

Fragmentos de un seminario sobre la virtud y la autonomía*

Cornelius Castoriadis**

Estin ara hé areté hexis proairetiké, en mesoteti ousa tei pros hemas, horismene logoi kai hos an hon phrónimos horisein.

Esta famosa frase de la *Ética a Nicómaco*¹, maravillosa definición de la virtud por parte de Aristóteles, que a continuación quisiera comentar brevemente, contiene en germen, en potencia, todas las aporías de la acción ética del individuo, de la acción política de un grupo y para con un grupo, así como todos los problemas con que tratamos en relación con la autonomía.

¿Qué es lo que dice Aristóteles? Después de eliminar una serie de determinaciones negativas viene la definición aristotélica, cual si fuese un gran motivo que avanza luego de una preparación orquestal, un motivo que proporciona la esencia de la cosa. “Es, pues, la *areté*”... He conservado el término griego porque la virtud es algo distinto: *areté* es una palabra muy antigua, que viene del verbo *arariskó*, probablemente relacionado con *harmonía*, es decir, la buena *Temperinerung*, como diría Bach para referirse al clave. El hecho de que alguien esté bien organizado, bien articulado, bien constituido. La *areté*,

* Transcripción de la sesión del seminario del 5 de diciembre de 1984. La edición del texto original fue realizada por Pascal Vernay, quien asimismo preparó las notas al pie.

** Antigo director de estudios de la École des hautes études en sciences sociales, Cornelius Castoriadis falleció en diciembre de 1997. Amablemente su esposa Zoé nos hizo llegar la presente contribución. A ella nuestro agradecimiento. (N.d.E.)

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, II, cap. 6, 15.

dice Aristóteles, es “*hexis proairetiké*”. *Hexis* es una disposición adquirida, algo que no se tiene de nacimiento. Los ojos azules o negros no son una *hexis*; por el contrario, tocar el piano sí. Es un *habitus* que no se agota ni circunscribe en el espacio del hábito (fumar, por ejemplo, es un hábito), sino algo que se ha adquirido y que en principio le permite a uno hacer, actuar. Pero esta *hexis*, esta disposición adquirida, es “*proairetiké*”, facultativa y discrecional; “*en mesoteti ousa tei pros hemas*”, en una medianía, que no es la consabida vía intermedia sino una medianía entre dos extremos, y “*tei pros hemas*”, en cuanto a nosotros, no en términos absolutos. No se trata de adoptar el medio entre lo máximo posible y lo mínimo posible a partir de lo universalmente concebible; se adopta una medianía con respecto a nosotros (mas ¿quién es este nosotros?). Y esta *hexis proairetiké*, este hábito deliberativo, es definido en y mediante el *logos* —Aristóteles habría podido detenerse ahí: ¿qué puede tener esta *hexis* que la definición por el *logos* no tenga?—, “*kai hos an ho phrónimos horiseien*”: y como el *phrónimos* la define. No quisiera extraviarme en detalles filológicos, pero *horismene* habría podido llevar una *iota* suscrita y referirse entonces a *mesoteti*, con lo cual sería entonces la medianía definida por el *phrónimos* mediante el *logos*. Lo que finalmente tendría escasa importancia pues tales determinaciones recaen después de todo en la *areté*. Creo entonces que es preciso conservar la lectura tal cual, sin *iota* suscrita: la *areté* es definida por el *logos*, es decir, por una facultad razonable impersonal, que los libros, en el mejor de los casos, podrían contener; y que es además determinada por el *phrónimos*, el hombre que tiene la *phrónesis*, pero a quien no podemos meter dentro de un libro. Habría que tener un *phrónimos* a nuestro lado, sobre el campo de batalla o en un tribunal, para que nos dijera: “¡Aquí está, en este caso preciso, la medianía, el término medio entre los extremos, y aquí está la *hexis proairetiké*, el hábito facultativo discrecional!” *Phrónimos*, *phrónesis*, los latinos traducen: *prudencia*, de donde viene prudencia en francés. No es una deficiencia del francés, ni mucho menos del latín, mas no se trata del mismo término. Una parte del esplendor, del brillo de las lenguas antiguas y clásicas proviene del hecho de que han dejado de usarse, contrariamente a los mármoles de época. Pero, en francés, se usa prudencia. Al niño que va a la escuela se le dice: “Sé prudente, nunca atraveses la calle fuera

del paso peatonal”, o se brinda consejos de prudencia a los automovilistas. Todo ello no tiene mucho que ver con la *phrónesis* y el *phrónimos*. Por lo demás, en griego moderno, la palabra también es usada: “Si no eres *phrónimos*, te ganarás una zorra”.

Aristóteles, quien es por excelencia el más grande de los especuladores pero también el más *phrónimos* de los filósofos, no se deja llevar por lo que dice sino que asume desde ya alguna distancia para ejercer su *phrónesis* filosófica, su juicio, su pensar justo en las situaciones reales. Y se tiene entonces esta primera oscilación entre *phrónesis* y *logos*, al calificar la *areté* como algo que es, no objetivable, sino universalizable mediante el *logos*. *Logos* tiene demasiadas significaciones como para tomar apenas una y aplicarla a esta frase. Por ejemplo, el *logos* de una cosa, en Aristóteles, es su definición, pero entonces *horismene logó* querría decir: “definida en una definición”, lo cual sería a la vez redundante y contradictorio con respecto a esta definición de la virtud. El *logos* es, también, la capacidad de desplegar una cadena de razonamientos entre términos extremos; sin embargo, esta determinación no basta: es necesario el *phrónimos*, el hombre que tiene “plomo en la cabeza”, para moderar, corregir, suplir, cambiar, enmendar, modificar lo que el simple *logos* habría podido ofrecer.

Y esta oscilación, entonces, esta aporía central, se sitúa en una medianía, a igual distancia de los vicios por exceso y por defecto, *tei pros hemas*, con respecto a nosotros. ¿A qué refiere este “nosotros”? ¿De qué colectividad trata? ¿De la humanidad en general? ¿De la Atenas del siglo IV? Todo un problema. Por último, ante todo está la aporía *hexis proairetiké*, que podría calificarse de oxímoron, alianza o unión de dos palabras contradictorias, como cuando uno dice: “¡Oh, delicioso martirio!” Ciertamente, la *hexis* es una disposición adquirida, pero también es un hábito, una manera muy frecuente, si no predominante, de actuar, un *habitus*. Y esta *hexis* es *proairetiké*: *proairetikós* viene de *proairesis*, la elección, de modo que este *habitus* es relativo a la elección. Y, en efecto, la *areté* es lo que nos permite elegir bien entre las cosas que han de hacerse y las que no, aun cuando no consiste sólo en eso. Es, pues, relativa al ejercicio de un hábito a su vez relativo a la elección. Y ahí está toda la aporía: este hábito/disposición se mantiene *proairetiké*; no debe ser tal que toda posibilidad de elección para el sujeto haya sido abolida. Es, en suma,

el círculo cuadrado. Ser virtuoso es tener la *areté*, es tener el hábito de obrar bien, de elegir bien en distintas circunstancias, pero sin ser esclavo de ese *habitus*. Y está bien que sea así: Aristóteles, en esta ocasión como en tantas otras, afirma lo verdadero, y aunque tal vez ello sea insuficiente, es un núcleo de la verdad, uno de varios.

Hemos de encarar el mismo problema frente a las cuestiones de la institución de la sociedad y de la acción política, ejemplarmente bajo la forma de la vieja y conocida discusión: para cambiar la sociedad, es preciso cambiar a los hombres, y para cambiar a los hombres, es preciso que la sociedad sea distinta. Se precisa entonces que los individuos que actúan tengan *habitus* distintos. Pero, ¿quién va a inculcarles esos *habitus* distintos sino el modo en que son educados y, por consiguiente, la sociedad en la cual viven?

Ocurre lo mismo cuando hablamos de la autonomía como posibilidad de que la sociedad cambie, modifique, altere lúcidamente su propia institución. Que esta posibilidad sea efectiva, que en todo momento se manifieste en la sociedad el grado necesario de libertad objetiva y subjetiva, de independencia de espíritu de los individuos y de los grupos, de responsabilidad con respecto a la vida en común, todo ello depende de la institución existente. Es preciso que la sociedad haya planteado como regla de derecho que cada quien es libre de expresar sus pensamientos en los límites del código penal sobre el insulto o la pornografía (como en la decimocuarta enmienda de los Estados Unidos), pero es preciso además que las gentes expresen efectivamente sus pensamientos y no se callen por otras razones, sea por conformismo, indiferencia o apatía, y que dichos pensamientos sean pertinentes con respecto al orden social o a las decisiones que la comunidad debe tomar en determinado momento.

De modo que la paradoja está ahí. Únicamente podemos actuar en la *areté* o en la autonomía a partir de lo que ya somos. Y lo que ya somos no nos determina a ser autónomos, cosa que nada quiere decir, sino a una cierta relación con esa libertad de actuar, esa autonomía que está ahí ante nosotros en tanto somos posibilidades abiertas. Y pienso que una buena parte de las querellas en filosofía habrían podido ahorrarse si se hubiera reflexionado con provecho sobre esta paradoja y si, en vez de hacer comentarios hermenéuticos o escolásticos, se hubiera interrogado más las implicaciones de esta definición

de Aristóteles que resueltamente expone los términos antinómicos del problema. Pero esta antinomia nunca ha impedido a nadie existir, como decía Freud en otro contexto. Y vivimos en esta antinomia, en esta paradoja, resolviéndola punto por punto, tanto en el nivel individual como, hasta donde resulta posible, en el nivel social, para encontrarla de vuelta en lo sucesivo.

*

Quise situar lo que hoy diré bajo el signo de esta definición de Aristóteles porque ella ilumina la problemática a través de la cual tendremos que avanzar. En nuestra última reunión habíamos seguido a Rousseau en su búsqueda de una sociedad en la cual cada quien, al obedecer a todos, se obedeciese únicamente a sí mismo y permaneciese tan libre como antes. Y nos habíamos preguntado por lo que dicho “antes” significaba. Propuse entonces una fórmula distinta en la cual se aspiraría a una sociedad tan autónoma como fuese posible con individuos tan autónomos como fuese posible. Queda por esclarecer el sentido de este término de autonomía, queda por elucidar el origen de esta idea, de este proyecto, y responder acto seguido a cuestiones relativas a su fundamentación o legitimación, así como a su posibilidad efectiva y al contenido efectivo de lo que entendemos por autonomía, trátase de un individuo o de la sociedad. A todas estas cuestiones —que están en el centro de nuestras preocupaciones desde hace varios años— quisiera consagrar la presente sesión.

Sobre la cuestión de la fundamentación o la legitimación, partiré de una observación de Hannah Arendt, inscrita en su muy bello y estimulante *Ensayo sobre la revolución*², observación sumamente importante y profunda, si bien Arendt no extrae todas sus consecuencias. Se trata de una evidencia, constantemente olvidada por lo común: tanto la Revolución Americana como la Revolución Francesa se sitúan y se piensan a sí mismas como revoluciones en el sentido inicial del término. Recordemos el título del libro de Nicolás Copérnico: *De revolutionibus orbium caelestium*. “Revolución” viene de *revolvere*, tornarse y retornar sobre uno mismo. La revolución es el retorno a un punto de

² Arendt, Hannah, *Über die Revolution*, Munich: Piper, 1963.

origen, a un estado de cosas inicial. Así, en el sentido propio del término, la revolución es la restauración —poco importa que, en la historia de Francia, se haya denominado “Restauración” a la tentativa de destruir la Revolución. Es la restauración de un estado de cosas anterior, sea efectivo o ideal, sea *de facto* anterior o anterior por derecho, o ambos. Mas lo que dicho estado efectivo era, lo que pensaban sus contemporáneos que era, constituye una investigación histórica que por ahora no nos interesa. En los Estados Unidos podían pensar, por ejemplo, en lo que representaban los “padres peregrinos” del *Mayflower* que llegaron de Inglaterra a inicios del XVII, o bien en lo que Paine y Burke, con sus respectivos puntos de vista, denominaban derechos tradicionales del *Englishman*; y, en Francia, durante la Revolución Francesa, podían tener en mente un contrato social como el estimado por Rousseau... Todo ello es posible, mas poco importa aquí. Lo esencial es que pensaban “su” revolución como la restauración de un estado inicial, originario, por lo tanto verdadero y mejor, por lo tanto el único bueno.

Las revoluciones de fines del siglo XVIII recobran, reponen un pasado ya cumplido³ (efectivo o ideal) y realizan plenamente por vez primera lo que éste era, o habría debido ser, en el origen. Son vividas como repeticiones efectivas y acabadas del origen ideal; no como la construcción de sistemas nuevos. Ciertamente es que también hubo contracorrientes, por ejemplo la famosa frase de Saint-Just: “La felicidad es una idea nueva en Europa”. Con ella se muestra una tentativa de instaurar una sociedad en la cual el objetivo de la institución sería la felicidad de su gente, y no la adoración de los dioses, el cumplimiento del deber, etc. Queda por ver además si acaso hubo cosas análogas en la Revolución Americana... Pero la caracterización central de Arendt es justa. Tan justa que uno la encuentra, acaso lateral, secundariamente, en el marxismo y, por ejemplo, en la idea de expropiación de los expropiadores, traducida en 1917 por Lenin con un maravilloso sentido práctico, táctico y político: “Roben ustedes lo que les ha sido robado”⁴. Dado que el trabajo del pueblo es el origen de toda riqueza,

³ En el original: “*Les révolutions... ramènent un passé révolu*”. El adjetivo “*révolu*” (cumplido, consumado) proviene del latín “*revolutus*”, que es el participio pasado de “*revolvere*”, verbo que a su vez, como el autor señala, da “*revolución*”. (N.d.T.)

⁴ “*Revoltez ce qui vous a été volé*”. “*Revoler*” (volver a robar) evoca fonéticamente

la revolución socialista no es en efecto sino la recuperación de lo que ha sido tomado. Y se trata entonces de restaurar un estado de cosas tal que habría debido existir si alguien hubiese dispuesto del producto de su trabajo.

Tal fue el clima imaginario de la revoluciones de época. Un clima ciertamente vinculado con toda la metafísica de la que eran tributarias, vale decir: lo nuevo no es en verdad tal, no hay novedad verdadera en la historia, y todos los nuevos posibles han sido planteados de una vez por todas al inicio de la historia. Dicho en una cierta perspectiva rousseauiana, tal es el contrato mediante el cual la humanidad ha salido del estado natural, y la legitimidad de la revolución le es dada precisamente por el hecho de que es la Repetición del Origen, así, con mayúsculas.

Pero si la revolución es ruptura con lo que estaba ahí, no para regresar a un orden originario ficticio, sino para hacer que se realicen determinaciones nuevas en y por la institución de la sociedad, es decir, nuevas leyes, y si éstas últimas no conciernen al código de rutas o a la concesión de mercados públicos sino que tocan las dimensiones centrales de la vida humana, la cuestión consiste en saber si ellas pueden tener una legitimación o fundamentación. Y para mí la respuesta es inmediata y evidente: no pueden tenerla. Toda legitimación viene después y es realizada, sólo puede ser realizada, por gente establecida río abajo, en el nuevo universo histórico, gente que en cierto modo comparte, sea que las acepte o las rechace, significaciones imaginarias sociales que la revolución ha hecho surgir y ha instituido o que, en todo caso, ha procurado instituir (*cf.* Bonald, Joseph de Maistre, entre otros).

Es preciso que nos detengamos aquí sobre la cuestión misma de la legitimación o fundamentación, la cual bien puede ser presentada mediante una expresión de Kant contenida en un folleto⁵ que no es por lo demás ajeno al tema: existe una lucha entre las facultades universitarias, es decir, entre los diversos departamentos del pensamiento o del conocimiento, que afirman cosas contradictorias. Yo, por mí

"*révolution*", con lo cual, en este contexto, es enfatizado el aspecto de "restitución" o "restauración" que dicho verbo contiene. (*N.d.T.*)

⁵ Kant, Immanuel, "El conflicto de las facultades", versión francesa en: *Opuscles sur l'histoire*, París: Garnier-Flammarion, 1990.

parte, alguna vez⁶ pude escribir algo análogo con respecto al ser humano. Y es que, en efecto, existe una lucha entre las facultades, en el sentido en que existe un edificio universitario donde el psiquiatra administra a sus pacientes Largactil (por poner un ejemplo), y mal que bien, si no los cura, cuando menos modifica sensiblemente su estado. En un segundo edificio, consagrado a las ciencias clínicas humanas, como se dice en París-VII, el psicoanalista pronuncia discursos sobre las resistencias, las defensas, las represiones, las neurosis, etc., y si, llegado el caso, por casualidad se diera alguna presentación de paciente, quizá podría “curar” en apariencia a un gran histérico simplemente haciendo como si lo escuchara. Finalmente, en un tercer edificio, el de la facultad de filosofía, el profesor de turno pronuncia discursos admirables e interminables sobre los problemas de la unión del alma y del cuerpo. El alma es el discurso del psicoanalista; el cuerpo son las moléculas de Largactil que circulan por la sangre. Empero, ¿cuál es la relación del uno con la otra?

Asimismo podría decirse, en cuanto a la legitimidad o fundamentación del orden social, que en un primer edificio hay un historiador de la filosofía que se desempeña bien y conoce su oficio, y que, sin intentar encubrir o enmascarar las cosas, explica a los estudiantes, o en todo caso debería explicarles, que ninguno de los grandes filósofos ha pensado jamás en fundar plenamente su discurso sobre razón alguna; y que más bien todos han dicho explícitamente lo contrario. Iniciando la lista está Platón, quien sabe que todo discurso, aun el matemático y *a fortiori* el filosófico, se apoya sobre hipótesis y no puede ser fundamentado —salvo por el hecho de que éste fundamenta todo lo que viene después. Tanto en *La República* como en la *Carta Séptima*, Platón dice muy claramente que la dialéctica sólo es una preparación para la verdadera visión de lo verdadero. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles afirma por su parte que, acerca de los términos primeros y últimos, existe *nous*, es decir pensamiento, y no *logos*: pensamiento reflexivo (o reflexión pensante) en vez de actividad discursiva. Y a decir verdad, si para Kant existe un fundamento de la crítica de la razón pura, éste es, para emplear sus propias palabras, el

⁶ Cf. Castoriadis, Cornelius, “Épilégomènes à une théorie de l’âme que l’on a pu présenter comme science”, en: *Les carrefours du labyrinthe*, París: Seuil, 1978.

factum de la *Erfahrung*, es decir, el hecho de que hay experiencia. A partir de lo cual Kant se pregunta por las condiciones en que dicha experiencia es posible, pensable. En cuanto a Hegel, éste pone explícitamente en ridículo las tentativas de fundar las cosas: existe para él una suerte de circularidad en la cual todos los puntos del sistema filosófico son solidarios entre sí, y el todo es además solidario con respecto a otro ciclo o círculo que es tomado dentro del primero a modo de dos boceles. Éste es el sistema presentado en la *Fenomenología del espíritu*, y muestra cómo un individuo empírico puede ser elevado a la idea o debe necesariamente ser elevado a la idea del saber.

Que yo sepa, el primer filósofo en intentar jamás la búsqueda de un fundamento inquebrantable, un *fundamentum inconcussum*, como se decía en la época, fue Descartes. El *cogito* es la tentativa de hallar un fundamento que sea a la vez incontestable y fecundo. Pues el problema no consiste simplemente en encontrar algo incontestable: sí, por ejemplo, uno contesta el principio de identidad, la discusión subsiguiente no puede hacer otra cosa sino confirmarlo, dado que siempre está presupuesto. Pero esta autoafirmación, incontestable a este respecto, es estéril: uno no puede pasarse la vida repitiendo $A = A$, o, como el sabio Cosinius, $0 = 0$. El *cogito* resulta ser algo distinto en tanto Descartes cree —en lo cual se equivoca, se ilusiona— que uno puede obtener algo de él, vale decir que es fecundo. Tal vez podríamos sumar a la lista, en tanto continuadores de Descartes, a Fichte y a Husserl en su período estrictamente cartesiano. En todo caso, los cuatro filósofos más grandes, Platón, Aristóteles, Kant y Hegel, nunca pensaron que uno pudiese fundamentar sobre nada el discurso filosófico.

En un segundo edificio, una segunda facultad, tenemos a un profesor de lógica y epistemología que, si ejerce bien su oficio, enseñará que, en cuanto a las matemáticas por ejemplo, no sólo todo reposa sobre axiomas, es decir, indemostrables, sino que inclusive uno puede demostrar que existen proposiciones indemostrables, cuando menos si tales matemáticas son lo bastante ricas para contener la aritmética de los enteros naturales, el teorema de Gödel, etc. Asimismo enseñará que no podemos demostrar que el sistema está libre de contradicciones. Y este mismo profesor de epistemología, en cuanto concierne a la física, nos explicará que todo sistema físico reposa sobre condiciones

iniciales que no pueden ser sino arbitrarias, y que cualquier tentativa de remontarse a condiciones iniciales no arbitrarias contiene una suerte de círculo vicioso.

En el tercer edificio, la facultad de derecho, un profesor de derecho constitucional o de derecho internacional público, por ejemplo, mostrará a sus estudiantes que toda revolución victoriosa crea derecho, que cuando menos tal es la formulación que sobre este asunto proporcionara un gran jurista alemán de inicios del siglo XX, Georg Jellinek. La fuerza bruta que ha prevalecido es fuente de derecho. Para cualquier efecto práctico, lo que esto quiere decir está contenido en el lema *might is right*, sin duda cuestionado por algunos juristas, mas no tan numerosos según creo. Si acaso les consultamos qué debemos hacer con Pinochet, Tchernenko, Menghistu..., únicamente recomendarán prudencia, la suscripción de alguna cláusula, ciertos requisitos formales, etc., pero a fin de cuentas se tratará totalmente de avalar una situación que el poder armado por sí solo ha hecho triunfar. En la vida real, el presidente Mitterrand ha viajado a Creta para verse con el coronel Kadhafi, y después irá no sé adónde para verse con el Ayatollah Khomeyni, en caso de que éste último quiera recibirlo. Ha habido discusiones, honores rendidos a los jefes de Estado..., que hacen de Kadhafi y Khomeyni jefes de Estado tan legítimos como el presidente Mitterrand o como cualquier otro.

Más aún, son numerosas las legislaciones internas promulgadas por regímenes ilegítimamente instaurados y al mismo tiempo reconocidos como tiránicos, hasta monstruosos, que no han sido nunca abolidas, pura y simplemente, por el régimen subsiguiente. A menos que me equivoque crasamente, cuando el régimen mussoliniano fue abolido en Italia, nadie dijo: "Todas las leyes promulgadas de 1921 a 1943 son nulas o inválidas". Tampoco se dijo esto en Alemania para las leyes promulgadas de 1933 a 1945. Salvo, desde luego, en el caso de ciertas leyes, las leyes raciales por ejemplo, mas no se hizo extensivo a todas las leyes. Lo mismo en Grecia, en 1974, para las leyes que el régimen de los coroneles promulgó, o en Argentina para las legislaciones impuestas por las diversas juntas militares. Pragmáticamente, por lo demás, no se hubiera podido abolirlas en conjunto porque entonces todo se habría detenido, porque la vida de un Estado moderno implica cientos de páginas de boletín oficial por semana, decretos, regla-

mentaciones, etc. Y si brutalmente se declara que todo ello es nulo e inválido, la sociedad entera cae en un vacío jurídico intolerable. De cualquier forma, en cuanto concierne a estos regímenes, la subsistencia en 1984 de una sola ley promulgada por el régimen hitleriano bastaría para sostener lo que digo, la práctica eficaz del *might is right*, y se podría citar entonces, no textos relativos a la organización de los poderes públicos, sino, digamos, la ley promulgada por el parlamento de Hitler en 1937 que rige las pensiones alimenticias en caso de divorcio...

Y si este profesor de derecho internacional es un poco versado en historia, tal vez añadirá que siempre ha sido así pero que es preciso subrayar, a este respecto, la enorme duplicidad, la fantástica hipocresía del mundo moderno. Ésta es una herencia de Platón, de los filósofos que lo suceden y de Roma en gran medida. Roma es una ciudad inaudita para el mundo griego: cada vez que hace la guerra, pretende llevar una guerra justa. Roma conquistó el mundo conocido de la época emprendiendo siempre guerras justas. Siempre eran sus enemigos quienes estaban equivocados. Ya se tiene entonces el velamiento, la máscara de la realidad facilitada por un discurso jurídico. En el mundo griego no era así. No se dice que la fuerza crea el derecho, se dice que desde siempre el más débil debe obedecer al más fuerte y que sólo puede haber derecho y justicia entre iguales, nunca entre desiguales. Cosa que, por supuesto, crea problemas enormes, abismales: ¿quiénes son los iguales? ¿Quién dice quién es igual? Pero la posición central es ésa. Y si nos ponemos en un caso límite, se vuelve absolutamente irrefutable: en cualquier institución social se decidirá que los niños de dos años no tienen derecho de voto, ¡y sin haberles consultado!

Hay, sin embargo, un cuarto edificio. En éste un profesor de filosofía política sostiene que la fuerza no crea el derecho, que las instituciones sociales deben ser jurídicamente fundamentadas, legitimadas. Ignoro el modo en que argumente, lo cual depende de su escuela de pensamiento, pero evidentemente está en total contradicción con los otros edificios.

Digo, por mi parte, que esta tentativa de fundamentar, de legitimar *a priori* instituciones sociales sólo puede estar condenada al fracaso. Que tenemos, en la historia de las instituciones establecidas,

grandes movimientos de colectividades que alteran la institución de la sociedad y establecen una nueva institución. Y si tomamos la cosa históricamente, como decía hace un momento, la tentativa de fundamentar de antemano esta nueva institución tampoco tiene sentido porque esta institución crea o hace emerger nuevas significaciones que no son antes de tiempo accesibles. Para un hombre europeo del siglo XII, y aun del siglo XVI, lo que dice la Declaración de Independencia de los Estados Unidos o la Declaración de Derechos de 1789 es casi incomprensible. Alguien puede pretender entonces que lo anterior es correcto de hecho, empíricamente, pero que por derecho, *de iure*, deberíamos poder disponer de un discurso que fundamente la sociedad buena; y ello no importa dónde ni cuándo, entre los cazadores del paleolítico, digamos. Me parece haber sido más justo que tal pretensión: no puede exigirse que el discurso político, cualquier discurso político, fundamente en razón y en derecho la institución de la sociedad que propone, en términos absolutos y sin ningún presupuesto, mientras sabemos que los matemáticos no son capaces de fundamentar las matemáticas. Como decía Aristóteles, el rigor consiste tanto en no exigir del orador demostraciones rigurosas como en no aceptar justificaciones simplemente plausibles por parte del geómetra. Y si no se exige una fundamentación absoluta a los matemáticos, todavía menos necesario es exigírsela a los políticos.

Ello no agota, por supuesto, la cuestión de la legitimación. Una vez que un proyecto político es propuesto, afirmado, puede ser argumentado, defendido, explicitado. A mi modo de ver, éste es cuando menos el caso del proyecto de una sociedad autónoma: puede ser elucidado, e interminablemente elucidado, si el otro acepta la discusión razonable, si renuncia a sustituir los argumentos por balazos, si renuncia a la revelación y a confirmarnos que la verdad definitiva se encuentra en el Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento o en el Corán. Si concede que la verdad para los asuntos humanos consiste en establecerse discursivamente entre nosotros, entonces, a partir de tal momento, soy capaz de mostrar que el proyecto de una sociedad autónoma puede ser explicitado, justificado en su articulación interna, y que es el único compatible con ciertas ideas que podemos tener en torno a la igualdad, la libertad y la manera de considerar el problema de la justicia. Pero, efectivamente, todo ello viene después. Esta eluci-

dación sólo es posible a partir del momento en que se tiene trato con alguien, con algunos que aceptan que las cosas sean reguladas por discusiones razonables entre iguales. Cosa que ya trae consigo la concesión del punto esencial: la igualdad, así como la libertad, de los participantes en la discusión, lo cual puede verse muy fácilmente.

La opción esencial para una sociedad autónoma o para la autonomía no puede ser fundamentada; es una suerte de opción final, última, y no vale la pena discutirla largamente. Pero quisiera precisar aquí que no debe confundirse esta posición con lo que se denomina “decisionismo” en filosofía política, es decir, con las tesis de Carl Schmitt⁷, teórico alemán muy erudito, muy serio, casi contemporáneo del nazismo, cuyo relevo en Francia fue tomado por Julien Freund. No se trata de decisionismo porque éste no contempla el problema de la creación histórica. Un tema recurrente de Carl Schmitt es que no todo puede estar regulado por normas, que hay momentos en los cuales deben tomarse decisiones cuándo y cómo la situación exija. Es evidente que nosotros nos ubicamos en un nivel muy anterior a ése, pues la formación de las situaciones históricas dentro de las cuales las decisiones pueden tomarse o no depende de una institución de la sociedad. La situación en tanto tal nunca exige nada en absoluto. Es evidente que sólo puede plantearse con propiedad la situación, la decisión que ha de tomarse o no, a partir de un cierto estado de la colectividad, que presupone la institución de una formación de los individuos. Lo que digo nada tiene que ver entonces con el decisionismo. Se trata de algo por completo distinto. Se trata precisamente del hecho de que el proyecto de una sociedad autónoma, o el proyecto de pensar racionalmente y sostener una discusión racional, reposa sobre una opción última que no puede ser defendida racionalmente en contra de alguien que no acepta los criterios de la racionalidad. En particular, no puede ser defendida contra los poseedores de una verdad revelada, la cual, evidentemente y por esencia, proporciona un tipo de ley superior a todo lo que los seres humanos podrían jamás elaborar. Ahora bien, tal gente existe y constituye aún la inmensa mayoría de la humanidad “empírica”.

⁷ Cf., en francés, Schmitt, Carl, *La notion de politique*, seguida de la *Théorie du partisan*, París: Calmann-Lévy, 1989

No se trata entonces de la decisión. Y no puede obtenerse una fundamentación última ni en las cosas ni en una naturaleza o sujeto humano, como tampoco en las necesidades del lenguaje, las necesidades de la comunicación, lo que sería la versión contemporánea y habermasiana del kantismo. Ya que perfectamente puede haber comunicación entre hindúes, sikhs, musulmanes, hebreos o cristianos fanáticos para... prenderle fuego a los herejes o exterminarse mutuamente. Esta comunicación se detiene en los límites de dicha comunidad, pero casi siempre ocurre así necesariamente. Y el hecho de que ella no debiera detenerse ahí no puede ser demostrado aun si nos ponemos racionalmente de acuerdo en este punto, por las necesidades del lenguaje. De modo que no hay para nosotros ni decisión ni fundamentación; hay reconocimiento del hecho de la creación, del hecho de que la historia es creación y del hecho de que nosotros mismos somos el producto de esa historia, desde un inicio. Si hubiésemos nacido en el siglo II, o en Uganda, o en una familia de campesinos iraníes, pensaríamos lo que el entorno social nos infundiera a pensar, tal y como estamos aquí, sin necesidad alguna de represión externa. Somos el producto de una historia particular, la cual nos permite pensar ciertas cosas, y tal es, evidentemente, nuestra relación con la tradición. Tal es nuestra relación con el verdadero sentido de la tradición. Y en esta historia es donde emerge un vector de autonomía, lo que yo llamo el proyecto político de una sociedad autónoma. En la medida en que este proyecto permanece vivo actualmente —lo que representa una cuestión aparte—, tal es el proyecto que nosotros elegimos. Y esta elección, esta opción, es en cierto sentido una opción última que no puede ser fundamentada. Toda fundamentación es circular, la elaboramos mediante la discusión, pero una discusión tal sólo existe en nuestro mundo social-histórico, y no entre los azandés ni entre los indios de P. Clastres. En términos más generales, sabemos que vivir bajo la exigencia del *logon didonai*, del rendimiento de cuentas y razones, está lejos de ser la única posibilidad histórica y antropológica. Han existido otras, existen otras, que constantemente son realizadas.

Arribo entonces al problema de la realización de una sociedad autónoma, el problema de su posibilidad efectiva, que puede ser examinado en dos aspectos. El primero es la elucidación de la coherencia de este proyecto: a recaudo de lo que, mal que bien y hasta donde se

pudo, hemos explicado y especificado sobre lo que se entiende por una sociedad autónoma, ¿podemos decir que el proyecto de tal sociedad es coherente? Esta preocupación es evidentemente compartida por todos quienes han escrito o construido proyectos de ciudades, de *politeiai*, comenzando por Platón, quien se preocupa por saber si su república puede ofrecer una sociedad real que funcione realmente. Pero en cuanto concierne, no a una sociedad como la de Platón, sino a una sociedad autónoma, las cosas son bastante distintas porque si hablamos precisamente de sociedad autónoma, no podemos tratar de fabricarle un modelo; no es cuestión de que un político o un pensador se sustraiga a la historia y a la sociedad para decir: “Aquí tienen el *blue print*, el modelo de la sociedad autónoma buena”. Lo que entendemos por sociedad autónoma implica precisamente el reconocimiento del hecho de que es la colectividad misma la que se instituye, sin referencia a ningún esquema preestablecido. Y esta autoinstitución no puede ejercerse sino en la medida en que la actividad colectiva de los ciudadanos está considerablemente liberada de las trabas que sufre actualmente. Asimismo, la elucidación de la coherencia del proyecto involucra ciertos aspectos generales: la ausencia de contradicción interna, por ejemplo. El triunfo completo del principio de placer sobre el principio de realidad es así algo que ninguna sociedad autónoma podría tolerar —y que ni siquiera una sociedad a secas podría tolerar. Pero educar a los nuevos seres humanos según un principio de igualdad recíproca de derechos y deberes, proporcionarles esa *hexis proairetiké* de la que hablábamos al comienzo, no presenta ninguna incoherencia. Lo anterior plantea problemas, pero ellos están al alcance, a la medida de una sociedad autónoma.

El segundo aspecto de la posibilidad efectiva de tal sociedad es la existencia de los portadores posibles y reales del proyecto. Pongamos por caso la existencia efectiva en la sociedad actual y en la historia contemporánea de una corriente o movimiento históricos tendientes a realizar o a encarnar las significaciones de la autonomía. Ahí no es necesario que uno se haga el inocente ni que “se oculte detrás de su dedo”, como decimos en griego. Al menos durante dos siglos, el mundo occidental ha vivido sobre la idea de que la humanidad estaba condenada al progreso y a la libertad, y luego sobre la idea de que sólo el movimiento obrero podía derribar a la sociedad capitalista, con su

explotación, opresión y alienación, e instaurar una sociedad libre. Pero todo eso es ya tan lejano... Hubo después cosas distintas, notablemente el movimiento de las mujeres, que no es tan reciente por lo demás. Si las mujeres han cambiado su situación, no es porque hace diez años la señora Betty Friedan haya escrito un libro⁸, sino porque, desde hace ciento veinte años, las mujeres han luchado por doquier para modificar su condición. Surgieron movimientos muy diversos, y al interior de ellos hubo personas —entre las cuales me cuento— que pudimos leer manifestaciones de la autonomía y otras que pudieron contestarlas. Mas la cuestión, que no podemos esquivar, perdura: ¿existe en la situación social e histórica actual un movimiento, una actividad, grupos, gentes que actúen o que muestren cierta disposición para actuar en el sentido de la instauración de una sociedad autónoma o de una lucha contra la heteronomía? Hubo momentos en la historia en donde la respuesta era claramente positiva: alguna lucha social e histórica, algún movimiento político ponía en evidencia la posibilidad de hacer algo. Y tal debió ser la situación en la Atenas que siguió al año 479, probablemente en Nueva Inglaterra en 1770 o en Francia después de 1789, y, en términos generales, en los países occidentales durante todo el siglo XIX, quizá hasta 1914, si no después.

En otros momentos, bien se ve que la historia se dirige a otra parte, si se me permite emplear esta expresión. Así, la conspiración de Bruto y Casio para restaurar un estado republicano en Roma no corría sobre los buenos rieles de la historia de Roma hacia la mitad del siglo I A.C.: ¡la historia se dirigía a otra parte! Imaginemos a un filósofo aristotélico, no cristiano y demócrata, admirador a la vez de Aristóteles y de la oración fúnebre de Pericles, que vive en Constantinopla, capital del Imperio Bizantino, al inicio del siglo V. ¿Qué es lo que puede hacer? Ve que el *demos* va al Hipódromo, que se apasiona por las carreras, que se destripa entre partidarios de los Verdes y partidarios de los Azules —los equipos de fútbol de la época. Adicionalmente, cuando no se matan por los Verdes o los Azules, masacran a los arrianos, los monofisitas, los monoteletas o los policianos, a cuantos herejes los padres hayan solicitado matar. ¿Qué puede hacer este filósofo hipotético? ¿Recolectar el mayor número posible de manus-

⁸ Friedan, Betty, *La femme mystifiée*, París: Denoël-Gonthier, 1975.

critos para las generaciones futuras? ¿Salir al Hipódromo y decirles a estos cristianos ortodoxos la verdad sobre su presunta revelación divina, a riesgo de ser muerto sobre la arena? ¿O migrar donde los sajones, que son bárbaros por ese entonces, y enseñarles Aristóteles para que tal vez, quince siglos más tarde, se conviertan en filósofos? (Opción harta más sensata dado el curso de los eventos.) ¿Pero quién habría podido pensarlo en la Constantinopla del siglo V? Después de todo, esta imagen, la existencia de un filósofo aristotélico y pericleano a inicios del siglo V (o en cualquier otro siglo después de Teodosio e incluso antes), es prácticamente imposible. Y este último enunciado, muy plausible sin embargo, no podría ser demostrado a fin de ilustrar con él nuestra discusión y lo que quiero decirles.

Ahora bien, la cuestión puede ser planteada efectivamente: ¿en qué fase histórica vivimos nosotros? Y habría aún una tercera respuesta posible: tal vez vivimos una época incierta, en la cual nuestro difícil, por no decir doloroso, destino es asistir al final de varios mundos. Ello no impide que uno esté siempre habitado por la pregunta: la sociedad contemporánea no ha muerto, ¿aún será ella capaz de producir algo? ¿O más bien nos aferramos a lo que hemos sido, a lo que hemos vivido? Yo soy viejo; ustedes, en cambio, jóvenes. Pero aun a los veinticinco o treinta años se tiene ya un pasado cuando uno ha transitado por una pequeña organización de izquierda y no quiere considerarse un canalla diciendo que todo está perdido, mejor vayámonos a hacer dinero, y luego a la playa o de pesca... El problema también subsiste ahí, y tenemos que vivir con esta interrogante, preguntarnos por lo que pasa en nuestro mundo contemporáneo.

*

Quisiera regresar sobre la cuestión de la autonomía, para intentar diferenciarla de lo que la filosofía heredada, tradicional, denomina libertad, la cual ha recibido de aquella diversas significaciones. Para comenzar, esta libertad puede ser la libertad de indiferencia, de indeterminación. Acaso ilustrada *a contrario* por la famosa fábula del asno de Buridan, que, ubicado a igual distancia de dos pilas de heno estrictamente equivalentes, muere de hambre al no hallar razón alguna para dirigirse hacia una pila en vez de la otra... Asimismo tenemos, en un

extremo distinto, las risibles tentativas de fundar la libertad humana sobre la indeterminación cuántica: recordemos que el sistema nervioso involucra más de cien mil millones de neuronas, más de un billón de átomos; a tal escala, no puede ser un asunto de indeterminación cuántica. Ello no obstante, el encadenamiento en la *psyché* de las representaciones, afectos y deseos tampoco es reducible a una causalidad, ni lineal ni multidimensional, aun cuando uno pueda observar regularidades. Globalmente, el universo físico no es determinista: hay emergencia continua del flujo representativo, afectivo e intencional, y si tal indeterminación no puede bastar para definir la libertad, ofrece cuando menos su marco o condición.

Otro sentido de la libertad sería la capacidad de superar las determinaciones empíricas. Se muestra en la ocurrencia, visto que hablamos aquí de seres humanos, de escapar a los mecanismos psicológicos en el sentido más amplio, más fuerte, más profundo, para obedecer las leyes de la razón. Cosa que, sin embargo, constituye también el sentido de la autonomía kantiana, poco importa que Kant sitúe, de un lado, a un sujeto empírico completamente determinado en sus actos reales por las leyes de la ciencia psicológica, y, del otro, a un postulado de libertad, que es un postulado de la razón práctica, según el cual puedo escapar a esta determinación psicológica para obedecer únicamente la ley moral. Como se ve, esta libertad no es finalmente sino la posibilidad de salir de una determinación para caer en manos de otra distinta. De salir de la determinación pasional, por ejemplo, para caer bajo la determinación de la ley moral, del imperativo categórico y de las consecuencias del imperativo tal y como Kant cree poderlas definir.

De hecho, lo que importa aquí no es saber si todo lo que hacemos está rigurosamente determinado o no, porque a este respecto la respuesta es inmediata: un determinismo integral para cuanto concierne al ser humano es a primera vista incoherente, tanto como el relativismo o el escepticismo integrales. Si todos mis actos psíquicos están rigurosamente determinados, entonces también lo están esos actos físicos peculiares que son los actos cognoscentes, sus enunciados resultantes, los efectos que provocan... Así que nada puedo hacer, como nada pueden hacer ustedes, frente a cualquier objeción o concordancia que manifiesten respecto de mí. Y quien sostiene que esta concepción rigurosamente determinista es verdadera, dice aquello conforme a la

misma necesidad de quien la contradice... Aún más que incoherente, todo ello es íntegramente vano: ustedes hacen lo que ustedes hacen necesariamente, yo hago lo que yo hago necesariamente. De modo que puede darse una ley penal para castigar con la muerte a quienes hayan matado, acaso por sus efectos disuasivos. Pero, finalmente, matar a alguien no está ni bien ni mal, y quienes han sancionado esta ley penal lo han hecho necesariamente... Por último, añadiré que tal determinismo integral contradice nuestra experiencia más directa, la que cada uno puede tener: somos presas tanto de mecanismos de repetición como de movimientos pulsionales o pasionales que vienen de nosotros, y que en algún punto ya no son nosotros o no aceptamos plenamente, sino que se nos imponen mientras están ahí y nos gustaría luego más tarde que no se hubieran impuesto.

En vista de ello, si la libertad en el sentido de la no-determinación por factores reales, físicos, biológicos, sociales o psicológicos, existe incontestablemente, lo esencial de la libertad humana no está ahí, sino en la posibilidad efectiva y efectivamente realizada de hacer que nuevas cosas sean, es decir, crear un cierto tipo de formas o *eidé*, y alterarlas, de ser el caso.

Y esta libertad efectiva: se apoya sobre el no-determinismo integral de los procesos psíquicos (1), a fin de permitir la emergencia de la autonomía (2), la cual es aceptación y creación de lo nuevo (3).

1. Podemos hallar en Freud algunos elementos que apoyan este no-determinismo integral de los procesos psíquicos. Por ejemplo, cuando se refiere a la “elección de la neurosis” por parte del sujeto, expresión que remite a algo no ensayado de antemano: tal niño, frente a tal neurosis, “elegirá” la fobia, pero tal otro “elegirá” tal otra. O bien cuando Freud, hacia el final de su vida, en el texto “Análisis terminado, análisis interminable”⁹, reconoce que ciertos sujetos no pueden terminar verdaderamente su análisis, más exactamente: no pueden pasar de un cierto punto. Freud atribuye este hecho a lo que en su nomenclatura es la roca, para él sombría, de la homosexualidad inconsciente para el hombre y de la envidia del pene para la mujer. Ambas ejercen resistencias que se revelan más fuertes que cualquier interpre-

⁹ Cf. la *Revue française de psychanalyse*, 1939, para la primera traducción francesa.

tación. Persiste entonces algo que es la singularidad, si así puede decirse, de estos sujetos, que no se puede reducir a leyes deterministas generales y que indica —incluso para Freud y pese a lo que afirma en otros lugares— que no se podría tener un determinismo estricto del proceso psíquico. Pero este no-determinismo está ahí como una suerte de suelo indistinto, puesto que así como es posibilidad de la psicosis o del homicidio, es también marco, condición de la autonomía.

2. Segundo punto: la posibilidad de autonomía, que, desde luego, se apoya sobre esta indeterminación. Tal posibilidad no hubiera podido ser discutida, no podría serlo de ningún modo, si existiese determinismo estricto. Y yo entiendo la autonomía del sujeto individual como la construcción de una relación distinta con su propio inconsciente, es decir, como la posibilidad *de elucidar lo que es*, lo que quiere, lo que piensa, y *al mismo tiempo de actuar* en relación con ello —una vez más participan aquí toda la historia precedente del sujeto y su relación con esa historia, vale decir, la *hexis* de Aristóteles, lo que ha sido adquirido, lo que viene del pasado. Y en cuanto a lo que viene del pasado, una vez más nos topamos con el mismo problema: si se toma la palabra determinismo en un sentido que no es estricto, mi pasado me determina tanto como me libera. Sólo puedo ser autónomo en la medida de lo que ya he sido y de las posibilidades que ello me brinda. Se sigue, por lo mismo, que soy de cierta manera “condicionado” hacia o para la autonomía.

3. Tercer punto: la capacidad de hacer que sea lo que antes no era, y de hacer que sea no como efecto de una cierta ley sino como fuente de nuevas determinaciones. Pero esta aceptación y creación de lo nuevo —y terminaré con la apertura de esta enorme cuestión— no puede ser confundida con la idea de valor: el Partenón o *Macbeth* son creaciones humanas, pero desde luego también Auschwitz o el gulag. La posibilidad de creación, tanto en el ser humano individual como en las colectividades humanas, no tiene *a priori* ninguna connotación positiva en cuanto a las nuevas formas planteadas: su valor o nulidad es una cuestión distinta, pero acaso sea aún más crucial dado que la posibilidad de lo nuevo ha sido reconocida.

(Traducción de Martín Oyata)