en el 'cierre', para usar el término de Francisco Varela. Tanto la organización social como la biológica muestran un 'cierre' organizativo, informativo y cognoscitivo. Cada sociedad, al igual que cada ser o especie viviente, establece (crea) su propio mundo, dentro del cual, desde luego, se incluye a sí misma. De la misma manera que para los seres vivos, es la propia organización (significaciones e institución) de la sociedad la que postula y define, por ejemplo, qué se considera como información para la sociedad, qué es ruido y qué es nada en cualquier aspecto; o cuál es el peso, la importancia, el valor y el sentido de la información; o cuáles son los programas de elaboración y la respuesta a una información dada, etc. En resumen: la institución de la sociedad es la que determina lo que es real y lo que no lo es, qué tiene sentido y qué no lo tiene. Hace tres siglos la brujería era una cosa real en Salem, pero no ahora. "En Grecia el Apolo de Delfos fue una fuerza tan real como cualquier otra" (Marx). En realidad sería superficial e insuficiente decir que toda sociedad tiene en sí misma un sistema de interpretación del mundo. La sociedad es un sistema de interpretación del mundo; aunque el término 'interpretación' es aquí otra vez superficial e inapropiado. La sociedad es una construcción, una constitución, una creación del mundo, de su propio mundo. Su identidad no es sino este sistema de interpretación, este mundo que ella crea. Y a eso se debe que la sociedad sienta (de la misma manera que un individuo), como una amenaza mortal cualquier ataque que se haga contra su sistema de interpretación; tal ataque lo siente contra su identidad, contra sí misma.

En este sentido, el sí mismo de la sociedad —su *eccitas*, como podría decir un escolástico—, su ser esta sociedad y no cualquier otra, puede ser comparado con lo que Varela ha llamado la “autonomía” del ser viviente y con los detalles de ésta. Aunque las diferencias también son esenciales y no sólo descriptivas. Voy a enumerar algunas de ellas:

1. Como es bien sabido, la fijación de los caracteres de una sociedad no poseen una base física (como el genome) que pudiera garantizarles (incluso probabilísticamente) su conservación a través del tiempo y su transmisión; en esto no hay un equivalente de ningún código genético (incluso si, como Atlan dijo, este código no funciona de la manera en que se pensó que lo hacía hace diez años).

2. Propiamente hablando, para la sociedad no existe el ruido. Cualquier cosa que aparezca, cualquier cosa que suceda en una sociedad, debe querer decir algo para ella; o, abiertamente, se le declarará sin sentido.

3. Aunque en el ser vivo parece haber una gran abundancia de procesos que fabrican información; en la sociedad esta fabricación y elaboración de información se da como algo virtualmente ilimitado y que va más allá de cualquier caracterización funcional.

4. La finalidad (o ‘teleonomía’, como la llamaría la más reciente ola de mojigatería científica) parece ser una categoría inevitable cuando tiene que ver tanto con el ser viviente como con la sociedad. Pero (sin olvidar que la finalidad final de lo vivo es involucrarse en un denso misterio) puede asegurarse que en los seres vivos los procesos se gobiernan por la finalidad de su conservación, la cual a su vez es gobernada por la finalidad de la conservación de las especies, que a su vez son gobernadas por la finalidad de la conservación de la biosfera, es decir, el biosistema en general. Aunque casi todas las finalidades que hemos visto son, por supuesto, gobernadas por un tipo de principio de conservación, en el caso de la sociedad, esta conservación es, finalmente, la conservación de los atributos arbitrarios característicos de cada sociedad sus significaciones imaginario sociales.

5. Para cada cosa que es para un ser vivo, el meta-observador puede encontrar una correlación física. No sucede

lo mismo con la sociedad, la cual sin correlativos físicos, crea Ser en una forma masiva e indiscriminada: espíritus, dioses, pecados, virtudes, derechos del hombre, etc. — y para ella este tipo de Ser tiene siempre un orden más alto que el físico puro.

6. La sociedad crea un nuevo tipo de autoreferencia: crea sus propios meta-observadores (todos los problemas difíciles van unidos a esto).

Por supuesto que no hay solipsismo ni biológico ni social, y nunca podría haberlo. El ser viviente organiza para sí mismo una parte o estrato de su mundo físico; lo reconstruye para formar un mundo propio. No puede transgredir o ignorar las leyes físicas; sin embargo, establece leyes nuevas, propias. Por lo que se refiere al tema de la sociedad, con ella sucede lo mismo que con el ser viviente. Pero su tipo de relación con el mundo presocial —que yo llamo el primer estrato natural—, y que la sociedad misma crea e instituye es diferente. Es una relación 'anaclítica', una 'inclinación á' —*anlehnung, étayage*. Las operaciones lógicas/físicas a través de las cuales la sociedad se relaciona, organiza y utiliza el primer estrato natural; están siempre bajo la influencia de las significaciones imaginario sociales, las cuales son arbitrarias y diferentes entre sí, como si pertenecieran a sociedades distintas. El mundo físico de las restricciones impone sobre la organización del conjunto del ser viviente una parte esencial de nuestro entendimiento de esta organización. Lo que el mundo natural como tal inevitablemente ordena o prohíbe a la sociedad —y por lo tanto, a todas las sociedades— es completamente trivial y no nos enseña nada.

Todo esto tiene que ver con la demarcación de la sociedad desde (y) su oposición al ser viviente. Pero la tarea más importante es la caracterización esencial de la organización de la sociedad.

Voy a comenzar por algunos hechos comunes. La sociedad no existe sin la aritmética. La sociedad no existe sin el mito. (En la sociedad actual la aritmética es, por supuesto, uno de los mitos principales. En la sociedad contemporánea no existe, y no puede existir, una base racional para el predominio de la

cuantificación. Esta es sólo la expresión de una de sus principales significaciones imaginarias: lo que no se puede contar, no existe.) Pero podemos ir un poco más lejos. El mito no existe sin la aritmética; y la aritmética no existe sin el mito. A manera de paréntesis, quiero agregar que lo más importante acerca del mito no es, como el estructuralismo sostiene, que la sociedad organice lógicamente el mundo a través de éste. El mito no tiene sólo una lógica (aunque, desde luego, la tiene), y menos aún la lógica binaria de los estructuralistas. Para la sociedad, el mito es esencialmente una forma de revestir de sentido al mundo y a la vida que está dentro del mundo; porque, de otra manera, ambos carecerían de sentido.

Estas observaciones conducen a un planteamiento básico relacionado con la organización de la sociedad, dicho planteamiento se caracteriza de un modo esencial y real: la institución de la sociedad, y las significaciones imaginario sociales que tienen que ver con ella, se despliegan siempre en dos dimensiones que no pueden dejar de asociarse: la dimensión conjuntista-identitaria (grupo teórico, lógico), y la estricta y, propiamente, imaginaria.

En la dimensión conjuntista-identitaria la sociedad funciona (actúa y piensa) a través de (en) elementos, clases, propiedades y relaciones establecidas como distintas y definitivas. En esto, el esquema más importante es el de la determinación (la determinación", la calidad de lo determinado, *peras, bestimmtheit*). Entonces, lo que se necesita es que todo lo que sea concebible se vea a través de la determinación, y las consecuencias o implicaciones de esto, también. Desde este punto de vista, la existencia es la calidad de lo determinado.

En la propia dimensión imaginaria, la existencia es significación. Pero, aunque no puedan ser señaladas, las significaciones no están determinadas. Se relacionan entre sí a través de una forma básica de *renvoi*. (Un amigo norteamericano me dice que en inglés esta palabra francesa se puede traducir como el 'acto de referir': cada significación se refiere a un número indefinido de significaciones.) Estas significaciones no son ni claras ni definidas (según las palabras que utiliza Cantor en su definición de los elementos de un grupo). No están relacionadas, por condiciones y razones indispensables y suficientes. El 'acto

de referir' (la relación del 'acto de referir'), el cual implica también una cuasiequivalencia y una cuasipertenencia, funciona la mayor parte de las veces a través de un *quid pro quo*,  $x$  en vez de  $y$ , que, en casos no triviales, es arbitrario, es decir, instituido. Este *quid pro quo* es el meollo de lo que yo llamo 'relación signitiva'; es decir, de la relación entre el signo y aquello de lo cual es signo el signo, y que es la base del lenguaje. No existe una razón necesaria o suficiente para que 'perro' esté en lugar de '*canis*' o para que 'siete' tenga algo que ver con 'Dios'. Pero la relación *quid pro quo* va más allá del propio lenguaje.

Voy a ampliar un poco más lo que dije acerca del ejemplo del lenguaje. En éste la dimensión conjuntista-identitaria corresponde a lo que yo llamo 'código' (que no debe confundirse con el código de Saussure, el cual sólo significa sistema). Lo propio de la dimensión imaginaria se manifiesta a sí misma a través de lo que yo llamo lengua (*langue*). Así, en determinado contexto, pertenecen al código frases como: "Dame el martillo" o "En cualquier triángulo, la suma de sus ángulos es igual a dos ángulos rectos". En cambio, pertenecen a la lengua oraciones como: "En la noche del Absoluto, todas las reses eran negras" o "Senté a la Belleza en mis rodillas y la sentí amarga y la injurié". La diferencia entre código y lengua —más generalmente, entre la dimensión conjuntista-identitaria y la propia dimensión de lo imaginario— no es, desde luego, una diferencia de esencia, sino de uso y manejo. Desde que conozco las declaraciones: "Todos los campos finitos son conmutativos" y "el espectro de cualquier realizador es necesariamente real" me di cuenta de que están entre los versos más hermosos que se han escrito jamás. Las dos dimensiones son, para usar una metáfora topológica, impenetrables; en el lenguaje y en la vida social. Esto quiere decir que, arbitrariamente, cerca de cualquier punto del lenguaje hay un elemento que pertenece a la dimensión conjuntista-identitaria — y, también, un elemento que pertenece a la dimensión de lo imaginario. Aun el más loco poema surrealista contiene una indefinida cantidad de lógica —pero a través de ésta el poema hace tangible lo *Otro* de la lógica. En Bach, la aritmética y las matemáticas están en todas.

partes; pero no porque tenga aritmética y matemáticas un clavicordio bien afinado es lo que es.

Así, en una sociedad, las significaciones de lo imaginario social presentan un tipo de organización desconocida, hasta la fecha, en otros campos. A este tipo de organización lo llamo magma. El magma contiene grupos —incluso un número indefinido de ellos—, pero no es reducible a grupos o sistemas de grupos, aunque éstos sean ricos y complejos. (Esta reducción es un esfuerzo desesperado del funcionalismo y el estructuralismo, del causalismo y el finalismo, del materialismo y el racionalismo, en el campo de lo social histórico.) Incluso no puede volverse a constituir analíticamente, es decir, por medio de las categorías y operaciones de los grupos teóricos. El orden social y la organización no son reducibles a las acostumbradas nociones matemáticas, físicas e incluso biológicas de orden y organización —al menos, como han sido concebidos hasta ahora. Pero lo interesante no es esa negación, sino esta afirmación: lo social histórico crea un nuevo tipo ontológico de orden (unidad, coherencia y diferenciación organizada).

Voy a agregar un corolario: si uno acepta el siguiente —para mí obvio— lema: las teorías deterministas sólo pueden existir como sistemas de oraciones conjuntista-identitarias, capaces de inducir una organización conjuntista-identitaria del objeto-campo, entonces está claro que ninguna teoría determinista de lo social histórico puede reclamar más que una validez muy parcial y fuertemente condicionada. (Desde luego que por teorías deterministas entiendo también las probabilísticas en su sentido propio, es decir, las que atribuyen probabilidades definitivas a sucesos casuales o a clases de sucesos casuales.)

Paso ahora a mi segunda pregunta: lo social histórico no crea, de una vez por todas, un nuevo tipo de orden ontológico, característico del género sociedad. Sino que, en cualquier momento, este tipo de orden se materializa a través de diversas formas, cada una de las cuales encarna en una creación, en un nuevo *eidós* de la sociedad. Aparte de la existencia de instituciones que se dan en todas las partes de la sociedad, y significaciones imaginario sociales que se dan en cualquier parte de la sociedad, y de algunas cosas sin importancia, no hay nada esencial que sea común, digamos, entre una moderna sociedad

capitalista y una sociedad primitiva. Y, si lo que dije anteriormente se sostiene, no existe, y no puede existir, ninguna ley o proceso determinante por el cual una determinada forma de sociedad podría producir otra, o al menos ser la causa de que apareciera. Los intentos de hacer derivar las formas sociales de las condiciones físicas, de los antecedentes o de las características permanentes del hombre, son peores que fracasos: carecen de sentido. En esto, la ontología y la lógica heredadas no tienen esperanza: están obligadas a ignorar el propio ser de lo social histórico. Pero 'creación' no sólo es una mala palabra (excepto en el contexto teológico, en donde, como ya dije, sólo se toma en cuenta una pseudo-creación) para la ontología y la lógica. También es inevitable llegar a preguntar: ¿creación por parte de quién? Pero la creación, al igual que el trabajo de lo social-maginario, de la sociedad instituyente (*societas instituans*, no *societas instituta*), es el modo de ser del campo de lo social histórico, a través de los medios del cual este campo *es*. La sociedad es autocreación, desplegada como la historia. Para aceptar y dejar de hacer preguntas sin sentido sobre sujetos y sustancias, o sobre causas, se necesita, para estar seguro, una radical conversión ontológica.

Esto no basta para decir que la creación histórica se lleva a cabo a partir de una tabula rasa —ni René Thom debe temer que yo esté aconsejando la pereza. Por el contrario: el determinismo, como lo demuestran los verdaderos principios de la economía de pensamiento y la simplicidad, es la metodología de la pereza. No es necesario reflexionar sobre esta ocurrencia peculiar, si se posee su ley general. Y si se pudiera copiar la más reciente superecuación general del universo, sólo entonces uno podría dormir tranquilamente. Siempre existe una increíble y compleja suma de cosas existentes y de condiciones parciales, en las cuales la creación histórica se lleva a cabo. Y también hay una inmensa pesquisa, de verdad interminable, útil y significativa: ¿lo que estaba en lo viejo está, de una manera o de otra, preparando lo nuevo o relacionándose con él? Pero aquí otra vez interviene fuertemente el principio de 'cierre'. En resumidas cuentas: lo viejo entra en lo nuevo con la significación que éste le da a aquél, y no podría ser de otra manera. Basta recordar como, desde hace siglos, las

ideas o los elementos griegos o cristianos han sido continuamente redescubiertos y remodelados (reinterpretados) en el mundo occidental para conformar lo que equivocadamente se llama las necesidades, y que, en realidad, es el esquema imaginario del presente. Durante mucho tiempo ha habido filólogos e investigadores de la antigüedad clásica. Ahora existe una nueva disciplina científica que se pregunta acerca de la visión transitoria que tiene occidente acerca de la antigüedad clásica. Y, es inútil decirlo, pero esas pesquisas enseñan más, mucho más, acerca de los siglos XVI, XVIII o XX en occidente. que de la antigüedad clásica.

Sin embargo, no podemos dejar de establecer, en la medida de lo posible, conexiones y regularidades causales o cuasi-causales que aparecen en el campo de lo social histórico, llevadas por su dimensión conjuntista identitaria. Acerca de esto, uno solo necesita mencionar el estado y el destino de la economía, con el fin de mostrar los estrechísimos límites de este tipo de acercamiento, incluso en lo que sería su campo natural y privilegiado; y, si es que uno está para entender algo de alguna manera, también hay que mencionar la necesidad de tener muy en cuenta todo el magma de la realidad social histórica en la que están inmersas las cuantificables y determinantes relaciones económicas.

La segunda pregunta era: ¿cómo surgen las nuevas formas sociohistóricas? Llanamente, la respuesta es: a través de la creación. Pero a esto, el tradicionalista respondería con una burla: "propones sólo una palabra". Doy una palabra por un hecho —una clase de hechos— que hasta ahora ha sido encubierto y que, por lo tanto, tiene que ser descubierto. De estos hechos tenemos una experiencia directa. Por decirlo así, directa o indirectamente hemos sido testigos del surgimiento de las nuevas formas social históricas: por ejemplo, la creación de la polis democrática en la antigua Grecia; o, más de cerca, del capitalismo occidental; o, más aún, de la burocracia totalitaria de la Rusia posterior a 1917. En cada uno de estos casos hay muchas cosas significativas por decir y un trabajo interminable por realizar, acerca de las condiciones que preceden y rodean ese surgimiento. Se puede elucidar esos procesos; pero no explicarlos. Su explicación vincularía tanto los significados

a los no-significados, lo cual no tiene sentido; como la reducción de todos los magmas de significaciones que aparecen en la historia a varias combinaciones de nuevos elementos de significación que han estado presentes desde el comienzo de la historia humana —lo cual es, obviamente, imposible (y otra vez nos llevaría a hacer la pregunta; ¿cómo surgieron estos elementos primarios?

Para tomar un ejemplo concreto y un esquema determinado (establecido) y explicativo: consideremos el surgimiento del capitalismo y un posible acercamiento neodarwiniano a éste. En la Europa occidental, digamos entre el siglo XII y XVIII, no se observa una producción al azar de un gran número de variedades sociales, ni la eliminación de todas, menos una, por inadecuadas, ni la elección del capitalismo por ser la única forma social adecuada que vale la pena. Lo que se observa es el surgimiento de una nueva significación social imaginaria: la ilimitada expansión del dominio de lo racional (al comienzo, realizado con la infinita expansión de las fuerzas productivas), al mismo tiempo que el trabajo de un gran número de factores muy diversos. Una vez que conocemos el resultado, *ex post* no se puede ayudar admirando la 'sinergia' (increíble y enigmática) de estos factores al producir una forma —el capitalismo—, la cual no fue planeada por un actor o un grupo de actores y la cual, ciertamente, no podría ser construida a través de una imprevista asamblea de elementos preexistentes. Pero una vez que ya hemos puesto nuestra atención en esta nueva significación social imaginaria que surge —la limitada expansión del dominio de lo racional—, se pueden entender mucho más cosas: estos elementos y estos factores entran en la institución capitalista de una sociedad sólo si (y cuando) pueden ser utilizados por ella o cuando llegan a convertirse en su instrumento —y esto sucede siempre que no sean atraídos por ellas, por decirlo de alguna manera, hacia la esfera capitalista de significaciones y por lo tanto les sea otorgado un nuevo sentido. Un bello ejemplo de esto es la creación del moderno y centralizado aparato del Estado por parte de la monarquía absoluta, descrita por Tocqueville en *L'Ancien Régime et la Révolution*: diseñado y construido para servir al poder absolu-

to de la monarquía, el capitalismo llega a ser el portador ideal de la regla impersonal de la racionalidad capitalista.

De una forma similar, no estoy seguro de cómo los principios que vienen del ruido y la organización que viene del ruido pueden ayudar a esclarecer el surgimiento de las nuevas formas sociales. Como dije anteriormente, no creo que se pueda hablar propiamente de ruido con relación a la sociedad. Incluso, si se me permite decirlo, aquí el término 'desorden' está fuera de orden. En realidad lo que aparece como desorden dentro de una sociedad es algo interno a su negativamente valuada y significativa institución —pero esto es una cosa totalmente diferente. En los únicos casos en los que se podría hablar genuinamente de desorden son, creo, los de los viejos sistemas en crisis, o los que están desmoronándose. Así sucede por ejemplo con el mundo romano tardío —o con muchas sociedades actuales del Tercer Mundo. Respecto al primer caso, con el cristianismo surge de un modo incierto un principio unificador, un nuevo magma de significaciones imaginario sociales. No veo que haya ninguna relación entre el desorden anterior y éste, excepto en lo que se refiere a una condición negativa. En el segundo caso —el de los países del Tercer Mundo— no parece surgir un nuevo principio unificador, por lo que el desmoronamiento del viejo orden continúa —salvo en aquellos casos en que los principios unificadores son importados del exterior con éxito (lo cual no es lo más frecuente). Hay que escoger otro ejemplo que arroje luz sobre el otro aspecto de este asunto: no tiene mucho caso tratar como ruido o desorden el fenómeno de los protoburgueses que comenzaron a surgir dentro del marco general de la sociedad feudal (siglos XII y XIII); porque éste sólo sería legítimo desde un punto de vista feudal. Pues este ruido o desorden es, desde su comienzo, el portador de un (nuevo) orden y de (nuevas) significaciones y sólo puede existir, materialmente, por ser tal portador.

Pero sobre todo, lo que me parece que establece una diferencia radical entre el mundo biológico y el social histórico es, por último, el surgimiento de la autonomía —o de un nuevo sentido

de la autonomía. Según el uso que Varela hace de esta palabra (y que lamento haberme tomado la libertad de decírselo), la autonomía de lo viviente es su 'cierre' —un cierre cognoscitivo, informativo y organizador. Este 'cierre' significa que el funcionamiento de lo viviente en sí y su relación mutua con los varios *sus* y *cosas* externas se gobierna por reglas y principios, sentidos que son establecidos por el mismo ser viviente pero que, una vez que esto se ha logrado, se dan de una vez y para siempre, y el cambio, cuando quiera que éste ocurra, se supone que es al azar. Pero esto es exactamente lo que podría llamarse —y yo llamo— heteronomía en el campo de lo social histórico: el Estado, en el que las leyes, los principios, las normas, los valores, los sentidos, son establecidos de una manera definitiva, y en el que la sociedad, o el individuo, según el caso, no tiene ninguna influencia sobre ellos. Un ejemplo exagerado, pero muy eficaz, de lo que podría ser la más completa autonomía en el sentido de Varela, y también en mi sentido, es una persona que sufre paranoia. El paranoico es aquel que ha creado, para siempre, su propio sistema desequilibrado, absolutamente rígido e interpretativo; y en el que nada puede entrar jamás sin ser transformado por el mismo sistema. (Por supuesto que sin una dosis de paranoia nadie podría sobrevivir.) Pero un ejemplo mucho más común y popular son las sociedades primitivas, y también todas las sociedades religiosas, en las que las reglas, los principios, las leyes y los sentidos, etc., son sustentados y dados definitivamente, y su incuestionado e incuestionable carácter de éstas es garantizado institucionalmente por la instituida representación de una fuente extrasocial, fundación y garantía de la ley, el sentido, etc.: obviamente que no se puede cambiar la ley de Dios, ni decir que ésta es injusta (una oración como esta sería simplemente impensable e incomprensible en una sociedad como las que hemos mencionado —como también lo sería “el Hermano mayor es malo” en la última etapa de la *newspeak*). En esto tenemos (y también en el totalitarismo) la más completa autonomía posible, el más completo 'cierre' posible de sentido o interpretación —es decir, y desde nuestro punto de vista, la más cabal heteronomía posible.

Pero ¿cuál es el origen de nuestro punto de vista? Es otra creación histórica, un rompimiento o una ruptura históricas

que tuvieron lugar, primeramente, en la antigua Grecia y, luego, otra vez, en la Europa occidental, al final de la Edad Media; por lo que la autonomía es creada, en sentido propio, por primera vez; pero ésta considerada como apertura y no como 'cierre'. Estas sociedades representan otra vez una nueva forma de ser socio histórica —y, de hecho, de ser nada más: por primera vez en la historia de la humanidad, de la vida, y por todo lo que se sabe o sabemos del universo, nos encontramos con un ser que se cuestiona abiertamente su propia ley de la existencia, su propio orden existente. Esta sociedad se cuestiona su propia institución, su representación del mundo, su representación imaginaria social. Es decir, lo que está vinculado a la creación de la democracia y la filosofía, las cuales rompen el cierre de la sociedad instituida que prevalecía hasta entonces, y abren un espacio en donde la actividad del pensamiento y la política llevan a poner en tela de juicio una y otra vez no sólo las formas dadas de la institución social sino el posible terreno para cualquiera de esas formas. Aquí, la autonomía adquiere el sentido de autoautonomía de la sociedad, que, desde este momento, es más o menos explícita: nosotros hacemos las leyes y por eso somos responsables de ellas, y tenemos que preguntarnos todo el tiempo: ¿por qué esta ley y no otra? Esto, desde luego, vincula la aparición de un nuevo tipo de ser histórico a un nivel individual, es decir, al individuo autónomo, que puede preguntarse a sí mismo —e incluso decirlo en voz alta: ¿es justa esta ley? Todo esto no sucede sin una lucha contra los viejos heterónimos, orden y órdenes; y esta lucha está, para decir una última cosa, lejos de terminar.

Es esta creación histórica de la autonomía y, repito, de un nuevo tipo de ser, la que pone en tela de juicio las verdaderas leyes de su existencia, la cual ha condicionado la posibilidad de una discusión, o algo más importante aún, la posibilidad de una genuina acción política, de una acción que apoye una nueva institución de la sociedad que realice plenamente el proyecto de la autonomía. Pero esto ya es otra historia.