

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Repositorio Institucional del ITESO

[rei.iteso.mx](http://rei.iteso.mx)

---

Centro de Investigación y Formación Social

CIFS - Artículos y ponencias sin arbitraje

---

2001-04

# Visiones sobre el México finisecular. Conversación inédita con Cornelius Castoriadis

Díaz-Muñoz, Guillermo

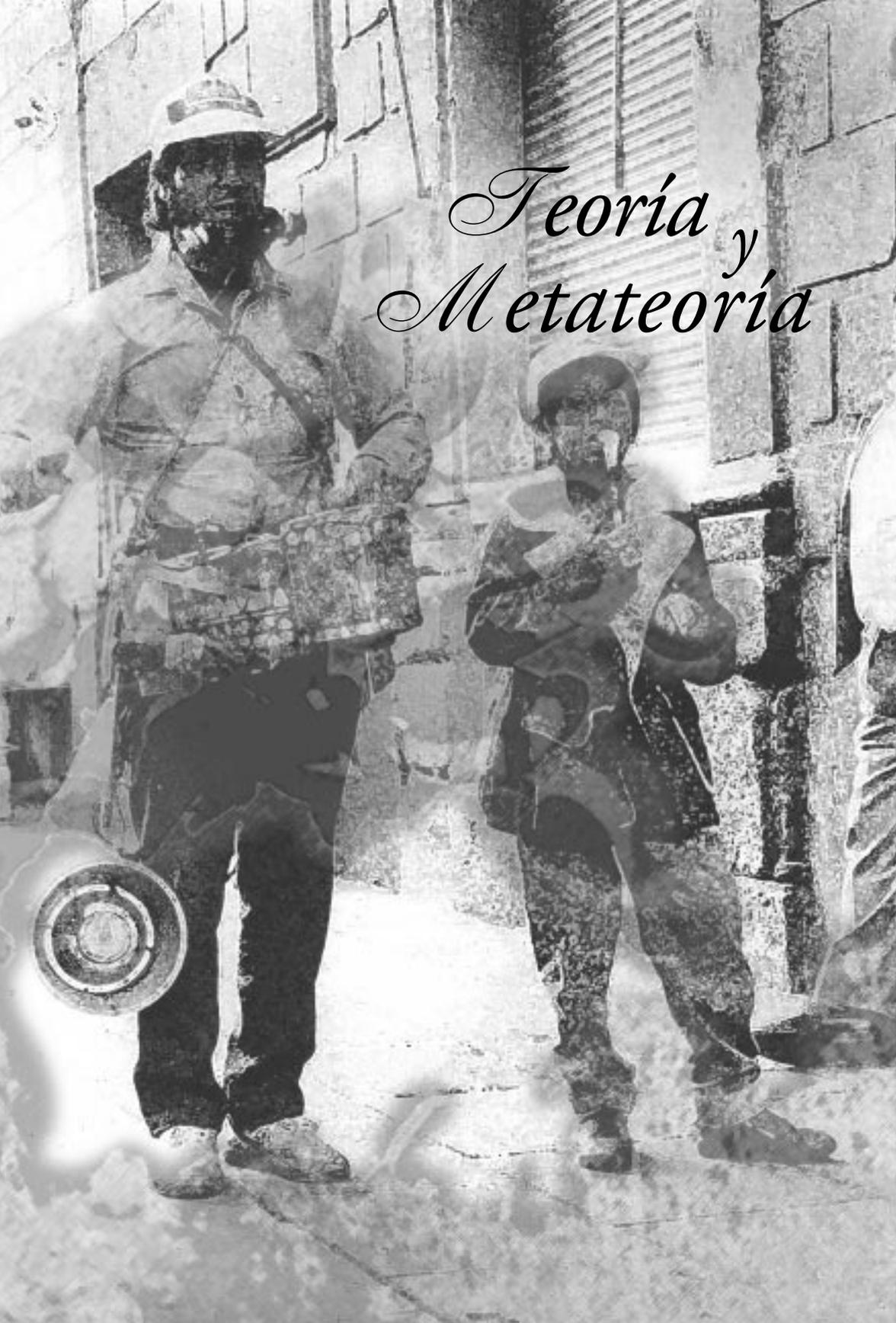
---

Díaz-Muñoz, G. (2011). Visiones sobre el México finisecular. Conversación inédita con Cornelius Castoriadis. En *Metapolítica*, 5(18), pp. 11-21. Puebla, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Enlace directo al documento: <http://hdl.handle.net/11117/1621>

*Este documento obtenido del Repositorio Institucional del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente se pone a disposición general bajo los términos y condiciones de la siguiente licencia:*  
<http://quijote.biblio.iteso.mx/licencias/CC-BY-NC-2.5-MX.pdf>

*(El documento empieza en la siguiente página)*



*Teoría y  
Metateoría*

# Visiones sobre el México finisecular

Conversación inédita con Cornelius Castoriadis \*



*El presente texto constituye una verdadera novedad intelectual. Recoge parte de una conversación sostenida entre el célebre filósofo Cornelius Castoriadis, poco antes de morir, y la comunidad universitaria del Iteso con sede en Guadalajara, México. En este diálogo el autor francés discurre sobre todo acerca del presente mexicano, lo cual le confiere un valor adicional para nuestro contexto. Estamos seguros que los lectores de Metapolítica apreciarán en todo lo que vale este texto, generosamente aportado por José Guillermo Díaz Muñoz, académico del Iteso.*

## COMENTARIO INTRODUCTORIO

*Un poco antes de morir, Cornelius Castoriadis realizó en octubre de 1997 su segunda visita a nuestro país —en 1990 había estado por primera vez en México participando con Octavio Paz, Mario Vargas Llosa, Agnes Heller, entre otros intelectuales, en el encuentro internacional organizado por la revista Vuelta: “El siglo xx, la experiencia de la libertad”. El motivo de esta segunda visita fue su participación en el “Foro sobre política, democracia y desarrollo: los retos de fin de siglo”, organizado por el Centro de Investigación y Formación Social del Instituto Tecnológico y de Es-*

*tudios Superiores de Occidente (Iteso) en torno a las Jornadas de Reflexión y Análisis que año con año realiza el Centro.*

*En ese marco, la presente conversación recoge el intercambio que mantuvo Castoriadis con la comunidad universitaria del Iteso a raíz de la presentación de su ponencia magistral: “El imaginario efectivo y la transformación democrática de la sociedad en el siglo xxi”.*

*La versión que presentamos en esta oportunidad es una síntesis de este diálogo a varias voces, y recoge puntualmente las opiniones vertidas entonces por el filósofo francés. Con fines de coherencia expositiva, la conversación se divide por temas más que conforme se fueron realizando las preguntas.*

\* Comentario introductorio y transcripción de José Guillermo Díaz Muñoz.

*Huelga decir que este coloquio constituye una verdadera curiosidad intelectual, pues recoge el pensamiento de Castoriadis sobre el presente mexicano y nos permite profundizar en algunas de las ideas que le dieron notoriedad mundial.*

## CHIAPAS: EXCLUSIÓN Y EMERGENCIA ARMADA

— ¿Qué opina sobre el EZLN y sus demandas, considerando que usted militó activamente en grupos y partidos socialistas de Europa?

—Para contestar esta pregunta quiero remontarme a mi propia historia. Efectivamente, como afirma el que realiza esta pregunta, milité durante 13 años en diversos partidos socialistas de Grecia y Francia, es decir, entre 1937 y 1949. Lo hice realmente joven, dado que empecé a los quince años y dejé la militancia partidaria activa a los veintiocho. Puedo afir-



mar, sin embargo, que no se trató de una militancia cómoda y pasiva. Continuamente me enfrasqué en debates y críticas a las prácticas reales y pragmáticas de los partidos socialistas, para lo cual formé tendencias reflexivas y de opinión a su interior. La segunda militancia la realicé no en partido socialista alguno, sino en un grupo de intelectuales nucleados alrededor del proyecto “Socialismo o barbarie”. En este proyecto editorial sostuve, durante casi 20 años, una discusión crítica y apasionada tanto al socialismo real y al marxismo, como al capitalismo vigente.

Por otra parte, no tengo mucha información en relación al movimiento armado en Chiapas, pero lo que alcanzo a comprender es que se trata de un movimiento que no reivindica el socialismo como guía de acción y como proyecto revolucionario —lo cual me parece correcto en la medida en que el marxismo contiene una visión reduccionista y determinista del mundo—, sino como un proyecto étnico liberador en la búsqueda de la justicia social y la autonomía. Si esto es así, el zapatismo armado vendría a formar parte de las numerosas formas de resistencia que se dan en el mundo occidental como parte del conflicto inherente a las sociedades históricas y modernas.

—¿Qué opina usted sobre la sociedad civil y su papel en nuestras naciones dado que incluso el propio BID se refiere a ella como un actor olvidado pero necesario en el diseño de políticas sociales mejores?

—El tema de la participación social es hoy obligado en todo el mundo, aunque por razones e intereses divergentes (sea el BID o el Banco Mundial, o agencias de cooperación y ONG globales). Yo he sostenido que la participación democrática es una condición de posibilidad para el futuro de las sociedades. Sin embargo,

el problema se encuentra en la imposibilidad real de una concurrencia igualitaria en el ámbito formal de la toma de decisiones, fundada no en deseo sino en las asimetrías propias de las relaciones de poder. Cómo garantizar una participación lo más amplia posible que, a pesar de la desigualdad, permita ir creando condiciones de mayor equidad, es la pregunta de todos en nuestros días.

Creo que el caso de Chiapas es representativo de numerosos países del mundo. Chiapas nos obliga a preguntarnos por qué nuestras sociedades marchan al abismo en medio del control del conflicto social y de la conciencia individual. Hoy, tal vez lo que tenemos son nuevas formas de control y de poder y nuevas formas de la resistencia, entre las que debemos destacar el conflicto chiapaneco. En Chiapas se conjugan, de manera evidente, numerosos símbolos mundiales creados de manera imaginaria en los últimos años: el símbolo cultural étnico que resurge de la muerte y el olvido; la afirmación de la mujer negada como símbolo de emergencia; la participación de la sociedad civil —no sólo mexicana sino amplia e internacionalizada— que normalmente se organiza en torno a problemas públicos límite como es en este caso la negociación de la paz con justicia y dignidad; la religión instituida y en persecución, representada por un obispo al lado de los indígenas y de la teología de la liberación, etcétera.

Las democracias contemporáneas son efectivas en el control del disenso, pero abren paradójicamente nuevos espacios para la participación de sectores sociales relegados a una suerte de espacio prepolítico. Eso es para mí Chiapas y la convergencia solidaria de la sociedad civil con los alzados en armas.

—¿Cuál es su opinión sobre el neoliberalismo y la iniciativa zapatista?

—Quiero aclarar enfáticamente que cuando defiendo a Occidente no debe confundirse con una reivindicación del capitalismo. La modernidad occidental tiene como especificidad la capacidad de ponerse en cuestión y de criticarse a sí misma: ésta es la parte positiva. Sin embargo, en nuestras sociedades el valor social predominante es el dinero y la corrupción es generalizada. Se logra, así, una sociedad de espectadores televisivos y no de ciudadanos activos, con un fuerte letargo y la desaparición del conflicto. Los signos de resistencia son escasos y la sociedad marcha hacia el abismo.

Lo que se comprueba aquí es que la economía del capitalismo moderno no puede existir más que en tanto responde a unas necesidades que ella misma confecciona. Por lo tanto, la sociedad moderna permite ver la fabricación histórica de las necesidades que se manufacturan todos los días ante nuestros ojos (necesidades artificiales y consumismo excesivo e irracional). Existe entonces una creación continua de nuevas necesidades como condición de la expansión (supervivencia) de la industria moderna.

—¿Qué opina usted sobre la afirmación de que existen dos Méxicos, el México moderno y el México tradicional, y sobre la identidad de una nación de carácter multiétnico y pluricultural?

—Todo lo que se presenta a nosotros, en el mundo social-histórico (no natural), está indisolublemente tejido a lo simbólico, pero no se agota en ello. Los actos reales, individuales o colectivos —el trabajo, el consumo, la guerra, el amor, el parto—, los innumerables productos materiales sin los cuales ninguna sociedad podría vivir un instante, no son sím-

bolos. Pero todos son imposibles sin una red simbólica.

Nos encontramos primero con lo simbólico en el lenguaje. Pero lo encontramos igualmente, en otro grado y manera, en las instituciones —sean éstas de cualquier grupo social o étnico. Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico; son imposibles fuera de lo simbólico en segundo grado y constituyen una red simbólica: una organización de la economía, un sistema de derecho, un poder constituido, una religión, existen socialmente como sistemas simbólicos sancionados.

Consisten en ligar a símbolos (a significantes), unos significados (representaciones, órdenes, conminaciones o incitaciones a hacer o no hacer, unas consecuencias; unas significaciones) y en hacerlos valor como tales, es decir, hacer este vínculo más o menos forzado para la sociedad o el grupo considerado: una escritura o título de propiedad, una escritura de venta, es un símbolo del derecho socialmente sancionado del propietario a proceder con operaciones sobre su propiedad. Una cartilla del trabajador le da derechos a exigir una cantidad de billetes que son símbolo para ejercer acto de compra cada uno de los cuales es simbólico. El mismo trabajo es constantemente recorrido por operaciones simbólicas (en el pensamiento del trabajador, en las instrucciones laborales, etcétera). Las decisiones de los planificadores de la economía son simbólicas. Los fallos del tribunal son simbólicos.

Desde Herodoto es sabido que la necesidad (alimenticia, sexual, etcétera) no llega a ser necesidad más que en función de una elaboración cultural. ¿Cómo se hace esta elaboración? Por la interacción compleja de una multitud de factores (dis-

ponibilidades naturales, las posibilidades técnicas, el estado histórico, los juegos, el simbolismo, etcétera).

Lo que constituye la necesidad humana (como distinta de la necesidad animal) es la investidura del objeto con un valor que supera lo nutritivo-no nutritivo (de lo comestible) y crea el alimento en el sentido cultural y ordena los alimentos en una jerarquía, los clasifica en mejores y menos buenos (desde el valor cultural y no desde los gustos subjetivos). Esta elaboración cultural en lo nutritivo disponible y la jerarquización, estructuración, encuentran puntos de apoyo en los datos naturales pero no se desprenden de éstos (cfr. el gusto por caracoles y ranas: platillo gastronómico o vomitivo según la cultura y sociedad). En su caso podríamos poner como ejemplo el gusto por los chapulines comestibles en Oaxaca y su negación en otras regiones del mismo país.

Sin embargo, más allá del alimento, la elección de necesidades está llevada por un sistema de significaciones imaginarias que valoran y desvaloran, estructuran y jerarquizan un conjunto cruzado de objetos que son la orientación de una sociedad. En este sentido, tanto en el caso de México como en otros países, me parece posible la coexistencia de diversas instituciones, culturas, grupos sociales, colectividades étnicas, etcétera, dado que resulta perfectamente compatible con la posibilidad de integrar una identidad común. No afirmo que sea fácil, pero la posibilidad ocurre cuando se crean significantes aglutinadores sólidos como el de la nación, símbolo que puede ser capaz de integrar la diversidad y pluralidad étnica y social. Como ocurre también en muchas partes, el racismo y exclusión en contra de los indígenas u

otras minorías tiene que ver con la creación simbólica de su ser inferior en lo intelectual (sucede lo mismo con las minorías raciales hispanas, asiáticas y africanas en los Estados Unidos y Europa). Así, me parece que en México como en otras partes se da la convivencia de distintas culturas, pero en donde alguna es hegemónica sobre las demás subordinadas. Esta construcción imaginaria es real y mantiene un dominio del símbolo occidental —y ahora además norteamericano— sobre el símbolo autóctono.

## POLÍTICA, DEMOCRACIA Y ELECCIONES

— *¿Considera que los partidos políticos deben establecer alianzas con los sectores organizados de la sociedad civil? ¿Esto no llevaría a una distorsión del papel de los propios partidos políticos y de la misma sociedad? ¿Cuál debería ser la función de cada uno?*

—Creo que autonomía social y autonomía individual, así como política y verdad constituyen dos caras de un mismo fenómeno: son creación de esa búsqueda interminable en lo social y en lo individual. La autonomía social como crítica y autocrítica que la sociedad realiza sobre sí misma requiere de una sociedad que se organiza en tanto red de relaciones entre adultos autónomos, capaces de participación y responsabilidad. La pérdida de la dimensión política retrotrae al hombre a una posición no autónoma, sujeta a determinaciones externas, infantil. “El que vive en la sociedad... sin voluntad política, no hizo más que sustituir al padre privado por el padre social anónimo”. Esta es, desde mi punto de vista, la relación que se establece entre partidos po-

líticos y votantes —que no ciudadanos, en tanto sujetos autónomos. Se da una sustitución del padre privado y malvado por el partido manipulador, pragmático y corrupto.

Aunque esta autonomía no se ha realizado plenamente en ninguna sociedad, existe un horizonte como proyecto revolucionario de transformación de la sociedad actual en una sociedad organizada y orientada a la autonomía de todos. Mi idea de una autonomía individual que se resuelve en la autonomía social a través de la participación efectiva en el espacio público político resuena con la idea rousseauiana de la participación en la constitución de la voluntad general, como única vía de realización de la libertad individual. La libertad remite a la existencia de derechos individuales y garantías judiciales pero, sobre todo, a la participación en el establecimiento de la ley.

El hombre es, por tanto, un hombre político y no sólo social. Considero, como Hannah Arendt, que la reflexión y la participación políticas resultan inherentes a lo humano y lo constituyen en tanto tal.

Los partidos políticos serán necesarios mientras no existan mecanismos concretos que permitan a los ciudadanos espacios específicos de autogobierno, tanto en su escala local como más amplia. De ahí que las alianzas de la sociedad civil con determinados candidatos y partidos debe llevar al fortalecimiento de la misma sociedad civil con su carácter propio y específico de participación en lo público. Si no sucede lo anterior, me parece que esta relación se pervierte al volverse de nuevo en utilitaria y pragmática, sin permitir el avance de la autonomía individual y social.

—*De acuerdo a sus reflexiones ¿la mayor competencia electoral y partidaria*

*registrada en México en los últimos años asegura el fortalecimiento democrático en una nación como la nuestra? ¿Cómo entiende la democracia, qué es y cómo se construye? ¿Vamos en México por la vía correcta? ¿Se considera usted un pensador demócrata liberal al criticar al marxismo y al socialismo? ¿Es verdad que su pensamiento se acerca a los conceptos rousseaunianos y arendtianos de la política?*

—Si lo político existe previamente a la política, la democracia requiere de la esfera política para poder aparecer. La democracia no es un modelo institucional con determinada forma, sino sobre todo, la autoinstitución explícita reflexiva de la sociedad. Y la verdadera democracia es aquella en que todos participan en la toma de decisiones. Es un espacio de opinión (*doxa*) en el que todos pueden participar, formando ciudadanos capaces de gobernar y de ejercerla de manera directa. La democracia es conocimiento y participación de todos en el establecimiento de la ley (dicho en clave rousseauniana).

Así, la democracia conlleva movimiento, versatilidad, como parte de su dinámica. El espacio democrático se interroga sobre las mejores instituciones, no instrumentalmente, sino en torno al sentido de justicia: para establecer una sociedad tan justa y libre como sea posible. La idea de la modernidad sobre la autorreflexividad, individual y colectiva, supone retomar el rumbo para construir una democracia, en sentido eminentemente participativo, a escala planetaria: ya lo he mencionado antes en este mismo foro, la especificidad de la civilización occidental es esa capacidad de ponerse en cuestión y de criticarse a sí misma.

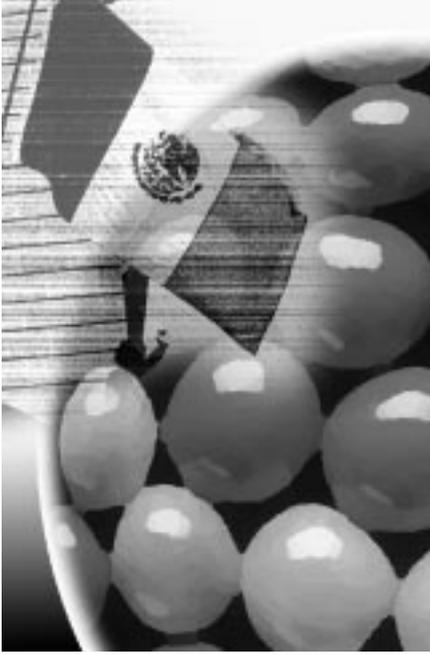
De manera que la competencia electoral entre los partidos no supone ningún

avance democrático de fondo, si al mismo tiempo no incorpora la posibilidad de que los ciudadanos puedan actuar como interlocutores en la esfera pública, por ejemplo, en el diseño de políticas públicas y en su instrumentación social participativa.

—*¿Significa esto una desvirtuación de lo político o de la política? ¿Hay más competencia, pero menos calidad en ella? ¿Así debe ser? ¿Cuál sería su definición de ambos conceptos, o significan lo mismo?*

—Para abordar la cuestión del poder político, hay que hacer una distinción entre lo político y la política. Lo político se refiere aquí al poder explícito, presente en toda sociedad. Consiste en la capacidad de establecer y sancionar un orden y con él una norma obligatoria de manera explícita y efectiva. Pero no radica solamente en esta dimensión coercitiva sino que al mismo tiempo dispone de poderosos mecanismos de interiorización de la norma y dificultan la pregunta por la legitimidad del poder político, dándola por sentada: “En la cima del monopolio de la violencia legítima se encuentra el monopolio de la palabra legítima y éste a su vez en el monopolio de la significación válida. El Amo de la significación sienta cátedra por encima del Amo de la violencia”.

En consecuencia, aunque la institución es siempre una creación de la sociedad, lo político no lo explicita de esta manera, sino que funda la institución y su legitimidad en factores extrasociales, como los dioses, la tradición o cualquier otro. La política, en cambio, por oposición a lo político, implica una institucionalidad que permite y promueve su propio cuestionamiento. Cuando aparece la política, hay un reconocimiento ex-



plícito de que la institución social y la ley no se fundan más que en la sociedad misma, son una obra humana sujeta a su propia capacidad crítica, que renuncia a toda posibilidad de legitimidad fuera de sí misma.

Así, el proyecto y el ejercicio de la política como tal habrían aparecido en Grecia entre los siglos VIII y V a.c. y se perdieron con la desaparición de la ciudad-estado griega como forma específica de organización social y política. Posteriormente, habría reaparecido en Europa Occidental a partir del primer Renacimiento de los siglos XII y XIII, con las primeras ciudades-estado burguesas que reivindicaron su autogobierno, y después encontraría cierta continuidad en el Renacimiento, la Reforma, la Ilustración y las revoluciones de los siglos XVIII y XIX, que permitieron conquistar libertades individuales y colectivas. No obstante, el

siglo XIX y la primera mitad del siglo XX marcarían el auge de la política como tal. Este ascenso de la política implica una institución explícita de la sociedad: esto permite que la institución sea cuestionada dando lugar a una absorción de lo político, como poder explícito, en la política, actividad lúcida y deliberante que tiene como objetivo la institución explícita de la sociedad.

## NEOLIBERALISMO, ECONOMÍA Y POBREZA

— ¿Cuál considera que es el futuro del capitalismo? ¿Se trata del mejor sistema económico y su desarrollo depende básicamente de la mano invisible del mercado? ¿Es el mercado un símbolo radical y efectivo del imaginario social?

— Como ya he expresado algunas reflexiones al respecto en este foro, me voy a permitir dar un largo y necesario rodeo teórico que fundamente mejor mis afirmaciones. La economía en su sentido más amplio (de la producción al consumo) pasa por ser la expresión por excelencia de la racionalidad del capitalismo y de las sociedades modernas: exhibe de la manera más impresionante el dominio de lo imaginario en todos sus niveles (cfr. la definición de las necesidades a las que supuestamente sirve). En la sociedad moderna, por su desarrollo productivo, su riqueza le permite ir más allá de la satisfacción de necesidades (carácter arbitrario, no natural, no funcional). La sociedad moderna permite ver la fabricación histórica de las necesidades que se manufacturan todos los días ante nuestros ojos (necesidades artificiales y consumismo excesivo irracional). Existe entonces una

creación continua de nuevas necesidades como condición de la expansión (supervivencia) de la industria moderna.

Lo que se comprueba es que este funcional está suspendido de lo imaginario: la economía del capitalismo moderno no puede existir más que en tanto responde a unas necesidades que ella misma confectiona.

La dominación de lo imaginario es igual de clara en el reemplazo de los hombres por las cosas. La sociedad moderna no difiere en absoluto de las sociedades arcaicas más extrañas. Tratar a un hombre como cosa (sea obrero, empleado o ejecutivo) o como puro sistema mecánico, no es menos sino más imaginario que pretender ver en él a un hombre-autómata (lo que hace la industria moderna). No hay diferencia alguna entre un ingeniero tayloriano o un psicólogo industrial y un fetichista sexual.

La organización burocrática está poblada de imaginario de un extremo a otro (el papel central del universo burocrático en las sociedades burocráticas y modernas). Lo esencial del mundo es su reductibilidad en reglas formales, incluyendo las que permitan calcular su porvenir. La realidad no existe sino en la medida en que está registrada, en el límite lo verdadero no es nada sino sólo el documento es verdadero. Se realiza hasta el extremo la autonomización del puro simbolismo. Sus formas extremas se dan en las economías burocráticas del Este (querer construir un metro en Budapest donde es imposible físicamente, o ajustarse a un plan suicida de producción que pierde en cada cumplimiento de sus metas).

Lo que nos importa es una sociedad moderna que funciona eficaz y realmente cuando no es ahogada por su propio simbolismo. Todo está subordinado a la

eficacia pero, ¿para quién, para qué, a qué precio? El crecimiento económico, por ejemplo, se erige en momento soberano de la economía y ella, a su vez, en instancia soberana de la sociedad.

Es precisamente porque lo imaginario social moderno no tiene carne propia, toma prestada su sustancia a lo racional y se convierte así en pseudoracional, por lo que contiene una antinomia radical, por lo que está abocado a la crisis y al desgaste, y por lo que la sociedad moderna contiene la posibilidad de su transformación de lo que hasta ahora fue el papel de lo imaginario en la historia.

La alienación es la autonomización y el predominio del momento imaginario en la institución, que implica la autonomización y el predominio de la institución relativamente en la sociedad. Esto lo sabía Marx al reconocer en el fetichismo de la mercancía el papel del imaginario (superando la visión económica). Pero este papel de lo imaginario era visto por Marx como limitado. La esclavitud (reificación de Marx o deshumanización de las clases explotadas) es una significación operante y efectiva sobre la captación de una categoría de hombres por otra categoría de hombres como asimilable a cosas o animales. Es una creación imaginaria, de la cual ni la realidad, ni la racionalidad, ni las leyes del simbolismo pueden dar cuenta. El esclavo es metaforizado como animal y el obrero como mercancía en la práctica social efectiva mucho antes que lo hicieran los juristas romanos, Aristóteles o Marx.

Por otra parte, la creación presupone, tanto como la alienación, la capacidad de darse lo que no es (lo que no es dado en la percepción, o lo que no es dado en los encadenamientos simbólicos del pensamiento racional ya constituido). Lo cen-

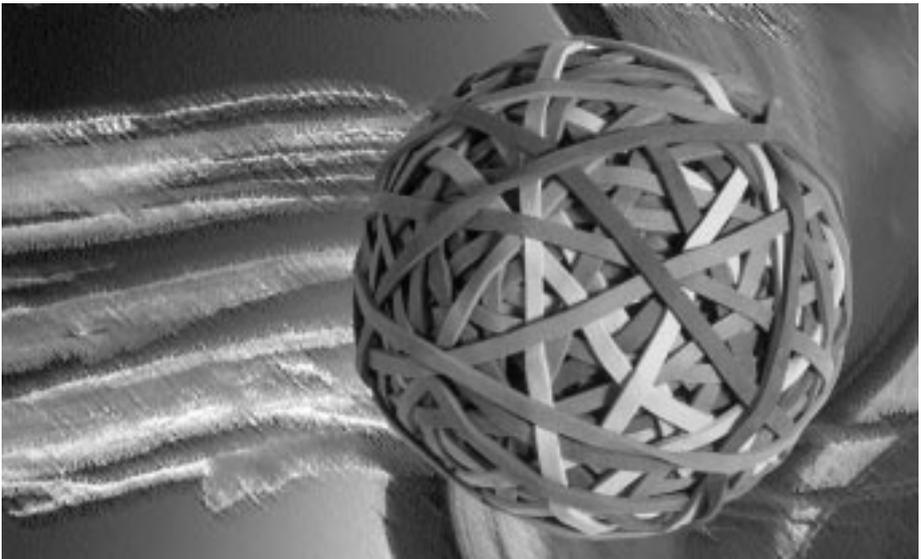
tral de la creación no es el descubrimiento, sino la constitución de lo nuevo: el arte no descubre, constituye. En el plano social, la emergencia de nuevas instituciones y de nuevas maneras de vivir, tampoco es descubrimiento, sino constitución activa (los atenienses no descubrieron la democracia ni los obreros parisinos desempolvaron la Comuna en el cielo de las ideas. Inventaron algo que se mostró viable en las circunstancias dadas pero que las modificó esencialmente a partir del momento en que existió y que mucho tiempo después sigue estando en la historia. Esta verificación se da algo que no está en la percepción, pero que se refiere a un real ya constituido).

De ahí que el mercado se constituya en el capitalismo como uno de los mayores y más sagrados símbolos (se trata de cierta idolatría o deificación en tanto mano invisible ordenadora y reguladora; fija reglas necesarias). Creación imaginaria, el mercado tiene voz propia y dominio pleno sobre los hombres: sobre sus

capitales e inversiones, sobre sus empleos y satisfactores, sobre sus estudios y necesidades. Construcción humana que puede ser modificada o transformada por el hacer humano-social. Lo mismo podemos decir sobre el capitalismo, el cual conserva un dominio simbólico perverso sobre las sociedades. Lleva en su seno, sin embargo, una antinomia capaz de permitir su transformación.

—*¿Es la globalización una tendencia producto del desarrollo del capitalismo? ¿Significa el triunfo del mercado y las necesidades globales sobre el mercado y las necesidades locales? ¿Cuál sería el futuro de las naciones? ¿Son tan sólo un símbolo o significante del imaginario social como usted propone?*

—En buena medida he dado ya respuesta a algunas preguntas en relación a la elaboración o construcción económica de la sociedad. Sin embargo, me parece importante hacer algún señalamiento en torno a la globalización o mundialización económica. Efectivamente, a principios



de los años setenta colaboré como asesor económico en la OCDE, de manera que tuve la oportunidad de contar con una perspectiva mundial del comercio y la inversión. La OCDE, como la ONU y muchos más organismos internacionales, forma parte de la construcción o institución imaginaria de las sociedades nacionales. La globalización, por su lado, constituye una respuesta de los estados-nación al crecimiento de las necesidades creadas por las empresas multinacionales para expandir sus mercados y flexibilizar sus procesos de producción para el abatimiento de costos. Es, asimismo, una exigencia del mercado de capitales para lograr rápidas y volátiles inversiones en los mercados sólidos y emergentes con altos rendimientos.

La globalización es, por tanto, tan sólo una expresión de la actual fase expansiva del capitalismo que trae aparejados consigo severos costos sociales para los países en desarrollo. Por otra parte, esta nueva dinámica de alcances mundiales no permite a las naciones sustraerse de ella. Sin embargo hoy, como sucedió en Judea con el símbolo de David contra Goliat, las sociedades y organismos sindicales y empresariales pueden apoyarse en el andamiaje de la globalización para imponer mejores condiciones laborales, ambientales y sociales. Así, si en la actualidad existen organismos internacionales fuertes, me pregunto por qué no podemos pensar en organizaciones y redes sociales y ciudadanas de carácter mundial convertidos en grupos de presión importantes. Esa posibilidad no debemos desecharla.

—¿Es posible hacer algo como sociedad, más allá de la solidaridad asistencial como paliativo ante las desigualdades sociales? ¿Cuál es o debe ser el papel de

*la academia, de la reflexión, del pensamiento, de la racionalidad?*

—La pregunta me remite a la estructuración social, que desde hace tiempo se traduce en nuestras sociedades modernas en la presencia de clases. Casi al mismo tiempo que las clases aparece la lucha de clases y con ella ese fenómeno primordial que abre una nueva fase de la existencia de las sociedades: la protesta, la oposición al interior de la misma sociedad. Lo que era hasta entonces reabsorción inmediata de la colectividad en sus instituciones, sumisión simple de los hombres a sus creaciones imaginarias, unidad perturbada sólo por la desviación o la infracción, se convierte ahora en totalidad desgarrada y conflictiva, en autocuestionamiento de la sociedad.

La autorrelativización de la sociedad, el distanciamiento y la crítica (en los hechos y en los actos) de lo instituido, es la primera emergencia de la autonomía, la primera grieta de lo imaginario (instituido). Este cuestionamiento de lo imaginario social tomó otra dimensión desde el nacimiento del proletariado moderno.

Por ello, nuestro proyecto de elucidación teórica del mundo, especialmente del mundo humano, parte del intento de interpretarlo para transformarlo, estableciendo la unidad articulada entre elucidación y actividad, entre teoría y práctica, en tanto quehacer autónomo o actividad creadora lúcida. Pero toda elucidación que emprendamos es interesada, es para nosotros, pues no estamos aquí para decir lo que es, sino para hacer ser lo que no es.

Estamos ya, hagamos lo que hagamos, comprometidos en una transformación de esta existencia con respecto a la cual la única elección que tenemos consiste en sufrir o hacer, en confusión o lucidez.

## MENSAJE FINAL

Las relaciones profundas y oscuras entre lo simbólico y lo imaginario aparecen enseguida si se reflexiona en este hecho: lo imaginario debe utilizar lo simbólico, no sólo para expresarse, lo cual es evidente, sino para existir, para pasar de lo virtual a cualquier cosa más.

La sociedad debe definir su identidad, su articulación, el mundo, sus relaciones con él y con los objetos que contiene, sus necesidades y sus deseos. Sin la respuesta a estas preguntas, sin estas definiciones, no hay mundo humano, ni sociedad, ni cultura —pues todo se quedaría en un caos indiferenciado.

Es en el hacer de cada colectividad donde aparece como sentido encarnado la respuesta a esas preguntas, es ese hacer social que no se deja comprender más que como respuesta a esas cuestiones.

Vida y actividad de las sociedades son precisamente la posición, la definición de este sentido: el trabajo de los hombres indica en sus objetivos, fines, modalidades, instrumentos, una manera de captar el mundo, de definirse como necesidad, de plantearse en relación a los demás seres humanos.

La sociedad se define como aquello cuya existencia (existencia valorada o

digna de ser vivida) puede ponerse en cuestión por la ausencia o penuria de semejantes cosas y como la actividad que apunta a hacer existir esas cosas (materiales o inmateriales como la santidad) en cantidad suficiente y según las modalidades adecuadas. Paralelamente a estas necesidades, se define una estructura o una articulación de la sociedad.

Esto es válido tanto para los clanes, las castas hasta la aparición de la división antagónica de la sociedad en clases, hecho capital para el nacimiento y la evolución de las sociedades históricas.

Las relaciones sociales reales son siempre instituidas, no porque lleven un revestimiento jurídico (pueden no llevarlo en algunos casos), sino porque fueron planteadas como maneras de hacer universales, simbolizadas y sancionadas: la relación amo-esclavo, siervo-señor, proletario-capitalista, asalariados-burguesía es ya una institución y no puede surgir como relación social sin institucionalizarse enseguida: en la relación burocracia-proletariado, en la URSS, está instituida en tanto relación de clase, productiva-económica-social, incluso si no está instituida expresamente como tal desde el punto de vista jurídico (no más de lo que está instituida la relación burguesía-proletariado como tal en ningún país). 