

**La insignificancia y la imaginación**  
**Diálogos**  
**Cornelius Castoriadis**

**con Daniel Mermet, Octavio Paz,  
Alain Finkielkraut, Jean-Luc Donnet,  
Francisco Varela y Alain Connes**

**traducción de Juan Ramón Capella**

## MINIMA TROTTA

Títulos originales: Dialogue, Post-scriptum sur l'insigfiance

© Editorial Trotta, S.A., 2002  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [trotta@infonet.es](mailto:trotta@infonet.es)  
http: [\\www.trotta.es](http://www.trotta.es)

© Éditions de l'Aube, 1998, 1999

© Juan Ramón Capella, 2002

diseño de colección  
JOAQUÍN GALLEGO

ISBN: 84-8164-531-1  
Depósito Legal: M-15623-2002

impresión  
Desarrollo y Control Gráfico, S.L.

Esta obra se beneficia del apoyo del Ministerio francés de Asuntos Exteriores  
y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en España en el marco  
del programa de Participación en la Publicación (P.A.P. García Lorca)

## INDICE

Nota editorial .....	9
«Ni Dios, ni César, ni tribunos». <i>Postscripto sobre la insignificancia</i> . Una conversación con Daniel Mermet .....	13
«Frente a la modernidad». Alain Finkielkraut con Octavio Paz y Cornelius Castoriadis .....	35
Conversación entre Cornelius Castoriadis y Jean-Luc Donnet, con Katharina von Bulow .....	65
Conversación entre Cornelius Castoriadis y Francisco Varela, con Katharina von Bulow .....	87
Conversación entre Cornelius Castoriadis y Alain Connes, con Katharina von Bulow .....	111

## NOTA EDITORIAL

Los cinco «Diálogos» que componen este volumen, entre Cornelius Castoriadis y Alain Connes (matemático), Jean-Luc Donnet (psicoanalista), Daniel Mermet (periodista), Octavio Paz (poeta) y Francisco Varela (biólogo), con la intervención adicional de Alain Finkielkraut y Katharina von Bulow, fueron publicados por Éditions de l'Aube en dos librillos titulados *Post-scriptum sur l'insignifiance* (1998) y *Dialogue* (1999). Son un testimonio modesto de la apasionada curiosidad de Cornelius Castoriadis por todos los ámbitos del saber y, sobre todo, de su determinación filosófica de pensar todo lo pensable. Un testimonio original, no obstante, pues las entrevistas fueron primordialmente emisiones radiofónicas, con los condicionantes y los límites que eso supone; sin embargo también cuenta en ellas el entusiasmo, el vigor polémico, la complicidad y la amistad. En estas entrevistas el pensamiento se adentra a veces por caminos escarpados, poniéndose en cierto modo a prueba con el interlocutor.

Han sido añadidas algunas notas que tal vez ayuden al lector a enriquecer su propio recorrido. La

transcripción de los registros magnetofónicos se limitó a un simple trabajo de redacción en forma, sin tratar de difuminar las asperezas o las aproximaciones, y menos aun las provocaciones; la traducción castellana ha tratado de conservar estos rasgos. Sin embargo, como señala Daniel Mermet en su emocionada presentación del primero de los librillos citados, falta la voz de Cornelius Castoriadis; falta el júbilo de su voz repitiendo: «¿Nosotros que deseamos o nosotros que deliramos?»; falta la inmediatez y la materialidad de las voces de Cornelius Castoriadis y sus interlocutores.

La notable entrevista filosófico-política de Daniel Mermet fue grabada en noviembre de 1996 para su programa *Là-bas si j'y suis* en la emisora France-Inter, a propósito de la publicación de *La montée de l'insignifiance* de Cornelius Castoriadis. Alain Finkielkraut, por su parte, invitó, para su programa *Répliques* del 6 de julio de 1996, en la emisora France Culture, a Octavio Paz y Cornelius Castoriadis, amigos desde antiguo, a dialogar en torno al tema «Frente a la modernidad». Las otras tres entrevistas proceden del programa *Bon Plaisir de... Cornelius Castoriadis*, emitido el 20 de abril del mismo año por France Culture. Unos meses antes Katharina von Bulow le había propuesto a Castoriadis elegir a las personas con las que le gustaría compartir tres horas de emisión. Además de los tres interlocutores presentes, a Castoriadis le habría gustado encontrarse con Daniel Cohn-Bendit, Jacques Lacarrière, Michaël Levinas y Théodore Monod. Las entrevistas preparadas por Katharina von

Bulow fueron grabadas en noviembre y diciembre de 1995.

Las felices iniciativas de Katharina von Bulow, Daniel Mermet y Alain Finkielkraut, y la generosidad con que han permitido utilizar su trabajo, están en el origen de este libro, que se ha beneficiado también de la contribución editorial de Pascal Vernay.

«NI DIOS, NI CÉSAR, NI TRIBUNOS»

UNA CONVERSACIÓN ENTRE CORNELIUS CASTORIADIS  
Y DANIEL MERMET

*Daniel Mermet.*—¿Por qué ese título de *El ascenso de la insignificancia*?<sup>1</sup>. ¿Acaso es la característica de la época?

*Cornelius Castoriadis.*—Lo que caracteriza el mundo contemporáneo son sin duda las crisis, las contradicciones, las oposiciones, las fracturas, etc., pero lo que sobre todo me sorprende es justamente *la insignificancia*. Tomemos la disputa entre la derecha y la izquierda. Hoy ha perdido su sentido. No porque no haya con qué alimentar una disputa política, e incluso una gran disputa política, sino porque unos y otros dicen lo mismo. A partir de 1983 los socialistas hicieron una política; luego llegó Balladur e hizo la misma política; luego volvieron los socialistas y con Bérégovoy hicieron la misma políti-

1. Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris, 1996. (Hay trad. cast. de Vicente Gómez, *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra, 1996 [N. del T.] )

ca; volvió Balladur e hizo la misma política; Chirac ganó las elecciones diciendo «Voy a hacer otra cosa» y hace la misma política. Esta distinción carece de sentido.

D.M.—¿A través de qué mecanismos se ve reducida a la impotencia esta clase política? Hoy la gran palabra es impotencia.

C.C.—No es una gran palabra, y sin duda son impotentes. Lo único que pueden hacer es seguir la corriente, o sea, aplicar la política ultraliberal que está de moda. Los socialistas no han hecho otra cosa, ni creo que la hicieran si volvieran al poder. En mi opinión no son políticos, sino politiqueros, en el sentido de micropolíticos. Gentes que van a la caza del voto por cualquier medio.

D.M.—¿Hacen *marketing* político?

C.C.—Hacen marketing, sí. No tienen ningún programa. Su objetivo es mantenerse en el poder o volver al poder, y para eso son capaces de cualquier cosa. Clinton hizo su campaña electoral siguiendo únicamente los sondeos: «Si digo tal cosa, ¿ocurrirá tal cosa?». Adoptando cada vez la opción ganadora para la opinión pública. Como decía aquél, « Soy su jefe, por tanto les sigo». Lo que esta época tiene de fascinante, como por otra parte cualquier época, es que todo conspira para lo mismo. Hay una vinculación intrínseca entre esta especie de nulidad de la política, ese convertirse en nula de la política, y esa

insignificancia en los demás ámbitos, en las artes, en la filosofía o en la literatura. Es el espíritu de la época: sin conspiración alguna de un poder al que se pudiera señalar con el dedo, todo conspira en el sentido de que todo respira en la misma dirección, por los mismos resultados, es decir, la insignificancia.

D.M.—¿Cómo hacer política?

C.C.—La política es un oficio extraño. Incluso esta política. ¿Por qué? Porque presupone dos capacidades que no guardan ninguna relación entre sí. La primera es la de acceder al poder. Si no se llega al poder se pueden tener las mejores ideas del mundo pero eso no sirve de nada; hay, pues, un arte del acceso al poder. La segunda capacidad es, una vez que se está en el poder, hacer algo, o sea gobernar. Napoleón sabía gobernar, Clemenceau sabía gobernar, Churchill sabía gobernar: se trata de gentes que no son de mi cuerda política, pero con eso describo un tipo histórico. Sin embargo nada garantiza que alguien que sepa gobernar sepa también acceder al poder. En la monarquía absoluta, ¿qué era acceder al poder? Era halagar al rey, caerle en gracia a Madame de Pompadour. Hoy, en nuestra pseudodemocracia, acceder al poder significa ser telegénico, tener olfato para la opinión pública. Y una vez en el poder ¿qué se hace? Lo que hace actualmente Chirac: nada. Se sigue la corriente. Si es necesario se cambia de chaqueta porque se advierte que para acceder al poder se han contado unas historias y que estas historias no son aplicables.

D.M.—Pseudodemocracia, dice usted...

C.C.—Siempre he pensado que la llamada democracia representativa no es una auténtica democracia. Sus representantes representan muy poco a las gentes que les eligen. Ante todo se representan a sí mismos, o representan intereses particulares, a *lobbies*, etc. E incluso cuando esto no es el caso, decir que alguien va a representarme durante cinco años de manera irrevocable equivale a decir que me despojo de mi soberanía en tanto que pueblo. Ya lo decía Rousseau: los ingleses creen que son libres porque eligen a unos representantes cada cinco años, pero sólo son libres un día cada cinco años: el día de la elección.

Y ni siquiera esto es verdad: la elección está trucada; no es que se haga trampa en las urnas, pero está trucada porque las opciones están definidas de antemano. Nadie le ha preguntado al pueblo sobre qué quiere votar. Se le dice: «Votad en contra o a favor de Maastricht», por ejemplo. Pero ¿quién ha hecho Maastricht? Nosotros, no. Está la maravillosa frase de Aristóteles que responde a la cuestión «¿Quién es ciudadano?»: «Es ciudadano quien es capaz de gobernar y de ser gobernado». ¿Hay cuarenta millones de ciudadanos en Francia en este momento? ¿Por qué no son capaces de gobernar? Porque toda la vida política está encaminada precisamente a desenseñarles a gobernar. Está encaminada a convencerles de que hay unos expertos a quienes es preciso confiar los asuntos públicos. Hay, pues, una contra-educación política. Mientras que

las gentes deberían acostumbrarse a ejercer toda clase de responsabilidades y a tomar iniciativas, se habitúan a seguir opciones que les presentan otros o a votar en su favor. Y como las personas distan mucho de ser idiotas, el resultado es que creen en eso cada vez menos y se convierten en cínicos, en una especie de apatía política.

D.M.—Responsabilidad ciudadana, ejercicio democrático; ¿acaso cree que en otros tiempos las cosas iban mejor? ¿Que en alguna parte, hoy, las cosas van mejor que en Francia?

C.C.—No, en otros lugares hoy ciertamente no van mejor, e incluso tal vez pueden ir peor. Las elecciones americanas lo muestran una vez más. Pero en otro tiempo las cosas iban mejor desde dos puntos de vista.

En las sociedades modernas, digamos que a partir de las revoluciones americana y francesa hasta aproximadamente la segunda guerra mundial, había todavía un conflicto social y político vivo. Las gentes se oponían. Las gentes se manifestaban. No se manifestaban por una línea de ferrocarriles —no digo que eso sea despreciable; de cualquier modo, eso es un objetivo—, pero en otro tiempo los obreros se manifestaban o iban a la huelga por causas políticas y no solamente por pequeños intereses corporativos. Había grandes cuestiones que concernían a todos los asalariados. Estas luchas han caracterizado los dos últimos siglos. Sin embargo lo que se observa ahora es un retroceso de la actividad de las

gentes. Y en eso hay un círculo vicioso. Cuanto más se retiran las gentes de la actividad, más les sustituyen unos cuantos burócratas, o políticos, supuestamente responsables. Tienen una buena justificación: «Tomo la iniciativa porque las gentes no hacen nada». Y cuanto más dominan esas personas, más se dicen los demás: «No vale la pena mezclarse en eso, ya hay otros que se ocupan de ello y además, de todos modos, no se puede hacer nada». Eso es el primer punto de vista.

El segundo punto de vista, ligado al primero, es la disolución de las grandes ideologías políticas. Ideologías ya sea revolucionarias, ya auténticamente reformistas, que querían realmente cambiar las cosas en la sociedad. Por mil y una razones estas ideologías han dejado de ser tomadas en consideración, han dejado de corresponder a la época, de corresponder a las aspiraciones de la gente, a la situación de la sociedad, a la experiencia histórica. Se ha producido ese acontecimiento enorme que es el hundimiento de la Unión Soviética y del comunismo. ¿Acaso me puede señalar usted a una sola persona, entre los políticos —por no decir entre los politicastros— de izquierda que haya reflexionado realmente sobre lo que ha ocurrido y en las razones por las que ha ocurrido, y que, como se dice sencillamente, haya aprendido la lección? Sin embargo una evolución de ese tipo, sobre todo en su primera fase —el paso a la monstruosidad, el totalitarismo, el *gulag*, etc.—, y luego el hundimiento, merecería una reflexión muy profunda y una conclusión sobre lo que un movimiento que quiere cambiar la sociedad pue-

de hacer, debe hacer, no debe hacer, no puede hacer. ¡Pero reflexión, nada! ¿Cómo quiere usted entonces que lo que se llama el pueblo, las masas, llegue a sus propias conclusiones cuando nadie ha aclarado nada realmente?

Me hablaba usted del papel de los intelectuales. ¿Qué hacen esos intelectuales? ¿Qué han hecho con Reagan, con Thatcher o con el socialismo francés? Han vuelto al liberalismo puro y duro de principios del siglo XIX, el que había sido combatido durante ciento cincuenta años y que habría conducido a la humanidad a la catástrofe puesto que, a fin de cuentas, el viejo Marx no estaba del todo equivocado. Si el capitalismo hubiera sido abandonado a sí mismo se habría hundido cien veces. Habría habido una crisis de sobreproducción cada año. ¿Por qué no se ha hundido? Porque los trabajadores han luchado. Han impuesto aumentos salariales creando así enormes mercados de consumo interno. Han impuesto reducciones del tiempo de trabajo, lo cual absorbía todo el paro tecnológico. Hoy sorprende que haya paro. Pero desde 1940 el tiempo de trabajo no ha disminuido significativamente. Ahora se regatea: «Treinta y nueve horas», «Treinta y ocho y media», «Treinta y siete y tres cuartos». ¡Es grotesco...! Así pues, se ha producido este retorno del liberalismo y no veo cómo podrá Europa salir de esta crisis. Los liberales nos dicen: «Hay que confiar en el mercado». Pero lo que esos neoliberales dicen hoy lo refutaron los propios economistas académicos en los años treinta. Mostraron que en las sociedades capitalistas no puede haber equilibrio. Esos economistas no eran revo-



lucionarios, ini siquiera marxistas! Mostraron que todo lo que cuentan los liberales sobre las virtudes del mercado, que garantizaría la mejor distribución posible, que garantizaría los recursos, la distribución de las rentas más equitativa posible, ison ineptias! Todo eso ha sido demostrado y no refutado jamás. Pero está esa gran ofensiva económico-política de las capas gobernantes y dominantes que se puede simbolizar en los nombres de Reagan, Thatcher e incluso Mitterrand. Éste dijo: «Bueno, habéis disfrutado bastante. Ahora se os va a despedir, se va a desengrasar la industria —se va a eliminar la “grasa superflua”, como dice Juppé—, y después veréis que el mercado, a la larga, os garantizará el bienestar». A la larga. Mientras tanto, en Francia hay un 12,5% de paro oficial.

*D.M.*—¿Por qué no hay oposición a ese liberalismo?

*C.C.*—No lo sé, es extraordinario. Se ha hablado de una especie de terrorismo del pensamiento único, esto es, de un no-pensamiento. Es único en el sentido de que es el primer pensamiento que es un no-pensamiento integral. Pensamiento único liberal al que nadie se atreve a oponerse. En la actualidad hay una especie de discurso victorioso de la derecha que no es un discurso, que consiste en afirmaciones, en discursos vacíos. Y tras este discurso hay otra cosa, que es mucho más grave.

¿Qué era la ideología liberal en su momento culminante? Hacia 1850 era una gran ideología por-

que se creía en el progreso. «¡Enriqueceos!» Aquellos liberales creían que el progreso llevaría consigo la elevación del bienestar económico. Pero, incluso aunque no hubiera enriquecimiento, en las clases explotadas, se iba hacia menos trabajo, hacia trabajos menos penosos, a menos embrutecimiento por causa de la industria. Era el gran tema de la época. Lo dice Benjamin Constant: «Los obreros no pueden votar porque están embrutecidos por la industria (lo dice así de claro; en aquella época las gentes eran honestas), y, por tanto, es necesario un sufragio censitario». Pero luego el tiempo de trabajo disminuyó, hubo alfabetización, hubo educación, hubo luces; ya no las Luces subversivas del siglo XVIII, pero luces de todos modos, difundidas en la sociedad. La ciencia se desarrolla, la humanidad se humaniza, las sociedades se civilizan y poco a poco, asintóticamente, se llegará a una sociedad en la que prácticamente no habrá explotación; esta democracia representativa tenderá a convertirse en una auténtica democracia.

*D.M.*—No está mal.

*C.C.*—No está mal. Salvo que no ha funcionado y que eso no funciona así. Lo demás se ha realizado, pero los hombres no se han humanizado, la sociedad no se ha civilizado, los capitalistas no se han atemperado, y eso lo vemos ahora. No es culpa de los hombres: es el sistema. El resultado es que, en su interior, las gentes ya no creen en esa idea. El humor, el talante general, es un talante de resignación.

Hoy lo que predomina es la resignación, incluso entre los representantes del liberalismo. ¿Cuál es el gran argumento, en este momento? Pues es: «Esto tal vez sea malo, pero el otro término de la alternativa es peor». Todo se reduce a eso. Y es cierto que eso ha dejado helada a mucha gente. Se dicen: «Si nos movemos demasiado vamos hacia un nuevo *gulag*». Eso es lo que hay tras el agotamiento ideológico de nuestra época, y creo que sólo podremos salir de ahí por el resurgimiento de una potente crítica del sistema y un renacimiento de la actividad de las gentes, de su participación en la cosa común. Decir eso es una tautología, pero hay que aguardar, hay que esperar y hay que trabajar en esa dirección.

D.M.—Élite política reducida a servir de lacayo de la World Company, perros guardianes intelectuales, medios de masas que han traicionado su papel de contra-poder... He aquí algunas causas y algunos síntomas de ese ascenso de la insignificancia.

C.C.—Sin embargo en este momento se advierte que rompe a hervir una recuperación de la actividad cívica. Aquí y allá, de todos modos, se empieza a comprender que la «crisis» no es una fatalidad de la modernidad a la que haya que someterse o «adaptarse» so pena de ser arcaicos. Se plantea, pues, el problema del papel de los ciudadanos y de la competencia de cada uno para ejercer los derechos y los deberes democráticos con el objetivo —una dulce y hermosa utopía— de salir del conformismo generalizado.

D.M.—Su compañero y amigo Edgar Morin habla del generalista y del especialista. La política exige las dos cosas. El generalista que no sabe casi nada sobre casi todo y el especialista que lo sabe todo sobre una sola cosa pero nada más. ¿Cómo conseguir un buen ciudadano?

C.C.—Este problema está planteado desde Platón. Platón decía que los filósofos, que están por encima de los especialistas, deben gobernar. En la teoría de Platón tienen una comprensión del todo. El otro término de la alternativa era la democracia ateniense. ¿Qué hacían los atenienses? Aquí tenemos algo muy interesante. Fueron los griegos quienes inventaron las elecciones. Es un hecho comprobado históricamente. Tal vez se equivocaron, ¡pero inventaron las elecciones! Y ¿a quién se elegía en Atenas? No se elegía a los magistrados. Los magistrados eran designados por sorteo o por turno. Para Aristóteles, recuerde, un ciudadano es el capaz de gobernar y de ser gobernado. Todo el mundo es capaz de gobernar, y por tanto eso se echa a suertes. ¿Por qué? Porque la política no es cosa de especialistas. No hay una ciencia de la política. Hay una opinión, la *doxa* de los griegos, pero no *episteme*<sup>2</sup>. Le hago notar además que la idea de que no hay especialistas de la política y que las opiniones son tal para cual es la única justificación razonable del principio mayoritario. Así pues, entre los griegos el

2. Saber teóricamente fundamentado, ciencia.

pueblo decide y los magistrados se designan por sorteo o por rotación. Hay actividades especializadas, puesto que los atenienses no estaban locos e incluso hicieron cosas bastante importantes, construyeron el Parthenon, etc. Para estas actividades especializadas, como la construcción de astilleros, la edificación de templos, la dirección de la guerra, son necesarios los especialistas. Pues bien: a éstos los eligen. La elección es eso. Porque la elección quiere decir elección de los mejores. ¿En qué se basaban para elegir a los mejores? Bueno, ahí entra en juego la educación del pueblo, pues es el llamado a elegir. Realizan una primera elección, y se equivocan; se advierte por ejemplo que Pericles es un estratega lamentable; pues bien: no se le reelige o incluso se le revoca. Pero el postulado según el cual está *doxa*, esta opinión, es igualmente compartida es sin duda un postulado completamente teórico. Para que haya un poco de chicha es necesario que esa *doxa* sea cultivada. ¿Y cómo cultivar una *doxa* relativa al gobierno? Pues gobernando. Ya que la democracia —y esto es lo importante— es un asunto de educación de los ciudadanos, cosa que hoy no existe en absoluto.

Hace poco una revista ha publicado una estadística que revelaba que el 60% de los diputados no entienden nada de economía. Unos diputados que, en Francia, ivan a decidir y deciden constantemente! Votan el presupuesto, aumentan o disminuyen los impuestos, etc. En realidad estos diputados, al igual que los ministros, dependen de sus técnicos. Tienen sus expertos, sí, pero también tienen sus pre-

juicios y sus preferencias. Y si usted sigue de cerca el funcionamiento de un gobierno —como en otras circunstancias lo he hecho yo— se advierte que quienes dirigen se fían de los expertos, pero escogen a los expertos que comparten sus opiniones. Siempre encontrará un economista que le diga: «Sí, sí: hay que hacer eso». O un experto militar que le diga: «Sí, el armamento nuclear es necesario» o «No necesitamos armamento nuclear». Cualquiera cosa y su contrario. Se trata de un juego completamente estúpido, y así es como nos gobernamos en la actualidad. Así pues, dilema de Morin y de Platón: especialistas o generalistas. Especialistas al servicio de las gentes, ésa es la cuestión. No al servicio de unos cuantos políticos. Y las gentes aprenden a gobernar gobernando.

D.M.—Ha dicho usted «educación», y también que «hoy no existe en absoluto». Más en general, ¿en qué modo de educación piensa usted? ¿Qué modo de compartir el conocimiento?

C.C.—Habría que cambiar muchas cosas antes de que se pudiera hablar de auténtica actividad educadora en el plano político. En la política la principal educación consiste en la participación activa en las cosas públicas, lo cual implica una transformación de las instituciones que incite a esa participación y la vuelva posible, mientras que las instituciones actuales repelen, alejan y distancian a las gentes de participar en los asuntos públicos. Pero eso no basta. Es necesario que las gentes sean educadas, y

sean educadas para el gobierno de la sociedad. Es necesario que sean educadas en la cosa pública. Pues bien: si usted toma la educación actual, no tiene estrictamente nada que ver con eso. Se aprenden cosas especializadas. Ciertamente, se aprende a leer y a escribir. Eso está muy bien; es necesario que todo el mundo sepa leer y escribir. Además, entre los atenienses no había analfabetos; casi todos sabían leer y por eso las leyes quedaban inscritas en mármol. Todo el mundo podía leerlas y, por consiguiente, el famoso adagio «Nadie puede ignorar la ley» tenía un sentido. Hoy se le puede condenar a uno porque ha cometido una infracción cuando no se puede conocer la ley y se le sigue diciendo: «Usted no puede ignorar la ley». Por tanto la educación debería estar mucho más orientada hacia la cosa común. Habría que hacer comprender los mecanismos de la economía, los mecanismos de la sociedad, de la política, etc. Ni siquiera se es capaz de enseñar la historia. La historia, tal como se enseña a los niños, les aburre, cuando podría apasionarles. Habría que enseñar una auténtica anatomía de la sociedad contemporánea: cómo es, cómo funciona.

*D.M.*—Usted ha hablado y escrito mucho sobre el movimiento de mayo del 68, al que con Edgar Morin y Claude Lefort llamó «la brecha». Hoy aquel período es una edad de oro para los jóvenes que lamentan no haberlo vivido. Si se reflexiona sobre aquella época, sorprende la ceguera, aquellos comportamientos revolucionarios románticos, absolutos, doctrinarios, sin base alguna, en una completa igno-

rancia. Cuando hoy me dicen «Tienes suerte, viviste el 68», respondo: «Cuidado, chicos; el nivel cultural, el nivel de los conocimientos era mucho más bajo que hoy». ¿Tengo razón?

*C.C.*—Sí, tiene razón, desde determinado punto de vista que es muy importante. Pero no creo que se trate realmente de una cuestión de nivel de conocimientos. Es la enorme dominación de la ideología en sentido estricto y, diría yo, en el mal sentido de la palabra. De los maoístas no se puede decir que no supieran nada: se les había adoctrinado o se adoctrinaban a sí mismos. ¿Por qué aceptaban el adoctrinamiento? ¿Por qué se adoctrinaban a sí mismos? Porque necesitaban ser adoctrinados. Necesitaban creer. Y eso fue la gran murga del movimiento revolucionario desde el principio.

*D.M.*—Pero el hombre es un animal religioso.

*C.C.*—El hombre es un animal religioso, pero eso no es en absoluto un cumplido. Aristóteles, a quien venero y al que nunca me canso de citar, dijo una única vez algo que es realmente una metedura de pata... —bueno, no se puede decir metedura de pata cuando se trata de Aristóteles, pero es lo mismo—. Dijo: «El hombre es un animal que desea el saber», y eso es falso. El hombre no es un animal que desea el saber. El hombre es un animal que desea creer, que desea la certidumbre de una creencia, y de ahí la influencia de las religiones, de ahí la influencia de las ideologías políticas. El movimiento obrero, al prin-

cipio, tenía una actitud muy crítica. Tome usted esos dos versos de *La Internacional*, que en cualquier caso es el himno de la Comuna; tome el segundo pareado: «No hay salvador supremo: ni Dios —fuera la religión—, ni César —fuera Napoleón III—, ni tribuno —fuera Lenin—», ¿verdad? Las gentes tenían esa necesidad de creencia. La satisfacían como podían; unos con el maoísmo, otros con el trotskismo e incluso con el stalinismo, puesto que uno de los resultados paradójicos de mayo del 68 fue no sólo aportar carne al esqueleto maoísta o trotskista, sino aumentar una vez más el reclutamiento del PC, a pesar de la actitud absolutamente monstruosa del PC durante los acontecimientos y durante los acuerdos de Grenelle. Hoy ¿en qué somos más sensatos que en mayo del 68? Creo que quizá el resultado tanto de las consecuencias de mayo del 68 como de la evolución en los países del Este y de la evolución general de la sociedad, es que las gentes se han vuelto mucho más críticas. Eso es muy importante. Sin duda hay una franja que siempre busca la fe, tal vez en la ciencia, en las sectas —o en el fundamentalismo, pero eso en otros países, no tanto entre nosotros—; sin embargo las gentes se han vuelto mucho más críticas, mucho más escépticas. Lo que sin duda también las inhibe para actuar. Pericles, en la *Oración fúnebre* pronunciada ante los atenienses, dice: «Nosotros somos los únicos a quienes la reflexión no inhibe la acción». ¡Es admirable! Y añade: «Los otros, o bien no reflexionan y son temerarios, cometen actos absurdos, o bien, cuando reflexionan, no hacen nada porque se dicen: está ese discurso y está el dis-

curso contrario». Precisamente se atraviesa actualmente también una fase de inhibición, sin duda. El gato escaldado del agua fría huye. Han probado todo eso y se dicen: «Los grandes discursos, y todo lo demás, ¡basta ya!». Efectivamente, no necesitamos grandes discursos: necesitamos discursos verdaderos. He aquí lo que no existe en una proyección social, si puedo decirlo así.

D.M.—¿Con quién quiere usted luchar? Y ¿contra quién y contra qué?

C.C.—Quiero luchar prácticamente con todo el mundo. Con toda la población, o casi, y contra el sistema, y por tanto contra ese 3% o 5% de gentes que son realmente defensores encarnizados e ineducables del sistema. Tal es, a mi modo de ver, la división. Creo que actualmente todo el mundo, en la sociedad, salvo ese 3 o 5%, tiene un interés personal y fundamental en que las cosas cambien.

D.M.—¿Pero qué les diría a las generaciones jóvenes?

C.C.—Si lo plantea usted como una cuestión de organización les diría que no hay respuesta. Actualmente eso es también la cuestión. Uno de mis colegas de la revista *Socialisme ou Barbarie*, Daniel Mothé —que sigue siendo amigo mío—, escribió una frase extraordinaria: «Incluso el Imperio romano, al desaparecer, dejó ruinas tras de sí; el movimiento obrero, al desaparecer, tras de sí sólo ha

dejado escoria». ¿Cómo organizarse ahora? La cuestión es: «¿Cómo podemos organizarnos?». Esta cuestión tropieza con el mismo obstáculo, esto es, que las gentes no son ahora lo bastante activas para hacer algo como eso. Para asumir una organización de ese tipo, hay que estar dispuesto a sacrificar algo más que una hora el sábado por la noche. Eso implica un trabajo bastante importante, y actualmente hay muy poca gente dispuesta a hacerlo. Es por eso que desde 1960 califico la época como una época de privatización. Las gentes se han replegado a su pequeño medio, la familia nuclear, o incluso la familia extensa. En mayo del 68 se decía: «metro-curro-cama»; ahora es «metro-curro-tele-cama».

D.M.—¿Y sin curro? ¿Se puede borrar el curro?

C.C.—Metro-curro-tele-cama e INEM<sup>3</sup>.

D.M.—¡Y canguelo de perder el curro! Todo el mundo tiene pánico. Es un «Ya no tengo» o un «Ya no tendré».

C.C.—Sí, claro.

D.M.—Lo que hace su pensamiento muy rico es también esa mirada psicoanalítica sobre el mundo. No es muy frecuente disponer así de varios puntos

3. Castoriadis alude a la ANPE, Agence nationale pour l'emploi, es decir, al organismo francés relacionado con el subsidio de desempleo [N. del T.].

de vista. Raoul Vaneigem ha publicado un libro cuyo título es *Nosotros que deseamos sin fin*<sup>4</sup>.

C.C.—¿Nosotros que deliramos? Oh, eso, ¡sí! ¡Nosotros que deliramos! [risas]

D.M.—¿Qué piensa usted de ese deseo irreductible que hace que la historia continúe?

C.C.—Sí, de todos modos, hay un deseo irreductible. Realmente... Es un capítulo importante. Por otra parte esto no siempre ha sido verdad, es un fenómeno relativamente moderno. Si toma usted las sociedades arcaicas o las sociedades tradicionales, no hay deseo irreductible. Ahí no se habla del deseo desde el punto de vista psicoanalítico. Se habla del deseo tal como es transformado por la socialización de las gentes. Esas sociedades son sociedades de repetición. Pues bien; precisamente, en la época moderna, se produce una liberación en todos los sentidos del término, en relación con las coerciones de la socialización de los individuos. Se dice, por ejemplo: «Tomarás una mujer de tal clan o de tal familia; si tienes dos, o si tienes dos hombres, será de matute, será una transgresión. Tendrás un *status* social, que será tal y tal y no otro». Hay algo maravilloso en Proust en el mundo de Combray. En la familia de Proust, alguien —de una burguesía muy buena, la familia que describe— que se había casado

4. Raoul Vaneigem, *Nous qui désirons sans fin*, Le cherche midi, Paris, 1996.

con una duquesa o una princesa, se había rebajado. Incluso si tenía dinero, incluso a pesar de que era alguien que salía de su casta para subir más alto, se convertía en un gigoló. Y trepar era rebajarse. Sin embargo hoy hemos entrado en una época de falta de límites en todos los terrenos y tenemos el deseo de infinito. Esta liberación es, en cierto sentido, una gran conquista. No es cuestión de volver a las sociedades de repetición. Pero también hay que aprender —ése es uno de mis temas principales—, aprender a autolimitarse, individual y colectivamente. Y hoy la sociedad capitalista es, en mi opinión, una sociedad que corre hacia el abismo desde todos los puntos de vista porque es una sociedad que no sabe autolimitarse. Y una sociedad realmente libre, una sociedad autónoma, como la llamo yo, debe saber autolimitarse.

*D.M.*—Limitar es prohibir; ¿cómo prohibir?

*C.C.*—No; no prohibir en el sentido represivo. Sino saber que hay cosas que no se puede hacer, o que ni siquiera hay que intentar hacer o que no hay que desear. Por ejemplo, el medio ambiente. Vivimos en una sociedad libre en este planeta maravilloso que estamos a punto de destruir; y, cuando pronuncio esta frase, pienso en las maravillas del planeta; pienso por ejemplo en el mar Egeo, en las montañas nevadas; pienso en la vista del Pacífico desde un rincón de Australia; pienso en Bali, en las Indias, en la campaña francesa en vías de demoler y desertizar. En otras tantas maravillas en curso de

demolición. Creo que deberíamos ser los jardineros de este planeta. Habría que cultivarlo. Cultivarlo tal como es y por él mismo. Y encontrar nuestra vida, nuestro lugar, en relación con eso. He aquí una tarea enorme. Todo eso podría absorber gran parte del tiempo libre de las gentes, liberadas de un trabajo estúpido, productivo, repetitivo, etc. Sin embargo eso, como resulta evidente, está muy lejos no sólo del sistema actual sino de la imaginación dominante actual. El imaginario de nuestra época es el imaginario de la expansión ilimitada, es la acumulación de baratijas: una tele en cada habitación, un micro-ordenador en cada cuarto... eso es lo que hay que destruir. El sistema se apoya en este imaginario que está ahí y que funciona.

*D.M.*—Eso de lo que usted habla siempre, sin parar, ¿es de la libertad?

*C.C.*—Sí.

*D.M.*—¿Difícil libertad?

*C.C.*—¡Ah, sí! La libertad es muy difícil.

*D.M.*—¿Difícil democracia?

*C.C.*—La democracia es difícil porque es libertad, y la libertad es difícil porque es democracia, sí, completamente de acuerdo. Porque es muy fácil abandonarse; se ha dicho que el hombre es un animal perezoso. También en eso vuelvo a mis antepa-

sados; hay una frase maravillosa de Tucídides: «Hay que escoger: descansar o ser libre». Y creo que fue Pericles quien les dijo a los atenienses lo siguiente: «Si queréis ser libres, hay que trabajar». Podéis descansar. Podéis sentaros delante de la tele. Pero no sois libres cuando estáis delante de la tele. Os creéis libres zapeando como imbéciles, pero no sois libres; eso es una falsa libertad. La libertad no es solamente el asno de Buridan que escoge entre dos montones de heno. La libertad es la actividad. Y es una actividad que al mismo tiempo se autolimita, es decir: sabe que puede hacerlo todo pero que *no debe hacerlo todo*. Ése es el gran problema, para mí, de la democracia y del individualismo.

D.M.—La libertad ¿son los límites? Filosofar ¿es establecer los límites?

C.C.—No; la libertad es la actividad, y la actividad que sabe ponerse sus propios límites. Filosofar, es la reflexión. Es la reflexión que sabe admitir que hay cosas que no sabemos y que no conoceremos jamás...

## «FRENTE A LA MODERNIDAD»

UNA CONVERSACIÓN ENTRE OCTAVIO PAZ  
Y CORNELIUS CASTORIADIS CON ALAIN FINKIELKRAUT

*Alain Finkielkraut.*—Octavio Paz<sup>1</sup> es poeta, y viene de un continente en el que Europa ha dejado su huella pero que no es únicamente europeo: la América latina. Cornelius Castoriadis es filósofo y nació en Grecia, cuna de Europa y de la filosofía. A través de la guerra de España en el caso de Octavio Paz y de la resistencia griega en el de Cornelius Castoriadis, uno y otro han compartido las grandes experiencias y las grandes esperanzas del siglo xx. Uno y otro, también, se plantearon tempranamente ciertas cuestiones. Su estancia en lo que Octavio Paz llama las docenas tinieblas del socialismo autoritario no fue larga, y hoy tienen en común este último punto: no acompañar sus apasionadas denuncias de la política totalitaria con un elogio sin matices de las democracias modernas. El último libro de Cornelius Castoriadis

1. Octavio Paz (1914-1998) es uno de los mayores escritores hispano-americanos; premio Nobel de literatura. Entre sus obras cabe mencionar *El laberinto de la soledad* (1950), *Arbol adentro* (1987) e *Itinerario* (1993).



se titula *El ascenso de la insignificancia*, un hermoso título que no toma las cosas con papel de fumar. Y el que publica hoy<sup>2</sup> Octavio Paz, *Itinerario*, concluye con una inquietante descripción del nihilismo de nuestras democracias. Insignificancia, nihilismo: podemos partir, si ustedes están de acuerdo, de esta inquietud compartida, y más precisamente de una reflexión de Baudelaire que usted, Octavio Paz, cita en otro texto: «El mundo va a acabar. No digo que el mundo vaya a reducirse al desorden bufo de las repúblicas sudamericanas o que hayamos de volver al estado salvaje. No; la mecánica nos habrá americanizado tanto y el progreso habrá atrofiado en nosotros hasta tal punto toda la parte espiritual que nada de los sueños sanguinarios de los utópicos se podrá comparar a sus resultados positivos. Sin embargo no será a través de las instituciones políticas como se manifestará la ruina universal o el progreso universal (pues poco importa el nombre), sino por el envilecimiento de los corazones»<sup>3</sup>. Ahora que finalmente nos hemos librado, finalmente, de la lucha contra la superstición totalitaria y que podemos reflexionar más libremente sobre el mundo en que vivimos, ¿es al poeta Baudelaire, más que a todos los filósofos del gran acontecimiento, a quien hemos de darle la razón?

2. Alusión a la traducción francesa, de 1996, de *Itinerario* (Barcelona, Seix Barral, 1994); esa edición francesa, titulada *Itinéraires*, difiere de la castellana [N. del T.].

3. La cita de Baudelaire está tomada de *Itinéraires*, de O. Paz, y no se encuentra en la edición original castellana [N. del T.].

*Octavio Paz*.—Creo que Baudelaire no se equivocó; no diría yo que ha sido profeta (aborrezco este sustantivo para los poetas), pero vio con claridad nuestra situación. La democracia se fundamenta en la pluralidad de las opiniones. Al mismo tiempo, esa pluralidad depende de la pluralidad de los valores. La publicidad y el mercado destruyen esas pluralidades al reducir todos los valores a precios. En mi opinión, ahí está el nihilismo complaciente de la sociedad moderna. En este sentido Baudelaire tuvo razón: vivimos en un nihilismo complaciente, no en el nihilismo trágico que pensaron Dostoievski o Nietzsche.

*A.F.*—Nihilismo complaciente y no nihilismo trágico. Cornelius Castoriadis, quisiera plantearle casi la misma pregunta, pero a partir de esa expresión que usa usted como título de un artículo y de todo su libro: el ascenso de la insignificancia. ¿Qué significa eso?

*Cornelius Castoriadis*.—Eso significa ante todo que la insignificancia no es simplemente un estado que se ha instalado en el mundo contemporáneo, sino como una especie de desierto que se extiende. Por retomar una expresión del libro: crece el desierto; igual que la insignificancia, pues, como dice Octavio Paz, se trata de una especie de nihilismo, pero irrisorio. Además, me ha alegrado mucho ver en su libro el uso frecuente de una expresión que he empleado yo mismo como título de un texto en *Le*

*monde morcelé*<sup>4</sup>: la palabra conformismo. Resulta pasmoso pensar que ha habido ideólogos y escritores que hablan de la época contemporánea como de una época de individualismo, cuando lo que más hay que lamentar actualmente es la desaparición de los verdaderos individuos ante esta especie de conformismo generalizado.

A.F.—A propósito de ese conformismo generalizado, usted citaba a Nietzsche: «Crece el desierto». Por prolongar la cita, ¿hay gentes, hay hombres, fuerzas...? Según ustedes, ¿qué es lo que protege el desierto?

O.P.—Resulta difícil contestarle. ¿Qué es lo que protege el desierto? Casi todas las instituciones, creo yo, y sobre todo el mecanismo de las sociedades modernas. He hablado de mercado: el mercado reduce los valores al precio único, a los precios; en este sentido, el mercado sustituye la pluralidad de los valores por un solo valor, y este valor no está basado en una noción metahistórica o ética, sino en la utilidad. Es un momento de la degradación de Occidente que es contemporáneo del desarrollo de la ciencia y de la técnica. A mi modo de ver, una de las paradojas más inquietantes del mundo moderno es esta coincidencia entre los logros de la ciencia, el desarrollo de la técnica (que se puede criticar o no criticar, pero

4. *Les carrefours du labyrinthe* III, Seuil, Paris, 1990; hay una traducción castellana incompleta, deficiente: *El mundo fragmentado*, Altamira-Nordan, Argentina-Uruguay, 1993.

que es un hecho, del que discutiremos) y el profundo nihilismo, la degradación profunda de todos los valores sometidos a esas leyes del intercambio económico, del intercambio comercial, del consumo. La sociedad moderna ha convertido a los ciudadanos en consumidores.

A.F.—Así pues, usted describe este cambio a partir del mercado y de la técnica, de su desarrollo concomitante, de su desgraciada coincidencia; pero eso aparece un poco como un poder sin rostro. Ahora bien, cuando pregunto qué protege el desierto, es difícil señalar fácilmente unas responsabilidades o unos culpables.

C.C.—Sí, creo que hay que modificar la expresión de Nietzsche; yo he citado a Nietzsche porque la expresión es bella, pero no soy nietzscheano en absoluto. La cuestión no es *quién protege el desierto* sino *quién propaga el desierto* —ésta es la cuestión, ¿verdad?—. Y creo que precisamente tenemos una situación que desmiente todas las teorías de la historia conocidas, sobre todo de la historia de este último período. No hay conspiración del gran capital, no hay malvados particulares —incluso aunque haya malvados en abundancia, como vemos todos los días, incluso, recientemente, por lo demás en Francia...

O.P.—¡Por todas partes!

C.C.—Por todas partes, sí, pero lo que hay es una especie de Niágara histórico; no hay conspiración,

pero todo conspira en el sentido de que todo respira a la vez, todo respira en la misma dirección: la corrupción, que se ha vuelto sistémica; la autonomización de la evolución de la tecnociencia, que nadie controla; naturalmente, el mercado, la tendencia de la economía, el hecho de que nadie se preocupe de saber si lo que se produce sirve para algo sino únicamente si es vendible, o incluso ni siquiera eso, porque si se produce algo se hará que sea vendible por medio de la publicidad. Todos esos fenómenos son conocidos. Esto es: se tiene a la vez una especie de potencia inhumana, sin rostro, y un estallido de los portadores institucionales e incluso una esclavización de esos portadores institucionales a esta tendencia histórica.

*O.P.*—Quisiera añadir algo. Sí, no hay responsable; no es una clase, como pretendía el marxismo; no es un grupo, no es un tirano: se trata de fuerzas impersonales. Nos hallamos, pues, ante fuerzas impersonales, ante mecanismos casi autónomos, y al mismo tiempo, frente a eso, tenemos la pasividad general. Por eso, a mi modo de ver, el problema inquietante no es el de la técnica (a fin de cuentas yo no estoy contra la técnica, ¿por qué he de estarlo?); no; creo que lo inquietante, el fenómeno que debe preocuparnos, es el problema de la pasividad general. Y ahí veo —tal vez Cornelius Castoriadis estará de acuerdo conmigo— que uno de los factores, quizá el decisivo, ha sido el gran fracaso revolucionario del siglo XX. Al final del siglo, tras el fracaso del comunismo, nos hemos encontrado en una especie

de pausa histórica, de vacío. No hay proyecto histórico; y, al mismo tiempo, se da la aceptación de esta situación, que por una parte destruye los valores y por otra transforma la sociedad en sociedad de consumo.

*A.F.*—Y, Cornelius Castoriadis, usted está de acuerdo con este balance...

*C.C.*—Sí, naturalmente.

*A.F.*—¿Es el fracaso histórico lo que explica la pasividad?

*C.C.*—No; creo que hay algo más que eso, en cierto sentido. Creo que lo que menciona Octavio Paz es un factor fundamental. Está esa decepción, esta desilusión fantástica ante la transformación de las esperanzas de una gran parte de la humanidad, de los intelectuales, los obreros y las gentes sencillas... —transformación en una máquina totalitaria de exterminio y de opresión, o bien, en Occidente, con la socialdemocracia, transformación en simple agencia de acomodación al orden existente, de pequeñas reformas, etc.—. Bueno, eso es una cosa. La segunda cosa es que de algún modo se ha producido una extraordinaria adaptación del régimen, digamos, del capitalismo, a una situación nueva que se ha traducido, por ejemplo, en la sociedad de consumo precisamente; es decir, que a partir de determinado momento se ha comprendido lo que había que hacer. Octavio Paz cita a Fourier diciendo que ha-

bría que fabricar, para el consumo de la gente, productos indestructibles (no hablo de verduras o tejidos: se refiere a otros productos); pues bien: precisamente lo característico de la producción moderna es lo que los economistas han llamado la obsolescencia incorporada, es decir, que los productos se fabrican para ser usados muy rápidamente, y todos los consumidores lo saben. ¿Cuál es la lógica de esta historia? Uno de mis amigos, trabajador en la distribución de automóviles, decía, en 1954, que un Rolls-Royce resulta más barato que un Renault 4 CV. Todo el mundo se reía, pero tenía razón: un Rolls-Royce dura casi indefinidamente y brinda muchos más servicios porque no es necesario repararlo, mientras que un Renault 4 CV quedaba para el desguace al cabo de tres a cinco años. Pero eso se produce al mismo tiempo que el hecho de que, efectivamente, en las condiciones sociales y económicas actuales, se puede vender Renaults 4 CV con la política de crédito, con pagos mensuales; es un precio bajo, y eso funciona, mientras que con los Rolls-Royce no funcionaría.

O.P.—Me pregunto si la pasividad no se explica también por la mejora de las condiciones de vida materiales de la sociedad. En este sentido el capitalismo ha ganado la partida porque ha sido capaz de ofrecer a las masas mejores productos, más baratos.

A.F.—A propósito de eso, quisiera simplemente ilustrar lo que dicen ustedes con un chiste que corría en Polonia durante el período totalitario. Un

cliente entra en una tienda y pide un filete. Le contestan: «Ah, no señor, aquí no tenemos carne, no tenemos pescado; es ahí enfrente». Un broma, pues, en torno a la penuria que hace que efectivamente el sistema capitalista se haya podido presentar, y hasta relativamente ser —frente a un sistema en el que no funcionaba nada— un sistema en el que las cosas funcionan, y, frente a un mundo de penuria, un mundo de abundancia. Entonces, ¿eso debe contar a su favor o no, y en qué medida?

C.C.—El problema no es que cuente a su favor o no. En primer lugar hay que decir que eso ha jugado a su favor tanto más cuanto que la ideología marxista había propagado la idea de que el capitalismo sólo puede condenar a las gentes a la miseria. Pero los hechos han desmentido día a día esa afirmación. El capitalismo no ha evolucionado espontáneamente: se han producido las luchas obreras, ha habido sindicatos, presiones, huelgas, etc.; sin embargo, a partir de determinado momento, se ha adaptado a eso. Quisiera añadir algo más: sobre este punto habría que estar atentos, sin hacer profecías ni renovar las previsiones apocalípticas; tal vez este período del capitalismo empiece ya a quedar a nuestras espaldas. Lo que se ve actualmente en los países industrializados —particularmente en Europa, menos en los Estados Unidos— es una crisis de un tipo nuevo, con esta creación de la exclusión, con un paro extraordinario, con la mundialización que obliga a los viejos países industriales a entrar en fases en las que ya no hay empleos para las gentes. Y todo esto es,

sin embargo, todavía el porvenir —bueno, no es el porvenir, es el presente, pero no quiero hacer previsiones...

O.P.—Tal vez no haya que detenerse en estas cuestiones de orden teórico —o más bien técnico—. Está claro que la economía de los países totalitarios ha sido una economía de penuria y que la economía del capitalismo es una economía de la abundancia.

C.C.—De relativa abundancia, sí.

O.P.—De abundancia para la mayoría, para la mayoría en los países desarrollados. Si se habla de mi país, ocurre lo contrario, la mayoría es pobre e incluso a veces miserable; pero en este momento hablamos del destino de los países más desarrollados, más avanzados. Entonces se plantea la cuestión de saber cómo la abundancia (Marx pensaba en la abundancia) ha producido frutos negativos desde el punto de vista espiritual para la población de los países de Occidente y frutos nefastos, de carácter material, para los países subdesarrollados. Eso es para mí uno de los grandes misterios históricos contemporáneos: cómo la abundancia, al producir la conformidad, ha castrado a los individuos, ha transformado a las personas en masas, y en masas satisfechas, sin voluntad y sin dirección.

C.C.—Las ha transformado en individuos totalmente privados o privatizados, como vengo dicién-

do desde hace mucho tiempo (ése es uno de los temas de mi reflexión desde 1960). Pero no creo que haya que inculpar a la abundancia como tal. Creo que hay que inculpar a la mentalidad que convierte a la economía en el centro de todo. En Marx era el centro de todo porque la economía capitalista no iba a poder dar lo que esperaban las gentes: sólo el comunismo podría darlo, el comunismo tal como lo concebía él. Para las gentes de la sociedad actual la idea es la misma: lo que importa es la economía, el consumo. Sin embargo, en realidad, la crisis de la sociedad actual es la crisis de las significaciones que mantienen unida la sociedad, es lo que se llama los valores —también se podría llamar las normas—; y esto se produce de una cierta forma en paralelo, no se debe a la difusión de la abundancia material. Hay una crisis: ¿de dónde viene? De un lado, de lo que usted ha mencionado, la caída de las ideologías revolucionarias; de otro lado, de la muy profunda crisis de la ideología del progreso. En el siglo XIX, para las gentes, los grandes liberales o los progresistas, el progreso no era solamente una cuestión de acumulación de riquezas: John Stuart Mill creía que el progreso iba a darles a las gentes la libertad, la democracia, la felicidad, una moralidad mejor. En cambio hoy nadie, ni siquiera los turiferarios del actual sistema, se atreve a decir que hay que dejar que el progreso realice su obra y que todos seremos felices o todos mejores. Eso no es cierto, y todo el mundo lo sabe. Habrá quizá una televisión mejor, pero eso es todo.

O.P.—Sí; es decir: estamos ante un proyecto histórico que ya ha dado prueba de lo que podía hacer; se trata del progreso. Pero Castoriadis ha dicho cosas que son algo diferentes. La primera, que me ha emocionado profundamente, es que hemos reducido (la sociedad moderna ha reducido) el sentido de todos los valores al valor económico. Pues bien, para renovar la sociedad habrá que hacer una crítica: los remedios no son únicamente de carácter económico; son de un carácter más profundo, moral o espiritual, como quiera usted llamarlo.

A.F.—Ahora quisiera plantear una cuestión simétrica de la que planteaba hace un momento. Les he preguntado: ese fenómeno de la insignificancia o del nihilismo, ¿cómo localizarlo? ¿Hay culpables o responsables? ¿Qué hay detrás de eso? Y usted, Cornelius Castoriadis, dice: no hay un «quien», todo conspira para lo mismo; y usted, Octavio Paz, iba en el mismo sentido. Por tanto puedo plantear la otra cuestión: ustedes preconizan, desean, sueñan, una salida del nihilismo, un despertar —palabra que usted, Cornelius Castoriadis, emplea en muchas ocasiones—. Usted dice: vivimos en un momento de letargo, eso puede detenerse, eso debe detenerse. Pero ¿hay un «quien» que pueda ser el portador de ese despertar, ahora que ya no existe ese mito del proletariado, de una clase o de un pueblo redentor? ¿En qué y sobre qué se puede contar para escapar a la insignificancia?

C.C.—Ésa es precisamente una de las grandes

dificultades del pensamiento político actual, pero sobre todo de una actividad política, puesto que, como ustedes han dicho, se ha salido de la época de las clases históricamente privilegiadas; históricamente, el proletariado se ha convertido en una minoría (actualmente hay muy pocos proletarios auténticos), y no hay una clase social privilegiada desde el punto de vista de un proyecto político. Creo que lo que caracteriza a la vez la profundidad de la crisis actual y acaso la profundidad de las esperanzas que cabe tener —puede parecer chusco, pero es así— es esa desaparición de un portador privilegiado. Es decir, que el fenómeno afecta a toda la sociedad, a todas las capas sociales salvo tal vez a un pequeño porcentaje de personas situadas en la cúspide. Pienso por ejemplo en mayo del 68 (que es pasado, sin duda), cuando se vio que quienes eran extraordinariamente activos en el movimiento productivo de ideas y significaciones no eran precisamente los obreros sino los técnicos, las profesiones liberales, los intelectuales si se quiere, los estudiantes...

O.P.—Ante todo los estudiantes.

C.C.—... Los estudiantes, naturalmente, y ante todo los jóvenes; y eso es muy importante incluso aunque cree grandes dificultades para la acción.

O.P.—Sí, el 68 fue una llamarada que nos iluminó durante un período muy corto pero que nos mostró una cierta dirección. En la revuelta universal hubo algo que me sorprendió: eso venía de muchos

países, Francia, los Estados Unidos, Alemania, mi país...

C.C.—México...

O.P.—Sí. Pues bien: las reivindicaciones no eran de carácter económico, ni siquiera social, sino más bien de carácter moral; y los predecesores, los profetas (vagos profetas) de ese movimiento fueron más bien poetas. A veces, al escuchar a nuestros estudiantes o al leer las inscripciones en las paredes, pensé en William Blake, en André Breton, en muchos poetas del siglo XIX —los románticos— y del siglo XX que se rebelaron como hizo Baudelaire: no hacían su denuncia en nombre de una clase o de una economía. Lo que estaba en juego era algo completamente distinto; diría que era la posición, el lugar de la persona humana en la sociedad: creo que la sociedad moderna ha eliminado los valores, el centro mismo de creatividad que es la persona humana. Castoriadis ha hablado del individuo; yo quisiera sustituir la palabra individuo por la palabra persona.

A.F.—Justamente, quisiera que nos detuviéramos un segundo en mayo del 68 y en la inquietud acerca del movimiento que podría ser portador de este despertar o de esta salida del nihilismo: pues ese movimiento mismo debería seguir siendo para nosotros ambiguo o ambivalente. Ciertamente, se ha producido un intento de salir del economicismo, una crítica buena y dura de los valores del consumo. Eso no impide que uno de los síntomas más graves de la cri-

sis espiritual que ustedes dos describen sea la crisis de la educación, la crisis de la transmisión —de la que usted, por lo demás, Cornelius Castoriadis, habla en su libro—. Y en eso el movimiento del 68 tiene también incluso una cierta responsabilidad, por el modo que tuvo de presentar la maestría educativa como una forma de la maestría opresora: el maestro que enseña y el maestro que oprime fueron en cierto modo identificados el uno con el otro; y lo cierto es que hoy la desaparición de la cultura o de las humanidades en la enseñanza en nombre de la rentabilidad se produce tanto más fácilmente cuanto que esta cultura fue deslegitimada previamente en nombre de la revolución. Ni siquiera ese movimiento, pues, puede ser saludado o conmemorado tan solo enfáticamente.

C.C.—No, pero me permitirá no estar enteramente de acuerdo con este análisis. Precisamente creo que la crisis contemporánea de la producción (universal, por lo demás, que no se limita a los países que atravesaron una fase como la de mayo del 68) tiene raíces mucho más profundas; arraiga en la crisis de los valores. Tomemos esos ridículos cambios de programas escolares: en Francia, cada ministro de Educación nacional introduce un nuevo sistema al introducir nuevos programas. ¿Por qué? Porque precisamente no se sabe qué transmitir; ya no se quiere transmitir (lo que resulta grotesco) la cultura tradicional, la cultura heredada, que al menos es una base absoluta; se pretende tecnificar, instrumentalizar la educación para que quienes salgan

de la enseñanza encuentren un empleo y, como es natural, eso fracasa ridículamente porque, entre el momento en que el ministro y sus expertos ponen a punto unos programas supuestamente adaptados a las demandas de la industria y el momento en que las gentes llegan al mercado, las demandas de la industria han cambiado ya... Pero hay algo más: es que en la crisis de las significaciones de nuestras sociedades actuales nadie invierte ya positivamente en la educación. Los padres ya no invierten en la escuela, los estudiantes y los escolares no invierten en la escuela, e incluso tal vez se pueda decir que ya ni siquiera los enseñantes pueden invertir en la escuela; y eso es lo que es muy grave.

O.P.—Usted habla de la educación y sobre todo de la educación en Francia, que en realidad son asuntos extraños para mí. Pero puesto que se habla...

C.C.—Disculpe, pero creo que es general. Por ejemplo, en los Estados Unidos, es absolutamente...

O.P.—Sí, en todas partes. Usted habla de Francia en particular pero yo hablaba ante todo en general; es un asunto importante, pero no difícil. Todos los fenómenos históricos tienen una especie de doble cara. Ustedes han hablado de la revuelta de la juventud en mayo del 68 contra los profesores, contra los maestros y finalmente contra los valores clásicos. Eso es cierto al menos en parte. Pero creo que hay otro indicio de la ambigüedad de todo fenómeno

no histórico: que de los restos del 68 han salido los grupos terroristas. Creo que lo más importante no es hablar de las causas de la crisis actual...

A.F.—Disculpe; quería decir que ese culto a la juventud, en mi opinión, es interesante, y eso va más allá realmente del caso de Francia. La juventud se afirmó con gran fuerza en el 68 con una especie de potencial de rebelión; sin embargo ese conformismo sobre el que ambos están de acuerdo se ilustra precisamente por el culto a la juventud.

C.C.—Es una de sus manifestaciones.

A.F.—Otra manifestación que me parece interesante es esa manera, como decía Péguy, de jugar a todas las cartas. Es decir: que cuanto más en el centro se está, cuanto más se está realmente dentro de la norma, de la norma actual, la norma de la actualidad y de los *media*, más se presenta uno como marginal, como subversivo. El *Gay Pride* se puede describir así; ustedes conocen esa gran manifestación que ha tenido lugar hace unos días: ha sido celebrada por todos los diarios, tenía todas las apariencias de la subversión radical... Me parece que es una de las modalidades del conformismo contemporáneo.

C.C.—Es verdad, pero ahí hay varias cosas. Está el hecho de que, desde el momento en que los productores y los mercaderes del sistema descubrieron que había, como suele decirse, un enorme *mercado*



de la juventud, ésta ha dejado de ser simplemente un valor subversivo o un valor revolucionario. Y además, por otra parte, hay un hecho que los revolucionarios clásicos, los reformadores o los demócratas jamás habían comprendido, imaginado o previsto realmente: es esta fantástica capacidad de la sociedad contemporánea para reabsorberlo todo; es decir, que para el sistema todo se convierte en un medio. Si hoy existiera, por ejemplo, un Antonin Artaud —ya no hay ninguno, pero si hubiera uno—, sería una curiosidad apasionante que financiarían; entonces, o bien se suicidaría, o volvería por su cuenta al hospital psiquiátrico, o bien se convertiría también él en alguien que sale por la televisión...

O.P.—¡Una estrella de la televisión! Creo que estamos de acuerdo para decir que vivimos, no diría yo que una crisis (*Krisis*) porque es una palabra muy exagerada, pero que vivimos en una especie de espacio vacío en que la gran esperanza de los liberalismos clásicos, con la idea de progreso, y las esperanzas del marxismo se definen como un fracaso histórico grave. Lo importante, en mi opinión, será ver cómo se puede rehacer la sociedad humana. Al respecto Castoriadis ha dicho algo que considero importante. Ha hablado de sociedades heterónomas y sociedades autónomas. Se trata de una idea en discusión, pero muy fecunda. Él desearía, pues (como yo, como todo el mundo), eso que llama una sociedad autónoma, es decir, una sociedad fundada por ella misma y consciente de que la fundadora es ella misma, y no un agente externo, un dios, una idea...

C.C.—... O las leyes de la historia...

A.F.—... La última forma de la heteronomía.

O.P.—Sí. Pero todas las sociedades, incluso las sociedades autónomas, deben basarse en ciertos principios. Pues bien, desde hace poco voy diciendo (es algo que he escrito en ese librito, *Itinerario*, y en los otros, sobre todo en un libro sobre el amor publicado un poco antes) que lo que dará la posibilidad de fundar de nuevo la sociedad occidental y tal vez la sociedad mundial será redescubrir la noción de persona. En el pasado, todavía, la noción de persona implicaba una dualidad entre el alma y el cuerpo: en todas las civilizaciones encontramos esas dualidades, esos diálogos, a veces esas luchas entre el cuerpo y el alma. Pero hay algo importante en el mundo actual: son los avances, los descubrimientos de la ciencia; y cada vez más pensamos que eso que llamamos espíritu es una dimensión del cuerpo.

A.F.—Así, habría como un eclipse de la noción de persona...

O.P.—Creo que ahora los antiguos atributos de la persona se han refugiado en otra concepción del espíritu, de la *mind*, como dicen los americanos. Un neurobiólogo a quien admiro, Edelman, ha dicho algo que en mi opinión es muy importante. Para él, la especie humana (y en particular el espíritu humano) es un momento de la evolución general; y añadía que no se puede hablar del sistema de las neuronas,

del sistema nervioso, como si fuera idéntico para todos los individuos: es diferente en cada individuo. Por consiguiente resulta muy difícil formular leyes susceptibles de generalización cuando se reconoce como es debido (no habla de nadie en particular, habla del hombre, pero es lo mismo) que cada individuo es un ser único. Es decir, que incluso la ciencia moderna más materialista, la biología por ejemplo, admite que cada persona es única, excepcional. Y yo creo que toda política, todo pensamiento político nuevo, debe basarse en el reconocimiento del hecho de que la persona —cada persona— es única.

C.C.—Por eso no me limito a hablar de una sociedad autónoma; yo digo: una sociedad autónoma en la que hay individuos autónomos, e insisto en que ambas cosas son inseparables, porque aquéllos a quienes usted llama personas... bueno; en Francia la palabra seguramente no tendría mucho éxito, porque tiene connotaciones cristianas, personalistas, y sé muy bien que usted no la utiliza en este sentido, pero...

O.P.—No, pero no me da miedo que...

C.C.—Tiene usted razón; a mí tampoco.

O.P.—Porque el cristianismo forma parte de nuestra herencia.

C.C.—Naturalmente, naturalmente. Pero, en fin, prefiero hablar de individuos autónomos (o si lo prefiere de personalidades); y, justamente, lo que se

le puede reprochar a la sociedad contemporánea, y con esto enlace con lo que decíamos hace un momento, es matar la personalidad, a los individuos, la auténtica individualidad de las gentes. Sin embargo, si se quiere pasar a otra cosa —a mí eso es lo que me atormenta como problema, y ahí estamos ante el abismo—, en el fondo, ¿qué es lo que exige eso? Eso exige una creación histórica nueva, con significaciones nuevas, valores nuevos, un nuevo tipo de ser humano, y todo eso se debe hacer más o menos superando por definición toda posibilidad de previsión y de planificación.

A.F.—Una creación histórica nueva que fuera una alternativa radical...

C.C.—Por supuesto.

A.F.—¿Acaso hay que pensar en términos de alternativa radical?

O.P.—Si se piensa en términos de alternativa radical se piensa en términos de creación...

C.C.—Sí.

O.P.—Pero yo me siento un poco indeciso a propósito de la palabra creación. Si la palabra persona tiene ecos cristianos, la palabra creación tiene tonalidades más teológicas aún [*risas*]. Nos confronta con la idea de un Dios creador que toma el mundo y lo hace surgir de la nada. La creación histórica se ha de

basar en datos ya existentes. No se puede hacer algo enteramente inédito. En cada período de la historia, las creaciones históricas no son únicamente combinaciones de elementos ya existentes, sino también transformaciones. Por eso me parece particularmente fecunda la teoría de la evolución: gracias a ella podemos llegar, sin traicionar la racionalidad del universo, a este ser extraño, a esta extraña aparición en la historia del universo que es el espíritu humano.

C.C.—Ahí habría toda una discusión filosófica que me abstendré de abordar ahora porque nos llevaría demasiado lejos. En todo caso, estoy de acuerdo con usted en decir que, efectivamente, detrás de la palabra creación hay un pasado teológico; sin embargo no estamos obligados a asumirlo, de la misma manera que usted no asume el pasado teológico que hay detrás de la palabra persona. Diría, simplemente, que cuando surgió la *polis*, la ciudad griega, o cuando surgió la modernidad, etc., no hubo un Dios detrás de eso: se trata de una creación de los hombres; y eso no retoma simplemente elementos ya existentes: hay una forma nueva que no se limita a la combinación. Cuando usted escribe un poema utiliza las palabras de la lengua, pero lo que usted hace no es una combinación de esas palabras: les impone una forma nueva, por su encadenamiento, por un espíritu que recorre el poema; ahí está su lado creador en tanto que poeta.

O.P.—Sí, pero usted habla ya de una definición filosófica de la palabra creación al decir que no es

como una combinación (pero si no es una combinación ¿qué es?); sin embargo lo importante no es eso. La idea interesante, en mi opinión, es que la creación no se comprende más que como transformación, una transformación que puede ser radical, como el paso del animal al hombre...

C.C.—... Por ejemplo.

A.F.—Sin embargo tal vez se puede hacer una objeción distinta al empleo de esa palabra, creación, precisamente para el período en que vivimos. Ustedes han hablado, los dos, del fracaso de una esperanza determinada y de las consecuencias que ha podido tener este fracaso en términos de pasividad; pero ¿no hay que tomar en consideración un fracaso o una crítica del «principio esperanza»<sup>5</sup> a secas? Con esto me refiero al libro de Hans Jonas, *El principio responsabilidad*<sup>6</sup>: en el fondo, el programa (o el paradigma) moderno siempre se ha basado en la superación de lo dado hacia algo mejor, y la creación se presenta también como una superación y a veces como una abolición de lo dado. Pues bien: me gustaría citar una frase de Hans Jonas que en mi opinión define muy bien nuestra situación actual, cuando vivimos bajo la amenaza de una tecnología

5. Ernst Bloch, *El principio esperanza* (1959), trad. cast. de F. González Vicén, Madrid, Aguilar, 1977 (próxima publicación en Trotta).

6. Hans Jonas, *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1979), trad. cast. de J. M. Fernández Retenaga, Herder, Barcelona, 1995.

cada vez más poderosa: «Bruscamente —dice— lo que está buenamente dado, lo que se toma como obvio, aquello sobre lo que no se reflexiona jamás con el objetivo de la acción, esto es, que hay hombres, que hay vida, que hay un mundo hecho para eso, se encuentra situado bajo la tormentosa luz de la amenaza procedente del obrar humano. Es bajo esa misma luz de tormenta cuando aparece la nueva obligación. Nacida de la amenaza —al haberse transformado la técnica de promesa en amenaza—, insiste necesariamente ante todo en una ética de la conservación, de la preservación, de la vinculación, y no en una ética del progreso y del perfeccionamiento». Esta especie de revolución o de conversión existencial que nos obliga a conservar, a preservar, a salvaguardar el planeta, a gestionarlo, lo dice usted también, Cornelius Castoriadis, como buenos padres de familia, ¿es que todo eso, justamente, no debe llevarnos a salir de un paradigma de la creación, casi excesivamente heroico?

C.C.—No; creo que hay un malentendido porque nos situamos a la vez en diferentes niveles y en niveles que son heterogéneos. Cuando hablo de creación, hablo en tanto que filósofo. Tomemos el «principio esperanza», hay que esperar, etc.: una de las creaciones más considerables que conozco en la historia, y que nos ilumina todavía hoy (creo que en esto todos estaremos de acuerdo), es la de los antiguos griegos. Los antiguos griegos no esperaban nada, absolutamente nada, y por eso, en mi opinión, fueron tan libres en su creación. Las tragedias

dicen siempre: «Tú morirás»; el famoso coro de *Edipo* dice que lo mejor es no nacer, y que lo segundo en calidad, una vez que se ha nacido, es morir lo más pronto posible. Eso no es esperanza.

O.P.—Los antiguos no conocían la idea de progreso. Es una noción que viene de la Biblia; es anterior a la adopción del cristianismo, no es posible imaginarla antes. Es cierto que los griegos no esperaban, y por eso inventaron la tragedia, claro está. Pero usted ha hablado, en la cita que acaba de hacer, del mundo que tenemos ante los ojos. Quisiera hablar de la noción de persona tratando de integrarla en las nuevas concepciones del pensamiento y de la ciencia modernas; y ahí hablo también (puesto que toda ética nueva, toda política nueva, debe fundamentarse en eso) del descubrimiento de los otros, de nuestros semejantes. A este respecto, en primer lugar, parece que la consciencia de sí, en los niños, no adviene sino cuando se tiene consciencia de los otros: es decir, que la solidaridad es un dato innato. En segundo lugar, creo que, más que el pensamiento filosófico, las teorías científicas modernas que son de una parte la física y de otra la biología, al combinarse con esta realidad moderna, la destrucción del mundo material, de la atmósfera, etc., nos han mostrado que somos productos de la naturaleza, que somos hijos del cosmos, y hermanos no solamente de los seres vivos, de los más simples a los más complejos, sino también hermanos de las partículas elementales y al mismo tiempo de las estrellas y del

sol. Creo que ahí se puede encontrar la base sobre la que construir una nueva sociedad.

C.C.—Sí. De todos modos quisiera retomar algunos puntos de esta discusión que tiende un poco a extenderse por todos lados. Si hoy se adelantara un movimiento social histórico y, permítanme la expresión, creara una sociedad nueva, ¿por qué habría en eso una ruptura radical? Precisamente porque no podría crearla más que rompiendo con esa idea de que Dios ha creado el mundo y lo ha dado al hombre (Génesis, etc.). Dios no ha creado el mundo, y no se lo ha dado al hombre. En cuanto a esa idea de Descartes según la cual avanzamos en el conocimiento para convertirnos en dueños y señores de la naturaleza, es el mayor absurdo que un filósofo haya podido decir jamás (aunque eso se explica históricamente). Nunca seremos dueños y señores de la naturaleza: jamás se podrá invertir el sentido de la rotación de la galaxia, y es seguro, pues, que no podemos ser eso. Lo mismo ocurre con la idea de Marx según la cual la ideología se apoya en la ignorancia humana. No; la mitología es un intento de dar sentido al mundo, y no resulta simplemente de la ignorancia. Es necesaria una ruptura con todos esos principios de dominio de la naturaleza, de la racionalidad transformada de instrumento del hombre o de instrumentos del pensamiento en principio final dominador; hay un valor que sustituir a todo eso. Estoy de acuerdo con lo que dice Octavio Paz, pero lo formularía de un modo algo diferente. ¿Qué es lo que una sociedad autónoma podría proponer-

se como objetivo? La libertad de todos y la justicia. (No la felicidad, porque la felicidad no es una cuestión política sino una cuestión individual.) Pero ¿más allá de eso, substancialmente? Pues bien, creo que lo que una sociedad autónoma se propondría como objetivo es ayudar a todos los seres humanos a convertirse en lo más autónomos y lo más creadores posible; paralelamente al cultivo, si puedo decirlo así, de nuestro jardín natural como buenos padres de familia, se trataría también de criar a las nuevas generaciones en un espíritu de desarrollo de sus capacidades, de respeto a los demás, de respeto a la naturaleza.

A.F.—Octavio Paz, ¿está usted de acuerdo con este programa?

O.P.—De acuerdo; pero creo que hay que formularlo de un modo algo diferente. Diría que este programa, este proyecto histórico (por esto no creo que se trate de una creación, de una ruptura radical) arraiga en el pasado, y que la primera exigencia es recuperar, recrear, la noción de persona, o, si usted quiere, de individuo.

C.C.—Por supuesto.

O.P.—Y digo también que en esta noción de persona está desde siempre, de manera implícita, la noción del otro, y que por consiguiente el segundo dato que debemos citar es la noción de fraternidad, una fraternidad que no se fundamenta en la idea de

que somos hijos de Dios sino en la consciencia de que somos productos de la naturaleza, del universo. Creo también que este proyecto debe tomar en consideración muchas otras cosas de las que no podemos hablar ahora; por ejemplo, el problema puramente cuantitativo, el número, esta dificultad de las sociedades modernas. Nuestros oyentes son una masa. Cornelius Castoriadis ha hablado de la democracia griega, pero la democracia griega estaba hecha para países pequeños, para ciudades, y en la actualidad nos las tenemos que ver con naciones enormes, con millones y millones de habitantes...

C.C.—E incluso el planeta entero.

A.F.—De ahí la necesidad de resolver también la tremenda cuestión del número.

C.C.—Sin duda. Creo, como he escrito otras veces, que esta cuestión está al alcance de los seres humanos. La humanidad puede hacerlo mejor: no está obligada a oscilar siempre entre las pequeñas ciudades autónomas y unos imperios sometidos a poderes alienantes y opresores; es posible inventar, crear, formas de gobierno colectivo a escalas mucho mayores que las conocidas hasta ahora.

A.F.—Pues bien, por mi parte, también una palabra para reconciliar, justamente, la poesía y la filosofía, puesto que he tenido la suerte de escuchar a un filósofo y a un poeta. Esa palabra la encuentro una vez más en Hans Jonas, quien advierte que nos corresponde no simplemente gestionar el planeta

como buenos padres de familia sino convertirnos en los encargados de negocios —dice Jonas— de la naturaleza, algo para lo que no estábamos preparados; y añade que un llamamiento mudo para que se preserve su integridad parece emanar de la plenitud del mundo de la vida, allí donde se encuentra amenazada. Me parece que la poesía hace oír ese llamamiento mudo desde hace mucho tiempo y nos ha preparado para ese papel de encargados de negocios, desde Ronsard a Octavio Paz pasando por Yves Bonnefoy, René Char, etc. En fin, he terminado, y quisiera darles las gracias por esta discusión y remitir con cierta solemnidad a sus obras, porque creo que son libros importantes y que hay que leerlos, y llevarlos consigo durante las vacaciones puesto que la época del año se presta a ello. Octavio Paz, usted ha publicado<sup>7</sup> *Itinerario* y también otro libro al que ha aludido en el curso de nuestra conversación, *La llama doble*<sup>8</sup>; su último libro<sup>9</sup>, Cornelius Castoriadis, se titula *El ascenso de la insignificancia*.

7. Se alude a las traducciones francesas recientes en el momento de la emisión. Las obras de Octavio Paz están editadas en castellano por la editorial Seix Barral, de Barcelona [N. del T.].

8. Seix Barral, Barcelona, 1993.

9. Último en el momento de la emisión. C. Castoriadis publicó posteriormente *Fait et à faire. Les carrefours du labyrintyhe V*, Seuil, Paris, 1997 (trad. cast. de L. Lambert, Eudeba, Buenos Aires, 1998); también fue editado *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Seuil, Paris, 1999 (trad. cast. de V. Gómez, Cátedra, Madrid, 1999), una publicación póstuma —el título no es suyo— al haber fallecido Castoriadis en diciembre de 1997; también se ha publicado otro texto de C. Castoriadis, *Sur la politique de Platon*, Seuil, Paris, 1999, y se anuncian otros, correspondientes a sus cursos en la *École d'hautes études en sciences sociales* [N. del T.].

CONVERSACIÓN  
ENTRE CORNELIUS CASTORIADIS  
Y JEAN-LUC DONNET

*Katharina von Bulow.*—Quisiera preguntarle a Jean-Luc Donnet<sup>1</sup> qué recuerdos conserva de su encuentro con Cornelius Castoriadis, que entonces era conocido sobre todo como pensador político, en una época en que Lacan y el lacanismo empezaban a ocupar mucho espacio en el ambiente analítico...

*Jean-Luc Donnet.*—Lo que me sorprende, cuando recuerdo el modo en que conocí a Cornelius Castoriadis, es que apareció en el ambiente psiquiátrico y psicoanalítico que era entonces el mío como alguien venido de otro mundo. Con el efecto de choque, y también el de deslumbramiento, ante la amplitud de lo que podía abarcar, tanto en su experiencia de ser humano, en su experiencia política, como a través de su saber enciclopédico. Lo que sin duda fue más sorprendente para mí en las primeras

1. Jean Luc Donnet, psicoanalista, ha publicado entre otras obras *L'Enfant de ça* (Minuit, Paris, 1973), *Le Sur-Moi* (PUF, Paris, 1995) y *Le divan bien tempéré* (PUF, Paris, 1996).

lecturas que pude hacer de sus textos fue precisamente esa libertad, esa agudeza que le daba su posición, sus conocimientos epistemológicos; y también esa distancia en su mirada sobre el análisis, una mirada desde fuera —en aquella época yo no sabía exactamente cuál era su posición de analista práctico—, pero también muy profundamente informada, y que, desde el principio, situaba al psicoanálisis en todo un conjunto de ámbitos científicos y, naturalmente, filosóficos... Se situaba más allá del fetichismo de la ciencia, más allá de las especificidades estrechas, y evidentemente era algo estupendo. En cuanto a la posición política, sin duda fue sobre todo a través de la crisis de mayo del 68 y el tumulto que suscitó en las instituciones analíticas como me interesó la posición política de Cornelius Castoriadis, es decir, la interrogación acerca de la institución.

*Cornelius Castoriadis.*—Quizá habría que decir algo sobre las razones que me hicieron llegar al psicoanálisis. Siempre me había interesado la obra de Freud, pero al principio como una obra entre otras. Y este interés se convirtió en estudio apasionado y privilegiado en el momento en que se combinaron dos procesos: un análisis personal, que había iniciado en 1960, y, por otra parte —aunque, se mire como se mire, una cosa no es extraña a la otra— la profunda puesta en cuestión que había emprendido del edificio teórico de Marx, y especialmente de los aspectos que entonces me parecían inaceptables, como cierto determinismo o racionalismo de Marx, etc. Y la unión se produjo para mí con mi descubri-

miento, o mi redescubrimiento, de la imaginación y de lo imaginario, de la imaginación en el plano de la persona humana individual —lo que yo llamo la imaginación radical— y de lo imaginario en el plano social e histórico como fundador, creador, de las instituciones sociales. Y, evidentemente, se advierte en seguida la incompatibilidad con cualquier posición marxista, marxiana o marxistizante. Por eso me sumergí en Freud, frecuenté algunos medios psicoanalíticos de París, como el seminario de Lacan... Y, de una cosa a la otra, me casé con Piera Aulagnier<sup>2</sup>, como tú sabes, con quien he vivido quince años. Luego empecé a trabajar como psicoanalista, cosa que sigo haciendo... Y ese interés por Freud se ha mantenido, prolongado y profundizado después; estos tres últimos años mis seminarios en la École d'hautes études en sciences sociales<sup>3</sup> han estado dedicados exclusivamente al problema de la psique. Se trata de un intento, de una tentativa en curso —estoy en vías de ponerla por escrito— de retomar y de reconstruir —las palabras son sin duda muy pretenciosas—, de realizar un reexamen tan radical como sea posible del edificio freudiano, y en particular de la imaginación y de lo imaginario en él.

Entonces, ¿por qué continuaba la fascinación? Primero porque la psique es «fascinante» en sí mis-

2. Piera Aulagnier ha publicado, entre otras obras, *La violence de l'interprétation*, PUF, Paris, 1974.

3. Cornelius Castoriadis empezó a enseñar en la EHESS en noviembre de 1980; los «tres últimos años» de que habla son 1992-1993, 1993-1994 y 1994-1995, después de los cuales suspendió provisionalmente sus seminarios.



ma. Heráclito decía ya: «No encontrarás los límites de la psique ni siquiera si recorres todos los caminos...». Es esa vertiente de la creatividad psíquica la que me sigue maravillando, esa extraordinaria poeticidad tal como aparece en los sueños, por ejemplo. Eso es un lugar común, pero realmente, de todos modos, hay que frecuentarlos de cerca, en primera persona, si puedo decirlo así, para ver los tesoros de invención y de creatividad que contienen los sueños. O incluso fenómenos psíquicos mucho más raros para la percepción común, pero que se ven en la práctica analítica, en particular la psicosis y el delirio psicótico: son algo fantástico como creación. Por otra parte tú y Green habéis hablado de ello en vuestro libro sobre la psicosis, pues el título mismo, como recordabas, es una frase de un psicótico que decía que era «el hijo de eso»<sup>4</sup>. Está, naturalmente, la otra vertiente de la psique humana, la de la repetición, sin la cual no hay vida psíquica ni simplemente vida, y sin la cual, naturalmente, tampoco hay psicoanálisis.

Es eso. Se podría seguir, porque una vez que se entra ahí dentro, se entra en toda la teoría de lo humano... Pues esa psique, abandonada a sí misma, ¿podría dar otra cosa que hijos salvajes? Intento de respuesta de Freud, *Tótem y tabú* y lo demás. Carácter insatisfactorio de ese intento de respuesta, al menos para mí, que acaso procede sobre todo de una voluntad o de un deseo de Freud de reducir a lo psí-

4. *L'enfant de ça, psychoanalyse d'un entretien*, Minuit, Paris, 1973.

quico lo que es irreductible en el hecho mismo de la institución. Y luego hay otros aspectos, como, por ejemplo, lo que la psique es desde el punto de vista filosófico. Nunca se ha hablado de ello en realidad; o bien se ha hablado de ello continuamente y al mismo tiempo no se sabe lo que es. Y con Freud, evidentemente, se tiene un primer panorama general de lo que yo llamo su *descubrimiento* de un ámbito ontológico, de un ámbito del ser. Freud no lo llama así, porque él tenía esa especie de pudor extraordinario, o de miedo a la filosofía, o de aborrecimiento, no sé; pero nos ha hecho ver, con la psique, un nivel del ser que no existía antes de él: la psique es algo, y ese algo no es un concepto. Hay que darle a esta frase todo su valor. ¿Qué es, entonces?

J.-L.D.—Mi propio descubrimiento del psicoanálisis lo hice en tanto que psiquiatra, y por tanto desde una perspectiva más estrecha que la tuya, pero lo que acabas de decir me recuerda de nuevo por qué tus textos sobre el imaginario radical me conmovieron de tal modo en su momento, sin que comprenda todas las implicaciones de eso. Porque lo que yo tocaba con el dedo con Freud y a través de la clínica es efectivamente esa consistencia propia de la realidad psíquica. Sólo que esta realidad psíquica la abordaba yo entonces como médico psiquiatra y a través de Freud, desde el punto de vista de su ser determinado, puesto que precisamente lo que la primera aproximación hacía surgir era sentido, secuencias de sentido, ahí donde en la asociación libre no habría podido haber más que desorden. Pero yo en-

tonces me encontraba bloqueado ante algo aporético (la yuxtaposición: consistencia propia de la realidad psíquica/surgimiento de un sentido). Y ese viraje que dabas tú, remitiendo a una causalidad contra toda la metafísica occidental, contra la «filosofía heredada», del ser como creación, y por tanto indeterminación, me permitía superar la aporía ante la que me encontraba. Y compruebo que, ahora, incluso el psicoanálisis «clásico» concibe por ejemplo la transferencia desde el punto de vista de la repetición, del determinismo, y simultáneamente desde el punto de vista de la creación, del surgimiento, del emerger. Y eso está ahí profundamente en Freud; cuando habla de la «espontaneidad de la transferencia», está ciertamente determinada, pero la institución de la cura, el marco que permite que surja el fenómeno, emerge en su dimensión radicalmente creadora *ex nihilo*, como dices tú, y no *cum nihilo*.

K.v.B.—La profana que soy yo quisiera plantear, tras este primer intercambio, una cuestión tal vez algo provocadora: ¿no se podría sospechar que hay un vago peligro, para un poeta, un escritor, un músico, alguien que viva de un imaginario en desorden, en el sufrimiento y la transgresión permanentes, ser sanado por una cura analítica hasta el punto de ver desaparecer esa creatividad? ¿Acaso no es el análisis una forma de castración del imaginario en desorden?

C.C.—Yo respondería a la provocación con una sobreprovocación, si puedo decirlo así. Pues creo, por el contrario, que la tarea del análisis es liberar la

imaginación. No que el sujeto haga cualquier cosa, que ignore toda ley, todo límite, etc. Autonomía, por lo demás, quiere decir: yo me impongo una ley; *nomos* es ley y autonomía, es la ley que viene de mí. Ahora bien, las prolongaciones sociales son otra historia. Pues ¿qué es, a fin de cuentas, la enfermedad psíquica —y ahora no hablo de la psicosis, ni de la neurosis— esencialmente...?

K.v.B.—Lo que en otro tiempo se llamaba la histeria...

C.C.—No sólo; la neurosis obsesiva, y además las nuevas formas de la patología psíquica que encontramos hoy; pues bien: es el bloqueo de la imaginación; esencialmente eso. ¡Pues sí! Es decir, que hay un constructo imaginario que está ahí y que detiene todo lo demás. Es como si dijera: la mujer o el hombre, es eso y no otra cosa; lo que hay que hacer, es únicamente eso y no otra cosa...

K.v.B.—De todos modos, ¿eso pone en cuestión ante el psicoanálisis toda la creación artística!

C.C.—¿Pero por qué?

K.v.B.—En cierto modo, lo imaginario que ha desempeñado un papel en el arte con la aparición del psicoanálisis no ha sido perturbado ni limitado, ni aniquilado por la ausencia de psicoanálisis.

C.C.—Sin duda, pero no es eso lo que quiero

decir. Eso es el caso excepcional, el privilegio de los artistas, de los creadores, grandes o pequeños, etc. Pero el psicoanálisis se encamina también a restaurar al sujeto otra relación con su inconsciente. Si se me permite expresarme mediante una fórmula de la que quisiera saber qué opina Jean-Luc, ¿cuál ha sido el procedimiento de la sociedad respecto de las pulsiones que no podía aceptar ni controlar? No ha consistido simplemente en decir —y eso es el superyo, por lo demás, entre otras cosas—: no harás eso; pues no puede decir, por ejemplo: jamás pensarás voluntariamente en la muerte de tu prójimo... Seamos sinceros: neuróticos o no, todos pensamos diez veces al año, y con una secreta esperanza, en la muerte de alguien. Y generalmente el individuo corriente se culpabiliza por ello. Tomo un ejemplo muy simple. Pues es necesario que sepa que mi vida psíquica es eso, es decir, a la vez pulsiones libidinales, pulsiones destructoras, pulsiones de autodestrucción... Que no puedo erradicar eso, que no puedo eliminarlo jamás, que incluso es preciso que lo deje salir a la superficie —eso es lo que trata de hacer la cura—; pero también es preciso que sepa, sin duda, que entre desear una cosa y hacerla, entre desear algo y actuar para que se produzca, hay una distancia, que es la distancia del mundo diurno, del mundo social, del mundo de la actividad relativamente consciente, reflexiva, etcétera.

*J.-L.D.*—Lo que usted plantea es efectivamente una cuestión clásica, y en cierto sentido una falsa cuestión. Es difícil responder a ella de un modo rá-

pido y económico, pero la cura misma procede, en cierto modo, de una actividad práctico-poética, es decir, que implica una dimensión que hablando con propiedad es, si no artística, en cualquier caso creadora. Cuando usted suscita ese problema es como si sugiriera que la creación artística o cualquier otra creación pudiera carecer de forma. Sin embargo todo el problema de la creación artística es, evidentemente, que el movimiento creador se vincule y se disponga en una forma, la cual, por lo demás, debe encontrar su mediación social... En cierto modo ocurre lo mismo que con la asociación libre en el diván; no es algo desorganizado ni un «tú debes pensar eso» o un «tú deseas eso»; se trata de una desorganización reglada, organizada, y por tanto en la perspectiva de una reorganización más libre, más autónoma y más creadora. Entonces, evidentemente, lo que es clásico es que hay bastantes personas, creadores, para quienes la capacidad de creación artística está ligada a un cierto equilibrio en su funcionamiento, y que, naturalmente, temen, al alcanzar determinado punto de inhibición, la repercusión, la redistribución de su economía psíquica. Pero cuando realizan su análisis, nunca he visto una desaparición de la capacidad creadora.

*K.v.B.*—Formularé la pregunta de otro modo para lanzarles de nuevo sobre la palabra deseo.

*C.C.*—Se hubiera podido hablar de Rilke, repetidamente tentado de psicoanalizarse pero que temía perder su sinceridad.

*K.v.B.*—Otro caso célebre es el de Sartre, que tuvo una relación con el psicoanálisis extremadamente perturbada.

*C.C.*—Diría que de todos modos Sartre no habría perdido nada...

*K.v.B.*—Entre la transferencia y la prohibición, la libertad del sujeto, su autonomía, ¿no se enfrentarán a la frustración, a una especie de castración?

*C.C.*—Diré unas pocas palabras y Jean-Luc, que tiene una experiencia clínica mucho más importante que la mía, le responderá más ampliamente. Lo que me fascina en la historia de la prohibición, que va con la transferencia, es que precisamente se trata de una prohibición totalmente gratuita. Se puede decir que hay razones sociales, pero no biológicas —eso sería un absurdo—, para que los hijos no se acuesten con sus padres ni los hermanos con las hermanas... En cierto sentido se podría decir lo mismo del psicoanálisis. Si durante la cura analítica se da paso al acto sexual, por ejemplo, la cura está muerta. Eso está muy claro: las experiencias están ahí y las consecuencias para el paciente son muy graves, eso es seguro. Y eso ya no puede ser una cura psicoanalítica.

*K.v.B.*—¿Podría especificar por qué?

*C.C.*—Precisamente porque el analista es una instancia distante, por no decir impersonal, que representa una superficie de protección sobre la cual

el paciente puede proyectar todos sus fantasmas, tanto los buenos como los malos. Es el objeto todopoderoso. Por citar una expresión de Lacan que merece ser recordada, les «el sujeto que se supone saber»! Y eso se ve en los pacientes. Pero al mismo tiempo, quizá, por mucho que prive al paciente de ciertas satisfacciones, en particular las eróticas, puede ser una figura muy mala, es el frustrador. En este sentido, en los dos casos, en la transferencia hay una cierta repetición de la relación infantil. Pero sin duda también hay otra cosa. Una vez terminada la cura, ¿qué ocurre? Lo que se advierte es que una cura terminada pasa por la resolución de la transferencia, es decir, que el sujeto prescinde del analista, y hasta un punto que casi es inhumano.

*J.-L.D.*—Me viene a la cabeza una comparación. Hace mucho tiempo hice una investigación sobre el parto sin dolor e iba a observar partos de noche. Y me encontraba pillado en el drama que eso podía ser, en la crisis. Las mujeres se dirigían a mí. Yo estaba en situación de ayudarlas psicológicamente y a veces se creaba un vínculo de una intensidad extrema. Sin embargo cuando el bebé estaba ya allí era como si yo ya no existiera. Los parteros conocen eso muy bien. Está claro que la cura analítica, que Freud comparó en cierta ocasión con un embarazo, plantea problemas ciertamente mucho más complejos. Cornelius ha insistido con razón en el hecho de que lo que arruina todo proyecto de cura cuando se da paso al acto sexual es precisamente que la transferencia deja de ser analizable. Y la apuesta de la

cura es que la transferencia se analiza, y que, al analizarse, se disuelve «suficientemente en cuanto a las necesidades»; en eso te cito, y es una fórmula que cuenta mucho para mí porque permite salir de los esquemas teóricos. Eso se traduce en que, cuando se vuelve a encontrar a los pacientes, por ejemplo en las sociedades analíticas, se evita establecer con ellos relaciones inmediatas; en cierto modo se respetan unos plazos, de modo que la transferencia pueda desaparecer poco a poco en la vida.

C.C.—Si puedo añadir una palabra, hay ahí un problema que tiene una importancia particular, pero que no la tiene para el análisis de los sujetos en general. Porque o bien se realiza el análisis y se analiza la transferencia mal que bien, lo bastante para las necesidades, o bien no se llega a analizarla y se desemboca en curas interminables porque el paciente no puede soportar que se le corte ese vínculo y porque el analista no sabe ayudarlo a liberarse de él. Pero esto resulta grave, efectivamente, y es uno de los problemas de las instituciones psicoanalíticas, pues este distanciamiento se vuelve mucho más difícil si el paciente hace un análisis para convertirse él mismo en analista, en cuyo caso la inversión del analista como sujeto que se supone saber adquiere un doble fondo: no son solamente los vínculos afectivos, sino que es él quien me ha permitido convertirme en analista...

K.v.B.—Volvemos al parto...

C.C.—Sí; mi ser de analista depende de él, y por tanto se ha creado un vínculo; y si el analista que ha sido el analista de ese paciente no sabe desenvolverse se pueden crear situaciones realmente intolerables que perturban la vida en las sociedades analíticas.

K.v.B.—El sujeto ¿no necesita siempre una referencia tutelar exterior a él? ¿Se puede uno imponer una ley a sí mismo?

J.-L.D.—Ésa es la ambigüedad fundamental que advierte Freud en la instancia que se ve llevado a diferenciar como super-yo (ideal). La diferenciación yo/super-yo en el seno del yo ante todo traduce y es la génesis del super-yo a partir de lo externo, por interiorización de la instancia paterna; y la perennización de las condiciones (dependencia, necesidad de amor, amenaza de perderlo) de este origen infantil por la interiorización misma.

Pero es el trabajo propio del espacio psíquico de esta diferenciación lo que le permite al yo autonomizarse («sustraerse a la autoridad del super-yo», según Freud) despersonalizándose. Sin embargo la alimentación pulsional del super-yo (particularmente en agresión) hace que su regresión y su reproyección sean solicitadas constantemente. Así se ve, por ejemplo, a un enfermo que oculta su empeoramiento a su médico porque teme más el descontento del médico que su propio mal. Eso es lo que Freud tiene en la cabeza cuando subraya que pocos hombres tienen la capacidad de dessexualizar por completo la

figura del destino: la proyección religiosa, en una forma u otra, es siempre atractiva. Esta breve digresión es para hacer eco a tu interrogación sobre la institución analítica. El peligro que subrayabas es muy real, y la institución analítica lo ha ignorado. Pero ¿acaso esta institución no reprodujo las formas institucionales de su época? ¿Por qué un analista fuera de la institución ha de ser más libre respecto de la herencia recibida de la tradición? Me parece que el conflicto del sujeto y de la institución —en lo que ésta tiene de colectivo— es el único en situación de sostener un auténtico proceso de autonomización. La autonomía, tal como tú la concibes, no tiene nada que ver con la libertad abstracta de un sujeto abstracto, sino que es proceso permanente de diferenciación, que supone la semejanza.

C.C.—Estoy completamente de acuerdo con lo que acaba de decir Jean-Luc. Y diría que tu pregunta es quizá la más importante de las que se han discutido hasta aquí, porque delimita a la vez el problema del psicoanálisis individual y el problema político. Por decirlo en lenguaje freudiano, ¿podrá haber alguna vez una humanidad que no necesite un tótem? Se trata de eso. De totems que han adoptado diferentes formas. Poco importa la exactitud histórica del totemismo. Jehovah, desde este punto de vista, es un tótem. Freud lo exonera en parte, porque considera que la ley judaica es precisamente de las más impersonales.

K.v.B.—En lo que se equivoca seriamente.

C.C.—Eso es otra historia. En mi opinión, una de las carencias de la concepción psicoanalítica sobre esta cuestión, relacionada también con los análisis interminables, es que se mire únicamente el lado libidinal del asunto, es decir, el miedo a ser reprobado o a no ser amado (Dios no te querrá si haces eso) por una figura que es un sustituto de la figura paterna o materna (por lo demás, muy a menudo materna), y no se ve el otro lado. El otro lado es la muerte y la mortalidad. Freud, en *El futuro de una ilusión*, asocia las raíces de la religión al sentimiento de impotencia ante el vasto mundo. La ciencia es sustituida por la psicología puesto que se antropomorfiza el destino, las fuerzas de la naturaleza, etc.: Dios me ama o no me ama, y yo haré que me ame como si fuera una mujer, un hombre, o un amante, o una querida. Es la respuesta al enigma más importante de todos, el enigma de la muerte. Sin embargo la castración última, si se quiere emplear este término, es comprender que no hay respuesta a esta cuestión, que es la cuestión de la muerte. Es decir, que es la aceptación radical por el sujeto de su mortalidad en tanto que figura personal y en tanto que figura histórica. Y eso es lo que resulta muy difícil de aceptar tanto por el paciente individual en el análisis como por las sociedades. Una parte del malestar de la sociedad contemporánea es ese intento, tras la caída de la religión —hablo ahora de Occidente—, de sustituir esta mitología religiosa por una mitología inmanente que es la del progreso indefinido.

J.-L.D.—La religión de la historia...

C.C.—La religión de la historia, ya sea en la forma liberal o en la forma marxista. En vez de comprender que se trata de construcciones mitológicas que no se aguantan racionalmente. ¿Por qué diablo hay que aumentar indefinidamente las fuerzas productivas? Actualmente hay, pues, con el hundimiento tanto de la ideología del progreso como de la ideología marxista, un enorme vacío, y es el vacío de sentido, puesto que la humanidad abandona el sentido de la muerte que venía dado por la religión cristiana para la humanidad occidental, y todavía no puede y acaso no pueda aceptar jamás —pero en mi opinión ésta es la cuestión más profunda de la política— que somos mortales tanto como individuos cuanto como civilización, y que eso no realiza la abolición del sentido de nuestra vida.

J.-L.D.—Eso no realiza la abolición del sentido de nuestra vida porque, como dice Thom, «La vida es el amor por la vida», y eso basta en lo tocante al sentido. Esto podría bastar, pero recordaré que son muy raros los capaces de desexualizar enteramente la figura del destino. Es el mismo Freud quien le pide a M. Schur que le ponga una última inyección porque «esto ya no tiene sentido». Desexualizar las figuras del destino no es desexualizar la propia vida: es no necesitar ya darle arbitrariamente un objetivo «a través» del deseo ajeno. En *El malestar en la cultura* Freud escribe que se necesita el orgullo del hombre para creer que la vida humana ha de tener

un objetivo, y que sólo la religión se coloca en posición de suscribir eso.

Dicho esto, es cierto que a partir del momento en que se pone en situación de reseñar el conjunto de los métodos mediante los cuales el hombre trata de hacerse soportable la vida, Freud encuentra el ombligo de la ilusión en el carácter ineliminable de los juicios de valor «que derivan siempre de nuestras necesidades de felicidad y están, pues, al servicio de nuestras ilusiones». El reconocimiento del vínculo estructural entre el principio del placer y los juicios de valor lleva a plantear la necesidad del recurso a la ilusión, lo que conduce a Freud a un diálogo complejo y casi embarazoso consigo mismo en *El futuro de una ilusión*, donde la verdad inconsciente de lo religioso se revela comparable a la verdad grotesca incluida en las teorías sexuales infantiles. En suma: Freud encuentra la parte de callejón sin salida de su racionalismo en lo que tiene de positividad. Desemboca en la dialéctica de la ilusión-desilusión de la que Winnicott mostrará que condiciona la introyección pulsional (erótica agresiva) que produce la validez de la relación con la realidad. Resultaría tentador comparar estos desarrollos con los que implica la concepción del imaginario radical, que he estado tentado de relacionar con el concepto del «ello» a pesar del carácter no representacional del «ello» freudiano.

K.v.B.—Eso no es la inmanencia de la ley, sino simplemente la transmisión por el niño interpuesto.

C.C.—Lo que siempre me ha soliviantado del cristianismo es la idea de ese Dios que podría amarme a mí. ¿Qué es ese ser infinito que se preocupa de saber si me he tomado bien la sopa o no me la he tomado bien, si me he masturbado o no me he masturbado, si he deseado a mi madre o si no he deseado a mi madre, que prohíbe la sodomía, y esto, y aquello? ¿Son esas cosas objetos dignos de un Dios? No. ¿Por qué tiene Dios todos esos atributos? Porque está ahí como sustituto, precisamente, de la instancia que prohíbe, con la primera: «Si haces eso, Dios te amará», y eso es la resexualización. Naturalmente, es la sexualización no sublimada sino idealizada. O sea, que no se va a hacer el amor con Dios, pero se estará en su regazo.

J.-L.D.—Las buenas monjitas hacen el amor con Dios...

C.C.—Dejemos de lado los casos extremos y digamos que todos estaremos en su regazo. ¿Quién tiene un regazo? Mamá, ¿no? Pues bien: no acepto esa idea. Y quisiera decir algo más: es verdad que hay un problema muy duro en la realidad. Como dice Jean-Luc, el sentido es la actividad de creación del sentido, y para mí, por lo demás, lo que está en juego ahí es toda una reinterpretación de la idea filosófica de verdad. Porque la verdad no es correspondencia, no es adecuación: es el esfuerzo constante por romper la clausura en la que estamos y de pensar algo distinto; y de pensar no ya cuantitativamente, sino más profundamente, de pensar mejor.

Ese movimiento es la verdad. Por eso hay grandes filosofías que son verdaderas, aunque sean falsas, y otras filosofías que pueden ser correctas pero que no tienen el menor interés.

J.-L.D.—Eso es revinculación de vinculación.

C.C.—Es efectivamente revinculación de vinculación. ¿Cuál es la frase de Freud a Schur cuando le pide que le dé la inyección fatal? «Ya no tiene sentido». Hasta entonces, para Freud, la vida tenía un sentido. ¿Por qué? Porque podía trabajar y pensar. Y cuando experimenta un dolor incesante, está en estado de incapacidad y dice que «eso ya no tiene sentido».

Pero, para acabar, ¿hay que apoyarse en un racionalismo radical, último o positivista, para aceptar la posibilidad de una autonomía de los individuos? Tomaré un caso que no está claro como el agua de la fuente pero que de todos modos da que pensar: es la Grecia antigua, y en particular la ciudad democrática. En la ciudad democrática hay una religión, pero esta religión es un asunto civil. Es la religión civil, que diría Rousseau. No hay una creencia en la inmortalidad del alma. Las primeras inscripciones funerarias en las que se advierte la esperanza de otra vida y en las que, en cierto modo, se ruega a los dioses que sean favorables al difunto datan de después de acabado el siglo V, o sea de una fase de decadencia. Hasta entonces o bien no había inmortalidad o bien había lo que Aquiles le dice a Ulises cuando éste le visita en el país de los muertos:



«Preferiría ser en la tierra esclavo de un pobre campesino que rey de todas las sombras». La muerte es peor que la vida; no hay esperanza. Eso no les impide a los griegos crear en especial una democracia donde está claro que la ley la pone el pueblo. Esto, ciertamente, no es puro como ejemplo, pues queda el resto de religiosidad, una religiosidad que no tiene el mismo carácter. Eso se ve en la sociedad contemporánea. Pero aunque con la Revolución francesa no haya habido una descristianización total, las democracias modernas se han establecido sobre el principio de la laicidad.

*J.-L.D.*—Me gustaría volver sobre la ética, sobre la especificidad de la posición psicoanalítica, especificidad que sólo se manifiesta plenamente en la práctica y que encuentra interferencias inevitables a partir del momento en que hay un esfuerzo de teorización (sin embargo la cura nunca es una «aplicación» de la teoría). Esta especificidad procede de una escucha que ante todo privilegia la acontecibilidad psíquica en su flujo procesal, su contextualidad, su dinámica. Ese privilegio otorgado a los procesos primarios hace pasar al segundo plano los contenidos representacionales en tanto que pueden ser apreciados en su validez respecto de los procesos secundarios, y de una argumentación cualquiera.

Al ser utilizado en el psicoanálisis aplicado, este privilegio permite interpretar el conjunto de las grandes construcciones del espíritu humano (religiones, metafísicas) e incluso los sistemas científicos, sin situarse en el terreno de su validación. Todos

estos sistemas pueden aparecer, efectivamente, como proyecciones en el mundo exterior de ciertas endopercepciones del funcionamiento psíquico, y contribuir así a su conocimiento; por eso, haciendo eco a la elección del término «metapsicología», he propuesto hablar de la «operación meta».

Me parece importante situar bien, al menos en un primer momento, la especificidad de este enfoque, que no puede encaminarse a «reducir» estos sistemas, como tampoco a los demás productos de la civilización, porque no pretende en modo alguno sustituirlos. Incluso si en última instancia resulta insostenible, este punto de vista corresponde a un rechazo, por parte del psicoanálisis, de producir una «concepción del mundo».

Así, cuando Freud, en *Moisés*, habla del cristianismo como de una «regresión» al politeísmo y a lo figurativo, al mismo tiempo que un progreso en la confesión del asesinato del padre (iconfesión recompensada!), se refiere al funcionamiento psíquico sin que regresión o progresión cobren valor normativo. Por el contrario, le es indispensable, según su propia lógica, plantear la realidad material-histórica del asesinato del macho dominante en la horda primitiva; necesidad de construir un mito —aunque fuera científico— para aproximarse a lo desconocido.

*K.v.B.*—¿Qué es lo desconocido?

*C.C.*—Lo desconocido es el horizonte, es el mito, es lo sin fondo.

K.v.B.—Lo sin fondo, el famoso *Uhr* de la filosofía alemana.

C.C.—El *Uhr* que Freud usa muy a menudo.

CONVERSACIÓN ENTRE  
CORNELIUS CASTORIADIS  
Y FRANCISCO VARELA

*Katharina von Bulow*.—Ante todo quisiera preguntarle a Francisco Varela<sup>1</sup> cómo descubrió a Cornelius Castoriadis, por qué se interesó por él, para qué le «sirve» en sus propios trabajos.

*Francisco Varela*.—Nos conocemos desde hace muchos años; más de quince, es verdad. Y las conexiones entre nuestros trabajos son de diversos tipos, e históricamente han evolucionado y cambiado. Al principio, creo que lo que me interesó en la lectura de su obra<sup>2</sup>, y paralelamente lo que Cornei-

1. Francisco Varela, biólogo chileno (1946-2001), fue profesor de ciencias cognitivas y epistemología en la Escuela Politécnica de París. Escribió una decena de obras, entre las cuales figura, en castellano, *Conocer* (Gedisa, Barcelona, 1990) y, en colaboración con Humberto Maturana, *El árbol del conocimiento* [1990], Debate, Madrid, 1996 [N. del T.].

2. Alusión a *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975. Hay edición castellana: *La institución imaginaria de la sociedad*, I. *Marxismo y teoría revolucionaria* (trad. de A. Vicens, Tusquets, Barcelona, 1983) y *La institución imaginaria de la sociedad*, II. *El imaginario social y la institución* (trad. de M.-A. Galmarini, Tusquets, Barcelona, 1989).

lle<sup>3</sup> encontraba en mis escritos, es que ambos reflexionábamos sobre la cuestión de la autonomía; yo más bien desde el lado de lo viviente, puesto que soy biólogo, y él desde el lado de lo imaginario y de lo social, pero se trata de problemáticas que como es manifiesto se refieren la una a la otra.

K.v.B.—¿Y el aspecto psicoanalítico también?

F.V.—No era al psicoanalista a quien leía, sino más bien al teórico de la sociedad y al pensador de lo imaginario. Para mí, eso no es lo mismo.

K.v.B.—Y por su parte, Cornelius, ¿qué es lo que le interesó de Francisco Varela?

Cornelius Castoriadis.—Yo trabajaba desde hacía bastante tiempo, de todos modos, en la cuestión de la autonomía, que en mis escritos tenía ante todo una significación política; era un proyecto político de una sociedad autónoma hecha de individuos autónomos —un proyecto que sigue siendo el mío, por lo demás—. Y a partir de determinado momento, cuando empecé a criticar a Marx, a rechazar su concepción de la historia, comprendí rápidamente que la historia y la institución de la sociedad eran obra de un imaginario instituyente, de un imaginario colectivo radical, paralelo a la imaginación creadora radical del individuo. Que por tanto cada sociedad se crea a sí

3. Obviamente, «Corneille» es el apodo que le daban sus amigos a Cornelius Castoriadis [N. del T.].

misma y al crearse a sí misma crea un mundo propio. Y eso está ya desde 1964-1965, en la primera parte de *L'institution imaginaire de la société*, y lo he elaborado mucho en la segunda parte de ese libro, publicada en 1975. Cuando descubrí el trabajo de Francisco, sobre todo ese formidable libro que primero leí en inglés, *Principles of Biological Autonomy*<sup>4</sup> («Los principios de la autonomía biológica»), que fue traducido al francés con el título de *Autonomie et Connaissance*<sup>5</sup> —una versión revisada, además; enriquecida desde el punto de vista conceptual pero muy levemente abreviada en su parte matemática—, descubrí inmediatamente un enorme parentesco: el trabajo de Francisco, al igual que el de otro biólogo chileno, Humberto Maturana<sup>6</sup>, desde 1973, que hasta entonces yo no conocía, giraba en torno a la misma problemática que aquella sobre la que reflexionaba yo: ¿cómo puede aparecer, emerger —este último término no me conviene, pero sin duda volveremos sobre ello—, una unidad que en mis viejos términos filosóficos llamo yo un «ser para sí»? Un ser para sí, es decir, tanto un ser viviente —que en cierto sentido está autocentrado, esto es, que vive su conservación, su reproducción— como un ser psíquico o un ser social, puesto que toda sociedad se dirige a

4. Obra que Cornelius Castoriadis fue el primero en reseñar a partir de la publicación inglesa en el número XXX de *Débats*, 1982.

5. Seuil, Paris, 1989 (subtitulado *Essai sur le vivant*).

6. Humberto Maturana (1928) es un biólogo chileno. Además del libro mencionado en una nota anterior publicó juntamente con F. Varela el libro *De Máquinas y Seres Vivos*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1973 [N. del T.].

conservarse, a reproducirse, ¿cómo emerge y en qué consiste su especificidad? Y es ahí donde Maturana y Francisco habían propuesto el concepto de autonomía del organismo viviente, concepto que está enormemente trabajado en *Principles of Biological Autonomy*. Y que se opone radicalmente a la idea de que se podría dar cuenta del organismo viviente únicamente a partir de acciones externas. De la misma manera que se oponen a ella esos principios de la clausura cognitiva y de la clausura informacional que Francisco ha formulado, que apruebo enteramente y que yo mismo utilizo.

Para nuestros oyentes, brevemente, ¿qué quiere decir eso? Puedo decir algo, y tú me corregirás si te he comprendido mal. En todo caso, tal y como utilizo yo ahora la noción de clausura, es que para un para-sí, un sujeto psíquico, pues, o un ser viviente, o una sociedad, hay creación de un mundo propio, *Eigenwelt* se diría en alemán, y que nada puede entrar en ese mundo propio si no es transformado según los principios de ese mundo. Es bastante fácil de entender. Tomemos el ejemplo de lo viviente: es sensible a determinada categoría de choques externos, pero estos choques jamás se le presentan como «son»; así, los vivientes superiores tienen una percepción de los colores pero, por emplear una expresión radical aunque del todo correcta, el mundo de lo físico no tiene colores: tiene longitudes de onda. El color es una cualidad que aparece con algunas categorías de seres vivos, los cuales no perciben vibraciones luminosas como tales, como vibraciones electromagnéticas, sino que perciben azul, rojo, etc.

Además, y en este punto también ha insistido Francisco, no sólo se da esa transformación de lo que Freud llamaba muy justamente masas de energía, masas de materia en movimiento, en cualidades para el sujeto, sino que está también el hecho, evidentemente, de que jamás hay correspondencia término a término, es decir, por ejemplo, que la percepción del color siempre es función de un contexto perceptivo, y yo añadiría además que subjetivo, pero eso es otra historia... Tenemos pues esto. Y lo mismo ocurre en el sistema psíquico. Ése es mi terreno más que el de Francisco, pero tomemos, si quiere, un caso extremo: un paranoico interpretará todo movimiento como dirigido a destruirle o a perseguirle. Por ejemplo, este micrófono que usted sostiene ante mí emite en este momento unos efluvios dirigidos directamente a alterar mi sistema nervioso... Es preciso que todo entre en su sistema de interpretación. Lo mismo ocurre con una sociedad, donde esta clausura aparece más explícitamente en sociedades cerradas, por ejemplo primitivas o tradicionales: para una auténtica mentalidad hebraica, un acontecimiento tan catastrófico como el holocausto será interpretado como una puesta a prueba suplementaria infligida al pueblo judío, y solamente a él, que prueba que es el pueblo elegido. El holocausto entrará en el sistema de interpretación que es el mundo propio de ese universo imaginario judío. Es, pues, en torno a estas ideas como encontré a Francisco, a quien yo mismo he utilizado...

F.V.—Habría que recordar el coloquio de Ce-

risy sobre la auto-organización...<sup>7</sup>. Para mí, la motivación para este tipo de reflexión no procedía para nada de la vertiente más bien psicoanalítica de Corneille o del pensador social. En el terreno de la autonomía, seguía siendo un biólogo. ¿Por qué? Porque en el origen estaba esta investigación sobre la autopoiesis, que literalmente quiere decir autoconstrucción, autoproducción...

C.C.—... o autocreación...

F.V.—... o autocreación, sí; es un neologismo griego inventado para designar eso sobre lo que Corneille acaba de decir unas palabras; había, pues, en la época en que se trabajó sobre este tema, la voluntad de oponerse a lo que era, hacia los años setenta, el pensamiento dominante, que veía en lo viviente un sistema más bien recolector de informaciones, que captaba la información, los choques procedentes del exterior, para imponerles a continuación una cierta manipulación unitaria. Este modelo, basado en la metáfora del ordenador, nos parecía del todo insatisfactorio. Pero hay que entender que entonces íbamos realmente contra corriente, y estábamos más bien aislados. Hoy...

C.C.—... seguimos estándolo más o menos, ¿no?

F.V.—A mi modo de ver eso ha evolucionado enormemente, y ese modelo para pensar lo viviente,

7. *De la physique au politique*, bajo la dirección de Paul Dumouchel y Jean-Pierre Dupuy, Seuil, Paris, 1983.

ese representacionismo a ultranza, tiene ahora, sin embargo, una existencia mucho más debilitada. Se ha forjado, pues, ese concepto de autoproducción o autocreación, o autopoiesis, para expresar ese hecho basado en la biología misma del organismo, en la bioquímica y la vida celular. ¿Por qué? Porque, y en esto está para mí el segundo punto importante, hay un gesto que está en el origen, en la raíz misma de la vida. Ni siquiera es necesario pensarlo al nivel de los mamíferos, de los humanos o de los seres sociales: la vida en tanto que proceso autoconstituyente contiene ya esta distinción de un para-sí, como diría Corneille, fuente de, de donde emerge lo imaginario, capaz justamente de dar sentido a lo que no son más que masas de objetos físicos. Este arraigo del sentido en el origen de la vida, ahí está la novedad de este concepto de autonomía, de autopoiesis. De ahí, creo, su popularidad, o al menos un cierto éxito en los años siguientes. Y lo que acabo de decir, que existe el exceso de lo imaginario que procede de esta autoconstrucción de lo viviente, es una de las cosas que he aprendido leyendo a Corneille. Y nunca me habría atrevido a hablar de lo imaginario en el origen de la vida si no hubiera dispuesto precisamente de esta especie de continuidad entre los fenómenos biológicos del origen de la vida y el ámbito social. Digo precisamente continuidad, no identidad.

K.v.B.—En su último libro<sup>8</sup>, Francisco Varela, al principio habla usted de todos modos de filosofía;

8. Alusión a *L'inscription corporelle de l'esprit*, escrito en colaboración con Evan Thompson y Eleanor Rosch, Seuil, Paris, 1993.

recuerda la importancia de la fenomenología, y menciona a Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty para destacar que ellos, al menos, han situado en el cuerpo el inicio de su filosofía, el inicio de su reflexión sobre la percepción, lo imaginario, la constitución del sujeto, etc., pero para usted lo que no es pertinente en la filosofía es precisamente que se trata de un proceso que procede de la biología, de una ciencia, pues, y que todo lo que se ha pensado sobre el espíritu, el alma, el psicoanálisis, etc., parece puesto en cuestión por este enfoque científico.

F.V.—¡Pues no! Lo que intento decir en mi libro es, en cierto modo, lo contrario. Pero en el sentido siguiente. Pues, primer paréntesis, he escrito *L'inscription corporelle de l'esprit* casi veinte años después de esta teorización de la autopoiesis; después han pasado muchas cosas, y usted no puede prescindir de toda la evolución de mi trabajo. Pero, sobre todo, ¿cuál es el objetivo fundamental de esta reflexión en *L'inscription corporelle*? Es plantear una cuestión que me parece muy mal pensada todavía en las ciencias que se ocupan del pensamiento o de los fenómenos cognitivos y mentales, y con eso me refiero a las neurociencias, a la lingüística, a lo que se denomina en general ciencias cognitivas<sup>9</sup>. La cuestión abierta es el abismo existente entre los mecanismos propuestos por las ciencias y lo vivido encarnado en todo individuo. Sin esclarecer la transi-

9. Cf. Francisco Varela, *Introduction aux sciences* Seuil, Paris, 1999.

ción y la coimplicación de estos dos polos todo esfuerzo de una reflexión común sobre la autonomía de lo viviente y de lo social no puede ser más que letra muerta. Es ahí donde la fenomenología, en su tradición de Merleau-Ponty, resulta de gran ayuda.

C.C.—Estoy completamente de acuerdo con lo que acabas de decir. Quisiera simplemente destacar algunos puntos. Y, ante todo, lo sorprendente, cuando se considera la tendencia que se ha llamado cognitivismo, e incluso el conexionismo, es que —iso brutal, como de costumbre!— esas gentes son idealistas que se ignoran. ¿Qué es el ser humano para ellos? Es un dispositivo computacional, un sistema que calcula. Es el modelo del ordenador: llega la corriente, se produce o no se produce un contacto, es 0 o es 1, es sí o no; y el resultado final es una enorme acumulación de sí y de no, de 0 y de 1, hablando muy sumaria y brevemente. Sin embargo lo esencial del ser humano, y que también desempeña un papel enorme en la cognición, no está ahí. No es posible considerar las actividades cognitivas separadas de otros elementos que son enteramente decisivos. Como psicoanalista, diría ante todo que hay un flujo psíquico que es flujo de representaciones. Y de representaciones no en el sentido del cognitivismo, es decir, de fotografías que tendría en mí de lo que ocurre en el exterior y que serían más o menos adecuadas: esa es una imagen completamente falsa y discutida, a pesar de que los filósofos la comparten desde hace mucho tiempo. Sino representación en el sentido de que hay siempre una

imagen del mundo, que no es imagen en el sentido del calco, sino creación de un mundo imaginario en cada momento en que hablo, e imaginario en el sentido fuerte de la palabra, lo cual no pretende decir que sea ficticio. Y esta representación va siempre acompañada de otros dos vectores: un vector afectivo y un vector que yo llamaría intencional en el sentido clásico de la expresión, es decir, desiderativo si se habla del ser humano. Por decirlo en pocas palabras: todas las ideas referentes a la posibilidad, para un ordenador, de sustituir al pensamiento humano, más allá de los cálculos, de la computación, se pueden clarificar planteando una pregunta: ¿habrá algún día un ordenador lo suficientemente apasionado, por sí mismo y sin instrucciones, por la cuestión de la infinitud de los números primos o por la demostración del último y célebre teorema de Fermat para emprender una investigación sobre eso? ¡Yo digo que no! Porque se necesita una pasión por la cosa. Y además se precisa una orientación de la investigación que el simple cálculo no puede dar. La pasión es del orden del afecto, y se mezcla con un deseo de saber, de conocer... He aquí un primer aspecto que, creo yo, es muy importante. Un segundo aspecto —y he visto con placer que el último libro de Francisco lo tiene totalmente en cuenta— es naturalmente la componente social. No se puede hablar de una máquina humana, ni siquiera si no es realmente una máquina, como de un ego que funciona solo. Cuando yo funciono, ya en la percepción, están implicados esquemas sociales, está implicado el lenguaje; la separación de los objetos

la he aprendido poco a poco siguiendo la organización del mundo creada por mi sociedad... Este componente social no es en absoluto secundario: es realmente esencial.

El tercer punto, y ahí creo que nos situamos de lleno en el océano de nuestra ignorancia, es precisamente la inscripción corporal. Y ahí también hay un nuevo enfoque que intento elaborar desde hace un año o dos relativo al inconsciente freudiano. ¿De qué se trata? Freud, es verdad, habla de las pulsiones, para decir que son la frontera entre lo psíquico y lo somático, pero no toma en consideración una dimensión según la cual el inconsciente estaría muy profundamente anclado en el cuerpo, incluso independientemente del hecho de que haya o no pulsiones. Esta última formulación es mala porque siempre hay, justamente según lo que acabo de decir hace un momento, un «tender hacia», una pulsión del organismo viviente. Pero, de todos modos, hay algo distinto de las pulsiones canónicas exploradas por Freud: hay una frontera semipermeable en ambos sentidos entre el cuerpo y el alma; este modo de distinguir el cuerpo y el alma es a la vez inevitable y falso; no hay alma sin cuerpo ni cuerpo sin alma, como decía Aristóteles: el cadáver de Sócrates no es Sócrates; el alma ya no está allí, ya no hay Sócrates, se acabó. Bajo la infraestructura del inconsciente freudiano, pues, en mi opinión habría que profundizar para encontrar ya sea un arraigo —quizá la palabra sea mala—, o al menos una vinculación profunda y ciertamente *sui generis* entre lo biológico y lo psíquico humano.

F.V.—En lo que acabas de decir hay un aspecto en el que estamos clara y profundamente de acuerdo: la cuestión de este arraigo de lo imaginario, de la conexión con la corporalidad. Una cuestión completamente abierta también para mí: no tengo respuesta que proponer. Pero yo no confundiría esta cuestión con la descripción que haces tú del modelo computacional en las ciencias cognitivas, carente de emociones, de pulsiones. Personalmente, puedo imaginar perfectamente la construcción, la puesta a punto, por las nuevas escuelas cognitivas, de objetos técnicos que estarían justamente llenos de emoción. Habría que concebirlos entonces según un modelo no computacional, el de un sistema dinámico, por ejemplo, que integrara indisociablemente la historia y sus coerciones, de modo que para esos objetos aparecieran la intencionalidad y el deseo. Entonces quizá no se apasionarían por el teorema de Fermat pero tal vez sí por otras cosas... En todo caso es el desafío de la nueva robótica, tener robots deseosos de hacer un «buen trabajo de robot». Es un desafío que existe hoy. Al menos, la cuestión está planteada.

C.C.—¿Tú crees que esta tarea es realizable?

F.V.—En principio, sí.

C.C.—Más allá de las trivialidades, quiero decir.

F.V.—Ciertamente, más allá de las trivialidades. Queda un problema empírico, sin duda, pero en principio no veo la imposibilidad de tener máquinas

u objetos técnicos en los que lo pulsional o lo emocional esté vinculado a lo cognitivo de un modo no idéntico pero sí análogo al de lo viviente. Pero esto no responde del todo a la segunda parte de la cuestión que suscitabas tú, y que es precisamente el problema de la especificidad del modo de la experiencia humana y qué quiere decir eso para el hombre. Eso no es lo mismo.

C.C.—No, sin duda.

F.V.—Y es verdad que hoy tenemos cada vez más pruebas de la posibilidad de teorizar lo emocional de modo que no sea una especie de centrifugación residual del auténtico conocimiento, que sólo sería del orden de la abstracción y de lo lógico. Actualmente disponemos de modelos en los que, precisamente, lo pulsional, lo racional y lo histórico se hallan realmente amalgamados. Es lo que intento designar con ese neologismo —¡uno más!— de *enactivo*, la visión *enactiva* del conocimiento. Esta palabra es para mí como una bandera para señalar esta posibilidad de ver el trabajo. Falta saber si es de veras realizable o no.

K.v.B.—¿Puede aclararlo un poco para el oyente profano?

F.V.—Tiene usted razón al pedir un poco de explicación<sup>10</sup>. *Enactivo* no es un neologismo de origen

10. Cf. la definición del concepto en *L'inscription...*, p. 234 sq.



griego; es una desviación del inglés *enaction*, que designa los gestos que acompañan el hacer emerger algo. Por ejemplo: se dice que el presidente Clinton ha «enactado» su programa económico, lo ha puesto en marcha; se trata de un gesto, se trata de una tarea, y es también una concepción e incluso una historia: todo eso va junto en la palabra *enaction*. Por ejemplo, también, se dirá que se ha «enactado» una obra teatral.

*K.v.B.*—Pero si el hombre es ya tan complicado que ni siquiera el filósofo, el sociólogo, el psicoanalista, el biólogo, el matemático, los científicos y los filósofos desde Aristóteles no han conseguido explicarlo, ¿por qué hay que inventar un robot más?

*C.C.*—Pero ahí la respuesta es fácil: se construyen robots para tratar de comprender; al principio son modelos horriblemente simplificados, ahora más complejos, y que sin duda serán cada vez más complejos... Dicho sea de pasada, los primeros modelos, como subraya Francisco, estaban condicionados por la arquitectura de los ordenadores de la época, que se llama la arquitectura de von Neumann; todas las operaciones eran secuenciales: antes de responder a la cuestión B había que responder a la cuestión A, y antes de la cuestión A había que responder a la cuestión W... Mientras que ahora, gracias a la arquitectura «vectorial», se contempla la posibilidad, por lo demás realizada en parte, de lo que se llama un tratamiento en paralelo, donde centros relativamente independientes —sin ser totalmente independientes,

si no eso ya no sería un ordenador—pueden realizar ciertas tareas mientras otros realizan otras tareas, etc. Y la máquina está hecha para que los resultados converjan en la realización de una tarea.

Sin embargo el problema es, de todos modos, creo, más difícil que eso, puesto que la cuestión no es saber si un día se fabricará un ordenador que sepa simular las pasiones, sino si alguna vez se podrán formalizar lo que nosotros conocemos como deseos y como pasiones y sobre todo como imaginación. Y ahí me parece que hay una contradicción en los términos. ¿Por qué? Porque toda formalización es de cualquier modo, como digo yo, identitaria: a partir de cierto número de axiomas, construye, con una sintaxis y una semántica determinadas, una serie de proposiciones o, digamos, de operaciones de la máquina. Sin embargo la vida psíquica y social humana no es identitaria; es magmática: no se la puede separar en conjuntos bien contruidos, bien definidos, etc.; es una totalidad en la que todo se interfiere con todo, porque hay algo localizable, hay conjuntos en partes... Y lo que caracteriza tanto el imaginario social como la imaginación radical del sujeto y la imaginación teórica es, por ejemplo, en el ámbito únicamente cognitivo, la capacidad de crear nuevos axiomas, en el sentido más abstracto del término, no forzosamente en el sentido matemático; nuevas bases. De repente se crea una nueva base, la cual, precisamente porque es de ese tipo, no es fundamentable; tal vez sea justificable si se trata de un sistema racional, pero no es fundamentable porque es una creación. Y una creación no es deductible, ni

productible: ahí está el auténtico sentido de lo nuevo. Si es deductible y productible, no es nueva: está potencialmente en el sistema anterior.

F.V.—Pues sí, sin duda.

C.C.—Y ahí está, pues, la auténtica cuestión. La idea de que se pueda simular la creación me parece autocontradictoria. Actualmente nuestro amigo Henri Atlan, por ejemplo, habla de redes de autómatas conectados diciendo que ahí hay una «emergencia aleatoria de sentido». Yo no discuto en qué medida es cierto o no, pero diría que los científicos positivos, cuando todo está dicho y hecho, pueden a lo sumo llamar aleatorio a lo que es una creación. Como una creación, por definición, no es deductible ni productible, es percibida como algo que aparece de manera radicalmente aleatoria. Lo que hay de falso en esta idea es que la palabra aleatorio sólo tiene sentido matemáticamente —salvo que sea simplemente una palabra— para un conjunto predeterminado de posibilidades. Sin embargo, lo propio de la creación, justamente, es hacer surgir posibilidades que antes no existían. La primera célula viva que surge crea en cierto sentido las posibilidades de la vida, que previamente sólo existían de manera enteramente vacía y sofística.

F.V.—Estoy completamente de acuerdo en que la cuestión profunda es precisamente ésa: ¿hasta qué punto se puede pensar la creación, al menos para describirla? Pero donde ya no estoy de acuerdo con

Corneille es a propósito de lo que él llama con razón la lógica identitaria. Y ahí se llega, como él sabe muy bien, a un debate profundo, incluso profundísimo, en el núcleo de las ciencias y de las matemáticas modernas: esa lógica identitaria, ¿es el buen fundamento, la buena fundamentación? Pues bien, mientras no se aporte la prueba, y, que yo sepa, la prueba todavía no está ahí, no me siento limitado a las siguientes *dos opciones*: o bien la lógica identitaria, donde estoy absolutamente obligado a deducir de los primeros principios, y por tanto de un conjunto ya predeterminado, o bien el recurso a ese aleatorio cuya inadecuación tú acabas de mostrar. Porque está esa noción radicalmente diferente, introducida por la teorización de los sistemas dinámicos y de las matemáticas llamadas no lineales, que es la noción de emergencia, que no es lo aleatorio puesto que, precisamente, es relativamente formalizable, pero no formalizable en el sentido «conjuntista-identitario» en tanto que deductible, sino en tanto que condiciones de posibilidad de la emergencia. Así, por retomar el ejemplo de la primera célula viva que acabas de poner, es verdad que antes del origen de la vida había un montón de posibilidades que no existían, y que de repente esa célula inaugura. Pero ¿cómo las inaugura? Desde el punto de vista de las matemáticas no lineales se podría decir que hay un montón de condiciones de posibilidad, luego surge ese fenómeno de la autoconstitución, él mismo fuertemente no lineal o, al menos, no calculable porque pertenece en parte a la no-linealidad. Sin embargo al mismo tiempo no es aleatorio, ya que puedo des-

cribir los procesos esenciales que hay que poner en acción para que haya autopoiesis. Puedo reproducirlos en el laboratorio, en particular, y producir de nuevo y repetidamente autopoiesis, y eventualmente inventar un estilo de «implementación» de la vida diferente de los que se producen en la Tierra. Esto, en mi opinión, si no es una prueba, es al menos un buen argumento en favor de esta opción que no es ni aleatoria ni calculable, pero que es justamente esta posibilidad de la creación en tanto que condiciones de posibilidad de emergencia por sistemas no lineales.

C.C.—Llegamos quizá al núcleo del problema, donde hay una opción filosófica radical, al fin... Ante todo, no me gusta esa palabra, emergencia, que da a entender que hay una propiedad que emerge en lo global y que no está contenida en las partes. Pero no es sólo eso. Cuando la vida de los organismos vivos superiores hace aparecer, por ejemplo, el color, nadie, salvo que esté loco, puede calificar este fenómeno de ilusión, de cualidad secundaria, etc. Vivimos en un mundo de colores, que creamos nosotros, pero no los creamos arbitrariamente porque a eso corresponde algo, choques que recibimos del mundo exterior. Y esta creación no se puede reducir a la simple reunión de muchas cosas locales. Justamente, el hecho de que numerosos objetos y sus conexiones locales son condiciones nos lleva a esa idea, en mi opinión realmente elemental pero curiosamente olvidada en esta discusión, de la distinción entre las condiciones necesarias y las condiciones

suficientes. Para que los griegos creen la *polis*, la democracia, la filosofía, la investigación demostrativa, etc., hay una multitud, un indefinido de condiciones necesarias. Como el *big bang*, las galaxias, la formación del sistema solar, el surgimiento de la vida... Algunas son triviales, e insistir en ellas sería hablar por hablar. Otras no lo son: como la mitología griega, que es una condición necesaria, no suficiente; hay un parentesco de significaciones, pero era necesario algo distinto para crear la *polis* y lo demás. Pues bien, precisamente, la creación jamás se produce *in nihilo* ni *cum nihilo*; en tanto que forma, es *ex nihilo*. Ahí está el *quid* de la cuestión, y por eso creo que las matemáticas no lineales sólo pueden proporcionar una descripción *ex post* de la cosa... Es un poco lo que intentaba hacer René Thom con la teoría de las catástrofes, también<sup>11</sup>.

F.V.—Ésa es una manera de ver las cosas, pero no es la única. Y ahí, creo que prejuzgas la decisión del jurado...

K.v.B.—Disculpen, pero no entiendo...

F.V.—Se trata de saber si las matemáticas no lineales son siempre *post factum*...

C.C.—... descriptivas, pues...

11. Cf. *Prédire n'est pas expliquer*, «Champs», Flammarion, Paris, 1993.

F.V.—... sí, descriptivas o no. Es demasiado pronto para decirlo. Quisiera insistir en este problema del modo siguiente. Un pequeño paréntesis previo: la palabra *emergencia*; estoy de acuerdo contigo: tampoco me gusta, es cenagosa... Habría que inventar un buen término. Pero lo que entiendo por la palabra *emergencia* es precisamente esa no-separabilidad entre la globalidad de un fenómeno, pues depende de todas las partes, y la especificidad de cada localidad. Eso es lo fecundo.

C.C.—Sin duda.

F.V.—Así pues, por ejemplo, en el caso del origen de la vida, de la autopoiesis, no puedo separar las propiedades particulares de los ácidos nucleicos, las proteíneas y los lípidos que participan en la constitución de las células, de la misma manera que tampoco puedo separar los aspectos globales de esta constitución, por ejemplo el hecho de que hay una frontera, y por tanto condiciones de difusión que por definición no son locales sino globales. Y lo local y lo global, ahí, como se ve, van de la mano. Esta no-separabilidad es el síntoma, justamente, de la no-linealidad. Quizá la palabra no sea la adecuada, pero eso es lo que yo designo. Y en el caso de la autopoiesis, se tiene un ejemplo particularmente significativo de algo que a pesar de todo puedo dar por un marco descriptivo que es *pre factum*. ¿Por qué? Porque esta descripción *pre factum* me permite reconstituirla en el laboratorio, no es solamente *post factum*. Dicho esto, estamos todavía en la prehistoria

de estos útiles teóricos para saber si nos permitirán ir más lejos. Así, como ves, sigo siendo prudente pero al mismo tiempo no soy tan radical como tú, que dices que eso es siempre *post factum*. Pues hay ejemplos en que esta descripción es «productiva», en el sentido de que proporciona condiciones de generalización según las cuales la emergencia del fenómeno no es ni una sorpresa ni una explicación *a posteriori*. Y no es tampoco una especie de cálculo que me permitiría saber exactamente lo que va a pasar.

C.C.—Sí, de acuerdo...

K.v.B.—Atención, hay que tomar una decisión porque desgraciadamente nos va a faltar tiempo...

F.V.—Es una lástima...

K.v.B.—... Y quisiera plantearles, pues, una cuestión muy burda, pero que tal vez clarifique lo que está en juego en su discusión: ¿qué espera cada uno de ustedes de sus investigaciones para el porvenir de la sociedad? Usted, por ejemplo, Cornelius, al final de ese artículo que es un poco su trayectoria individual autobiográfica, publicado en su último libro<sup>12</sup>, termina usted, tras una severa crítica del marxismo, con una visión que yo calificaría de rela-

12. El último libro en el momento de la emisión. Se trata de «Faire et à faire», publicado en el libro homónimo que lleva el subtítulo *Les carrefours du labyrinthe V*, Seuil, Paris, 1997 [N. del T.].

tivamente utópica, de una sociedad futura; de cualquier modo, con esa idea de que un día habrá un hombre nuevo, un hombre autónomo, una sociedad autónoma en la que el sujeto será capaz de escapar a todas las coerciones de una sociedad que le hace sufrir y contra la cual nos hemos peleado. Presumo que también usted, Francisco, es un biólogo lo suficientemente «humano» para distinguir entre una sociedad enteramente científica y una sociedad humana. Entonces, ¿qué espera para la sociedad de sus trabajos?

C.C.—Quizá sería mejor que Francisco conteste primero...

F.V.—Su pregunta me pilla un poco por sorpresa, porque, se lo confieso muy ingenuamente, mi motivación procede ante todo de lo que Corneille ha analizado en uno de sus últimos artículos<sup>13</sup>: la pasión epistémica, el deseo de saber. Y aunque las consecuencias sociales de lo que hago no me son indiferentes —¿cómo podrían serlo?—, no trabajo por eso. Me abandono a ese erotismo del saber y del comprender. Y además, evidentemente, trato de proporcionar a mis conciudadanos cosas que considero importantes. Pero es más bien en tanto que ciudadano que soy un hombre político, que lo he sido siempre. Siento también una pasión por todo lo que ocurre a mi alrededor, pero no como biólogo.

13. Cf. «Passion et connaissance», en *Fait et à faire*, cit., pp. 123-140.

go. Como biólogo, lo que me impulsa, lo que me «hace hervir las tripas», es esa pulsión epistémica. Realmente no puedo decir más. Eso tal vez no sea muy bueno para lo político, pero si quiero ser sincero es mi verdad.

K.v.B.—Me gusta el erotismo del saber. ¿Y usted, Cornelius?

C.C.—En eso Francisco es... ¡platónico! Y yo, yo estoy algo más dividido que Francisco —aunque no me sienta dividido—. También yo siento, en la medida de mis capacidades, ese eros del saber; soy capaz de velar toda una noche para entender un teorema, estudiar un nuevo libro de física —en la medida en que lo entiendo— o leer, simplemente, un libro de historia. Pero al mismo tiempo me siento profundamente implicado por el destino de la sociedad en la que vivo. Y para mí ambas cosas no dejan de tener relación, en cierto sentido de la palabra. Pero no creo que se pueda deducir una política de una filosofía o de un saber. Porque ahí hay, además, una decisión última... Así, en el saber contemporáneo, está esa gran división entre, por una parte, aquéllos para quienes toda esta fantástica lujuria de formas que el ser ha creado, desde las galaxias hasta las flores y hasta las sinfonías de los músicos, es reductible, puede ser reconducida a diversas combinatorias de una forma o de unas pocas formas muy simples (tal es el caso del neurofisiólogo Jean-Pierre Changeux, por ejemplo, en Francia); y, por otra parte, la idea de que el ser es creación, que la propiedad del ser es hacer surgir formas nuevas. Entonces, ¿en qué sentido tie-

ne eso relación con la política? Creo simplemente que esta última opción filosófica nos libera para pensar la política; nos libera de los determinismo sociales, de la idea de que las cosas nunca podrán ser de otro modo, de que la historia jamás podrá salir de ese círculo en que gira constantemente: opresión, un poco de libertad, nueva opresión, etc. Afirma que nada, en el saber, se opone a la idea de que un día podremos crear una sociedad en la cual unos seres humanos autónomos podrán gobernarse colectivamente en la autonomía. Desde este punto de vista, no se trata de una deducción de lo filosófico hacia lo político, pero de todos modos hay una cierta complementariedad. Y en eso creo que Francisco estará probablemente de acuerdo.

F.V.—Completamente de acuerdo, incluso. Pero concédeme que tú reflexionas en el nivel social más explícitamente que yo. Y la relación posiblemente deducible entre lo que yo hago al nivel de lo viviente y de las matemáticas y la política es menos directa. Yo le doy pues más confianza a mi intuición de ciudadano que a mi intuición de científico para mis compromisos políticos. Incluso aunque sean, sin duda, cosas múltiplemente vinculadas<sup>14</sup>. Pero tal como usted había planteado la cuestión, tenía la impresión de que esperaba de mí algo así como un producto acabado que habría encontrado su sitio, por decirlo así, en una especie de utopía. Y evidentemente no tengo nada parecido que proponer.

14. Cf. *Quel savoir pour l'éthique?*, Seuil, Paris, 1996.

## CONVERSACIÓN ENTRE CORNELIUS CASTORIADIS Y ALAIN CONNES

*Cornelius Castoriadis*.—Estoy muy contento de que haya aceptado venir a esta emisión<sup>1</sup>. Y al menos por dos razones. Primero, aunque yo no sea matemático, las matemáticas me han atraído siempre, desde la adolescencia, y mi deslumbramiento perdura hasta hoy. Por eso, para mí, encontrarme con un matemático importante es algo así como maravillarse ante la catedral de Chartres y encontrarse a un «constructor» que le explica a uno cómo ha sido construida. Además, leyendo el libro que ha escrito usted con Jean-Pierre Changeux, *Matière à pensée*, que por otra parte lleva un título estupendo, me dí cuenta de que tenemos posiciones muy próximas a propósito de lo que es la esencia de las matemáticas, lo que significa hacer matemáticas, lo que se presupone, en qué consiste, etc. Y, por último, ese misterio del encuentro posible e incluso, en mi opinión, casi seguro

1. Alain Connes, matemático, profesor del Collège de France, ha publicado *Matière à pensée* (Odile Jacob, 1989-Seuil, Paris, 1992) y *Géométrie non commutative* (Interédition, Paris, 1990).

de las construcciones matemáticas con algo que sin duda redescubrimos, recreamos, pero que también nos constriñe como una realidad objetiva, ciertamente ideal, pero con una maravillosa coherencia interna, con una riqueza y un despliegue extraordinarios.

A decir verdad no sé sobre qué preguntarle: los temas son muy numerosos, pero la necesidad de ser entendidos por cualquier persona excluye muchos de ellos. Entonces, podríamos empezar por la célebre cuestión de las máquinas «pensantes». Primero le diré lo que pienso de eso y luego veremos si estamos de acuerdo o no. Esas máquinas, en verdad, son una creación humana prodigiosa y pueden hacer muchas cosas que el hombre es incapaz de hacer. Pero, al menos por el momento, son incapaces de realizar operaciones que están al alcance... de una lombriz de tierra, cuyas células, por ejemplo, saben reconocer las formas estereoquímicas de las moléculas que deben aceptar, rechazar o elaborar. Por tanto hay que tener en cuenta estos límites, pese a saber que ciertamente son provisionales, o al menos desplazables. Pero ¿hasta dónde? ¿Qué cabe decir *a priori* sobre esos límites? En mi opinión, jamás podrá haber una auténtica máquina pensante. Y para justificar esta afirmación retomaré la feliz distinción que realiza usted, en su discusión con Jean-Pierre Changeux, sobre las tres etapas del trabajo del matemático. Primera etapa, en la que todo el mundo estará de acuerdo: el cálculo, el algoritmo, que según la célebre tesis de Church sobre la lógica matemática, puede ser confiado a una máquina, a lo que se llama una máquina de Turing universal. Con evi-

dentes reservas, puesto que alguien debe construirla, dotarla de un programa y señalarle tareas a resolver —la máquina no inventa tareas a resolver, ni siquiera los métodos para hacerlo—. Lo cual me permite pasar en seguida a la tercera etapa, que usted llama intuición y que yo llamo imaginación creadora, y que es esa facultad del ser humano, del alma humana —pero del alma socializada, naturalmente, que dispone del lenguaje y de una herencia histórica— de inventarse tareas arbitrariamente, de fabricar arbitrariamente formas (cuando digo arbitrariamente se trata de una primera aproximación); y de inventar también ese ámbito particular que son las matemáticas, donde, precisamente, crea eso que en mi opinión procede igualmente de la imaginación: los procedimientos de demostración. Hay además esa etapa intermedia, que es esa capacidad en realidad no creadora sino más bien evaluadora de volver sobre el camino seguido, de comparar un método con otros métodos posibles, de redefinir entonces una táctica o acaso incluso una estrategia, capacidad que, tras alguna vacilación en su discusión con Changeux, usted llama reflexión, término con el que estoy completamente de acuerdo.

*Alain Connes.*—Ciertamente, cabe plantearse la cuestión *a priori* de saber si efectivamente hay límites a las capacidades eventuales de una máquina. Como matemático, me gustaría situar el límite entre lo que tiene un sentido, lo que es interesante, por oposición a lo que no tiene ningún interés, que no es pertinente. Es realmente esta noción de sentido,

de interés, la que es más difícil de formalizar, de definir de tal suerte que una máquina pudiera tener acceso a ella.

Pero antes de discutir más esta cuestión quisiera volver sobre los diferentes niveles del trabajo matemático que ha recordado usted. En particular sobre esa idea, a mi modo de ver falsa, de que puesto que ahora el cálculo es enteramente accesible a la máquina, es un nivel que se comprende perfectamente. Creo que sería equivocado decir eso; cuando, por ejemplo, se tiene que hacer un cálculo muy complicado, ciertamente es posible confiarlo al ordenador, pero eso supone primero, como ha precisado usted, darle el programa necesario, y además, lo que es mucho más engorroso, saber leer correctamente el resultado. Pues si el ordenador te da diez páginas de fórmulas, en realidad no se ha avanzado mucho en el sentido de que tal resultado...

C.C.—... no es comprensible...

A.C.—Eso, no es comprensible. Y mi segunda observación, siempre sobre este primer nivel del cálculo, es que en realidad cuando el espíritu humano aprende a hacer cálculos, por simples y mecánicos que sean, adquiere al hacerlo toda suerte de mecanismos que, si no se adquieren, al final harán que la intuición sea débil, impotente. Es algo así como si un paseante que va de un punto A a un punto B bajara la cabeza para no ver el camino que recorre, las personas a las que encuentra... Ahí, pienso, sin duda, en los niños de las escuelas: sería un grave

error dejarles utilizar calculadoras demasiado pronto, pues aprender a hacer sumas, multiplicaciones, etc., e inscribir en el cerebro estas operaciones muy simples es fundamental para que al lado del mecanismo mismo se desarrollen progresivamente una intuición y un sentido de las magnitudes. Es éste un punto que sería erróneo eludir.

C.C.—¡De acuerdo!

A.C.—En cuanto al nivel de la reflexión, es cierto que ahora se puede formalizar un vago esquema de vuelta a atrás, del tipo de los que he discutido con Changeux en nuestro libro, que empieza a parecerse a una verdadera reflexión. Pero semejante descripción me deja un poco insatisfecho en el sentido de que ahí falta esa especie de polarización hacia un objetivo que está relativamente mal definida cuando se reflexiona sobre un problema. En este sentido, por lo demás, la distinción entre el segundo nivel y el tercero es bastante vaga; no sabemos especificarla bien.

Entonces, por llegar justamente a ese tercer nivel, el de la intuición, de la imaginación creadora según usted, que en todo caso permite el acceso a esa realidad matemática independiente de nuestra propia existencia, ahí, cuando se estudian determinados objetos mediante una axiomática determinada, se sigue una especie de hilo de Ariadna extremadamente difícil de definir pero que permite desplazarse por esa «geografía» de las matemáticas. Y quisiera tratar de polarizar este desplazamiento dando dos ejemplos de



problemas, de enigmas, que son mis motivaciones principales en matemáticas. El primer enigma es el del espacio en el que se vive, enigma que, evidentemente, no puede ser separado de las relaciones entre matemática y física puesto que tampoco se puede separar la percepción de este espacio de la física y lo que ésta nos enseña sobre él. Y el segundo enigma es, digamos, la serie de los números primos, lo que subtiende la aritmética, los números, todo ese misterio constantemente presente ante nuestros ojos cuando se reflexiona sobre la aritmética, e incluso sobre cosas muy simples. Entonces se advierte, lo que resulta realmente asombroso, cuando uno se ha aventurado lo bastante en la elucidación de estos dos misterios, que tienen una enormidad de puntos comunes, que conceptos desarrollados para uno son aplicables al otro, etc. Se llega entonces, o al menos llego yo —¿quizá soy extremista?—, a la certidumbre siguiente: la realidad matemática es la única realidad que existe precisamente, correctamente definida; y también a este problema esencial para mí: comprender en qué sentido la realidad física se inscribe, se especifica, en el seno de la realidad matemática.

C.C.—Estoy casi enteramente de acuerdo con usted, incluso si mi acuerdo o desacuerdo no tiene gran interés. Sobre todo me ha gustado mucho, al evocar estos dos enigmas, que haya puesto usted el dedo en cuestiones que siempre me han llenado de admiración y de sorpresa. Volveremos a hablar de eso. Pero antes una palabra todavía sobre su primera etapa del cálculo, que por lo demás no es la pri-

mera en el tiempo pero sí es lógicamente inferior, si puedo decirlo así. A esa etapa hay que volver siempre: si un matemático tiene una intuición genial, si intenta, u otros intentan, ponerla sobre el papel, si contradice entonces cosas bien establecidas —y la contradicción corresponde al primer nivel: algo es A o no es A, es lo contradictorio de A—, pues bien: la intuición genial se viene abajo. Hay muchos ejemplos en la historia de la matemática.

A.C.—Es exactamente eso. Y se podría comparar el período del cálculo, de la verificación, casi se podría decir de la demostración, al trabajo del experimentador que vuelve a sus probetas. Se puede tener una idea, y lo que en matemáticas sustituye a la experiencia es eso.

C.C.—Naturalmente.

*Katharina von Bulow.*—Por eso un libro de filosofía, a pesar de la intuición de base, necesita mil páginas para explicitar la idea original.

A.C.—Sobre todo está la necesidad de volver a una experimentación, y, en matemáticas, esta experimentación es la prueba, es la demostración.

C.C.—Sí. Con la diferencia de que en filosofía no tenemos demostraciones rigurosas; no podemos reducir lo que decimos a un pequeño grupo de axiomas de los que se deduciría lo demás, y no hay remisión directa a la experiencia. La filosofía trabaja bajo

la coerción de la experiencia, pero se trata entonces de la coerción de la experiencia humana en su totalidad; y carece, precisamente, de esa dureza, de ese carácter cristalino que es lo propio de las matemáticas; hay una diferencia enorme.

Pero volvamos a nuestra cuestión, y a sus tres etapas. Tampoco yo creo que sea posible separar totalmente la reflexión de la intuición (para usted) o de la imaginación (para mí). Me explicaré. Supongamos que se le incorpora a una máquina lo que muy correctamente llama usted una función de evaluación, la cual, como una función en sentido vulgar, la función respiratoria por ejemplo, va a permitirle a la máquina, a medida que realice cálculos, ver si se aproxima o no a un objetivo, un objetivo definido de antemano puesto que la máquina no sabría ponérselo por sí misma. Pero esta función de evaluación, si es algoritmizable ella misma, sólo podrá avanzar sobre posibilidades definidas de antemano.

A.C.—Naturalmente.

C.C.—Mientras que el verdadero trabajo de la reflexión es indisociable de la creación imaginativa en el sentido de que, durante este trabajo, se puede hacer surgir criterios de decisión, por ejemplo, u otros elementos que no estaban dados de antemano.

A.C.—Completamente de acuerdo.

C.C.—Por otra parte, naturalmente, y por la

misma razón, nunca se podrá, en el curso de un trabajo de evaluación «maquinal» así, ver el sentido, como dice usted, o la fecundidad, que diría yo, que ahí sigue siendo una aportación de la imaginación, y sin la cual la invención de un método demostrativo perdería una grandísima parte de sus criterios. Tomemos por ejemplo uno de los grandes métodos de demostración, que está ya en Euclides y luego en Arquímedes, el método de exhaustión<sup>2</sup>, que está en la base de gran cantidad de cosas en la matemática moderna, en la teoría de los límites... ¿Qué me permite? Aproximarme tanto como pueda e idealmente agotar lo que queda. Sin duda el método fue inventado inicialmente para una aplicación precisa, pero en un momento dado se advirtió que tiene una fecundidad que superaba con mucho los objetos en función de los cuales había sido construido. Y ahí también es necesaria la imaginación.

A.C.—Naturalmente. Este método es además un ejemplo muy bueno pues ahí se ve claramente lo que diferencia al matemático de un ordenador: la exhaustión va a darle un acceso a lo infinito, a llevarlo al límite. Así, a pesar de un número infinito de operaciones, en su espíritu podrá imaginar el número  $\pi$ , mientras que el ordenador, por su parte...

C.C.—... producirá decimales.

2. Es decir, por aproximaciones sucesivas cada vez más precisas.

A.C.—Eso es; acumulará las operaciones pero jamás tendrá ese acceso directo. Y eso es lo notable de las matemáticas: le dan al hombre acceso al infinito, es decir, un acceso más allá de un número finito de operaciones. Tomemos el mismo problema por otro cabo. En las matemáticas ocurren a menudo cosas bastante paradójicas: así, para estudiar grupos enteramente finitos se utilizan útiles concebidos para estudiar los grupos infinitos, los llamados grupos Lie, los cuales son en realidad mucho más sencillos de analizar que los grupos finitos porque su estructura, subtendida por el continuo, permite emplear medios algebraicos. Ahí se plantea pues un problema filosófico muy actual: ¿acaso el universo que nos rodea, nuestro espíritu, etc., es *a priori* finito, *a priori* limitado por la finitud? O bien, como en cierto modo espero yo, ¿acaso existe, más allá de lo finito, más allá de lo real tangible y material, una realidad que se puede llamar matemática, aunque la denominación poco importa, cuya característica es justamente lo infinito y que ejerce sobre nosotros como un llamamiento, como una atracción, para darnos acceso a pesar de nuestra condición humana a algo que tiene que ver con una cierta eternidad, una cierta atemporalidad, una cierta independencia del espacio, del punto del espacio en el cual se está?

C.C.—Un paréntesis: este paso se produce ya al nivel del simple viviente, que curiosamente utiliza la matemática, utiliza sus resultados: cuando un perro persigue a un conejo, resuelve una ecuación diferencial...

A.C.—No la resuelve, sigue una solución...

C.C.—Sí, aplica una solución de la ecuación que se llama la curva de persecución pero no lo sabe, simplemente lo hace...

A.C.—Yo tomaré otro ejemplo: cuando se hace una suma se utiliza el *llevar*; y el número que se *lleva* es lo que el matemático llama un número de ciclo...<sup>3</sup>. Pero un buen conocimiento de la terminología no nos ayudará a hacer sumas correctas.

C.C.—Seguro. No es pues lo viviente en general, es la especificidad del espíritu o de la psique humana, y en particular esta enorme novación en el orden del ser que son la imaginación y lo imaginario. Creo que eso es realmente esencial. Pero por volver a los dos enigmas de que ha hablado usted, también yo he admirado y trabajado los enormes problemas que plantean el espacio, las paradojas de Zenón, que no han perdido nada de su actualidad, la cuestión de lo discreto y de lo continuo<sup>4</sup>, de la aproximación a lo continuo por medio de lo discreto... Y ahí se llega a la física contemporánea, con la cuantificación del espacio... En cuanto a los números primos, una de las cosas que más me maravillaron durante mis breves estudios de matemáticas —en la edad adulta, por desgracia— fue comprobar

3. Se dice de puntos situados en un mismo círculo.

4. Cf. «Remarques sur l'espace et le nombre», en *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Seuil, Paris, 1999.

que un teorema fundamental, e incluso prácticamente todos los teoremas relativos a la auténtica aritmética de los números primos, esto es, los números que no tienen más divisor que ellos mismos y la unidad, utilizan el análisis, un capítulo de las matemáticas que se ocupa de los límites y de la continuidad. Y se demuestra, por ejemplo, que la frecuencia de los números primos en el conjunto de los números naturales disminuye según una función logarítmica, que no tiene nada que ver con la aritmética, sin duda. Pues esas demostraciones, las de Hadamard y de La Vallée-Poussin, ¡están llenas de integrales! Se tiene entonces la impresión—esta palabra no me gusta pero de todos modos la usaré para ir deprisa— de una cierta trascendencia del objeto matemático, pues se ha partido de los números primos, se ha abierto el capítulo completamente distinto del análisis, y con él, por otro camino, se llega a resultados relativos a los números primos. Algo así como el pequeño Marcel que se pasea por Combray con sus padres, el camino le parece largo, se siente perdido y al final, a la vuelta de un sendero que le parece el fin del mundo, hélo de repente ante «la puertecita de atrás del jardín» de su casa...<sup>5</sup>.

A.C.—Posteriormente ha habido una demostración elemental de ese teorema de la frecuencia de los números primos debida a Atel Selberg. Desde un

5. M. Proust, *A la recherche du temps perdu, Du côté de chez Swann*, Le Livre de Poche, Paris, 1966, pp. 138-139.

punto de vista un poco ingenuo, se podría decir que los números primos desempeñan un papel parecido al de las partículas elementales en la física, es decir, que en realidad son los componentes elementales de los números enteros desde el punto de vista de la multiplicación. El punto de partida de la teoría, debido a Euler, es que si se forma una serie de potencias de los números enteros se obtiene una función que se factoriza en producto de términos indexados por los números primos.

C.C.—Por suerte para los físicos, el número de partículas elementales es finito, o al menos eso creen. No sé lo que harían con un número infinito de partículas elementales; ¡seguro que se verían obligados a cambiar de método!

A.C.—En realidad se han enfrentado ya a este problema; las diversas categorías de partículas elementales son finitas en número, pero si se consideran sus estados posibles, su número es infinito.

C.C.—Es verdad. Entonces, hay una bifurcación que en seguida aparece aquí, puesto que ha hablado usted de la física, que abre dos caminos. Un primer camino, que quisiera eliminar en seguida, es el del reduccionismo. Parte de una evidencia: nuestro cerebro, con el que hacemos matemáticas entre otras cosas, es un objeto físico, y en particular un objeto vivo, un objeto biológico. Y aquí nos vienen los biólogos a afirmar que las matemáticas están en el cerebro y punto. Con todo, en cuanto a mí, ¡ino consigo

comprender cómo lo infinito está *en* el cerebro! Lo infinito es precisamente una idealidad creada por la imaginación humana, para cuyo funcionamiento el cerebro es una condición necesaria pero no suficiente, y a menudo se olvida esta distinción.

El otro camino nos lleva a lo que un físico americano, Wigner, ha llamado la «eficacia no razonable de las matemáticas» cuando se las aplica al mundo real. ¡Un problema enorme! Usted, en su libro con Changeux, hace una observación muy importante con la que estoy enteramente de acuerdo, y es que la física no es reductible a las matemáticas. De la misma manera que las matemáticas no son reductibles a la física: hay ramas enteras de las matemáticas...

A.C.—Claro, como la aritmética, por ejemplo...

C.C.—... Sí, que carecen de realidad física, y ya los números primos, pero también el espacio de dimensión infinita... Se convierten en instrumentos, pero carecen de realidad física. Hay pues, en lenguaje matemático, una intersección no vacía entre el universo físico y el universo matemático, hay una parte donde se superponen, y en esta parte la eficacia de las matemáticas es realmente diabólica. Y luego hay una parte de la física que está fuera de eso, tal vez la parte más esencial, en cierto sentido, de la misma manera que también hay una parte de las matemáticas, igualmente esencial por lo demás, que también está fuera. Y esto, a mi modo de ver, es un argumento muy fuerte contra todos los reduccionismos.

A.C.—Totalmente cierto. Además, a propósito del cerebro humano, el punto de vista materialista es muy limitado, no sólo porque sin duda el cerebro es un objeto material, finito, sino sobre todo porque pretende comprender lo que la materia es, aunque se equivoque y nos engañe. Ciertamente, mientras uno se interese por los fenómenos biológicos a la escala de la molécula, efectivamente se puede tener una idea más o menos válida de aquello de que se trata, pero cuando se cambia de escala para ocuparse de las partículas elementales, de mecánica cuántica, esa misma noción de materia, de mundo material, se vuelve evanescente. Sin embargo es la cuestión esencial que hemos de afrontar: ¿qué es la realidad exterior? Y ese mismo argumento que localiza las matemáticas en el cerebro se puede «parafrasear» para la realidad exterior y llegar exactamente a la misma conclusión, es decir, que la realidad exterior sólo existe en el cerebro. Lo que no nos dice gran cosa.

Para mí la realidad exterior, todo lo que es exterior a nosotros, es esencialmente y ante todo una fuente de información inagotable; y, en segundo lugar, algo insalvable, en cierto modo. Pues bien: la realidad matemática, cuando se habla de los números primos, de la infinitud de los números primos, tiene exactamente esas características de ser una fuente de información imprevisible, inagotable, por una parte, e insalvable, inevitable, por otra. Ésa es la primera experiencia que se tiene con las matemáticas: imposible de captar de una vez ni de evitar la masa de informaciones que representan. Si alguien llega un día con un ordenador muy potente y dice

que ha producido el número primo mayor que hay se sabe que se equivoca porque tenemos la demostración de la infinitud de los números primos.

C.C.—Que además es una demostración admirable, ya presente en Euclides, y que un niño de diez años normalmente inteligente debe poder comprender.

A.C.—Pero que no funcionaría en absoluto con un ordenador, pues se toman los números, se toma el producto de todos los números que están delante y se añade uno, y eso es absolutamente imposible de hacer con una máquina. Pero es así: las matemáticas son una realidad verdaderamente inevitable, perfectamente bien definida, y una fuente de información inagotable. Mientras que la realidad exterior, incluso en el sentido algo intuitivo del mundo material que nos rodea, es algo mucho más difícil de definir y percibir. Porque, cualesquiera que sean los progresos de la física, siempre se dispone únicamente de modelos del mundo exterior. Para aprehender el espacio, por ejemplo, un niño tiene, hasta el año o año y medio, una especie de modelo arcaico del mundo exterior que le permite desplazarse, no caer en un agujero; en el curso de su existencia afinará y mejorará ese modelo, pero siempre seguirá siendo un modelo. Hace un momento hablábamos del problema de lo discreto y de lo continuo; eso muestra bien, igualmente, que se percibe de manera intuitiva el mundo físico material que nos rodea, sin poder abordarlo de otro modo que paso a paso, y con

modelos que, evidentemente, son modelos matemáticos.

K.v.B.—Quisiera volver sobre la pretensión de los materialistas de localizar las matemáticas en el cerebro...

A.C.—Pero no se niega que estén presentes en el cerebro; se niega que ése sea su único lugar de «existencia»...

K.v.B.—Sé que los dos rechazan esa reducción materialista y que mi pregunta es algo provocadora. La vuelvo a plantear de otro modo: el cuerpo es materia, contiene biológicamente, físicamente, un espíritu —pienso en el libro de Varela *L'inscription corporelle de l'esprit*<sup>6</sup>—, que a su vez explota las posibilidades infinitas de las matemáticas, de la biología, de las ciencias humanas, de la filosofía, por ejemplo; pero en realidad todo está ya ahí, y no hace más que repetir la misma investigación sin concluir jamás. ¿Qué piensan ustedes de eso?

C.C.—Una tesis materialista o racionalista, o determinista, coherente debería afirmar que todo estaba ya ahí no solamente en el cerebro humano sino desde el *big bang*. Virtualmente, todos los teoremas matemáticos estaban ahí, pero también *La pasión según san Mateo* de Bach u *Olimpia* de Manet. En cierto sentido, esta tesis es irrefutable, pero

6. Vid. nota 8 en p. 93.

al mismo tiempo es lo que Platón habría llamado un «abismo de parloteo». Eso no quiere decir nada.

A.C.—Creo que no se puede discutir este problema del materialismo sin volver a la cuestión, esencial para mí, de lo que es el tiempo. Una de las razones de la virulencia de la tesis materialista es el darwinismo y su pretendida capacidad explicativa. Pero en eso hay una enorme superchería, porque esa capacidad explicativa sólo existe si se comprende el paso del tiempo. Sólo unas palabras sobre eso: en la física contemporánea se hace del tiempo una de las coordenadas del espacio-tiempo y entonces se cree comprender lo que es. Pero de hecho hay en eso una ilusión total: la física no explica ni dice jamás por qué pasa el tiempo, por qué fluye el tiempo; es una coordenada, pero las coordenadas del espacio no pasan; el tiempo, sí pasa. Mientras no se haya reflexionado de manera suficientemente precisa sobre este discurrir del tiempo la explicación darwiniana seguirá siendo un círculo vicioso: ciertas especies desaparecen porque pasa el tiempo, pero ¿por qué pasa? ¿Qué significa ese paso del tiempo, que significa nuestra percepción de ese paso?

Sobre este problema esencial de las relaciones entre el mundo, el mundo material, y este acceso a lo infinito, esta especie de «trascendencia» que es lo original del alma humana, confieso tener un punto de vista bastante radical: sólo me fío de las cosas que existen independientemente del tiempo, para atribuir luego a la realidad matemática únicamente esa independencia, esa atemporalidad que permite

garantizar su existencia con independencia de nuestra comprensión del transcurso del tiempo. Hago de eso la piedra basilar para construir mi concepción de la realidad. Luego se plantea la cuestión de la inserción, en el interior de esta realidad, del universo físico conocido, el del *big bang* y, justamente, de esa temporalidad que nos caracteriza y que caracteriza al universo en que se vive. Y al trabajar este problema, al discutir con físicos, he llegado más o menos a la conclusión de que el curso del tiempo no tiene nada que ver con una coordenada del espacio-tiempo, no tiene nada que ver con ese modelo un poco ingenuo que se tiene del espacio-tiempo y de la física, sino que en realidad tiene que ver con la termodinámica. De manera paradójica, provocadora, diría que si el tiempo pasa es porque nadamos en la radiación de 3 grados Kelvin, esa radiación fósil que procede del *big bang*. Para mí, el tiempo pasa porque somos incapaces de conocer las distribuciones microscópicas de lo que ocurre en el universo que nos rodea y porque esta falta de información, esta especie de percepción macroscópica que tenemos de ello, hacen que gradualmente nuestro cuerpo se destruya, nuestra precisión genética se erosione. Y para luchar contra eso sólo disponemos de ese fenómeno discreto que es la transmisión de la vida, la transmisión a otras generaciones de esa especie de biblia contenida en nuestra información genética y que, debido a que es discreta, rígida, será muy difícil de deteriorar y por el contrario podrá combatir y prosperar contra ese curso del tiempo con el que no podemos hacer nada pues se debe a la destrucción, a

la fricción, y a nuestra incapacidad de conocer todos los detalles del mundo microscópico que nos rodea.

C.C.—Quisiera volver sobre algunos de los temas que usted acaba de evocar. Y ante todo sobre lo que ha dicho a propósito de Darwin y del darwinismo, que es realmente justo pero insuficiente: el nudo de la cuestión es que no hay explicación darwiniana; hay sólo una grandiosa tautología: sólo sobreviven los que son aptos para sobrevivir.

A.C.—¡Estamos de acuerdo!

C.C.—Ahora bien, la cuestión esencial es doble: en primer lugar, ¿por qué hay seres vivientes diferentes? Y en segundo lugar y sobre todo: ¿por qué esas diferencias van en el sentido de una complejidad creciente de lo viviente? Ahí, Darwin no tenía respuesta, se apoyaba en ejemplos que tenían muy poco valor: las variaciones en el seno de una especie, etc. Luego, con las mutaciones, se ha hallado no ya una respuesta sino una pieza que faltaba para hacer comprensible el hecho de la evolución: hay evolución porque hay mutación. Pero estas mutaciones son aleatorias, se producen al azar; y reaparece el enigma: ¿cómo es posible que unas mutaciones aleatorias produzcan tan a menudo —no siempre, pues las hay que son mortales y deterioran al ser que es su portador— formas coherentes, capaces de vivir e incluso de ser la sede de nuevas mutaciones que irán más lejos en la escala de la complejidad? Para eso el

darwinismo moderno no tiene en mi opinión respuesta alguna. Se habla de lo aleatorio, también ahí, pero para mí esa aleatoriedad —no la aleatoriedad trivial de los dados que se echan o de los naipes que se sacan— es un pseudónimo que dan los científicos positivistas y deterministas al hecho de la creación. Porque una de dos: o bien algo es una producción a partir de lo que existe, y entonces se puede explicar, decir cómo ha sido fabricado, o bien no lo es, y el determinismo llama aleatorio a lo que no puede explicar, es decir, al hecho de una creación.

A.C.—Estamos completamente de acuerdo.

C.C.—Y luego está la creciente complejización, de la que Stephen Jay Gould ha tratado de dar una explicación. Él parte de una complejidad cero; aparece una primera forma viva, que evidentemente no puede ir más acá del cero; si va a alguna parte, pues, será hacia la complejidad, y al cabo de mil millones de años habrá formas muy complejas... Pero la termodinámica no autoriza un razonamiento así, pues nos enseña que hay muchas más posibilidades de que esas formas pierdan complejidad que de que sigan haciéndose más complejas. Lo que no se ve ahí es que la vida es una creación y una creación permanente de nuevas formas, y que la vida humana es una creación así, con lo que la caracteriza en particular, es decir, la imaginación creadora.

Antes de pasar a la célebre cuestión de la universalidad de las matemáticas, una palabra sobre lo que acaba de decir sobre el tiempo Alain Connes. Yo no



creo que la termodinámica pueda explicarnos el tiempo. El gran problema al que se enfrenta es evidentemente la flecha del tiempo, por qué hay antes y después, por qué transcurre. Pero aquí también hay que distinguir dos tiempos.

A.C.—Completamente de acuerdo.

C.C.—Hay un tiempo al que llamaré conjuntista-identitario o algorítmico para el que vale la termodinámica. Pero si este tiempo fuera el único, habría habido unas cuantas formas iniciales que al cabo de quince mil millones de años se habrían degradado. Lo que advertimos, sin embargo, es que siempre hay emergencia de formas nuevas. Hay pues otro tiempo, que no es el simple tiempo de la degradación sino el tiempo de la creación, al que llamaré tiempo poiético, porque *poiesis* quiere decir creación. ¿Está usted de acuerdo?

A.C.—Completamente. Es verdad que eso necesitaría muchas más explicaciones, pero digamos que yo hablaba del transcurso del tiempo en el sentido ingenuo de la palabra. Y es del todo evidente que habría que hacer la distinción entre al menos tres o cuatro formas del tiempo...

K.v.B.—Si se leen las páginas, absolutamente soberbias, de san Agustín o de otros grandes filósofos sobre el tiempo, se advierte que lo que más miedo les da es el tiempo que discurre, la muerte, el olvido...

A.C. y C.C.—¡Evidentemente, es la gran cuestión!

K.v.B.—Entonces, el cristianismo, por mediación de Cristo y de san Pablo, ha introducido muy astutamente una detención del tiempo, un rescate del tiempo: desde la eternidad ha transcurrido ya y ha sido rescatado para todos los cristianos. También ustedes hablan de eternidad y de infinito. De ahí mi pregunta: las ciencias, y sobre todo las matemáticas, ¿no son un lenguaje que a la vez se abre sobre el infinito y deja huellas tales que el hombre pueda imaginarse eterno...?

C.C.—Pues no; ahí hay un salto lógico enorme.

A.C.—Sin duda, y la diferencia es que, pese a saber muy bien que no se es eterno, el transcurso del tiempo nos impide concebir nuestro ser como independiente del tiempo. Para mí, lo ideal sería tener una consciencia de la propia existencia, desde el nacimiento hasta el momento presente, que fuera idéntica a la que tenemos como ser físico limitado que vive en el espacio: que nuestras piernas tengan la longitud tal o cual nunca nos ha molestado, la talla limitada de nuestro cuerpo en el espacio nos deja completamente indiferentes. Pero la limitación de nuestro ser en el tiempo nos angustia manifiestamente. Y la razón de que nos angustie es que asistimos impotentes al transcurso del tiempo, sin ser realmente capaces de percibirnos, de percibir nuestra totalidad independientemente del tiempo. Entonces, creo

que se puede tener experiencias que van en contra de todo eso, y en particular mediante la práctica de las matemáticas. Pues los objetos que en ellas se tratan, a los que se tiene acceso, tienen precisamente ese carácter de atemporalidad, de independencia respecto del espacio y del tiempo, que hace que la percepción que se tiene de ello permita el acceso a algo eterno. Esto no significa que la persona que tiene una experiencia así sea eterna, como es natural; simplemente, eso puede irradiar sobre toda la vida del individuo, espesar el instante presente en los dos sentidos, a la vez en el pasado y en el futuro. Ésa es para mí la contrapartida esencial al hecho de que, justamente, las matemáticas no son un objeto físico, no son localizables en el mundo físico.

C.C.—Completamente justo. Y se puede observar, a propósito de lo que dice Katharina, que precisamente el cristianismo —pero también la mayoría de las religiones, casi todas— ha inventado ese maravilloso «truco» para responder a esa angustia de la muerte: en alguna parte hay una eternidad, en otro lugar, y nosotros participamos personalmente de esa eternidad. Hay un infinito que no es solamente como el número infinito de infinitos de las matemáticas, pero que es una persona, que es buena, que nos ama, etc. Y hace siglos que eso funciona.

En cuanto a esa experiencia de eternidad, de intemporalidad: las matemáticas nos la permiten, sin duda, pero también las grandes obras de arte, por ejemplo. Una vez más, *La pasión según san Mateo* fue creada en Leipzig, en el año tal, por un

individuo que tuvo veinte hijos... Sin embargo todo esto carece por completo de pertinencia en relación con el sentido y el contenido musical de *La pasión según san Mateo*. El hombre crea y tiene acceso a un mundo de idealidades, de lo imperceptible, ciertamente, pero que de todos modos es sin embargo inmanente y que llega a introducir en su propio mundo; las matemáticas son una excelente manifestación de ello, pero el arte e incluso la gran filosofía también.

Sólo una palabra más sobre la materia, de la que muy justamente decía usted que con la física moderna se vuelve evanescente. Pero hay más: las propias categorías de nuestra percepción ordinaria se vuelven evanescentes ahí; la separabilidad, por ejemplo, en los quanta, o la identidad. Por no hablar de la causalidad. La física, pues, nos hace descubrir estratos del ser diferentes del estrato habitual en que vivimos, y ésa es una de las razones de la fascinación que ejerce.

Un último punto antes de llegar a la cuestión de la intemporalidad. Me ha alegrado mucho comprobar que estamos de acuerdo sobre lo siguiente: no se trabajan las matemáticas sólo con el cerebro en el sentido trivial; la psique, el alma humana, no tiene nada que hacer si no hay a la vez representación, deseo y afecto. Se hace matemáticas porque se desea hacer matemáticas y porque hacer matemáticas procura placer.

A.C.—Completamente de acuerdo. Y también porque uno se siente atraído por un misterio...

C.C.—Sí, pero eso está del lado de las tres cosas a la vez, es la fascinación que ejerce la cuestión del sentido. Pues, en fin, todo el ser humano está implicado ahí. Y hay una razón más por la que no creo que una máquina pueda pensar jamás: no veo a una máquina apasionándose por la demostración de la infinitud de los números primos ¿Por qué habría de interesarla?

Ahora, sobre la cuestión de la universalidad y de la intemporalidad, o de la atemporalidad, ¿cómo se manifiesta? Ante todo, creo yo, por una fantástica permanencia en el tiempo de nuestras creaciones. En segundo lugar, por nuestra certidumbre —a la que además la física aporta una especie de corroboración— de que el teorema de Pitágoras no es válido simplemente a partir del año 540 antes de Cristo, cuando Pitágoras, en Samos o en el sur de Italia, lo inventó, creó su demostración, sino que estaba allí desde la formación del sistema solar...

A.C.—Exactamente.

C.C.—... en tanto que algo intrínseco al funcionamiento del mundo físico. Que ya ahí el cuadrado de la hipotenusa era igual a la suma de los cuadrados de los dos catetos. En tercer lugar, y éste es el punto más importante, se manifiesta porque sabemos que podemos enseñar y hacer admitir las verdades matemáticas a cualquier ser humano. Lo cual no es el caso de otras creaciones humanas, culturales, etc., para las cuales eso es imposible o extremadamente difícil. Si tomo a un «salvaje» inteligente en el sentido trivial y le llevo a la Ópera para que escu-

che *Tristán e Isolda* ¿caerá en éxtasis? Eso no es nada evidente. Para que comprendiera algo, para que tuviera acceso a esta obra, sería necesario un largo proceso de aculturación. Por el contrario, con trabajo sabría enseñarle, llevarle a entender lo que son... los espacios de Banach,<sup>7</sup> y hacérselos admitir. Eso me parece evidente y capital a la vez. Y por eso también estoy en desacuerdo con su «cómplice» Jean-Pierre Changeux, quien escribe, en su libro común, que tal vez los seres de otros planetas tienen otras matemáticas. No advierte las consecuencias de lo que dice, pues si tienen otras matemáticas también tienen otra física...

A.C.—... y otra química, sin duda...

C.C.—... y otras moléculas. Así lo que se cuenta en la tierra es falso, las leyes de la física no son universales, etc. ¡Eso no es posible! ¿Está usted de acuerdo con esta distinción entre una intemporalidad específica de las matemáticas y una intemporalidad solamente de derecho que sólo vale para algunas de nuestras otras creaciones?

A.C.—Completamente. Añadiría incluso que las matemáticas recurren, en mi opinión, a un sentido diferente de los que se accionan en los demás ámbitos de la creación humana, donde, como es natural, se usan también la vista, el oído, etc.; sin embargo estos sentidos tienen acceso a algo cuya universalidad, justamente, es mucho mayor, mucho más fuerte, mucho más comunicable.

7. Espacio funcional de uso corriente en análisis.

K.v.B.—Vamos a tener que terminar...

C.C.—Un último punto, dado que ya hemos rebasado nuestros límites... Para volver sobre la «eficacia no razonable de las matemáticas», su aplicabilidad física, formularé la cosa como sigue, solicitando una última vez la opinión de Alain Connes, pues se trata de «mi» tesis ontológica: ¿hay en el ser en general una dimensión que es, como se dice en matemáticas, densa en todas partes, presente en todas partes, y que procede de lo que yo llamo la lógica «conjuntista-identitaria», o sea una parte de las matemáticas?

A.C.—Absolutamente de acuerdo. Y esa parte está presente incluso en el lenguaje.

C.C.—Sin duda en el lenguaje, en las creaciones humanas, también en un poema, en una *Fuga* de Bach, en *Tristán e Isolda*, en una pintura, y en las partículas, etc. Pero que esté en todas partes no significa que agote el ser. Y en la medida en que no agota el ser, no agota lo existente físico, ni lo existente psíquico, ni lo existente humano, ni la propia creación matemática. Ésa es la razón de que haya esa intersección, ese recubrimiento parcial tan importante entre mundo físico y mundo matemático.

A.C.—Creo que estamos completamente de acuerdo en eso.