



Tipo de documento: Tesina de Grado de Ciencias de la Comunicación

Título del documento: El dúo maldito

Autores (en el caso de tesis y directores):

Carolina Collazo

Carlos Savransky, tutor

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis: 2006

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Ciencias Sociales
Ciencias de la Comunicación

-Tesis de grado -

“El dúo maldito”

Tutor: Carlos Savransky
Evaluador: Nicolás Casullo

Calificación: 10 (diez)

Carolina Collazo

D.N.I. 27.859.589
4903-3693 / 15 6590-9072
carolina_collazo@yahoo.com.ar

Presentación: Junio 2005
Coloquio: 18 de Abril de 2006

INDICE

Introducción General	2
Capítulo I : "Acerca de la autonomía, la determinación y la relatividad".....	5
El problema de la determinación.....	8
¿Un paso más allá de la autonomía relativa?.....	23
Capítulo II : "Complejidad, caos e indeterminación".....	35
Surgimiento y desarrollo de las "teorías de la complejidad".....	37
Capítulo III : "La lógica organizadora de la representación política".....	60
Hakim Bey: ¿una alternativa anarquista?.....	77
Algunas consideraciones.....	83
Capítulo IV : "Puntualizaciones finales y propuestas abiertas".....	85
Consideraciones finales.....	98
Bibliografía	100

INTRODUCCIÓN GENERAL

En las siguientes páginas me propongo llevar a cabo un trabajo de reflexión sobre el “problema de la determinación”. El mismo no pretende ir más allá de la elaboración de esbozos que aporten nuevas ideas para pensar esta cuestión, cuyas aproximaciones pueden ser enfocadas desde diversas perspectivas. En este caso, el abordaje estará basado en las posibles vinculaciones que el problema de la determinación mantenga con la noción de “autonomía”. Dicha relación será trabajada desde tres aproximaciones distintas, organizadas en tres capítulos que serán presentados a continuación.

En el Capítulo I, la discusión girará en torno a los debates acerca de la “determinación en última instancia” y la “autonomía relativa” que se sucedieron a partir de la metáfora del edificio (esquema de la estructura) que Marx utilizó para explicar su teoría y de la que se desprendieron múltiples interpretaciones. Para ello, se llevarán a cabo aproximaciones a los argumentos de algunos autores insertos en esta discusión, especialmente, a partir de la temática de la ideología. También serán mencionados autores cuyo aporte no se expresa estrictamente en éstos términos pero que, sin embargo, resultan interesantes para complementar la discusión en virtud de la propuesta teórica que se ofrece en esa oportunidad: Ernesto Laclau y Cornelius Castoraidis.

Dado que éste es un análisis muy acotado y puntual se sustentará en una hipótesis de trabajo para su tratamiento: dar cuenta de la significación que las premisas “determinación en última instancia” y “autonomía relativa” encarnan en las interpretaciones de los diversos autores elegidos, a partir de lo que se considerará el núcleo de la cuestión: el concepto de “relativización”. También serán centrales las ideas de “límite”, “causalidad” y “casualidad” en el ámbito de la contienda del efecto accidental sobre la determinación. El objetivo último de ésta sección es pensar en posibles repercusiones del contenido de este problema sobre la base cosmológica que lo sostiene.

En el Capítulo II, la relación determinación-autonomía será enfocada desde una perspectiva radicalmente distinta: las ciencias físicas. Se hará un breve recorrido por los principales conceptos desde el paradigma cartesiano hasta la física cuántica, pasando por la física clásica (mecánica newtoniana), para finalmente dar cuenta de los cuestionamientos de las llamadas "ciencias de la complejidad" sobre el sentido del orden promulgado por la física tradicional, mediante la introducción de la noción de "caos". La única pretensión de este recorrido se acota exclusivamente a poner en evidencia las nociones pertinentes a los fines del capítulo y el contexto en que surgen.

Cabe aclarar que el sentido de la "autonomía" no se desprende del que cobrara en los debates expuestos en el capítulo I. Más bien se intentará entablar una suerte de paralelismo conceptual entre ambos capítulos a fin de vincular la problemática de fondo en dos planos distintos. En este caso, el concepto de "límite" también será central, aunque con la misma importancia se sumarán también las variables de "tiempo" y "espacio" en los debates referentes a si la idea de un "Universo caótico" (sin sometimiento a leyes deterministas, una de las posibilidades que contemplan los teóricos de la complejidad) resulta o no irreconciliable con los fundamentos que sostienen la idea de "ciencia". En este sentido, se hará necesario asimismo, una revisión de esos fundamentos que, de ser derrumbados, abren un nuevo interrogante: abandonar por completo la idea de determinación ¿implica inexorablemente un libre albedrío? De esta manera, la idea es incorporar al análisis del contenido específico de este problema los cuestionamientos posibles a la cosmología general en la que está inserto, para trascender el orden de enunciación y desarrollar una propuesta de acción.

En el caso del Capítulo III, el énfasis estará puesto en revisar algunas implicancias prácticas y teóricas que este problema podría acarrear en el orden de la acción política. Si en el capítulo I la temática elegida para adentrarnos al problema será la ideología y en el capítulo II, las discusiones sobre la complejidad y la contingencia, en el capítulo III, la temática será el régimen de representación

política. Por supuesto que el concepto de “representación” será protagónico, aunque también se seguirán teniendo en cuenta la relación con los conceptos que se venían trabajando hasta el momento. Pero la relevancia específica de este capítulo se sostiene en la relación que este conjunto conceptual mantiene con el ámbito social, es decir, si es posible establecer equivalencias entre ambos planos.

Las reflexiones se centrarán especialmente entre los principios democráticos y las críticas anarquistas, a las que se sumará una particular visión que cumplirá la función de alternativa política ante las críticas a que se someterán los postulados anteriores.

Finalmente, el Capítulo IV es una suerte de conclusión del recorrido de reflexión teórica desarrollada en los capítulos precedentes. Es un cierre de la argumentación que se despliega durante todo el ensayo y en el que se vincularán más estrechamente los aspectos fundamentales de todo el desarrollo y se evidenciará el sentido de la inclusión de cada uno de los capítulos. También se pondrán en juego las intenciones de quien escribe para dar cuenta de las motivaciones que impulsaron este emprendimiento y se analizará si el contenido y la forma de este trabajo resultan o no un aporte viable para la problemática en cuestión.

Hay quienes dicen que el ensayo es “literatura de ideas”, que es un género que cruza permanentemente las fronteras de la poesía. En ese camino pretendo excursionarme evitando cualquier intento por ocultar la carga emotiva que lo haya inspirado. Cualquier discrepancia será bienvenida y considerada como el efecto más productivo que pueda resultar de esta propuesta.

- Capítulo I -

*“Acerca de la autonomía, la determinación
y la relatividad”*

"La certidumbre de que todo está escrito nos anula o nos afantasma..." (J.L. Borges)

Es conocido el quiebre epistemológico que produce Marx en su pensamiento a partir de la *Ideología Alemana* de 1845, al esbozar una nueva concepción que buscaba explicar el desarrollo histórico basándose en el modo en que se produce la vida material y al que se llamó "materialismo dialéctico". Según Althusser, esto supone un antihumanismo teórico que rompe definitivamente con el idealismo hegeliano y con el materialismo ahistórico de Feuerbach. Desde aquel quiebre, la problemática acerca de la determinación se tornó central en todos los debates que se sucedieron.

Esta ruptura supuso la eliminación de un sujeto definido como conciencia libre, dado que la conciencia de los hombres es determinada por las relaciones de producción. *"El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social... Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella... formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra las formas ideológicas"*¹.

Si bien Marx, en la *Ideología Alemana*, todavía no habla estrictamente de "base" y "superestructura", sí menciona la relación de "reflejo" entre "relaciones de producción" y "producciones ideológicas de la conciencia" para dar cuenta de la relación que vincula estas dos esferas. Y Engels explica que ésta no es una operación mecánica, sino una "determinación en última instancia", que supone fijar los límites de la eficacia específica de la "autonomía relativa" de la superestructura en relación a las prácticas que ésta genera.

Fueron los debates posteriores al desarrollo teórico de Marx acerca de este nuevo tipo de determinismo, los que se encargaron más enfáticamente de darle contenido y orientación a dicho desarrollo. La consecuencia fue que surgieron

opiniones y teorías encontradas acerca de la doble premisa “autonomía relativa” y “determinación en última instancia”. Básicamente se podría ejemplificar esta disputa diciendo que hay quienes priorizaron la primer premisa y quienes hicieron hincapié en la segunda, acusándose mutuamente de economicismo o espontaneísmo². Lo cierto es que el problema general de la determinación siguió siendo el telón de fondo de toda discusión en ese marco.

Como este es un problema muy amplio, se ha optado por abordarlo desde la cuestión de la ideología como primer acercamiento al problema, aunque no será excluyente en la selección de autores, ya que también se tendrán en cuenta algunas perspectivas que no necesariamente utilizan la reflexión sobre la autonomía de la ideología para tratar el tema de la determinación, que es el que en este ensayo será crucial. De todas formas, esto último cumplirá una función complementaria de la discusión general.

Para analizar el problema desde la concepción de “ideología”, la propuesta es ‘subordinar’ la significación de las expresiones *autonomía* y *determinación* a una cuestión considerada central, a saber: el concepto de *relativización*. De esto se desprenden dos temas: por un lado una consideración metodológica y, por otro, una primera hipótesis de trabajo.

Desde el punto de vista metodológico, lo esbozado con anterioridad no supone una explicación exenta de ambigüedades de la cual sea posible desprender, por análisis, una cadena coherente de explicaciones derivadas. Tampoco implica la reducción de una complejidad que reúne varias problemáticas a una sola de ellas, por el contrario, su propia complejidad exige alguna organización para su estudio. Más aún, la organización pretendida no es arbitraria, dado que de ésta deriva la hipótesis mencionada: mostrar que *la significación que encarnan los conceptos de autonomía y determinación se hacen inteligibles, en toda su complejidad, a partir de lo que por ‘relativización’ se entienda*.

¹ MARX, K., “Prólogo” en *Contribución a la crítica de la economía política*, 1859

² Un caso es el enfrentamiento entre la Economía Política y los Estudios Culturales

Hecha la aclaración y planteado el problema, a grandes rasgos presentamos el mapa teórico y el recorrido conceptual para su tratamiento: primero, se partirá de las nociones de *límite* y *reflejo* en Marx a partir de la cuales Engels entiende el concepto de *determinación* y su anclaje en las premisas '*autonomía relativa*' (superestructural) y '*determinación en última instancia*' (infraestructural). Segundo, se explicará y eventualmente discutirá el concepto de *sobredeterminación* en L. Althusser como propuesta de explicación de dichas premisas. Tercero, se explorará la manera en que Stuart Hall retoma esta problemática y, basándose en los conceptos althusserianos, propone un '*principio de no garantías*' como la base de la explicación de su propia propuesta. Cuarto, se hará referencia a cierta explicación de Engels sobre la eficacia propia de la superestructura en el marco de una discusión propuesta por Althusser.

El sentido de esta senda que recorreremos tiene como fin dar cuenta de qué manera estos autores llenan de contenido significativo a la hipótesis planteada; para más tarde tratar de ver la cercanía o distancia que mantendría la propuesta de este capítulo con las posturas de los autores trabajados. De manera complementaria a las posibles conclusiones que se desprendan de este desarrollo, finalmente expondremos el pensamiento de dos autores más: Ernesto Laclau y Cornelius Castoriadis. El primero utiliza al discurso como vía de acceso al problema de la determinación buscando una "apertura" que el autor considera ausente en todos los planteos anteriores, sin que esto suponga que la ideología se haya concebido en sus comienzos de otro modo que como discurso. El segundo, trastoca cualquier intento de explicar la determinación en términos de apertura o clausura, ya que introduce una dimensión imaginaria cuyo modo de ser originario es irreducible a la determinación.

El problema de la determinación

Sin esfuerzo es posible encontrar lecturas muy contrapuestas acerca de ciertas afirmaciones de Marx que Engels vincula al principio de determinación. Algunos pasajes de *La Ideología Alemana* describen la organización social como fruto del proceso de vida de los individuos "... *no como puedan presentarse ante la imaginación, propia o ajena, sino tal y como realmente son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por lo tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados **límites, premisas y condiciones materiales, independientes a su voluntad**...* no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o imaginan... se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los **reflejos ideológicos** y de los **ecos** de este proceso de vida... No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia"³.

Este ejemplo ilustra alguna posible justificación de por qué, parte de la literatura marxista, plantea una postura en que la determinación de la superestructura por la base, podría entenderse como un reflejo que sus detractores denunciarían de economicismo, es decir, la correspondencia lineal entre las relaciones sociales y la esfera ideológica; claro está, marcando la subsunción de la segunda a la primera.

Ahora bien, es del todo justa la relevancia que Althusser le atribuye a la siguiente aclaración de Engels en referencia a la constitución de la sociedad: "*Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca... que el factor económico es el único determinante... la situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levantan... ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan predominantemente, en muchos casos, su forma...*"⁴. Porque en Althusser, si bien hay una determinación de la base hacia la superestructura, decir que ésta es autónomamente relativa, supone la existencia de una eficacia que le es propia para determinar, a su vez, las prácticas sociales. En

³ MARX, K., *La ideología alemana*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, pp. 25 y 26 (la negrita es propia)

⁴ ALTHUSSER, L., "Contradicción y sobredeterminación" en *La revolución teórica en Marx*, Siglo XXI, Bs. As., 1967, p.92

otras palabras, la determinación de la base es en "última instancia", porque entre ella y las prácticas sociales existe una mediación de la superestructura que no traslada mecánicamente el contenido de la base económica a las prácticas, sino que abre un abanico de posibilidades, aunque limitadas por el campo de lo posible condicionado por la base. De todas formas, esto no quita que el esquema en general apunte a reproducir la lógica de funcionamiento de las relaciones de producción en vigencia.

Es necesario aclarar que para no desviarnos demasiado, trataremos de no detenernos en cada particular definición de ideología. Bastará con decir que, dentro de este marco teórico, la ideología se encuentra en la instancia superestructural y que no hay excesivos tropiezos al considerar que de la conciencia emanan representaciones, y que la ideología es emanación de la conciencia; pero la conciencia, y lo que de ella emana, es determinada por el ser social (conjunto de relaciones materiales). Sin embargo, hay que aclarar que la revisión que hace Althusser (*en la primera parte de Ideología y aparatos ideológicos del Estado*) cuando plantea la autonomía relativa de la superestructura para determinar las prácticas, se sostiene sobre la noción de ideología en Marx como "sistemas de ideas superestructurales".

Volviendo a la reseña de Engels, es necesario hacer la siguiente consideración: la determinación es condicionante pero la ideología no se reduce a la determinación económica; se podría inferir que si así fuera, estaría excluyendo cualquier posibilidad de problematizar o teorizar lo que en la superestructura sucede, tanto que si ésta estuviera construida a imagen y semejanza de la base, la ideología no sería un problema: solo cabría mirar la base para deducir el resto. Está claro que esto no es a lo que apunta Engels. Más bien, apunta a dejar en claro que, aún cuando se establezcan marcos dentro de los cuales puede desplegarse, la instancia superestructural poseería al mismo tiempo un espacio, una productividad que le es propia.

En complacencia con esto, Althusser abre el juego a la discusión a partir de la siguiente propuesta: "... *Marx nos da los 'dos extremos de la cadena' y nos dice que entre ellos hay que buscar...: de una parte, la determinación en última instancia por el modo de producción (económico); de la otra, la autonomía relativa de las superestructuras y su eficacia específica*"⁵.

Pero antes de adentrarnos en qué encuentra Althusser en ese espacio, permitámonos expresar qué se desprende de esta observación: aún cuando lo planteado hasta aquí sea una primera aproximación al objeto de este apartado, admite ya una primera consideración: la *relatividad* de la autonomía respecto de la determinación, así planteada, parecería estar ya descartando, por lo menos, una de sus posibles definiciones: no podemos considerar el campo de las prácticas como un ámbito indefinido en el que su referencia a la *autonomía* podría cobrar una significación en el sentido estricto de la palabra. Que si lo que une a ambas premisas es una atadura (metáfora de la cadena), la *relativización* será, en efecto, la clave para explicar esa conexión. Y si no se descarta de ante mano una *determinación*, aún en última instancia, de lo que podemos ahora estar seguros es que dicha *autonomía* no puede ser plena. En consecuencia, la *relativización* está apuntando a lo que podríamos denominar, en principio, algún tipo de parámetro o límite.

Entonces, si bien la relativización de la autonomía superestructural apunta a la generación de prácticas, la determinación que la superestructura sufre por parte de la base material hace que, aún cuando exista una mediación entre las relaciones de producción y las prácticas, en la medida que la superestructura no está totalmente desvinculada "de" la base económica, la autonomía tampoco podrá ser plena "para" determinar ella misma las prácticas sociales.

La pregunta es ¿qué es en definitiva la autonomía?. Si auto-nomos es ley por sí, legislar o determinar por sí mismo, uno podría decir que algo es autónomo o no lo es, pero ¿qué implica decir que la autonomía puede ser plena o restringida?

⁵ Ibídem, p. 91

¿qué es lo que en efecto sería autónomo? Más adelante pondremos en evidencia la discusión que trata específicamente este tema. Por el momento, dejaremos esta inquietud abierta y sin dejar de lado totalmente las restricciones que acarrearán estos interrogantes, propongo un ejercicio reflexivo que complejiza la cuestión con el fin de acercarnos más a las respuestas buscadas: *en tanto el carácter "autonomía relativa" es atribuido a la superestructura, se pueden señalar dos modos de estar limitada: o bien lo está, en tanto la institución de sentido se ve condicionada por los límites impuesto por la base; o bien, se ve limitada por los condicionamientos autoimpuestos, sin estar ella afectada por la base* (Para simplificar el desarrollo posterior, llamaremos al primer camino A y al segundo B)

Los límites del sentido instituido son siempre extensibles a la instancia que los produce. Pero como se advierte, los dos caminos asumen la existencia inexorable de esa limitación. Ese límite separa el campo de lo posible y lo imposible, pero marcan una diferencia en relación al lugar en que se generan.

Si tanto en la circunstancia en la que la superestructura determina el campo de lo posible para la superestructura, como en la circunstancia en la que la superestructura se da a sí misma sus propias limitaciones, es falso decir que "no hay imposibles". ¿Cuál sería, entonces, la diferencia entre un campo de lo posible como límite impuesto por una instancia sobre otra y un campo de lo posible en tanto límite que una instancia se impone a sí misma?. Si la imposición de un límite que separa lo posible de lo imposible no contiene, asimismo, un condicionamiento propio e inherente a la instancia que lo produce, no habría ninguna diferencia. Más aún, habría que agregar a ello, que cualquier debate acerca de la determinación en última instancia y de la autonomía relativa sería absurdo. Entonces, si una instancia es autónoma cuando se determina así misma, la pregunta es si la autonomía superestructural es siempre relativa porque se topa con el límite de lo imposible o es relativa porque ese límite es impuesto por una instancia que no es ella misma. Si así fuera, también sería relativa la autonomía estructural, ya que ninguno de los autores involucrados expresa la posibilidad de que la base sea, a su vez,

determinada por otra cosa, y en ese caso no habría por qué aclararlo, ya que sería una condición *sine quanon* por la cual todas las instancias se verían afectadas (de hecho lo es, solo que no es la razón por la que aquí se utiliza el término de "relativa"). Por el contrario, si respondemos a la primera opción, la superestructura no sería, estrictamente hablando, "autónoma". Y sin embargo, se insiste en encontrar una suerte de conclusión intermedia al atribuirle el carácter de "relativa".

Entonces, plantear la *relativización* de uno u otro modo implica poner en evidencia dos problemas diferentes. Intentar develar en cuál de dichas bifurcaciones están ubicados estos autores será un primer paso. El segundo, es pensar si éstas dos sendas pueden combinarse en el marco de una única problemática o si resultan inevitablemente irreconciliables. Este último será un riesgo que tomaré una vez finalizado todo este argumento.

Volvamos ahora a los planteos de Althusser y la manera en que trabaja el tema. Lo primero que encuentra entre esas "dos puntas de la cadena" es una complejidad social que no se reduce a una contradicción simple y germinal de la que derive todo el resto, porque sería una regresión a la lógica de la contradicción hegeliana, esto es, una conciencia que *"... vive y experimenta su propia esencia, a través de todos los ecos de las esencias anteriores a ella misma... esta presencia del pasado es la presencia ante sí de la conciencia misma, y no una verdadera determinación exterior a ella. Círculo de círculos, la conciencia no tiene sino un centro, que es el único que la determina"*⁶. En las lecturas economicistas del marxismo, este principio de unidad interna, se invierte convirtiéndose en un principio germinal que es externo a la conciencia y se constituye como el factor que la determina: la contradicción simple Capital-Trabajo. Por el contrario, Althusser plantea que esta perspectiva es una lectura apresurada, ya que la contradicción marxiana no invierte, sino que transforma de raíz esta estructura dialéctica.

En virtud de esta revisión, Althusser ofrece el concepto de 'sobredeterminación' para explicar la complejidad social: *"...una prodigiosa*

⁶ ALTHUSSER, L., "Contradicción y sobredeterminación", ob. cit. p. 82

acumulación de 'contradicciones', de las que algunas son radicalmente heterogéneas, que no todas tienen el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo nivel y lugar de aplicación, y que, sin embargo, 'se funden' en una unidad de ruptura... [Es decir, la formación social está] sobredeterminada en su principio"⁷.

Este es un concepto clave para entender como Althusser concibe la eficacia plena o reducida de la superestructura (en cuestión aquí). Dice Hall: "*Althusser da el término de 'sobredeterminación' a este doble modo de concebir la 'autonomía relativa' de las prácticas y su 'determinación en última instancia'*"⁸. Ahora bien, es necesario desglosar la definición de este concepto althusseriano para ver qué es lo que por *relativización* se entiende en el contexto de su teoría.

Es cierto que Althusser encuentra el fundamento de la contradicción sobredeterminada en una acumulación de determinaciones eficaces más allá de la determinación en última instancia. Pero sin embargo, ¿podemos afirmar que la exterioridad de cada contradicción respecto de las otras implica una autonomía plena de las instancias superestructurales? A juzgar por las siguientes dos afirmaciones no sería prudente ni afirmarlo ni negarlo, ya que nos clava una profunda duda:

1. *[las contradicciones] "... Surgen de las relaciones de producción, que son, sin duda, uno de los términos de la contradicción, pero al mismo tiempo, su condición de existencia"*⁹
2. *"Esta sobredeterminación llega a ser inevitable y pensable, desde el momento en que se reconoce la existencia real, en gran parte específica y autónoma, irreductible, por lo tanto, a un puro fenómeno, de las formas de la superestructura..."*¹⁰

A primera vista, cada una de estas formulaciones, e incluso el orden en que son planteadas, parecen estar bastante cerca de los dos caminos (y su respectivo orden de enunciación: A y B) explicados más arriba. La duda se vuelve así imprecisión si se pretende encontrar al interior del argumento de Althusser una

⁷ Ibídem, pp. 80 y 81

⁸ HALL, S., "La cultura, los medios de comunicación y el 'efecto ideológico' ", en CURRAN, J. et. al. (ed.), *Sociedad y comunicación de masas*, FCE, México, 1981, p. 370

⁹ ALTHUSSER, L., "Contradicción y sobredeterminación", ob. cit. p. 81

respuesta definitiva a este dilema. Propongo trasladar este desconcierto a las revisiones elaboradas por Hall, para averiguar si allí se encuentran respuestas. A su criterio, Hall nos dice que Althusser tuvo la virtud de instaurar en el debate un problema no tenido en cuenta hasta ese momento: cómo la ideología llega a internalizarse, y que los conceptos de *contradicción* y *sobredeterminación* les resultan fértiles para encarar nuevas exploraciones. Sin embargo, le reclama una revisión que cae en el funcionalismo respecto del papel de la ideológica (superestructural) que Althusser en su trabajo *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado*, formula de la siguiente manera:

*"Se puede decir que los pisos de la superestructura no son determinantes en última instancia sino que son determinados por la eficacia básica; que si son determinantes a su manera, lo son en tanto determinados por la base. Su índice de eficacia (o de determinación), en tanto ésta se halla determinada por la determinación en última instancia de la base, es pensado en la tradición marxista bajo dos formas: 1) existe una 'autonomía relativa' de la superestructura con respecto a la base; 2) existe una 'reacción' de la superestructura sobre la base... Sostenemos como tesis fundamental que sólo es posible plantear estas cuestiones (y por lo tanto responderlas) desde el punto de vista de la reproducción"*¹¹

Es posible observar un cierto giro en trabajos anteriores de Althusser en relación a la forma en que plantea la articulación entre la *autonomía relativa* y la *determinación en última instancia*, en el que el concepto de *sobredeterminación* es desarrollado en un vínculo más estrecho con el de *reproducción*. Es específicamente en torno a este replanteo sobre el cual es posible entablar una concordancia con el argumento de Hall.

Si el concepto de *sobredeterminación* instauraba una duda concerniente a la orientación de la definición del concepto de *relativización* respecto de los caminos A y B, el de *reproducción* clausura toda posibilidad de ubicarla en B. No porque el concepto de reproducción por si solo lo exprese, ya que ésta puede ser inventiva, sino porque los argumentos que la definen traen consigo la afirmación rotunda de la relación base-superestructura en términos de determinación en última instancia,

¹⁰ Ibídem, p. 93

¹¹ ALTHUSSER, L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Bs. As., 1970, pp. 18 y 19

de allí, que la autonomía de la superestructura sea relativa. Esto deja libre la vía para afirmar con toda exactitud su posicionamiento firme en el camino A, ya que es el único que admite una lógica reproductiva. Más aún, la dicotomía A y B sería imposible, ya que, en detrimento de sostener los fundamentos de la primera opción, anula toda probabilidad de pensar la bifurcación misma.

Si alguna duda quedaba respecto a la posibilidad de una autonomía plena de la superestructura que rompiera definitivamente con cualquier posibilidad de condicionamiento de la base material, esa duda se disipa en el señalamiento pertinente que marca Hall: *"Si la función de la ideología es 'reproducir' las relaciones sociales capitalistas de acuerdo con los 'requerimientos' del sistema ¿cómo podemos dar cuenta de las ideas subversivas o de la lucha ideológica?"*¹².

Es decir, si la ideología cumple esta función tan eficazmente que tiene garantizado seguir haciéndolo sin chocarse con ninguna complicación o contratendencia, Hall entiende que no hay en este trabajo de Althusser argumentos capaces de explicar la posibilidad de transformación o, en palabras de Hall, *ideologías de resistencia, exclusión o desviación*¹³.

Ahora, Hall advierte que no hay rastros de cómo el concepto de ideología planteado por Althusser, en la medida en que está eficazmente unida a la formación social, podría producir su opuesto o contradicción. Por ende, bajo la lectura que realiza Hall sobre Althusser, se reafirma el impedimento de pensar lo que plantea éste último por fuera del camino A, pero al mismo tiempo incita a pensar que detrás de la crítica nos espera su propuesta. Sin embargo, los conceptos de *resistencia* o *desviación* en Hall ¿nos ofrecen alguna luz para salir de todo este escollo?. Para ello es necesario focalizar en algunas de sus puntualizaciones sobre el tema:

¹² HALL. S., "El problema de la ideología: marxismo sin garantías", en revista *Doxa*, Buenos aires, Año IX, N° 18.

¹³ No es tema de debate aquí preguntarse sobre las implicancias de las objeciones de Hall respecto de la explicación de Althusser. Pero vale aclarar que, si se tiene en cuenta que mientras Althusser está elaborando un modelo formal, Hall está movilizado por una preocupación concreta de acción política. Repito: considero que no es productivo incluir este debate. Por lo tanto, basta con dejarlo aclarado aquí sin tener que hacer permanentes reservas al respecto.

1. *"Lo que lo económico no puede hacer es a) proveer los contenidos de los pensamientos particulares de las clases o grupos sociales particulares en un momento específico; o b) fijar o garantizar para siempre qué ideas serán utilizadas por qué clases. La determinación de lo económico sobre lo ideológico puede, por lo tanto, serlo sólo en términos del establecimiento de límites para definir el terreno de operaciones, estableciendo las 'materias primas' del pensamiento..."¹⁴*
2. *"Lo económico no puede producir una clausura final sobre el dominio de la ideología, en el sentido estricto de garantizar siempre su resultado... porque a) las categorías ideológicas son desarrolladas, generadas y transformadas de acuerdo con sus propias leyes de desarrollo y evolución... aunque, por supuesto, son generadas a partir de materiales dados. Es también porque b) hay una necesaria 'apertura' del desarrollo histórico a las prácticas de lucha..."¹⁵*

Y así, caemos en una aparente nueva duda de naturaleza muy similar a la de Althusser, a saber, parece que otra vez nos tropezamos con dos afirmaciones que correrían, respectivamente, la misma suerte que los caminos A y B. No obstante, una lectura más minuciosa nos autoriza a decir que esta duda es sólo aparente. Si reservamos nuestra atención a la frase *"aunque, por supuesto, son generadas a partir de materiales dados"*, encontramos que esta reserva funciona de nexo para hacer de ambas afirmaciones una relación complementaria. Ese material 'dado' -lo dice la primera de las afirmaciones- es provisto por lo económico, garantizando así la delimitación del terreno en el que la ideología puede operar.

Usemos un ejemplo para hacer de la explicación algo más ilustrativo: tomemos el proceso de un juicio oral y público y equiparémoslo con los mecanismos de un juego: existen jugadores, que serían el juez, el jurado, el acusado, la víctima, los abogados, el público presente, etc.; también existen reglas de juego: las leyes, los códigos, los poderes y capacidad de acción que tiene cada jugador, etc. Estas reglas delimitan el campo de las decisiones: el veredicto respecto de la culpabilidad o la absolución de los acusados. Si se lo desea, se pueden anular o modificar las reglas o bien incluir nuevas. De esta manera, las posibles jugadas pueden aumentar o disminuir en su número; y aún cuando éstas

¹⁴ HALL, S., "El problema de la ideología: marxismo sin garantías", ob. cit.

¹⁵ Ibídem.

no puedan ser predecibles con rigor de exactitud, mientras existan reglas, la cantidad de jugadas posibles nunca perderán su carácter de finitud. Es decir, los acusados pueden ser unos u otros, pueden ser condenados o absueltos, justa o injustamente; pero en la medida que la discusión se mantenga en esta instancia, nada se dice sobre el reglamento: no se cuestiona el hecho de que existe la figura de un acusado, un juez, un abogado, más allá de quien ocupe esos lugares; tampoco se discute la existencia de la figura de una ley y de poderes jerarquizados para ejercerla, más allá de sus contenidos. Conclusión: hay un contenido cambiante, pero dentro de un marco rígido que no se cuestiona, que en este caso estaría representado por el sistema judicial. Sobre la institución de este sistema no se discute, dando la apariencia de ser una instancia que está naturalizada ya desde siempre y para siempre.

Retomando el argumento, diremos que la siguiente afirmación de Hall diluye el interrogante que éste nos suscitaba y confirma nuestras sospechas: *"Comprender la determinación en el sentido del establecimiento de límites y parámetros... en vez de considerar la determinación en términos de una absoluta predictibilidad de resultados particulares, es la única base de un 'marxismo sin garantías finales'... la determinación sin clausuras garantizadas"*¹⁶. Hall le está diciendo No a la "correspondencia necesaria" como así también a su rotunda inversión, "obligada ausencia de correspondencia", dejando como opción la "no correspondencia necesaria", es decir, un principio de no garantías.

Entonces, la *relatividad* respecto de la *autonomía* -en virtud de una *determinación en última instancia*- no cobra su sentido en la probabilidad. No existe una única posibilidad cuyo contenido esté ya determinado de modo que haría posible su predictibilidad, sino una multiplicidad de posibilidades que, aún cuando esté determinado el marco de lo posible en el cual puedan expresarse, no está determinado su contenido. En ese sentido, ni predictibilidad ni probabilidad son vía

¹⁶ Ibídem

para pensar este problema. A pesar de ello, y aunque Hall plantee que esta perspectiva "*deja al modelo de una forma mucho más indeterminada, más contingente y con un final más abierto, que la posición clásica*"¹⁷, ¿podemos hablar sin reparos de "total incertidumbre"?

Así como nos preguntábamos acerca de si era posible una autonomía plena o relativa, el mismo interrogante deberíamos hacernos respecto de la determinación e indeterminación. Algo que es "más indeterminado" induce a pensar que, en algún grado, existe determinación. En ese caso ¿qué entidad cobra lo indeterminado si está afectado por la determinación? ¿hay indeterminación? Si así fuera, no habría determinación hablando estrictamente. La conclusión de esta afirmación es que si la determinación es lo que está señalando un vínculo entre la base y la superestructura, sea cual fuera su sentido, dicho vínculo se rompería. Esta posibilidad no es concebible en el marco de este debate, más aún, el mismo se establece a partir del intento por describir y explicar ese lazo.

A la luz de la discusión condensada en estas páginas, se ofrece la siguiente síntesis: bajo la estricta obediencia de las posturas expresadas, por *relativización* se entiende: una serie de posibilidades circunscriptas a un campo de lo posible *determinado en última instancia* por una base material de relaciones sociales de producción respecto de una *autonomía* superestructural (política e ideológica) definida al interior de este conjunto, no como independiente ni desligada, sino condicionada por los límites impuestos por aquella.

Hall, al igual que Althusser son muy transparentes al pararse definitivamente por fuera de cualquier certeza, pero la misma violencia con que la rechazan sería aplicable a la idea de una indeterminación absoluta tanto del contenido como del marco restrictivo de las posibilidades en cuestión. Esto los coloca drásticamente en el camino A. Sin excesos podemos concluir, en el marco de estas perspectivas, que si la certidumbre de que todo está escrito nos anula o nos

¹⁷ HALL, S., "Significado, representación, ideología; Althusser y los debates postestructuralistas", en CURRAN, MORLEY, WALKERDINE, (compil), *Estudios culturales y comunicación*, Paidós, Bs As., 1998, p. 33

afantasma, inexorablemente y de igual modo, nos anula y afantasma la ausencia si quiera de un borrador que esboce un sendero por el cual proyectar el andar.

Queda por desentrañar una última disyuntiva: ¿cuál sería exactamente un argumento a favor del camino B? En verdad, esta opción resulta impensable en el marco de las discusiones presentadas y, posiblemente, también lo sea en otros tantos ámbitos. Sin embargo, el ejercicio de los dos caminos nos permitió aclarar, a grandes rasgos, que el problema de la determinación es un debate que, si bien encontró sus fundamentos en la época en la que se generó, hoy ya no resulta una vía fructífera para encontrar nuevos caminos de exploración que permitan elaborar nuevos interrogantes y ejes de reflexión.

Pero, para que no quede todo en la nebulosa de mera negatividad, sugiero una discusión que a mi juicio es mucho más fructífera y desprejuiciada de cualquier recorrido impuesto y de cualquier ilusoria bifurcación. Esta discusión, quizá, no haya sido de relevancia en los debates dentro de los cuales se dio lugar. A saber, la reflexión anexada al trabajo "Contradicción y sobredeterminación" en el que Althusser se pregunta por la validez de la explicación de Engels sobre la eficacia propia de las superestructuras, a la vez que la contesta y critica. Es una cita larga pero sin ningún tipo de desperdicio:

" *'Es un juego mutuo entre estos dos factores [base-superestructura], en el que a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades... acaba imponiéndose como necesidad el movimiento económico'*. He aquí el modelo explicativo: *'los diversos elementos de la superestructura'* actúan y reaccionan los unos sobre los otros, producen una infinidad de efectos. Estos efectos son asimilables a una infinidad de *azares* (su número es infinito, y su *unión íntima* es tan lejana y, de hecho, tan difícil de ser conocida que puede *dejarse de lado*), a través de los cuales *'el movimiento'* económico se abre paso. Estos efectos son hechos accidentales, el movimiento económico es *la necesidad, su necesidad* (...) Lo singular de este texto es el papel atribuido a los diversos elementos de la superestructura. Todo ocurre como si estuvieran encargados, una vez desencadenado¹⁸ entre ellos el sistema *acción-reacción, de fundar la infinita diversidad de los efectos* (cosas y hechos, dice Engels) entre los cuales, como entre otros azares, la economía trazará su vía soberana. Dicho de otra manera, los elementos de la superestructura tienen sin duda una eficacia, pero esta eficacia se dispersa *en cierto sentido al infinito* (...) La dispersión infinitesimal tiene por efecto disipar en la inexistencia *microscópica* la eficacia reconocida a las superestructuras en su existencia *macroscópica*"¹⁹

¹⁸ ¿No es paradójico que Althusser use este término?

¹⁹ ALTHUSSER, L. "Contradicción y sobredeterminación" (anexo), ob. cit. p. 97

¿Hay una mejor forma de explicarlo? Sin prejuicio de ello, Althusser tiene dos advertencias en relación a este *modelo necesidad-azar*, como él lo denomina: la primera es la ausencia de una solución al problema debido a la falta de fundamentación sobre la conexión entre azares y necesidad; la segunda, no menos compleja pero sí más controversial, se refiere a que este razonamiento no se correspondería con una concepción marxista de la naturaleza de las superestructuras.

Me arriesgo a contestar la primera advertencia de la siguiente manera: no es puesto en duda que alguna determinación sea necesaria para poder movernos en el mundo, es decir, que se abra paso un sentido dentro de esta infinitud de azares, dentro de este caos (y entiéndase por ello cualquier cosa menos 'desorden'). Pero no se está planteando con ello una operación causal -lo dice explícitamente Engels: *muchedumbre infinita de **casualidades**; efectos **accidentales***-. Está en lo cierto Althusser cuando dice que Engels no afirma la inexistencia de los azares, pero sí su desconocimiento, a pesar del cual, estos azares prevalecen. Y es sólo **a partir de** ellos que otra cosa (por eso '*movimiento*') se abre paso como necesidad. Así, lo económico (como también lo político o ideológico), no sería lo determinante, sino sería la operación por la cual una casualidad se instituye. Y dado que lo económico es un azar, a su vez, no es otra cosa que el modo ilusorio para hacer prevalecer un sentido. Una operación ilusoria -aunque necesaria- de extraer una unidad discreta de algo que es indefinido, continuo y que por sí mismo no es discreto.

Así, si nada es algo *dado*, sino ilusoriamente naturalizado para poder movernos en el mundo, tampoco hay nada *dado* que establezca que sea necesariamente lo económico (o lo ideológico o lo político) aquello que haya que naturalizar como parámetro dentro de lo cual manejarnos. En este sentido, la ausencia de solución es una quimera, ya que su presencia clausuraría lo indeterminadamente abierto.

Luego, Althusser comenta que la explicación de Engels termina por encontrar una aparente solución pero sólo a condición de haber cambiado el objeto (desplazamiento a las "necesidades individuales"), lo que no la convierte en verdadera solución; al desaparecer el objeto original de la cuestión, incluso desaparece también el problema mismo. Es válido decir que ambos están en lo cierto: es exacta la observación de Althusser, mientras que a la vez, Engels está confirmando lo dicho en el párrafo anterior. Creo que no hay más para decir sobre esto.

Ahora, la segunda advertencia de Althusser nos exige retomar el objeto específico de este ensayo: el problema de la determinación y, dentro de ella la relación entre la *determinación en última instancia* y la *autonomía relativa*. Lo único que me queda por decir, es que aún en el supuesto de considerar que el planteo de un universo caótico no es otra cosa que un argumento arbitrario incapaz de explicar esta complejísima cuestión que gira alrededor del sentido, ¿por qué afirmar que es menos arbitrario considerarlo en virtud de una autonomía relativa y de una determinación en última instancia, sea cual fuera la cosa autónomamente relativa, sea cual fuera la cosa que a su virtud aquella es determinada en última instancia?

Si "autonomía relativa" y "determinación en última instancia" son las dos puntas de la cadena dentro de las cuales hay que buscar, ni en Althusser, ni en Hall, esa cadena se ha roto; solo se le han agregado unos cuantos eslabones en el caso de Althusser y un número algo más significativo le ha sumado Hall. Romper con ella implica situarse en un lugar de discusión profunda con más de un siglo y medio de teorización marxista. Claro que no es ésta la intención de los autores trabajados hasta aquí. Los vaivenes del diálogo que se entabla entre ellos no tiene por objetivo superar los supuestos y principios de marxistas, más bien apuntan a discutir las posibilidades que sobre esos principios podrían levantarse desde la lectura particular que haga cada uno de ellos.

En ciertas ocasiones, entre las distintas lecturas sobre una cuestión en particular, surgen confusiones sobre los términos utilizados y el sentido que cobran

en el desarrollo de una teoría. Este es el caso de los conceptos de "autonomía" y "determinación". Si nosotros quisiéramos, podríamos decir que lo que está determinado, lo está de manera tal que nada más habría que decir al respecto. Quizá, el de "autonomía" se puede prestar a mayor ambigüedad de interpretación. Pero en ambos casos, no hay que perder de vista el marco general que les da sentido para evitar caer en un debate meramente terminológico y en críticas infundadas.

Teniendo esto en cuenta, podemos decir que la introducción de la noción de "azar" resulta sugestiva para abrir el juego a discusiones que en muchos casos se oscurecen o enmarañan por los motivos explicados en el párrafo anterior. No se pretende hallar en esta variante fisuras que reclamen trastocar las bases del problema en discusión, sino la intención de empezar a buscar esos nuevos condimentos para dinamizar el debate que estamos intentando encontrar²⁰.

¿Un paso más allá de la "autonomía relativa"?

La inclusión del concepto de "determinación" en la teoría de Cornelius Castoriadis no se enmarca específicamente en una reflexión sobre la ideología, pero aporta condimentos importantes en relación a la postura que en este ensayo se toma frente a tal cuestión. El carácter no lineal de la determinación en Castoriadis es una afirmación mucho más radical que la de cualquier otro autor mencionado hasta aquí, porque carece de todo mecanismo de flexibilización parcial de la autonomía y no hay relativización que encuentre fundamento alguno. Quizá valga la aclaración de que Castoriadis basa sus afirmaciones sobre una problemática social que atraviesa todas sus obras: la institución de sentido en lo histórico social.

La sociedad se autoinstituye en la medida que, a su vez, instituye su propio mundo de significación. La sociedad se despliega como historia porque al no estar ella determinada por la heteronomía, el instituirse a si misma no quiere decir otra

²⁰ Este argumento tendrá vital importancia en los próximos capítulos.

cosa que autocreación. La determinación no está ausente en la autocreación pero su relación es otra, ya que las significaciones no podrían estar dadas de una vez y para siempre de modo que nada habría que decir/hacer al respecto.

-La autocreación es determinante pero no está ella determinada heterónomamente, porque la sociedad se instituye sus propias reglas a la vez que se instituye a sí misma. Este es el sentido de *apertura* que Castoriadis asigna a la autonomía. En la medida que bajo la heteronomía, la sociedad no podría ser el terreno de lo indeterminado, es sobre la autonomía donde hay que situarse para elaborar las vías y objetivos políticos de un proyecto revolucionario, para lo cual, es imprescindible evidenciar qué entendemos con el término "autonomía". Pero antes es necesario describir con más detalle el campo de lo social, la institución social del sentido y el lugar que ocupa la participación de las subjetividades en dicha institución.

En la sociedad están incorporadas las instituciones sociales y las significaciones sociales imaginarias, las cuales siempre se inscriben en dos dimensiones inseparables: la dimensión *conjuntista-identitaria* en la que "*La sociedad opera con 'elementos', con 'clases', con 'propiedades' y con 'relaciones' postuladas como distintas y definidas... La existencia es la determinación*"²¹; y la dimensión *imaginaria*, cuya "*existencia es la significación [ya que] las significaciones no son ni 'distintas' ni 'definidas'... no están tampoco ligadas por condiciones y razones necesarias y suficientes*"²².

Lo que hay que recuperar es esa dimensión que frecuentemente es ignorada: la dimensión imaginaria y el modo de ser originario e irreductible de las significaciones sociales imaginarias que posibilita la creación *ex nihilo*. Ya que si bien todo se presta a categorización, como dice Castoriadis, "... *toda categorización que instauremos-descubramos, tarde o temprano se demuestra parcial, lacunar,*

²¹ CASTORIADIS, C. "Lo imaginario: la creación en el dominio de lo histórico social", en *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 71

²² *Ibíd*em pp. 71 y 72

*fragmentaria, insuficiente, e incluso, que es lo más importante, intrínsecamente deficiente, problemática y, finalmente, incoherente*²³.

A propósito de este punto y de que hemos traído a colación la teoría de Castoriadis, es pertinente hacer referencia a la crítica que este autor hace de la filosofía de la historia en Marx. Según él, esta filosofía es un racionalismo objetivista basado en un "gran esquema causal", ya que no sólo plantea la historia como poseedora de un fin, sino que también establece relaciones causales específicas entre la historia pasada, la presente, e incluso, la historia por venir. Sin embargo, cita a Engels en la siguiente frase: "*... la historia es el terreno de las intenciones inconscientes y de los fines no queridos*"²⁴ y esto no tiene que ver solo con una intención subjetiva, sino que tiene que ver con el terreno de lo objetivo.

Esto le sirve a Castoriadis para incluir el tema de azar, uno de los puntos fuerte para entender la determinación, aunque no haya respuestas que clausuren el problema: "*¿Qué puede dar al número incalculable de gestos, actos, pensamientos, conductas individuales y colectivas que componen una sociedad, esa unidad de un mundo en el que cierto orden (orden de sentido, no necesariamente de causa y efecto) puede siempre ser encontrado tejido en el caos? ... problema propiamente inagotable. Pues hay irreductibilidad de la significación a la causación...*"²⁵.

Pero esta irreductibilidad no debe ser adjudicataria del desprecio. Lo accidental no es lo que debe ser superado o borrado, de tal manera que Marx afirma que "si no hubiese el azar, la historia sería magia", aunque también se requiera que el azar en la historia tome la forma de azar objetivo. De lo que se trata es de aceptar la radicalidad de la contingencia, pero en un sentido en el que la determinación no está simplemente limitada por el azar sino afectada por la potencialidad creadora de la imaginación.

En todo caso, nos deberíamos preguntar cómo es posible y cuáles son los modos por medio de los cuáles la capacidad creadora de la imaginación y el mundo

²³ CASTORIADIS, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquest, Barcelona, 1983, p. 177

²⁴ *Ibidem*, p. 77

²⁵ *Ibidem*, pp. 78 y 79

común de sentido conviven en el campo de lo histórico-social: *"El primer asombro que se experimenta, al ver la historia, es el comprender que, en efecto, si la nariz de Cleopatra hubiese sido más corta, la faz del mundo hubiese sido otra. El segundo, aún más fuerte, es ver que éstas narices tuvieron la mayor parte de las veces las dimensiones requeridas"*²⁶.

En este punto retomamos lo que habíamos dejado pendiente acerca del lugar de las subjetividades en la institución social y el sentido del término "autonomía". Lo primero que deberíamos señalar es que no hay sujeto fuera de la sociedad, y dado que la sociedad es una dimensión indefinida, el sujeto de la autonomía no puede ser en sí absoluto.

Por este motivo, y desde la perspectiva de Castoriadis, hay que descartar cualquier homologación entre las nociones de "autonomía" y "libertad". Así como el sujeto no mantiene una relación de *dependencia* con lo histórico social, tampoco puede ser absolutamente independiente o ajeno con ello. Más bien, dice Castoriadis, nuestro vínculo con lo social *"es una relación de inherencia, que, como tal, no es ni libertad ni alineación, sino el terreno sobre el cual tan sólo la libertad y la alineación pueden existir..."*²⁷

La creación se expresa allí donde aparece la distancia entre lo instituido y lo instituyente. En esta brecha es en donde reside la tensión que posibilita que *"una sociedad contenga más de lo que presenta. Querer abolir esta distancia, de una manera u otra, no es saltar de la prehistoria a la historia o de la necesidad a la libertad, sino que es querer saltar en el absoluto inmediato, es decir en la nada..."*²⁸

Retomemos por un momento a Engels en lo que Althusser denominó "modelo azar-necesidad". Resumiendo, Engels proponía pensar la relación base-superestructura como un movimiento que se abre como necesidad, pero lo determinante no sería la necesidad misma sino que residiría en la operación por la cual una casualidad se instituye. Ese movimiento a su vez es un azar entre una

²⁶ Ibídem, p. 88

²⁷ Ibídem, p. 192

²⁸ Ibídem, p. 195

infinidad de azares, en palabras de Engels "una muchedumbre infinita de casualidades" en la que irrumpe una necesidad. Entonces los "efectos" no pueden ser sino infinitos y accidentales.

Lo que Althusser podría ver en este planteo con ojos desconfiados, sería quizá para Castoriadis una aproximación a aceptar la idea de una infinitud e indefinición como base necesaria para pensar la institución de sentido. Para Althusser este modelo implica la incoherente explicación de que *"... la eficacia superestructural se dispersa en cierto sentido al infinito, dispersión infinitesimal que tiene por efecto disipar en la inexistencia microscópica la eficacia reconocida a las superestructuras en su existencia macroscópica"*²⁹. Mientras que para Castoriadis podría llegar a tener toda la coherencia de *"aceptar la idea de que hay infinito e indefinido, admitir, sin por ello renunciar al trabajo, que toda determinación racional deja un residuo no determinado y no racional, que el residuo es tan esencial como lo que fue analizado, que necesidad y contingencia están continuamente imbricadas una dentro de la otra"*³⁰.

Con respecto a este sentido de la "necesidad" ¿hay algo de este principio en la afirmación de Ernesto Laclau de que *"... la necesidad sólo existe como limitación parcial del campo de la contingencia"*³¹?. La presencia constante de la discusión acerca del problema de la determinación no está siempre y necesariamente puesta en juego como el objeto específico, pero inevitablemente siempre aflora como problema de fondo y, de alguna manera, articula lo que en rigor se discute como tema principal. Laclau encuentra en la reflexión sobre el discurso una vía seductora para el tratamiento de este dilema, aún, y como ya se dijo, sin darle el protagonismo que implicaría asumirlo como objeto esencial del razonamiento en cuestión. Pero ¿cómo se relacionaría el discurso con la doble premisa "autonomía relativa" y "determinación en última instancia"?. La pregunta en este caso sería ¿es

²⁹ ALTHUSSER, L., "Contradicción y sobredeterminación", ob. cit., p. 97

³⁰ CASTORIADIS, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, ob. cit., p. 95

³¹ LACLAU, E., "Postmarxismo, sin pedido de disculpas", en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, 1993, p. 127

la "apertura del discurso" una forma más de explicar su vínculo o es una apertura tal que rompe con cualquier postulado de la determinación?

Para Laclau el carácter relacional de todo discurso es el carácter relacional de toda identidad social. La identidad es constituida por prácticas articuladoras (discursivas) y la existencia es relacional y antagónica en el sentido de carencia de esencias y ausencia de identidades plenas. Entonces, bajo esta falta de clausura el sentido no puede sino desbordarse siempre.

Partiendo de esta afirmación, a continuación expondremos con especificidad hacia dónde se pretende orientar la discusión sobre la determinación en última instancia y, para ello, habrá que retomar a Althusser nuevamente y su concepto de "sobredeterminación". Decía Hall, que éste concepto le resultaba fructífero para combatir las posturas que caían en un determinismo mecanicista a la hora de explicar la eficacia específica de las esferas superestructurales sobre las prácticas sociales, pero sin dejar nunca de afirmar la irreductibilidad del principio de la determinación.

En torno a esto, y aunque no dirigido específicamente a los argumentos de Hall, Ernesto Laclau reniega de ese principio sin descartar tampoco una potencialidad constructiva en el concepto de "sobredeterminación". En realidad, la crítica se dirige a la aplicación improductiva en la que se relegó el término. La razón de esa "desviación" marcada en el discurso marxista reside en la insistente sujeción del concepto a la centralidad que Althusser le adjudica a la "determinación en última instancia por la economía". Tal es la atadura a la que Laclau atribuye la incompatibilidad entre las premisas "autonomía relativa" y "determinación en última instancia" y la obstaculización de los efectos desconstruyentes que hubiera podido tener sobre esto la "sobredeterminación".

Tal y como se lo consideró "... el campo de la sobredeterminación es sumamente limitado: es el campo de la variación contingente frente a la determinación esencial"³². Mientras que el sentido de la "sobredeterminación" para

³² LACLAU y MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, 1987, p. 112

Laclau, remite a un campo contingente en el que la fijación es necesaria, pero nunca plena. Y ese campo sobredeterminado de la contingencia es el campo de la discursividad.

Lo que está intentando Laclau es rescatar lo que él cree fue la motivación original en la formulación althusseriana del concepto "sobredeterminación", es decir, la ruptura abrupta con cualquier fijación y *"la afirmación del carácter incompleto, abierto y políticamente negociable de toda identidad"*³³. Pero explotar el sentido que adquirió el concepto de "sobredeterminación" en los trabajos de Laclau no tiene la pretensión de buscar concordancias o diferencias con la formulación originaria (althusseriana), ya que no es una simple reformulación, pero veremos en seguida si se puede encontrar tras la crítica de Laclau un emprendimiento teórico original por sí mismo y con fuerza propia.

Hecha la aclaración, ahora pondremos en relación todo esto con la segunda premisa: "la autonomía relativa". Según Laclau, y en esto pretendemos hacer hincapié, la autonomía relativa resulta lógicamente incompatible con una determinación en última instancia, porque ésta supone una sociedad suturada en la que el problema de la autonomía entra en un callejón sin salida. *"Porque, o bien el marco estructural constituido por las determinaciones de base de la sociedad explican no solo los límites de la autonomía sino la propia identidad de la entidad autónoma... o bien la entidad autónoma no es determinada por el sistema, en cuyo caso hay que explicar dónde se constituye y, en todo caso, hay que renunciar a la premisa de la sociedad suturada"*³⁴.

Para Laclau, esta sutura de lo social data desde la sociedad como totalidad en Hegel valiendo también para la sociedad como conjunto estructurado complejo en Althusser, y supone que la totalidad social funda sin fisuras los procesos parciales que en ella existen, lo cual no permite pensar en una apertura, a raíz de la cual, la sociedad pueda ser considerada como el campo en que las identidades no pueden lograr nunca fijarse plenamente. Así es como quiere definir Laclau el campo

³³ Ibídem, p. 118

de la sobredeterminación. Bajo este argumento, que la necesidad sea la limitación parcial del campo de la contingencia, significa que si bien la sociedad no está penetrada absolutamente por la contingencia tampoco es definida ni suturada. Es, en una palabra, una sociedad que no es transparente a sí misma.

Este sentido de la apertura conduce, a su vez, a la cuestión que Laclau considera central: el sentido dado al término "autonomía" para rechazar la "determinación en última instancia" y las potencialidades del discurso para explicar el problema.

La "autonomía" es, para este autor, sinónimo de "autodeterminación", por lo que no es posible dar cuenta de ella bajo el supuesto de determinación en última instancia si por ello se sostiene, a su vez, el principio de la sociedad suturada. En síntesis, esta vía conduce a un intento fallido por explicar la autonomía, cuyo único e irrelevante resultado es la redundancia.

Ahora bien, lo que no rechaza es la "autonomía relativa", porque afirma que la autonomía, si bien no está totalmente subordinada, tampoco es absoluta. Pero esta subordinación no responde a una determinación, que de hecho ya está completamente rechazada, sino a una "limitación": en el modelo base-superestructura, dice Laclau, la base no solo limita sino que determina el dominio superestructural, y entre determinación y limitación existe una diferencia. La diferencia esencial entre determinación y limitación es que, la primera es total, mientras que la segunda parcial. Esto equivale a decir dos cosas: primer que los mismos cuestionamientos que nos hacíamos hace una rato sobre si es factible hablar de autonomía de un modo que no sea "absoluto" (por determinación, limitación o cualquier otra cosa que pudiera condicionarla), también recaen sobre los planteos de Laclau; segundo, si Laclau homologa el sentido atribuido por él al concepto determinación, independientemente que sea en última o cualquier instancia, a la significación expresada por Althusser para el mismo concepto, tendría para este último una función semejante a la de la determinación lineal que

³⁴ Ibídem, p. 130

el propio Althusser tanto insiste en combatir y, el de sobredeterminación, meramente una determinación inicial que nada resuelve frente a lo primero. No hace falta volver a sus argumentos para decir que esto no es así.

Sin embargo, Laclau insiste en afirmar lo siguiente: "... (a) *que la limitación e interacción de esferas no puede ser pensada en términos de la categoría de 'determinación'*; y (b) *que no hay una última instancia sobre la base de la cual la sociedad pueda ser reconstruida como una estructura racional e inteligible, sino que la eficacia relativa de cada esfera depende de una relación inestable entre fuerzas antagónicas que es constitutiva de lo social*"³⁵. Pero una cosa es pensar si es posible o no reconstruir la realidad social en el terreno del discurso científico y otra es pensar el acontecer histórico como determinado o indeterminado. Habría que distinguir la esfera discursiva social como constitutiva de prácticas más allá de cualquier racionalidad y más allá del discurso como práctica científica.

De lo anterior se desprenden el siguiente cuestionamiento: ¿es pretensión de Marx, Engels o Althusser reconstruir la sociedad como una estructura racional o inteligible? La respuesta a esta pregunta es decididamente negativa. Por lo tanto, ¿es éste un argumento en contra de la idea de "última instancia"? Esta idea propone una articulación o vínculo, no pretende tal reconstrucción que, de hecho, solo es posible retrospectivamente, a posteriori. Por lo tanto, sería un argumento válido si se tratara de una determinación absoluta, y está claro que no es en estos términos como desarrolla el debate en cuestión, ya que en ninguno de los autores mencionados, la determinación se presenta como capaz de anticipar y enunciar las condiciones precisas y singulares de las que se podría deducir el devenir racional del campo superestructural y con ello cada una de las representaciones y cada una de las prácticas.

Entonces, si algo está determinado, lo está de forma decisiva -en esto tiene razón Laclau-. Que sea en primera, en segunda o en última instancia no invalida la operación de determinación. Pero si algo se puede decir respecto de la premisa

³⁵ Ibídem, p. 130

“determinación en última instancias”, es que no son incoherentes los elementos que la componen como plantea Laclau. En todo caso, el grado en que algo está determinado resulta de abundancia innecesaria: da lo mismo decir “determinación” a secas. Pero si “determinación” es la forma de referirse a “limitación”, solo en este sentido agradeceríamos a Laclau la aclaración. Es decir, no es una crítica válida hacia Althusser, es, más bien, una reafirmación de sus planteos en otros términos. No se vislumbra en este punto ninguna inflexión y, por lo tanto, no hay lugar para polémicas.

Por el contrario, desde cierto punto de vista, sí podría ser incongruente la vinculación entre la “autonomía” y la “relatividad. Si por “autonomía” se entiende que no hay modo en que algo sea determinado por algo ajena a si mismo, no puede serlo relativamente. Y si por “autonomía” se entiende meramente una “eficacia específica” pero dependiente en algún punto de otra cosa que ella misma, volvemos de nuevo a lo mismo: ¿qué es lo que se está entendiendo por autonomía?, y, en todo caso, ¿cuál sería el estatuto de lo discursivo que abriera la posibilidad de una respuesta que no cayera siempre en el insoslayable dominio de lo determinado que todos parecen rehusarse a abandonar? ¿Es necesario recaer una y otra vez sobre el debate de su posible aplicación, coherencia o significación?

Como ya habíamos dicho, mientras el “principio de no garantías” de Hall y la contradicción múltiple y sobredeterminada de Althusser tenían su fundamento como determinaciones eficaces siempre bajo la lógica de la determinación en última instancia, lo mismo podemos ahora decir de Laclau, quien tampoco invalida por completo la tesis de la determinación. Por otro lado, no hay por qué pensar que comprender la determinación en términos de “límites” o “parámetros” y no en términos absolutos como bien dice Laclau -y, de hecho también lo afirma Hall-, no sería también la forma de entender la determinación para Althusser.

Si la determinación es solo el nombre de la limitación de lo posible y lo imposible, no queda claro cuál sería la posible “desconstrucción” planteada por Laclau para generar proyecciones hacia nuevos horizontes de debate. No se intenta

invalidar las teorías de los autores presentados, diría que todo lo contrario. En la medida que mantienen la tesis de la determinación (entendida como "limitación"), sus trabajos son absolutamente coherentes y se sostienen teóricamente en virtud de ser fieles a ese principio.

En el marco del recorrido teórico que llevamos a cabo, los planteos sobre la determinación tienen siempre que ver con ciertos condicionamientos iniciales o, lo que es igual, condicionamientos finales o últimos. Lo que se levante sobre ellos, sea reflejo sea refracción, será siempre reflejo o refracción de otra cosa. Esa cosa, es lo que está funcionando como condición, por lo tanto, será una referencia ineludible de cualquier aspecto, objeto o sujeto que no podrán surgir sino a partir de ellos. Pero la determinación no es un sistema global dentro del cual poder discutir qué grado de flexibilización tienen las eficacias relativas que se produzcan en cada una de las esferas que ese sistema contenga, aún cuando se afirme que dichas eficacias tienen que ver con la contingencia, porque la contingencia se da por doquier y esto es lo único irreductible. Podríamos pensar que la determinación es lo que se da como eficacia relativa dentro de este campo y no a la inversa.

Si de algo ha servido todo este recorrido es para resolver una puntualización muy sencilla: vislumbrar tanto las riquezas como los obstáculos para pensar el problema de la determinación, en qué ejes problemáticos particulares vale la pena seguir indagando y en cuáles no habría mucho más para decir si lo que queremos es abrir nuevos espacios para la reflexión.

A mi juicio, son las propuestas de Castoriadis las que mejor se prestan a este desafío. No porque su teoría sea ajena a toda contradicción y exenta de ambigüedades en el uso de los términos. Sino más bien, porque aún sosteniendo que siempre existe algún condicionamiento, lo que me resulta motivador es que no solo se pregunte sobre el carácter de la determinación sino que explote las potencialidades de la creación sobre el terreno de lo indeterminado: *"... lo que en la 'cosa' parecía pleno y determinado se vuelve de pronto un agujero del ser, enigma indeterminado que se nos escapa por todas partes, fascinación, absorción,*

*significación filosófica, poema, o punto de partida de una cadena interminable de exploraciones científicas no necesariamente concordantes*³⁶.

Sin intenciones de ironizar la metáfora de “las dos puntas de la cadena” a la que hace referencia Althusser, podemos decir que si la creación se expresa en la tensión que se gesta en la distancia entre lo instituido y lo instituyente, es justamente allí donde podríamos embarcar la búsqueda sin recaer en encadenamientos teóricos cuya relevancia no trasciende los intereses políticos del marco histórico en el que fueron expresados.

³⁶ *Ibíd*em, p. 255

- *Capítulo II* -

“Complejidad, caos e indeterminación”

"Un día supe que la ciencia no es verdad. No recuerdo qué día, sí el momento. El Dios del siglo XX ya no era Dios. Había un error, y parecería que nadie en la ciencia dejaba de cometerlo. Decían que todo era verdadero o falso... Los científicos podían errar en las matemáticas y en la lógica. Y eran capaces de mantener su error con toda la pompa e intolerancia de una secta religiosa" (B. Kosko)

De manera germinal, durante el último siglo y con firme insistencia en las últimas décadas, una nueva corriente de pensamiento intentaría revisar y eventualmente trastocar, las bases de la discusión sobre la determinación expuestos en el capítulo anterior (aunque no en éstos términos ni de forma consecuente). Estamos hablando de las "teorías de la complejidad". Paradójicamente, las nuevas ideas en cuestión no han surgido precisamente de los debates filosóficos ni de cualquier círculo vinculado a las ciencias sociales - habitualmente denominadas "blandas"- sino de aquellas "ciencias" que históricamente se le han enfrentado en virtud de su estatuto "objetivista": las llamadas "ciencias duras". En este caso en particular, nos referimos a la Física.

De manera introductoria, es necesario comenzar haciendo un breve recorrido histórico por esta disciplina y los conceptos que resulten pertinentes a los fines del alcance del presente ensayo para luego intentar abordar la problemática de la determinación desde este otro enfoque y ahondar sobre un cuestionamiento a la segmentación entre ciencias, al "enfrentamiento" entre las mismas, incluso, problematizar directamente el concepto mismo de "ciencia".

Para ello, es necesario hacer una aclaración antes de profundizar con lo propuesto en esta breve introducción para entender la injerencia que las siguientes líneas tienen en relación al objeto que venimos analizando desde el comienzo. Es imperante intentar, por el momento, establecer un cierto paralelismo conceptual en el marco de esta propuesta: debemos interpretar que "orden" es un concepto que mantiene con el de "determinación" vinculaciones teóricas tan estrechas que hasta es posible interpretarlos como sinónimos, ya que si bien pertenecen a dos contextos distintos, a los fines de nuestra reflexión no valdría la pena profundizar en demasía sobre discrepancias técnicas. En el mismo sentido, la misma operación

de intercambio deberá ser aplicada a los conceptos de "desorden" e "indeterminación".

Surgimiento y desarrollo de las "teorías de la complejidad"

Tradicionalmente, el orden se constituyó como el objeto a descubrir por el cometido científico. Un orden que se creía oculto en la naturaleza y que dibujaba el programa que debería seguir la ciencia para alcanzar un saber absoluto. Un camino de progresión inexorable que no concebía al desorden más que como obstáculo a descifrar, resolver y superar a lo largo de esa travesía.

Durante algún tiempo, fue el paradigma cartesiano el marco más general en el que la ciencia se insertaba a la hora de mirar y explicar los fenómenos de una realidad que era concebida en términos analíticos. Un enfoque analítico supone que el pensamiento funciona como un instrumento de disección. En la medida que la realidad es un objeto dado, los hombres poseemos la facultad de descomponerlo.

Metodológicamente, esta ciencia clásica se corresponde con la deducción, lo que implica que no hay nada que no pueda deducirse de algo anterior. Pero si todo es deducible de algo anterior, el punto de partida (*ego cógito*) debe ser absoluto, es decir, verdadero por evidencia (que no necesita demostración). Al no basarse en una creencia, ese principio de certeza hace posible hacer ciencia. Para Descartes, el *ego cógito* es "yo pienso": "Toda vez que pienso que pienso, mi pensamiento existe". La certeza de mi mismo es fundante y, por lo tanto, todo lo que se deduzca de ello será verdadero (Autoconciencia que deduce el mundo). Al ser el contenido certeza pura del acto, la conciencia deviene sustancia, es decir, autónoma e independiente de los contenidos. En síntesis, la conciencia es lo que es, más allá de que sea conciencia de algo.

Este principio de reducción, que para explicar un fenómeno lo divide en las partes que lo componen y luego los dispone en un orden lógico -deductivo-, comenzó explicando las leyes de la materia y terminó explicando a los seres vivos y

las relaciones humanas, siempre bajo la concepción de un Universo regido por leyes mecánicas.

Más allá del cuestionamiento filosófico de si el objeto es el que tiene partes o es el pensamiento el que las discrimina, actualmente, las "ciencias de la complejidad" demuestran un profundo interés por el "desorden". Más aún, una intención arraigada en elaborar una "ciencia del desorden". Sin embargo, *"... parece haber en ello una paradoja: ¿un desorden que es objeto de una «ciencia» sigue siendo realmente un desorden? Si se acepta, en efecto, que la ciencia apunta a revelar el orden oculto de las cosas, el desorden no puede ser otra cosa que una impresión provisoria resultante de nuestra incompreensión, una ilusión que los progresos de la labor científica borrarán poco a poco. Poco importaba que no se hubiera alcanzado aún la meta, la certeza de su existencia iluminaba el conjunto del proceder. Pero desde hace por lo menos tres décadas, esa fe en un conocimiento perfecto ha perdido algo de su robustez"*³⁷.

Este planteo gana terreno en la medida que se cuestiona el argumento según el cual es la ignorancia o las limitaciones instrumentales lo que impide la predicción de ciertos fenómenos. *"Viejas entidades antes proscriptas o menospreciadas, como el azar, han vuelto por sus fueros. El «desorden» ya no es visto como una anomalía, una arruga en el mantel del universo, sino como una característica para nada excepcional que se encuentra tanto en los movimientos en el sistema solar como en los cambios climáticos, los ritmos cardíacos o la vida económica"*³⁸.

Bajo la perspectiva matemática, la irrupción del "desorden" en el pensamiento científico arrasó con los postulados platónicos. Platón sostenía que el mundo era ordenado, organizado e inteligible, y que esto se daba en virtud de una Divinidad (Demiurgo) rectora e interventora que ordenaba, por así decirlo, el desorden que primaba en el Universo. Y creía en una *"... jerarquía absoluta de las formas matemáticas en cuya cima reinan las formas más simples y armónicas..."*

³⁷ MANDRESSI, R, Orden, desorden, caos: ¿un nuevo paradigma?, Revista Insomnia, Nº 3

Pero no se trata de cualquier orden: el Demiurgo, dice Platón, es matemático y ha instaurado por doquier el imperio de las formas y de las proporciones geométricas. El mundo no sólo está ordenado, sino que está matemáticamente ordenado. El trabajo de los científicos consistirá, entonces, en encontrar las estructuras racionales que han servido como «modelos» al Demiurgo... Así, desde Platón y pasando por Galileo, Kepler, Newton y Einstein, la ciencia ha valorizado las formas matemáticas que manifestaban mejor las cualidades ideales atribuidas a una Potencia Ordenadora (Dios, la Naturaleza, u otra): pureza, simplicidad, regularidad, armonía, belleza. En otras palabras, cuanto más simple es algo, más bello y más verdadero es”³⁹.

Retomando, el concepto de materialidad que maneja el atomismo filosófico de Descartes (como así también el atomismo físico), no se basaba en la integridad o unidad del Universo, sino en su división. Se consideraba la realidad no como una entidad fusionada, sino como una estructura construida de muchas partes individuales. El modelo atómico de la realidad resultaba justificación racional para una concepción de tiempo y espacio, también divisibles en unidades definidas, con la que encajaba a la perfección.

A la divisibilidad del tiempo y del espacio se suma también la linealidad como condición *sine qua non* de la relación entre unidades discretas en términos causales. La causalidad encontró respuesta en 1666 con la Ley de la Gravitación Universal de Issac Newton, para quien cada cuerpo en el Universo era atraído por cualquier otro cuerpo con una fuerza que era mayor cuanto mayor fuera la masa de los cuerpos y cuánto más cerca estuvieran el uno del otro. Además, las causas eran las fuerzas aplicadas a los cuerpos para engendrar movimiento, por lo que “... *Todo fenómeno podía ser comprendido como materia en movimiento, cada partícula activando a la siguiente y forzándola a moverse en una incesante danza de la existencia. Una ininterrumpida sucesión de causas y efectos*”⁴⁰.

³⁸ Ibídem

³⁹ Ibídem

⁴⁰ TOFFLER, A., *La Tercera Ola*, Plaza & Janes Editores, Barcelona, 1993

En términos simples, la exactitud del esquema newtoniano significa que los valores matemáticos de instantes posteriores al hecho están determinados y son deducibles si se conocen los valores dados en un determinado momento de ciertas partículas con relación a su masa, velocidad y posición. Estas leyes inmutables expresan que a idénticas circunstancias, idénticos resultados, y que cambios ligeros en las primeras no pueden sino producir un cambio proporcional en los segundos.

La física "clásica", inaugurada con la mecánica newtoniana y seguida por la teoría de la relatividad, se jactaba de afirmar un Universo no sólo ordenado sino también, y por ello, predecible. El modelo dualista insistía ciegamente en que la razón se relacionaba de tal forma con la materialidad que ésta estaba completamente sometida como objeto de conocimiento de una racionalidad física que había logrado dominarla.

Bajo el ala del paradigma causal y determinista de la filosofía griega, Newton encuentra la explicación física que brindo tranquilidad a más de dos siglos de pensamiento científico. No es exagerado adjudicarle a Newton la paternidad fundadora de la ciencia moderna. Y más allá de cualquier cuestionamiento -que actualmente abundan-, sería injusto no asumir la brillantez de descubrir aquello que nos rodea por todas partes, sólo que tan permanentemente que se nos vuelve invisible. En todo caso, las discusiones son filosóficas, si es que vale el dualismo (por el momento manejémonos en estos términos).

Un ilustre sucesor de Newton fue Pierre Simon Laplace. Este matemático, físico y astrónomo francés, afirmó que todo lo que está determinado debe ser predecible, aún cuando la limitación humana no pudiera acaparar todos las variables de un suceso para pronosticarlo. Pese a ello, en 1814, con la ayuda de las leyes newtonianas describió lo que más tarde se conocería como el "Demonio de Laplace": *"Un ser inteligente que en un instante dado conociera todas las fuerzas que animan la Naturaleza y las posiciones de los seres que la forman, y que fuera lo suficientemente inmenso como para poder analizar dichos datos, podría condensar en una única fórmula el movimiento de los objetos más grandes del Universo y el*

*de los átomos más ligeros: nada sería incierto para dicho ser; y tanto el presente como el futuro estarían presentes ante sus ojos*⁴¹. Por lo tanto, esta inteligencia sobrehumana no sólo puede conocer lo que conoce, sino que Laplace también se permitió imaginar a esta “diabólica” figura sometiendo todos sus datos al análisis matemático.

Así, Laplace daba una definición de determinismo (aún sin nombrarlo) y lo instala de lleno bajo el paraguas de una doctrina que postula que todos los acontecimientos del Universo están ligados de modo tal que, dado el estado de las cosas en un momento dado del tiempo, para cada uno de los momentos anteriores o ulteriores hay un único estado que le es compatible.

Más allá de esta reflexión y respetando el pensamiento de la época, podemos decir que con lo que tropieza esta teoría es con la limitación del famoso problema de los tres cuerpos. Los cálculos descritos por Laplace solo son satisfactorios cuando hay dos cuerpos en escena. Es decir, presenta muchas insuficiencias para explicar un fenómeno tal como la fuerza de tracción del Sol y la Tierra que soporta la Luna.

Este es el dilema al que se enfrenta el matemático Henri Poincaré al inscribirse en un concurso convocado por la Universidad de Estocolmo en 1890, probando que el problema de los tres cuerpos no puede ser resuelto por medio de las ecuaciones newtonianas. Pero antes de desarrollar el aporte de Poincaré, es necesario introducir precisiones acerca de la teoría de sistemas.

Un sistema, según Ludwig Von Bertalanffy (fundador de la teoría general de sistemas), es un conjunto de elementos interdependientes ligados entre sí por relaciones tales que si una es modificada, las otras también lo harán. En pocas palabras, un sistema se define como el conjunto de todos sus estados concebibles. Un sistema dinámico es aquel cuyo estado cambia con el tiempo. Pero este comportamiento puede ser lineal o no lineal (en Física y Matemática), depende si se conoce o no su dinámica. Es lineal cuando, al ser conocida su dinámica, el

⁴¹ ORTUÑO ORTÍN, M., *Sobre la impredecibilidad física*, “Orden y Caos, las ciencias de la complejidad”,

conocimiento del estado actual del sistema hace que se pueda conocer el estado en cualquier otro instante futuro o pasado. Es no lineal cuando el sistema no presenta dicho comportamiento. Sin embargo, se pensaba que en ambos casos se podía hablar de *sistemas deterministas*, es decir, que se podía esperar del sistema un comportamiento regular y predecible.

Pero en 1892, Poincaré descubre que "... *algunos sistemas derivados de la Mecánica, no siguen el comportamiento regular anteriormente considerado, sino que por el contrario el comportamiento futuro es completamente impredecible. Sobre todo en Física, el fenómeno de la impredecibilidad se ha bautizado con el sugestivo nombre de caos determinista*"⁴², para el que la no linealidad es una condición necesaria pero no suficiente (esto se verá con detenimiento más adelante). Muchos de los fundamentos que sostienen estas afirmaciones fueron sistematizadas en su libro *Ciencia y Método*, publicado en 1908 y en el que básicamente sostiene que el azar y el determinismo no son, de hecho, incompatibles.

Poincaré llega a estas conclusiones en el marco de sus estudios acerca de las órbitas de cuerpos materiales en el espacio tridimensional o el conocido *problema de los tres cuerpos*. Brevemente podemos decir que un sistema de dos cuerpos es el que, por ejemplo, responde a la teoría gravitacional (atracción entre ambos cuerpos) y se considera un sistema predecible. Un sistema de tres cuerpos es, por el contrario, impredecible. No está demás aclarar que en cualquiera de los dos casos, estamos hablando de sistemas inexistentes (desde el punto de vista empírico), por la simple razón de que los cuerpos no son aislables del Universo, sean éstos 2, 3 o 10. De cualquier forma, la historia de la ciencia no es sino la historia del aislamiento metodológico de una diversidad impresionante de sistemas, pero ya habrá oportunidad para reflexionar sobre este tema.

IIIa Semana de Filosofía de la región de Murcia, España, 1999.

⁴² BALIBREA GALLEGU, F., *La noción de caos en matemática. Un problema no lineal*, "Orden y Caos, las ciencias de la complejidad", IIIa Semana de Filosofía de la región de Murcia, España, 1999.

La cuestión es que Poincaré, desde una perspectiva más matemática que física, concluye en que el azar y el determinismo se pueden hacer compatibles precisamente por la impredecibilidad a largo plazo: *"Una causa muy pequeña, que se nos escapa, determina un efecto considerable que no podemos prever, y entonces decimos que dicho efecto se debe al azar"*⁴³ (Lo que años más tarde Lorenz llamará "dependencia sensible"). Sin perjuicio de lo anterior, Poincaré no dejó de ser un hijo de su época y aún cuando fue precursor en reconocer la utilidad de la probabilidad en la física y sentó las bases para posteriores discusiones, su famosa frase *"El azar no es más que la medida de la ignorancia del hombre"*, revela que todavía está inserto en la lógica dual cartesiana.

El 14 de diciembre de 1900, un científico alemán llamado Max Planck, daba a conocer ante la Academia de Ciencias de Berlín que las partículas tienen la capacidad de absorber energía, pero que no pueden generarla en cantidades arbitrarias, sino en cantidades muy específicas y limitadas. Así nace la teoría de los "cuantos". Sin embargo, el impacto que la hipótesis cuántica ejercía sobre el determinismo no fue comprendido hasta 1926, año en el que otro científico alemán, Werner Heisenberg, formula su famosa "teoría de la incertidumbre". Pero antes, habría de aparecer en escena otro físico que haría historia: Albert Einstein.

En 1905, Albert Einstein -en ese entonces un desconocido físico que trabajaba en la oficina de Patentes en Berna, Suiza- corroboró empíricamente las predicciones de Planck y le sumó cierta particularidad al comportamiento de la luz (el modo en que ésta es afectada por la gravedad). La luz puede manifestarse de dos formas distintas a la vez: como onda y como partícula. Además, introduce la idea de un tiempo relativo y la imposibilidad de viajar a la velocidad de la luz con su famosa Teoría de la Relatividad General en 1915⁴⁴.

*"Mientras los físicos trataban de explicar el por qué la luz se comporta de ésta forma y no de otra, por qué presenta esta dualidad"*⁴⁵, Werner Heisenberg se

⁴³ Ibídem

⁴⁴ El concepto de espacio-tiempo será objeto de especial atención más adelante.

⁴⁵ Problemática que había iniciado Einstein

*preguntaba acerca de la relación que podría existir entre el comportamiento de la luz y la mecánica que rige el comportamiento de los átomos, ya que si la luz se manifestaba en forma dual, por qué no podría ocurrir exactamente lo mismo con las partículas atómicas... En definitiva, si tanto la luz como las partículas de los átomos presentan ésta dualidad ¿Cómo sería posible entonces medir la posición y la velocidad de los átomos en algún instante del tiempo?*⁴⁶. Justamente, lo que sostiene la Teoría de la Incertidumbre es que resulta imposible, mediante términos lógicos y racionales -matemáticos-, medir al mismo tiempo la velocidad y la posición que ocupa una partícula en algún momento determinado del tiempo. Bajo este último argumento, Heisenberg reformula la mecánica con una nueva teoría: la mecánica cuántica.

Julio García, nos ofrece un ejemplo práctico que ilustra descriptivamente esta teoría: todo material está compuesto por millones de moléculas y éstas, a su vez, de millones de átomos. Cada átomo está formado por un núcleo y por un caudal de electrones girando al su alrededor. Bajo esta premisa, si un observador alumbra con una linterna un determinado material, los fotones de luz chocan contra los electrones provocando que éstos absorban y emitan cierta cantidad de energía. La energía emitida como producto de la excitación de los electrones, permite que la retina capte tanto la forma como los colores de los objetos, haciéndolos evidentes y reales a nuestros sentidos. Bajo estas circunstancias sólo podríamos medir la velocidad de las partículas, por el contrario, medir su posición resulta imposible, dado el movimiento que generan los fotones de luz. Para poder hacer esto, se necesitaría apagar la luz, lo que no sólo impide, en este caso, medir la velocidad -la ausencia del haz de luz detendría el movimiento por excitación-, sino que de hecho vuelve difícil afirmar la propia existencia del material al que pertenecería la partícula. Esto es lo que se conoce como "incertidumbre cuántica".

Así, la mecánica cuántica afirma la incapacidad de predicción a la vez que también introduce con fuerza la probabilidad en la ciencia y, por lo tanto, su

⁴⁶ GARCÍA G., J., *¿Jugará Dios a los dados?*, <http://www.geocities.com/palabrasconciencia/dadossec.hym>

aleatoriedad. En lugar de predecir un único resultado para cada observador, predice un cierto número de resultados posibles y nos ofrece las probabilidades para cada caso.

A simple vista, esto puede parecer bastante similar al concepto de relatividad del observador de Einstein, pero existe una férrea diferencia: en Heisenberg ya no existe una potencia ordenadora, sea cual fuera ésta. Si bien los aportes de Einstein fueron básicos para el desarrollo de esta teoría, no recibió el Premio Nobel de Física en 1921 por la relación a la teoría cuántica -ya que no tiene en cuenta el principio de incertidumbre-, de hecho, él mismo no miró con buenos ojos estas ideas. Su "Dios no juega a los dados" ejemplifica de buena forma su no aceptación de lo improbable y su convicción de un Universo que no estaba gobernado efectivamente por el azar.

Heisenberg se había dado cuenta que bajo el lente del microscopio, la naturaleza no se comportaba tan determinadamente como lo habría afirmado Laplace. De hecho "*... el principio de incertidumbre de Heisenberg es una propiedad fundamental, ineludible, del mundo... marcó el final del sueño de Laplace de una teoría de la ciencia*"⁴⁷.

Incluso, la incertidumbre de Heisenberg no se limitó al ámbito de la física, sino que también ejerció influencia en diversas teorías sobre sistemas de información. Usando asimismo las ideas del austriaco Ludwig Boltzmann y el americano J. Willard Gibbs (creadores de la mecánica estadística en el 1900), el ingeniero americano Claude Shannon escribió, en 1948, su más famosa obra "Teoría Matemática de la Comunicación" o lo que hoy conocemos como Teoría de la Información. Lo que importa destacar, en el marco de este desarrollo argumental, es la relevancia transdisciplinaria que implicó la introducción que hizo Shannon de una nueva noción de entropía respecto de la formulada en 1850 por el físico alemán Clausius.

⁴⁷ HAWKING, S., *Historia del tiempo*, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1992, p. 83

Este fue un gran salto cualitativo en el desarrollo de la relación entre entropía e información. La entropía sigue siendo definida, en lo más general de su descripción, como el grado de complejidad de un sistema. Pero el mérito de Shannon se basa en haber encontrado la fórmula de la entropía de la información bajo el argumento de que la cantidad de información de un mensaje disminuye conforme aumente la probabilidad de que sea transmitido, o al revés, a menor probabilidad de suceso, mayor información contenida.

En pocas palabras, lo que hace Shannon es medir la complejidad de un mensaje en términos de ocurrencia de las unidades que lo conforman: un sistema de información es más entrópico -complejo- cuando sus variables tienden al 50% de probabilidad de suceso. En este sentido, la base de la información tiene el mayor grado de complejidad, ya que es un sistema binario de 0 y 1 que encarna la total incertidumbre, "ser o no ser", probabilidad que no deja ningún margen de ambigüedad⁴⁸.

Dejando por el momento este paréntesis sobre la teoría de la información y continuando con el eje que venimos desarrollando, el próximo acontecimiento que vale la pena incluir se dio en la década del '60. Por aquellos años, un meteorólogo del MIT llamado Edward Lorenz, preocupado por la predicción del clima, empezó a estudiar la atmósfera buscando las ecuaciones que debían gobernar las variables del gas: temperatura, presión, velocidad, etc. Con un sencillo programa de computadora y tomando dichas variables en un determinado instante (condiciones iniciales de necesario conocimiento para la resolución de estos problemas) logró hallar una solución a aquellas ecuaciones de movimiento. De forma independiente, Lorenz estaba redescubriendo las ideas de Poincaré cincuenta años más tarde.

Esto que parece tan complejo, no lo es en absoluto. Lo que hizo famoso al nombre de este meteorólogo devino de una situación fortuita: para verificar su trabajo, puso a funcionar su programa otra vez con las mismas condiciones, hallando que la solución resultante era muy distinta de la que se quería constatar.

¿Dónde descubrió Lorenz y su equipo la explicación a este hecho? Resulta que la precisión de las computadoras no es infinita, porque trabaja con una cierta cantidad de números decimales, pueden ser 10 o 12, como en aquella época, o con una cantidad increíblemente mayor en la actualidad. La cuestión es que sigue siendo un número finito. Lo que Lorenz halló fue que al ingresar las condiciones iniciales, la última cifra decimal puede variar. Y esta aparente diferencia insignificante, fue suficiente para que las conclusiones fueran dispares.

Esto es lo que se conoció como "efecto mariposa", y que generalmente se lo describe de una manera gráfica: "un aleteo de una mariposa en Nueva York provoca un tornado en Japón". Es decir, que una pequeña modificación puede crecer de manera exponencial hasta alterar radicalmente las condiciones existentes hasta ese momento.

Inmediatamente después, Lorenz intentó determinar la forma del "atractor" de su sistema. Un atractor es el punto donde siempre terminará un péndulo -para poner un ejemplo- debido a la fricción con el aire, independientemente de cuál sea la fuerza inicial que produzca su movimiento. Es solo cuestión de tiempo, tarde o temprano terminará en ese punto. Ese punto (posición final de reposo) es una zona geográfica donde va a parar un sistema dinámico cualquiera pasado un cierto tiempo, partiendo de condiciones iniciales cualquiera.

Si bien existen otros tipos de atractores geométricos además de los puntos (circunferencias, rectas, elipses, etc.), antes se pensaba que todos ellos correspondían a sistemas perfectamente deterministas y predecibles. Pero el atractor de Lorenz hizo fraguar toda afirmación unívoca al respecto. *"La cosa que apareció ante sus ojos no se puede describir con palabras. Era simultáneamente bello y monstruoso, un extraño nudo con hilos infinitamente largos e infinitamente cercanos unos a otros. Dos bucles que se entrecruzaban en complicadas formas... Era lo que en matemáticas se llama: un fractal... Un fractal es un objeto*

⁴⁸ Wiener también se dedicó a estudiar con mucho detalle el problema de la entropía y la información. Algunas de sus obras son: Cibernética y Cibernética y Sociedad.

*matemático infinitamente complejo que puede ser generado por ecuaciones curiosamente simples*⁴⁹.

Lo que se pasó a llamar "atractores extraños" son justamente aquellos fractales de sistemas físicos que por ecuaciones resolubles y aparentemente deterministas, pueden ser impredecibles debido a su dependencia extrema de las condiciones iniciales. Entonces, estas tres características (poseer un atractor extraño, ser impredecible y tener una fuerte dependencia con las condiciones iniciales) conforman un "sistema caótico". Por esta razón, los atractores extraños se convierten en el "*Corazón geométrico donde se desarrolla el caos*"⁵⁰.

La impredecibilidad de un sistema caótico no es reductible a la cantidad de información que de él se obtenga. Por ello, si el "diablillo de Lalace" pudiera conocer la posición y velocidad de todas las partículas del universo en un instante, en realidad no sabría nada del pasado ni podría predecir nada acerca del futuro⁵¹. Y esto es tan así, que la mayoría de los físicos ya concuerda en que son los sistemas deterministas los que se constituyen como excepción y no los sistemas caóticos como se pensaba en un comienzo.

Pero que el caos se relacione con la impredecibilidad no amerita a relacionarlo unívocamente con el desorden. De hecho, se podría decir todo lo contrario. Si así se lo entiende, trabajar con sistemas caóticos permite estudiar fenómenos que trascienden el "equilibrio termodinámico", porque si un sistema se encuentra en ese estado y no sufre una alteración externa, permanecerá así para siempre (aclaramos que estamos sustentando estas afirmaciones en relación con los sistemas cerrados).

Por ejemplo, si en un recipiente cerrado herméticamente se encuentra un gas, el movimiento desordenado a distintas velocidades y direcciones de las moléculas que lo componen hace que éstas se encuentren en un completo

⁴⁹ BALEJ, J., *La Psicohistoria y el Caos*, <http://www.usuarios.lycos.es/isaacasimov/psico.htm>. El término "fractal" nace del adjetivo latino "fractus", que significa interrumpido o irregular. Para más información sobre fractales, ver Mandelbrot, Benôit, *La geometría fractal de la naturaleza*, 1977.

⁵⁰ BALIBREA GALLEG0, F., *La noción de caos en matemática. Un problema no lineal*, ob.cit.

desorden, chocándose entre sí y modificando permanentemente sus movimientos. Pero al cabo de un determinado tiempo, las moléculas se frenan y el movimiento cesa. Ese es el momento en el cual el sistema se ordena -se equilibra- y muere⁵². Ya sabemos por Einstein que la materia es energía y la energía materia, por eso el recipiente al que hacemos referencia sigue lleno de energía, de lo que carece es de energía transformable.

Resumiendo, los fenómenos caóticos se caracterizan por un comportamiento que no es predecible y, sin embargo, tampoco obedece al arbitrio del azar, aunque se expresan como si así fuera. Es decir, los sistemas caóticos poseen las siguientes características: "dependencia sensible a las condiciones iniciales" (porque al ser sistemas dinámicos no lineales, pequeñas cambios en las condiciones iniciales pueden originar grandes cambios en su proceso y resultado final), "fractalidad" y "atractores extraños".

Cabe ahora detallar aún más las implicancias del equilibrio termodinámico en relación al orden o desorden de un sistema (insistimos en que estamos hablando de sistemas cerrados). Para ello, necesitamos incluir otro concepto fundamental para entender estos fenómenos: la "entropía". Como ya dijimos anteriormente, la noción de entropía fue introducida en 1850 por el físico alemán Clausius y se puede definir como grado de complejidad de un sistema, en términos de la medida del orden o desorden imperante en él.

La segunda Ley de la Termodinámica nos dice que *"... la entropía de un sistema aislado siempre aumenta, y cuando dos sistemas se juntan, la entropía del sistema combinado es mayor que la suma de las entropías de los sistemas individuales"*⁵³. Esta ley está describiendo técnicamente el ejemplo que dimos anteriormente sobre el recipiente cerrado que contiene gas, solo que habría que añadirle el proceso previo al equilibrio termodinámico.

⁵¹ Incluso, pondríamos en duda el hecho de hablar de "todas" las posibilidades. Éste será el centro de la discusión una vez que, avanzado el ensayo, podamos reunir todo lo expuesto en él.

⁵² Esto se relaciona íntimamente con la segunda ley de la Termodinámica que será explicada en párrafos siguientes.

⁵³ HAWKING, S., *Historia del tiempo*, ob.cit., p. 140

Usemos el claro ejemplo explicado por Stephen Hawking en *Historia del tiempo*: supongamos que se empieza con dos cajas, una que contiene moléculas de oxígeno y la otra moléculas de nitrógeno. Si se juntan y se quitan las paredes separadoras, las moléculas de oxígeno y de nitrógeno empezarán a mezclarse. Transcurrido cierto tiempo, el estado más probable será una mezcla bastante uniforme de moléculas de oxígeno y nitrógeno en ambas cajas. Este estado estará menos ordenado, por lo cual posee un grado más elevado de entropía que el estado inicial de las dos cajas separadas⁵⁴. Lo mismo ocurriría en una situación cotidiana como abrir una ventana de una casa calefaccionada en pleno invierno: la temperatura interior y exterior tenderán a equilibrarse con el tiempo. Sin embargo, la segunda ley de la termodinámica no puede ser tan determinante como son -o “pretenden”- el resto de las leyes científicas, dado que si bien posee una probabilidad muy alta de acontecer, no se verifica en la totalidad de los casos. En las líneas que siguen desarrollaremos la relación entre Termodinámica, entropía y probabilidad.

Aplicando la teoría de la mecánica newtoniana al estudio de los fenómenos térmicos (lo que supone tratar líquidos y gases como sistemas mecánicos complejos), los físicos desarrollan la “termodinámica”. La termodinámica afirma en su primera ley que *la energía no puede ser creada ni destruida pero sí transformarse de una forma a otra*. Este principio no es conflictivo en sí mismo, ya que el problema de la energía disponible en el Universo sería inagotable teniendo en cuenta esta sola afirmación. Sin embargo, el meollo de la cuestión está contenida en la segunda ley, según la cual, *cada vez que la energía pasa de un estado a otro, la energía útil disminuye*. En pocas palabras: todo sistema tiende a aumentar su entropía. En el proceso de transformación de energía, ésta se conserva, pero lo hace en forma de calor, dióxido de carbono u otros gases volviéndose irrecuperable en su totalidad.

⁵⁴ Ibídem, p. 141

Este proceso es irreversible y va en una sola dirección: del orden al desorden progresivo. Irremediabilmente, un sistema aislado fluye hacia un estado de mayor entropía, cuyo grado más alto es el equilibrio termodinámico. Si complejizamos el primer ejemplo que utilizamos del recipiente cerrado con el gas, podemos agregar que aquella "muerte" a la que hacíamos referencia, puede ser denominada con el término preciso de "muerte entrópica".

Que aumente la entropía de un sistema, implica que dicho sistema tiende a equiparar las "probabilidades". Usemos otro ejemplo: en un sistema constituido por la superficie del suelo y una piedra situada libremente a cinco metros por encima, se dirá -con razón- que es una configuración muy improbable. Improbable pero no imposible: al lanzar una piedra hacia arriba, existe un punto sobre el suelo en el que la misma va a inmovilizarse antes de volver a caer hacia la tierra. En ese punto, la energía total del sistema es energía potencial; la piedra inicia su caída y a medida que va cayendo, esa energía potencial va transformándose en energía cinética, para terminar en calor cuando impacta contra el suelo. Esa caída de la piedra es un viaje hacia el equilibrio termodinámico, hacia la entropía máxima, pero también hacia un estado cada vez más probable: no hace falta decir que encontrar piedras en el suelo, al costado del camino, es bastante más común que encontrarlas libremente suspendida a tres metros por encima de la cabeza. Desorden y orden corresponden pues, respectivamente, a probabilidad e improbabilidad, o a entropía y su contrario, *neguentropía*⁵⁵.

Entonces, de lo que estamos hablando es de estados cada vez más probables. Ésta es la base de aumento de la complejidad del sistema en cuestión. Por el momento, se verá que en esta explicación la temporalidad está jugando un papel importante. Dado que el proceso es siempre hacia un grado de mayor desorganización, como dice Rafael Mandressi "*No sabemos qué es mejor, si no*

⁵⁵ Ver MANDRESSI, R, *Orden, desorden, caos: ¿un nuevo paradigma?*, ob.cit.

tener tiempo como los mecanicistas o tenerlo en esta dirección⁵⁶. Tiempo y dirección serán explicados a continuación.

*"Tanto Aristóteles como Newton, creían en el tiempo absoluto. Es decir, ambos pensaban que se podía afirmar inequívocamente la posibilidad de medir el intervalo de tiempo entre dos sucesos sin ambigüedad, y que dicho intervalo sería el mismo para todos los que lo midieran, con tal que usaran un buen reloj. El tiempo estaba totalmente separado y era independiente del espacio"*⁵⁷. En la teoría de Newton, el tiempo se desvirtúa. El *ex ante* y *ex post* son un solo hecho dividido arbitrariamente. Por lo tanto, el tiempo no solo es Universal, sino que además es reversible.

Así, la ciencia moderna se sustentó en la eliminación del tiempo, lo cual tenía una cierta vinculación con la visión teológica de la naturaleza. A los ojos de Dios, en el presente ya están contenidos el pasado y el futuro, negando toda diferencia entre ambos. La historia estaba escrita. Los hechos se desenvolvían según un plan ordenado mecánicamente y de manera ahistórica. El tiempo no tenía una dirección definida; lo mismo daba si el tiempo avanzaba o retrocedía. Por lo tanto, los procesos resultaban perfectamente reversibles. En síntesis, como ya dijimos, el tiempo no tenía existencia.

Pero si las leyes del movimiento de Newton acabaron con la idea de una posición absoluta en el espacio, la teoría de la relatividad de Einstein elimina el concepto de un tiempo absoluto. *"En la teoría de la relatividad el tiempo no está completamente separado e independiente del espacio, sino que por el contrario se combina con él para formar un objeto llamado espacio-tiempo... En la teoría de la relatividad no existe un tiempo absoluto único, sino que cada individuo posee su propia medida personal del tiempo, medida que depende de dónde está y de cómo se mueve"*⁵⁸. Sin embargo, aunque el tiempo y el espacio de Enstein ya no son

⁵⁶ Ibídem

⁵⁷ HAWKING, S., *Historia del tiempo*, ob. cit., p. 37

⁵⁸ Ibídem, pp. 43, 44 y 56

variables ideales sino variables concretas, y el tiempo mismo deja de ser universal para pasar a depender del observador, aún así sigue siendo reversible.

Con todo, frente a la visión newtoniana del mundo, y teniendo en cuenta ciertos aspectos de la relatividad enunciada por Einstein, los teóricos del caos introducen finalmente en el ámbito del tiempo, el devenir. El tiempo ya no se considera absoluto y tampoco reversible. El tiempo es irreversible y esa irreversibilidad tiene también una dirección.

La "flecha del tiempo" fue introducida por la segunda ley de la termodinámica a la que ya hicimos referencia: el proceso que sufre un sistema cerrado con el tiempo es una evolución hacia un estado de mayor entropía hasta llegar al equilibrio termodinámico. Este proceso es irreversible y su dirección apunta siempre al desorden progresivo. Una ley física es reversible si no depende del sentido del tiempo. Por eso, la especificidad de la segunda ley de la termodinámica reside en establecer una flecha irreversible en el tiempo, al contrario de muchas otras leyes físicas que describen fenómenos simples sin depender de él. Es completamente inevitable que la cantidad de energía utilizable, según nos dice esta ley, disminuya cada día como fruto de sus propias transformaciones.

*"Si el segundo principio de la termodinámica rigiera absoluta e implacablemente, las perspectivas de futuro del Universo no serían nada alentadoras. Al igual que la piedra suspendida en el aire, el Universo habría empezado en un nivel de entropía muy bajo, correspondiente a un «orden» inicial, para llegar a la muerte térmica al cabo de un tiempo suficientemente largo. No hay modo de saber si esto es cierto o no hasta que llegue el momento fatal, puesto que se ignora si el Universo es un sistema abierto o aislado"*⁵⁹. En consecuencia, el enorme problema con esta ley surge cuando dejamos de describir el comportamiento de sistemas aislados y empezamos a pensarla en virtud de sistemas que sí intercambian materia y energía con su entorno. Este es el caso de los seres vivos: sistemas abiertos por excelencia.

⁵⁹ MANDRESSI, R., *Orden, desorden, caos: ¿un nuevo paradigma?*, ob. cit.

Los sistemas vivos no muestran una tendencia al desorden, a la desorganización creciente, sino por el contrario, a la complejidad y a la organización. La flecha del tiempo irreversible parece en ellos invertida: el estado inicial de un sistema tal como lo describe el segundo principio de la termodinámica resulta ser en los seres vivos el estado final⁶⁰.

A la pregunta de por qué un ser vivo es un sistema abierto, la respuesta es simplemente porque está vivo. Si aislamos, por ejemplo, a un ratón en una caja hermética, finalmente éste morirá, cumpliéndose al pie de la letra la segunda ley de la termodinámica: el sistema alcanza el estado de equilibrio termodinámico o muerte entrópica.

Para mantenerse con vida, estos sistemas necesitan interactuar con su entorno transformando energía permanentemente. El requerimiento de no llegar nunca a su estado final llevo a Jorge Wagensberg a decir que se necesita, pues, una termodinámica de no equilibrio para sistemas no aislados. La interacción de los sistemas biológicos -abiertos- con el entorno, implica que dichos sistemas puedan mantener constante su propia entropía gracias a su capacidad para enviar al entorno toda la entropía que producen en su interior. *"Estos sistemas abiertos biológicos... que son capaces de ganar complejidad estructural a lo largo de su evolución recogiendo información de su entorno, han sido denominados recientemente como 'sistemas complejos adaptativos' "*⁶¹.

Para resumir, en los sistemas abiertos que intercambian materia y energía con el entorno, la entropía no aumenta, sino que disminuye. Por eso, son también descritos como "bolsas antientrópicas". Pero esta disminución se produce a costa de un aumento de la entropía -desorden- de dicho entorno, ese universo físico en el que sí se cumple la segunda ley de la termodinámica. Si esta argumentación estuviera en lo cierto, podríamos decir que el Universo ya tiene escrito su fin.

⁶⁰ Ver CARPENA, J., *Orden y caos en las interacciones economía-naturaleza-sociedad*, "Orden y Caos, las ciencias de la complejidad", IIIa Semana de Filosofía de la región de Murcia, España, 1999.

⁶¹ GELL-MAN, M., *El Quark y el jaguar*. <http://www.colciencias.gov.co/redcom.htm>, p. 16

Sin embargo, la cuestión cambia radicalmente si nos cuestionamos la afirmación de que el Universo es un sistema cerrado y que la vida pueda definirse como un sistema, aún cuando éste fuera abierto. Esta cuestión puede ser entendida en términos más filosóficos que científicos (nuevamente: si es que vale hacer la separación). Aquí es dónde retomamos la reflexión de índole más general que habíamos dejado pendiente en la introducción de este capítulo: ¿se está llevando a cabo una revolución que transforma radicalmente las concepciones científicas tradicionales o es que la radicalidad de estas transformaciones está poniendo en tela de juicio la propia noción de "ciencia"?

Algunos creen que la revolución causada por las llamadas "ciencias de la complejidad" no es otra que el cuestionamiento a la diversificación dentro de la Ciencia, es decir, que *"la especialización es una necesidad pragmática... Su existencia no prueba la idea de que las diferentes ciencias y subciencias refieran a tipos de entidades diferentes que necesiten tipos de explicaciones diferentes"*⁶².

A propósito de ello, la famosa tesis que Ilya Prigogine formula en 1945 (*La nueva alianza*), surge de la intención de entrecruzar dos disciplinas científicas: la física y la biología. En el marco de su estudio sobre la relación entre los sistemas vivos abiertos y la termodinámica, este científico ruso se dedicó a encontrar aquello de lo que Wagensberg hablaba: una termodinámica de no equilibrio para sistemas no aislados.

Dejando a un costado las explicaciones propiamente técnicas de la teoría de Prigogine, interesa aquí retomar el contexto teórico en que la anuncia, es decir, los cuestionamientos que éste teórico de la complejidad se hace respecto del papel de la ciencia en la actualidad. Podemos interpretar que ese puente que Prigogine intenta construir entre la biología y las leyes físico-químicas, mucho tiene que ver con su pretensión de "acercar la ciencia a la vida". Esta sugestiva frase nos sugiere muchas preguntas que nos las reservaremos para las conclusiones de este punto. Por el momento, retengamos la siguiente reflexión: *"El mundo tiene hoy serios*

*problemas para cuya solución necesita cada vez de más ciencia. Pero también de saber aplicarla con una mayor madurez, que sólo podrá alcanzar saliendo de sí misma, en una apertura decidida hacia otros ámbitos, en particular el mundo del arte y del pensamiento humanista*⁶³.

En lo personal, no creo que la postura de Prigogine sea tan radical como para afirmar que arte y ciencia deberían no ser ámbitos diferenciados, más bien podemos conjeturar que ante su sugerencia sobre que *"estamos llegando al final de la ciencia convencional"*, o bien estamos presenciando el fin de la ciencia, o bien estamos presenciando la resistencia más férrea a su abandono bajo el argumento de transformación o renovación, dentro de la cual, el arte o el "pensamiento humanista" son solo frases para justificarlo.

Lo cierto es que, frente a la pregunta ¿son las ciencias de la complejidad la ruptura de una tendencia o encarnan un cuestionamiento de base?, Prigogine se ubica irreductiblemente bajo la primera opción. No hay dudas en decir que no hay detrás de toda esta movida una intención real y consciente de poner en duda la vigencia de la ciencia como la empresa por excelencia de producción de conocimiento, aún cuando ésta sufra mutaciones en su visión, objeto y método a lo largo del tiempo. Más aún, estas nuevas ideas, más que desvirtuar la "ciencia" en pos de invertir la relación entre regla y excepción, reclaman por ello mismo el derecho a adquirir un "estatuto científico".

Pero también se debería asumir que en virtud de esta "flexibilización" de su alcance, la ciencia asiste, quizá sin quererlo así, a un paradójico cuestionamiento que se gestó en su propio vientre. *"Tanto la mecánica cuántica como la teoría de la incertidumbre nacieron del pensamiento científico, tanto la una como la otra se están encargando de enterrarlo, al menos así se entiende desde la perspectiva empírica, desde el mundo en el que Dios juega a los dados"*⁶⁴.

⁶² UJALDÓN, E., *Tomando a Darwin en serio*, "Orden y Caos, las ciencias de la complejidad", IIIa Semana de Filosofía de la región de Murcia, España, 1999.

⁶³ PRIGOGINE, I. y STENGERS, *La nueva alianza*. "Introducción" Antonio F. Rañada, 29 de octubre de 1995, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.

⁶⁴ GARCÍA G., J., *¿Jugará Dios a los dados?*, ob. cit.

Si ya no se puede prescindir de los errores mínimos; si ya no se puede hablar de mediciones exactas; si ya no podemos seguir manteniendo en pie las premisas fundamentales de predicciones deterministas y explicaciones causales de fenómenos lineales e irreversibles; si ya no es sostenible el supuesto metodológico de aislar la materia en sus elementos más simples para hacer valer el sentido de su conjunto, siendo esta visión analítica la expresión de la realidad en su estado más puro; si los comportamientos irregulares, variables y discontinuos nos acechan en todos los aspectos de la vida; entonces deberíamos aceptar que no sólo debemos abandonar la "ciencia clásica", sino que ya es hora de cuestionarnos acerca de la "ciencia" misma, ya que la radicalidad de este abismo trasciende cualquier revolución asimilable a una transformación parcial, una mutación, incluso el derrocamiento de un orden para instaurar uno nuevo y diferente en su lugar. ¿Tanto nos cuesta asumir que la ciencia, probablemente, sea el fruto del más irónico de los azares?

Como sea, esto no nos debe confundir respecto de los "teóricos de caos", ya que no es en éstos término en los que formulan sus cuestionamientos. Recordemos que dentro de esta corriente goza de mucha aceptación la expresión "caos determinista". Pero esta simple frase oculta una discusión ontológica que bien puede tomar dos caminos: o bien vivimos en el imperio de caos, entendiendo que la relación entre azar y determinismo es solo la manera en que nos imaginamos la forma que adquiere ese caos simplemente para poder vivir, o bien entendemos que existe una fuerza trascendental (Dios, azar, eslabón perdido, o como se lo quiera llamar) que determina, dentro de un universo caótico, la determinación específica que se impone de manera unívoca sin alteración posible de nuestra parte. Menudo problema ¿no?

La reconciliación entre lo impredecible y lo determinado en el contexto del recorrido histórico que hemos hecho, no es sino la expresión de saber que se ignora y que esa ignorancia no es irreductible al hecho; que la racionalidad humana es finita, pero que si así no lo fuera, todo sería cognoscible para los hombres. No es

otra que este universo determinista pero computable, la senda que la ciencia se propone transitar, salvo por un simple detalle: paradójicamente, la ciencia necesita de los fundamentos a los que se opone en su método para constituirse como objeto, es decir, para garantizar su existencia. En otras palabras, si el Demonio de Laplace linda por un lado con más elevado deseo de la ciencia: la determinidad absoluta, también linda por el otro, con su propia condena: la muerte de su razón de ser.

Hasta Stephen Hawking, considerado uno de los físicos más sobresalientes, parecería reconocer en cierto sentido esto último. El autor de la tan famosa frase ya expresada en varias ocasiones "Dios no solo juega a los dados sino que los arroja donde nadie puede verlos", se refiere con ella a un Universo gobernado por el azar. En el marco de su investigación sobre los agujeros negros (aquel lugar donde nadie puede ver el resultado de la jugada), Hawking intenta formular lo que él llama una "Teoría Unificada Completa", que consiste en buscar una explicación de ese universo caótico uniendo lo que considera dos teorías parciales: la teoría de la relatividad general y la mecánica cuántica: *"La teoría de la relatividad general describe la fuerza de la gravedad y la estructura a gran escala del universo... La mecánica cuántica, por el contrario, se ocupa de los fenómenos a escalas extremadamente pequeñas... Desafortunadamente, sin embargo, se sabe que estas dos teorías son inconsistentes entre sí: ambas no pueden ser correctas a la vez. Uno de los mayores esfuerzos de la física actual... es la búsqueda de una nueva teoría que incorpore a las dos anteriores: una teoría cuántica de la gravedad"*⁶⁵. Sin embargo, ésta búsqueda, al igual que el Demonio de Laplace, también engendra una paradoja: *"... si realmente existiera una teoría unificada completa, ésta también determinaría presumiblemente nuestras acciones. ¡Así la teoría misma determinaría el resultado de nuestra búsqueda de ella!"*⁶⁶.

Lo que aquí estamos insinuando es que, de seguir existiendo una ciencia, ésta no podría ser el discípulo de Dios ni el aprendiz del Demonio, como así

⁶⁵ HAWKING, S., *Historia del tiempo*, ob. cit. p. 30

tampoco su triunfal adversario. Sería simplemente un accidente dentro de un universo caótico. La última pregunta sería ¿nos deja esto a merced del libre albedrío?.

⁶⁶ *Ibíd*em, p. 31

- Capítulo III -

*“La lógica organizadora de la
representación política”*

"Caos nunca murió. Bloque primordial sin esculpir, único excelentísimo monstruo, inerte y espontáneo, más ultravioleta que ninguna ideología (como las sombras antes de Babilonia), la homogénea unidad original del ser todavía irradia serena como los negros pendones de los Asesinos, perpetua y azarosamente ebria" (Hakim Bey)

Así como logramos hacer un cierto paralelismo conceptual entre los capítulos I y II, cabe aquí hacer una operación similar, solo que en vez de seguir en el plano teórico-filosófico, intentaremos ver sus implicancias prácticas en el plano político. No obstante, lo anterior no supone que la teoría antecede a la acción práctica, como por ejemplo, suponer que la formación de la idea acerca de un régimen particular es previa a la creación de un modelo de Estado, ya que esto acarrearía hacer consecuentes estas dos instancias en vez de comprenderlas como un proceso integrado. Nuestra percepción política está marcada por la ciencia, pero también la ciencia se nutre de nuestras ideas políticas o, mejor dicho, la ciencia es esencialmente política.

No entenderlo desde esta perspectiva equivaldría a hacer comparaciones insidiosas o funcionales a ciertas ideologías con el fin de justificar argumentos que resultarían vacuos de conducirse por esta vía. Rafael Mandressi reflexiona sobre este punto: *"No debería extrañar en demasía, en ese contexto, la aparición de una producción intelectual destinada a ocupar la primera fila de los escaparates de las librerías, sosteniendo que el capitalismo no es sino una forma entrópica de organización socio-económica, o que la teoría del caos ha venido por fin a demostrar científicamente que el neoliberalismo siempre había tenido razón"*⁶⁷.

Aclarado este punto, es oportuno presentar esta temática desde la perspectiva de una contradicción aparentemente irresoluble que viene constituyéndose como trasfondo problemático de los capítulos precedentes. Dicha contradicción no es sino la que existe merced a la supuesta convivencia entre el determinismo y la contingencia, solo que en este caso, en el marco de los fundamentos que sostienen un régimen político, sea cual fuera éste.

⁶⁷ RAFAEL Mandressi, R., *Orden, desorden, caos: ¿un nuevo paradigma?*, ob. cit.

Cuando decíamos que Laplace se mantenía fiel a la concepción determinista nos referíamos exclusivamente a las leyes que gobernaban los fenómenos físicos. Sin embargo, nos faltó mencionar que para este autor, el determinismo tenía un alcance bastante más amplio: los fenómenos gobernados por sus leyes también abarcaban el comportamiento humano. En tal sentido es que Stephen Hawking dice que *"La doctrina del determinismo científico fue ampliamente criticada por diversos sectores, que pensaban que infringía la libertad divina de intervenir en el mundo"*⁶⁸.

Pese a ello, el paradigma determinista gozó de gran aceptación en el mundo científico hasta las primeras décadas de siglo XX. En pos de las teorías deterministas que imperaban en la época, y desde el punto de vista de la teoría social, seguía siendo el hombre el punto de referencia, ya que su libertad de conciencia lo galardonaba como amo y señor de las decisiones que motorizaban la historia y los fenómenos que en ella acontecían. El hombre no era el elemento determinado, por el contrario, se constituía como el factor determinante de sí mismo y de su entorno a través de su accionar. Los hombres eran, como solía decirse, "hacedores de su propio destino". Desde la perspectiva política de la "libertad" e "igualdad" que la Modernidad erigía en su bandera, la democracia parecía ser el modelo que encastraba a la perfección con aquellos ideales. *"La tendencia a una ordenación de lo humano mediante su referencia a una realidad humana... aparece actualmente en la vida de las sociedades democráticas occidentales en distintos frentes: la persistencia de una idea normativa de naturaleza humana, la idea de progreso, la necesidad de un código moral universal, etc."*⁶⁹.

Ahora bien, sostener la idea de un sujeto de conciencia que puede determinar su devenir sin estar él determinado por nada que lo trasciende ¿implica sostener una teoría de la libertad? Bien podemos refutar la idea de Laplace según la cual las sociedades humanas están regidas por leyes deterministas definidas al

⁶⁸ HAWKING, S., *Historia del tiempo*, ob. cit. p. 81

⁶⁹ HERVÁS, Alfonso G., *Verdad y racionalidad en Richard Rorty*, "Orden y Caos, las ciencias de la complejidad", IIIa Semana de Filosofía de la región de Murcia, España, 1999.

igual que los fenómenos físicos, diciendo simplemente que dichos fenómenos están gobernados por el azar -como lo planteamos en el capítulo anterior- y, en consecuencia, que las sociedades correrían la misma suerte. Para el mismo fin, podríamos también usar el argumento sobre los sistemas vivos adaptativos, para el que la combinación entre un grado elevado de organización y complejidad, una irreversibilidad temporal y su esencia antientrópica, alejaría a estos sistemas de cualquier otro sistema físico, no sólo por ser sistemas abiertos sino también por violar la segunda ley de la termodinámica. Pero también podríamos, paralelamente y de forma más general, cuestionar la pertinencia de seguir comparando ambos fenómenos bajo la misma perspectiva. Es decir, si los fenómenos físicos y los fenómenos sociales son equiparables como para ser definidos y pensados bajo los mismos parámetros.

La respuesta parece ser lo justificadamente negativa como para ahondar demasiado en esto. De todas formas, hagamos la prueba de responder afirmativamente y, por un momento, intentemos construir una equivalencia para ver que resulta de pensar una sociedad bajo la mirada de las teorías de la incertidumbre y descubrir si es posible encontrar, por esta vía, una explicación consistente de por qué el hombre es libre y cómo es que siendo libre y perteneciendo al mismo tiempo a una sociedad, ésta continua funcionando a través de ciertas normativas o de una manera determinada.

Si un hombre fuera equiparable a una partícula, tendría la complejidad que le permitiera el grado de libertad que el sistema poseyera, es decir, la cantidad de direcciones "independientes", no siendo éstas necesariamente variables espaciales o de movimiento. A mayor cantidad de grados de libertad, más complejo es el sistema (mayor grado de entropía). Así, como las partículas que componen un sistema cerrado chocan entre sí modificando -condicionando- las direcciones de cada una de ellas, las sociedades humanas también restringirían los grados de libertad de los hombres que las conforman. Esto podría ser ejemplificado con innumerables comportamientos que no son socialmente aceptados.

Pero ¿son las sociedades sistemas cerrados? No siendo así ¿tienen los hombres infinitos grados de libertad? Aún sosteniendo que las sociedades restringen los grados de libertad de los hombres ¿su número sigue siendo tan grande como para afirmar que aquellos continúan siendo impredecibles? Pero si los tomamos en su conjunto, como sociedad, ¿puede ser ésta más predecible que un hombre aisladamente hasta el punto de controlarse mediante ecuaciones estadísticas como la de los gases?

Amén de haber hecho la prueba, ahora sí podemos afirmar que no resulta del todo fructífero tratar de explicar el comportamiento humano tal y como se pretende explicar el mundo físico. Sin embargo, la falta de pertinencia en equiparar los dos sucesos no resulta inútil por completo. Son problemáticas muy disímiles como para analizarlas por la misma senda, pero del hecho de enfocar la problemática de la libertad desde la óptica de los sistemas complejos, surgen varios cuestionamientos acerca de este vínculo, que si bien no son adecuados de responder por esta vía, nos abren nuevas perspectivas desde donde adentrar al problema. Veremos primero cuáles son los cuestionamientos a los que estamos haciendo referencia y luego cuál es la nueva cuestión que se pone en escena.

Si nos situamos en una perspectiva crítica respecto de la visión newtoniana del mundo, las preguntas obligadas que tendríamos que hacernos serían: ¿cómo sustentar la libertad y la autonomía en un mundo regido por un determinismo que quiere explicar todos los procesos, desde los físicos hasta los biológicos, por leyes deterministas y reversibles?; ¿cómo justificar la novedad y lo inesperado? ; ¿cómo justificar el libre albedrío y la vida humana como posibilidad?; ¿cómo justificar la ética y la capacidad humana de decisión política?; ¿cómo justificar la democracia misma?. Pero si también tomáramos una postura crítica frente a las teorías de la complejidad, ¿no deberíamos hacernos exactamente las mismas preguntas?

Al respecto, Ilya Prigogine analiza y propone lo siguiente: *"Democracia y ciencia moderna son ambas herederas de la misma historia, pero esa historia llevaría a una contradicción si las ciencias hicieran triunfar una concepción*

*determinista de la naturaleza cuando la democracia encarna el ideal de sociedad libre... Lo que hoy emerge es por lo tanto una descripción mediatriz, situada entre dos representaciones alienantes: la de un mundo determinista y la de un mundo arbitrario sometido únicamente al azar. Las leyes no gobiernan el mundo, pero éste tampoco se rige por el azar*⁷⁰. En suma, la propuesta de Prigogine no es cambiar una tiranía por otra, sino defender la coexistencia de los dos fenómenos: la inestabilidad y el equilibrio⁷¹.

Expongamos ahora la segunda parte que se desprende de lo que venimos anunciando. Decíamos que enfocar el tema de la libertad desde teorías de la complejidad inspiraba, para decirlo de alguna forma, un nuevo debate que sí será considerado pertinente a los fines del objetivo de este capítulo: el problema de la representación política. Para ver de dónde se desprende, volvamos a la cuestión de la complejidad: si consideramos a la sociedad como un sistema, cuánto más organizada esté dicho sistema, más relaciones constitutivas de sentido con el entorno será capaz de producir. La manera que tiene de lograr un mayor grado de organización es reduciendo su nivel de complejidad, y a su vez, la complejidad es reducida achicando el número de relaciones entre los elementos que lo componen, es decir, reduciendo el número de interacciones entre los hombres que forman la sociedad. *"De esta manera, la reducción de complejidad es la forma específica en que se mantiene la complejidad bajo límites eficaces y tolerables"*⁷². Desde la óptica del sistema político, una de las posibilidades de llevar a cabo esta reducción es la representación política. Lo que aquí importa es este nuevo eje de discusión, siempre y cuando dejemos de lado para explicarlo, los argumentos que paradójicamente lo han inspirado: los argumentos referentes a la teoría física de la

⁷⁰ BACALET PÉREZ, M. L., *Inestabilidad y equilibrio: los caminos de la complejidad* (cita a Ilya Prigogine) http://www.ofia.net/publicaciones/el_buo/complejidad.htm

⁷¹ Esta convicción será revisada y eventualmente discutida en detalle en el próximo capítulo.

⁷² RODRÍGUEZ MUÑOZ, José V., *Información, tecnología y complejidad*, "Orden y Caos, las ciencias de la complejidad", IIIa Semana de Filosofía de la región de Murcia, España, 1999

complejidad. Es por esta única razón que nos arriesgamos a realizar esta operación que en principio parecía excesivamente forzada⁷³.

En una democracia indirecta, existe una determinada forma de gobierno representativo que implica una división en órganos que controlan y garantizan mutuamente la vigencia de un "estado de derecho". También presupone un sistema normativo que regula conductas individuales y sociales basado en principios y garantías, como la de la legalidad e irretroactividad de la ley. Este sistema establece que se delega a los representantes la toma de decisiones sobre cuestiones comunes por parte de un colectivo social que los ha elegido por medio de su voto libre y secreto. Es en este sentido que la democracia es entendida como gobierno del pueblo. Es decir, una soberanía que es ejercida no directamente, sino indirectamente a través de la representación. Y dado que, en teoría, una de las principales características de la democracia moderna es la determinación de los ciudadanos de elegir sus trayectorias y dirigir sus propios asuntos, los representantes deberían orientar sus acciones en esa dirección.

Pero como cualquier otro sentido social, un régimen democrático no puede ser independiente de aquello que lo organiza, sea esto una idea, una decisión política instrumentada, un determinismo divino o una suerte de contingencia cósmica. Ya habíamos dicho con Castoriadis en el Capítulo I que "lo que en cada momento se muestra como organizado es inseparable de lo que lo organiza". Desde esta perspectiva, si la dimensión conjuntista-identitaria es la que instituye, define y determina un sentido de la creación imaginaria de manera que nunca la agota, esa determinación es necesaria pero necesariamente no única. No hay un colectivo sometido a la determinación irreductible de un sentido único, pero sí hay un colectivo anónimo que está manteniendo y siendo objeto de participación de una determinación en particular que, aún siendo solo una posibilidad de un haz infinito de posibilidades, se sigue sosteniendo como orden de sentido de la sociedad en la que se inscribe.

⁷³ Quizá en el próximo capítulo entiendan por que insisto en exponer los caminos que me llevaron a la

En el caso específico de una democracia indirecta, la cuestión que se vuelve primordial es la de "representación". Según Ernesto Laclau: *"... la esencia misma del proceso de representación exige que el representante contribuya a la identidad de lo representado... La idea de una representación perfecta implica una imposibilidad lógica... la dificultad radica en que representación es el nombre con que se designa un juego indecible, que organiza una variedad de relaciones sociales, pero cuyas operaciones no pueden fijarse en un mecanismo racionalmente comprensible y unívoco"*⁷⁴.

A propósito de esa falta de mecanismos unívocos a las que hace referencia Laclau, para el caso específico de la representación, y Castoriadis, en el caso más abarcativo de la institución y sostenimiento de sentidos sociales, podemos decir que aquello que organiza -en este caso el sistema representativo- no está sujeto a ninguna determinación. Y si no lo está, la posibilidad de dejar de delegar está siempre latente. Pero en la medida que esa posibilidad de delegar no se separe de dicha organización y cree una nueva manera de organizar, esa posibilidad sigue bajo el imperativo de la misma organización y por lo tanto, otro sentido para ella no es posible.

Para que esta discusión se torne más gráfica, expondremos dos ejemplos concretos que expresan dos intentos de quebrantar esa lógica organizadora de la representación política. El primero es la repercusión política que desató la última gran crisis político-económica en la Argentina a fines del 2001; el segundo, por el contrario, no es un acontecimiento puntual ni reciente, sino una corriente de pensamiento surgida, justamente, como retractora de las jerarquías que implica un sistema de representación y la existencia misma de un Estado como órgano de poder centralizado: el anarquismo.

En el año 2001, luego de fracaso del "blindaje financiero" (acuerdo de la Argentina con el FMI), se desencadenaron sucesivas renunciaciones en el Ministerio de

argumentación que les ofrezco.

⁷⁴ LACLAU, E., *Poder y representación*, artículo publicado en *Politics, Theory and Contemporary Culture*, editado por Mark Poster, Nueva York, Columbia University Press, 1993. Traducción de Leandro Wolfson.

Economía (José Luis Machinea, Ricardo López Murphy, Domingo Cavallo), que terminaría por sumárseles también el cargo presidencial a medida que avanzaba y se profundizaba la crisis. En el mes de octubre se realizaron las elecciones legislativas que tuvieron como resultado cuatro millones de los llamados "voto bronca" (votos en blanco y votos impugnados), poniendo de relieve la enorme crisis política que acompañaba al desequilibrio económico, la cual, finalmente, desembocó en un colapso financiero producto de una corrida bancaria dominada por la desconfianza en el sistema bancario y posterior instauración del llamado "corralito bancario" (retención de depósitos). El 19 de diciembre llegan los saqueos y la masiva concentración de manifestantes, que de manera espontánea coparon los alrededores del Congreso y Plaza de Mayo, provocando la renuncia de Cavallo y al día siguiente la del presidente de la nación, Fernando De la Rúa, tras un nefasto 20 de diciembre en el que se llevó a cabo una brutal represión policial y un fracasado intento por convocar al justicialismo a formar una unión nacional.

Luego del colapso financiero, el declarado default, la devaluación del peso, cinco presidentes, cuatro ministros de Economía, tres presidentes del Banco Central y veintiséis personas muertas en todo el país tras los incidentes descriptos, el último y actual presidente, Eduardo Duhalde, anunció el 2 de Julio del 2002 el adelanto de las elecciones presidenciales. Si hasta ese momento ya se especulaba con las elecciones del 2003, a partir de ese anuncio oficial la definición de los candidatos presidenciales y el lanzamiento de las campañas partidarias fueron el tema que protagonizó los meses posteriores. Teniendo su inicio simbólico el 20 de diciembre y luego de haber estado presente en cada protesta, en cada corte de ruta, entre cacerolazos y escraches a políticos, el "*que se vayan todos*", no dejó de reactivar su énfasis en la desenfrenada carrera electoral.

No es la idea ahondar en los detalles de este acontecimiento, ni hacer un análisis político al respecto. De lo que se trata, es de usarlo como un mero ejemplo para el fin perseguido en esta discusión teórica. Entonces, independientemente de

los sectores que promulgaron esta frase -de hecho, convertida en consigna política-, la pregunta es ¿está poniendo en juego la posibilidad de dejar de delegar?

Analicémoslo en virtud de dos posibilidades: el “que se vayan todos” bien puede estar reclamando un recambio de quienes ocupaban ese lugar de la representación al momento de sucederse la crisis, o bien puede estar repudiando el propio lugar de representación política y, por lo tanto, intentando suprimirlo como espacio.

No es éste el lugar para objetar el accionar de ningún actor involucrado, y mucho menos las intenciones de cada uno de ellos respecto de aquellas dos posibilidades. Simplemente intentamos hacer una reflexión a cierta distancia temporal de lo sucedido en estos últimos años, de la cual se desprende la conclusión de que dejar de delegar se diluyó como posibilidad en la medida que terminó construyéndose, no como una acción directa de ruptura, sino como un “reclamo”. Y este reclamo estuvo dirigido hacia un sector -representantes- que encarnaba aquello que se pretendía irrumpir, por lo que al reconocerlo como tal, al mismo tiempo constituye a ese otro y al lugar que éste ocupa, llenando transitoriamente esa brecha necesaria para que la representación siga efectiva, tal como lo plantea Laclau. La organización que exige que representante y representado contribuyan a esa identidad no se quiebra. Así como no hay nada que impida que sea de otra manera, tampoco hay nada, en este caso, para dejar de afirmar que hay un colectivo que sigue sosteniendo esta forma particular de sistema político.

Si existe una crisis de representatividad, ésta no pone en duda la propia representación como sistema organizador, no desarticula su complejo de normas ni su legitimidad, sino que cuestiona a los actores concretos que cumplen con la función de representantes dentro de esa articulación. Es síntesis, sería una crisis de representación y no una crisis de legitimidad del sistema representativo. Entonces, la posibilidad de delegar se articula como una manifestación por dentro del eje articulador de un sistema delegativo que se sostiene en pie. En la medida en que

dicho sistema organiza los discursos de su propia resistencia, éstos no sólo se instituyen por dentro de sus límites, sino que, además, los refuerzan.

El otro ejemplo que habíamos adelantado era el del anarquismo, ¿cuál es su crítica puntal hacia la representación política? ¿desde qué blanco es atacado este régimen? El anarquismo proclama la garantía de las libertades particulares sin restricciones, pero al mismo tiempo, defienden la voluntad de las mayorías y las "responsabilidades individuales". ¿cuál es entonces el concepto de libertad que manejan, reivindicando al mismo tiempo la ausencia de restricciones de los individuos y las "responsabilidades" a las que deben necesariamente responder? Y esto, siempre y cuando, tales individuos pertenezcan a las "mayorías".

Fue justamente el debate en torno a la oposición entre libertades absolutas y sistemas jerárquicos el que llevó al enfrentamiento entre comunistas y anarquistas, quienes propugnaban la abolición del principio de autoridad. Este choque bien puede ilustrarse en la discusión entre Marx y Bakunin en el marco de la Primera Internacional, cuyo conflicto giraba en torno a los fines y métodos de organización del proletariado contra la burguesía. Bakunin consideraba que donde hay representación hay opresión, por ello, su crítica más fuerte hacia Marx recaía en que la representación política no tendría que tener lugar ni en los objetivos ni en las estrategias, aún cuando el objetivo primordial de la apropiación del Poder del Estado sea la destrucción de ese órgano en pos de considerar que después de ser creado, finalmente se independiza como órgano de una determinada clase que terminaría por imponer su dominio a través de él. Simplemente, era una idea que había que hacer desaparecer, un concepto que debía suprimirse. En tal sentido *"El anarquismo puede ser definido como la lucha contra la representación en la vida pública. El pensamiento anarquista no confía en la representación porque considera la cesión del poder como una invitación al abuso... cuestiona el sometimiento a un ideal superior a los individuos, pues éste siempre tiende a eliminar la propia capacidad de reflexionar en situaciones irreductiblemente concretas"*⁷⁵.

⁷⁵ MAY, Todd, *Post-estructuralismo y anarquismo*, <http://www.punksunidos.com.ar>

Hay que hacer una salvedad entre este anarquismo tradicional y el que más tarde se denominaría "anarquismo post-estructuralista". Mientras el primero mantenía una férrea fe en el individuo, el segundo se sube a la ola de la crítica a la teoría del sujeto al afirmar que la confianza en el individuo no es la vía correcta para alcanzar la autonomía. Si embargo, en el pensamiento político de ambas corrientes, lo que no es puesto en duda es la crítica de la representación. Y en este sentido, el pilar en torno al cual gira la discusión es el concepto de "libertad" que maneja el anarquismo, para responder a la pregunta que había quedado pendiente acerca de si los argumentos de la teoría anarquista logran quebrantar aquello mediante lo cual la representación política se despliega en pos de la crítica que hacia ella propone. Y en dicha crítica, es la libertad la que se eleva como valor sobre el cual se evoca la ruptura con esa dependencia. Para lo cual, nos basaremos en la teoría anarquista tradicional, ya que la cuestión del sujeto ha sido una discusión detallada al comienzo de este ensayo, aunque no exactamente en estos términos.

La búsqueda y maximización de la libertad implica el no ejercicio de un poder del Estado o cualquier otra forma de jerarquía, independientemente de quien lo ejerza, porque mientras estas formas existan, existe asimismo un orden establecido. Podemos decir que la anarquía no repudia un orden en particular, sino la idea misma de orden. Para el anarquismo, ese orden es sinónimo de un ideal superior a los individuos, ideal que es cuestionado en la medida que *"... éste siempre tiende a eliminar la propia capacidad de reflexionar en situaciones irreductiblemente concretas"*⁷⁶.

Es por esta razón que el anarquismo rechaza la democracia indirecta. En contraposición, postula una forma de organización con ausencia de un poder centralizado, porque considera que la democracia directa es un fraude, ya que termina por imponer los intereses de un grupo limitado que controla el poder del Estado. En este sentido, el Estado es el enemigo de las libertades individuales.

⁷⁶ Ibídem

Entonces, esa forma de organización debería basarse en el voto directo a través de comunidades autogestionadas. Este es el poder real de la democracia, porque sin mediaciones y por un procedimiento directo, es respetada la decisión de la mayoría, aún cuando el consenso no se presente en una primera instancia.

En pocas palabras, para el anarquismo la libertad es incompatible con los intereses particulares y, asimismo, es imposible si existe un Estado o cualquier otra institución basada en este tipo de organización social. Éste poder debe ser destruido, y con él, la vía para conquistarlo: las elecciones. En su manifiesto, los anarquistas proclaman: *"La libertad no consiste, por tanto, en el conocido "contrato social", por el que cada ciudadano cedía a sus gobernantes su libertad, para que estos la administrasen, ni se puede seguir el modelo comunista con un estado centralizador del poder y organizador de la vida económica y política"*⁷⁷.

Ahora vayamos a lo que nos concierne: si el fundamento social anarquista reside en la creencia de que la libertad individual es el valor más importante; que ésta debe, necesariamente, ser una libertad ilimitada en todos los aspectos del pensamiento y acción de las personas; y que sin perjuicio de todo esto, "deberían" ser respetados los derechos individuales de los otros, ¿cómo justificar el carácter ilimitado de esa libertad cuando al mismo tiempo se reclama su parcialidad?, ¿hasta qué punto son compatibles la búsqueda de las libertades individuales y el repudio a los intereses particulares?. El anarquismo rechaza ciertas formas de organización al tiempo que propone otra. Pero toda organización posee, explícita o implícitamente, ciertas normas que deben ser compartidas por quienes la conforman. En el caso del pensamiento anarquista tradicional, esa norma es la del respeto por los derechos de los otros y por la decisión de la mayoría ¿pero cómo justificar los derechos y límites de las minorías?, ¿quién entonces establece esos derechos y deberes?

Finalmente, tendríamos que cuestionar lo siguiente: ¿por qué se defiende un tipo de organización en detrimento de otra a la vez que rechazan la noción misma de orden?, ¿cómo es proponer una forma de organización sin pretender por ello un

⁷⁷ Manifiesto Anarquista, <http://www.geocities.com/Athens/Rhodes/8285/entrar.htm>

"ideal superior" a los individuos en la medida que dicha organización sostiene, aunque sea implícitamente, normas como ser "derechos" o "responsabilidades"? ¿qué diferencias habría, entonces, entre organización y orden? Es en esta diferencia asumida por la corriente anarquista tradicional en la que la cuestión orden/desorden entra a jugar un papel relevante. ¿Por qué? Porque si bien el establecimiento de un orden, sea cual fuere, es combatido en virtud de la defensa de la libertad individual, los anarquistas no consideran que la ausencia de un orden devenga, necesariamente, en "desorden".

Hay que tener en cuenta que dentro de las tantas críticas que tuvieron que afrontar los anarquistas, una de las más fuertes reside en que aquello que los anarquistas defienden es una situación proclive al caos, sino el caos mismo. Por ello hay que entender que, en este contexto, "desorden" y "caos" son tranquilamente un par de sinónimos. Y si a eso le sumamos la pretensión anarquista de que el sentido de la libertad que sostienen no debe ser confundida con libertinaje, éste último término podría también incorporarse como un tercer sinónimo. ¿Cómo resuelven esto? planteando la noción de organización. Simplemente, una organización que no contempla jerarquías ni centralización. *"Anarquía no es igual a caos. No buscamos provocar el desorden, ni crear una violencia permanente. Anarquía significa únicamente 'sin gobierno', es decir, creemos en una sociedad libre para organizarse como juzgue conveniente, sin que autoridades superiores impongan su criterio. Esa organización social se basaría enteramente en una elevada responsabilidad y en un compromiso personal serio"*⁷⁸. Asimismo, *"la única forma de alejarnos del caos y de revivir al movimiento anarquista, es una clarificación teórica y organizativa de nuestras filas, que conlleve a la diferenciación y selección de un núcleo activo de militantes, sobre la base de un programa homogéneo teórica y prácticamente"*⁷⁹. Creo que no vale siquiera aclarar que volvimos al mismo punto de partida de esta reflexión, dado que no hay por qué pensar que se ha resuelto la contradicción entre libertad y organización.

⁷⁸ Anarquismo, <http://www.radioklara.com>

Pero no siempre el anarquismo rechazó el caos ni lo vinculó directamente con un "violento desorden". Con el eufórico impulso que la tecnología cobró en las últimas décadas, y sobre todo con el avance de Internet, surgieron corrientes alternativas, muchas de ellas, sin perder el tinte político de sus predecesoras más tradicionalistas. Esta nueva herramienta no solo abrió un abanico gigantesco de posibilidades comunicacionales para las organizaciones políticas alrededor del planeta, sino que también revolucionó la forma en que concebíamos ciertos conceptos, dentro de los cuales, el de "organización" fue un caso ejemplar. Así surgió lo que se terminó por llamar "ciberanarquismo". A diferencia de anarquismo tradicional, asumen el caos como su forma esencial de ser, solo que éste ya no es considerado como desorden, sino como un orden. Pero "orden", en este caso, está totalmente despojado de cualquier ideal trascendental.

Las similitudes que siguen manteniendo con el anarquismo tradicional son el rechazo a la centralización y las jerarquías del Estado, el poder como lugar a poseer y la defensa de la libertad individual. Pero en este caso, la libertad cobra otro sentido: *"Somos ANARQUIA. Nos autodefinimos como una vía de acceso a la libertad. No reconocemos gobierno y tampoco religión. Fundamos nuestro pensamiento en el único orden universal real y concreto: el caos. Nuestra misión es entregar las herramientas necesarias para que el hombre se exprese libremente a través del ciberespacio. Ciberespacio y anarquía son sinónimos de libertad"*⁸⁰. Dentro de esta concepción, ¿qué papel juega el debate sobre la democracia y la representación política? ¿es un punto de coincidencia con la corriente tradicional o un punto de inflexión? Para contestar esta pregunta hay que primero describir el tipo de activismo que lleva adelante el ciberanarquismo.

En principio, podríamos decir que al igual que el anarquismo tradicional, el ciberanarquismo rechaza las acciones mediatizadas propias de un sistema representativo, promulgando un tipo de acción directa, sólo que a través de la

⁷⁹ ARCHINOV, Piotr, *Lo viejo y lo nuevo en el anarquismo*, <http://www.ateneovirtual.alasbarricadas.org>

⁸⁰ *Manifiesto Ciberanarquista*, <http://www.ciberpunks.org/manifiestos>

red⁸¹. En 1998, se le puso nombre a este tipo de activismo informatizado: "política de acción directa extraparlamentaria en la red". Dentro de esta política se pueden discriminar dos grupos de acciones. El primero es un fenómeno de índole más simbólica: desobediencia civil electrónica; el segundo, de índole más tangible: hacktivismo. Si la expresión 'extraparlamentaria' se interpreta como una política que contrasta con la política electoralista o de partido, la desobediencia civil electrónica y el hacktivismo son, en este contexto, dos acciones transgresoras.

La trasgresión que supone la desobediencia civil electrónica solo tiene de novedoso el hecho de estar informatizada. En sí misma, su acción estratégica no es nueva, ya que *"toma prestadas las tácticas de infiltración y bloqueo de movimientos anteriores y los aplica de forma experimental a Internet. Una clásica estrategia de desobediencia civil ha sido agrupar a gente para que bloqueen físicamente con sus cuerpos la entrada de las oficinas o edificios de sus oponentes u ocupar las instalaciones con su presencia, con sentadas. La desobediencia civil electrónica, como una forma de acción masiva directa, electrónica y descentralizada, utiliza el bloqueo y las sentadas virtuales"*⁸².

Por el contrario, el hacktivismo es un fenómeno bastante más complejo, aunque en el marco de estas discusiones solo tendremos en cuenta la actividad politizada del hacker. Su carácter trasgresor resulta de la misma revolución informática y no tiene antecedentes ni paralelismo con otras acciones anteriores a la tecnología que trajo la world wide web. La actividad política del hacker es una estrategia de infiltración que básicamente se diferencia de la desobediencia civil electrónica por ocultar la identidad de sus agentes y por ser llevado a cabo por individuos en forma aislada en lugar de grupos específicos. A simple vista, parecería que el tipo de organización -o no organización- del hacktivismo apuntaría más fielmente a los valores anarquistas de libertad individual y oposición a la representación que la desobediencia civil electrónica.

⁸¹ Sin embargo, no conviene todavía adelantarnos haciendo de esto un paralelismo con una forma específica como es la democracia directa

⁸² WRAY, Stephan, *La desobediencia electrónica civil y la world wide web del hacktivismo: La política extraparlamentaria de acción directa en la red*, <http://www.aleph-arts.org/pens/wray.html>

Pero ¿cuáles son los motivos del individualismo y el anonimato de las acciones políticas del hacktivismo? *"Una de las razones que explican el anonimato y el secreto que rodea a los hackers, es que los riesgos son más altos. Mientras que los propulsores de manifestaciones de desobediencia civil electrónica pueden encontrarse en una posición ambigua ante la ley, algunos tipos de acciones políticas hackers, realizadas con más o menos éxito, son, sin duda, ilegales. Pocos cuestionarán la ilegalidad de entrar en el ordenador de un oponente, y ni hablar cuando la operación deviene en crackeo, añadiendo o alterando códigos HTML"*⁸³.

El hacker explota al máximo el carácter descentralizado y complejo de las conexiones en red y, prescindiendo de controles centrales, obra libremente de forma individualista y anónima. Es justamente por esta razón que la acción del hacker reproduce una organización que no requiere de una política de movilización ni una participación en masa. Esto tiene como resultado que los episodios de hacktivismo, hasta el momento, hayan sido fenómenos esporádicos e inconexos. Sin embargo, el ciberanarquismo no encuentra en este tipo de organización cómo sostener una identidad política, por lo que le es imposible trascender el orden virtual de estas "transgresiones". En los casos en los que una acción de hackismo o crackeo ha logrado tener repercusión en la vida real, ésta ha sido más bien de carácter económico y desvinculada de cualquier uso de esta herramienta para fines políticos por parte de un movimiento anarquista.

Más aún, el sentido de estos "golpes" tienen más que ver con burlarse de una vigencia normativa y legal determinadas, más que con una intención concreta de romper con esa lógica. Por lo tanto, vale para este caso el mismo planteo que hicimos cuando analizamos la crisis argentina del 2001, como así también para el que correspondió a las afirmaciones del anarquismo tradicional. Incluso, podríamos decir todavía más: el ciberanarquismo es un claro ejemplo de la falta de resolución para vincular bajo una misma articulación las libertades individuales y los intereses particulares. En consecuencia con ello, el problema de la libertad tampoco

⁸³ Ibídem

encuentra acá una vía fructífera para hablar de una verdadera inflexión. Y si insistimos en que la libertad era el eje a través del cual se establecía el rechazo a la representación política, tampoco ésta nueva conclusión encuentra un final feliz para sostener su validez argumental.

Llegamos al punto en el que ya deberíamos poder responder sobre la posibilidad o no de fisura que ofrece el pensamiento anarquista, más allá de sus formas. Tenemos que decir que no hay ninguna ruptura clara con la dependencia de aquello que organiza. El anarquismo necesita del individualismo, de esta suerte de “antropocentrismo político” para justificar su rechazo a la representación política, pero no logran escapar del tipo de organización basada en leyes y normas que garantice la efectivización real de la libertad para todos. Esto inevitablemente desemboca en una operación de sustitución y recambio de ordenes y no una real oposición a la noción misma de orden, sólo que no queda claro quien establecería sus normas, dado que tampoco es claro cómo éstas podrían surgir espontáneamente. En este marco, insistimos, existe una cierta incompatibilidad entre el ideal de libertad ilimitada y el establecimiento de responsabilidades individuales, sin poder entender cómo llegar a una acción política concreta que brote directamente del deseo político de un colectivo. Para decirlo en pocas palabras, lo que no se resuelve es la tensión entre la libertad individual y la libertad colectiva.

Hakim Bey: ¿una nueva alternativa anarquista?

“Hakim Bey” es el nombre de una nueva alternativa anarquista. No hay obra publicada acerca de esta propuesta; nadie sabe exactamente quien es Hakim Bey, si es un hombre, una mujer, un grupo, una organización política. De hecho, nadie puede dar fe de que realmente exista. Poco importa. Lo relevante es lo que manifiesta, lo que promulga, lo que recita. No es una teoría “científicamente reconocida”. No es una teoría. Y tampoco importa. Es una visión del caos que poco

tiene que ver con las limitaciones con las que se encontró el pensamiento físico. Es una mirada que descubre un sentido de la libertad sin estar sujeto a ninguna obstáculo teórico, y sin prejuicio de ello, encuentra la vía para ejercerla en todo su esplendor. No es fruto de ninguna flexibilización de autonomías o determinaciones; es, simplemente, una visión que sí logra fisurar los límites de todo sistema y de toda organización concebida hasta el momento. Concibe la libertad como un sueño vivible en un tiempo que es inmediato y a través de una política que es creación absoluta y permanente. Es una alternativa política válida surgida de quien sabe donde. Poco importa.

Comencemos con la crítica a la revolución: *"¿Cómo es que todo mundo puesto patas arriba siempre termina por enderezarse?; ¿por qué siempre a toda revolución sigue una reacción, como una temporada en el infierno? La revuelta, o la forma latina insurrección, son palabras que los historiadores utilizan para describir las revoluciones fallidas -movimientos que no completan la curva prevista, la trayectoria consensuada: revolución, reacción, traición, fundación de un estado aún más fuerte y opresivo, la vuelta de la tortilla y el retorno de la historia una y otra vez a su más alta forma: el látigo en el rostro de la humanidad por siempre"*⁸⁴. Toda revuelta anarquista se empapa de ilusiones que luego la revolución se encarga por diluir. Ninguna revolución mantuvo el sueño de la sociedad libre. Finalmente el Estado siempre vuelve con nuevos protagonistas, con nuevos modelos económicos, pero el orden siempre triunfa, solo cambia de nombre.

¿Dónde quedó el deseo anarquista del estado sin Estado? No es esto una renuncia a la esperanza de cambio, sino la desconfianza en el término "revolución". ¿Y por qué prescindir de la revolución?. Porque una vez llevada a cabo comienzan los tiempos de la venganza, de una política ajena a su sentido originario, al sentido que vio nacer sus intenciones. Desde este punto de vista, quienes apoyen a los movimientos revolucionarios son los primeros en traicionarlos una vez llegados al poder.

⁸⁴ BEY, Hakim, "Introducción" en TAZ, <http://www.maerzmail.net/zona.htm>

Aunque los anarquistas hayan estado proclamando durante años que la anarquía no es el caos, para Hakim Bey es todo lo contrario, la anarquía es esencialmente caos y caos, a diferencia del ciberanarquismo, no puede ser otra cosa que creación continua, creación que nunca muere porque es inmortal pese al deseo caprichoso de cualquier ideal trascendental. Lo único que aquí cuenta es el deseo de la Anarquía Ontológica⁸⁵, para la que no tienen ningún sentido perseguir la abolición del Estado, simplemente, porque ningún Estado podría existir en el caos. Es así como nunca llega a la contradicción absurda de instituir una nueva forma de orden, aún cuando ésta se presente más radical que su sucesora, porque el caos es siempre e inexorablemente indeterminado -ni siquiera, "determinable"-. La Anarquía Ontológica replica que la gobernación de cualquier tipo es imposible porque *"cualquier forma de orden que no hayamos imaginado y producido directa o espontáneamente en pura 'libertad existencial' para nuestros propios propósitos celebratorios es una ilusión"*⁸⁶.

Por otra parte, *"muchos anarquistas y libertarios declaran gran fe en el PC como arma de liberación y autoliberación"*⁸⁷. En el caso de del pirateo ciberpunk, hacker, crackers y demás aliados del ciberanarquismo, hay que reconocer que gozan de un cierto manejo del caos y pueden sacar relativas ventajas de las perturbaciones, problemas y caídas de la red como formas de producir información desde la entropía. Pero muchos de ellos, no debería caer en la engañosa fe que suscitan los ordenadores como herramientas eficaces de liberación, más allá de lo que respecta a la información. Hasta el momento, no es posible dar ejemplo real y concreto de libertad conquistada gracias a ellos.

Frente a estas críticas ¿en qué residiría la nueva alternativa? En principio, propone el principio de la Insurrección sobre el de Revolución, porque una insurrección no debería responder a la falacia del fracaso, sino a una posibilidad más interesante y más prometedora *"que las revoluciones 'cumplidas' de la*

⁸⁵ Como llamaremos a esta alternativa a partir de aquí utilizando el mismo término con que se maneja el autor de referencia.

*burguesía, los comunistas, los fascistas, etc.*⁸⁶. De esta crítica a la Revolución y de reivindicación de la Insurrección surgen las Zonas Temporalmente Autónomas (TAZ). *"La TAZ es una forma de sublevación que no atenta directamente contra el Estado, una operación guerrillera que libera un área -de tierra, de tiempo, de imaginación- y entonces se autodisuelve para reconstruirse en cualquier otro lugar o tiempo"*⁸⁹.

Las TAZ no son un intento, ni siquiera una propuesta -aunque aquí no encontremos un término mejor para referirnos a ellas-, pero tampoco es mera fantasía. Bien podrían ser descripta como una poesía política, teniendo necesariamente que aclarar que esto no implica una postura políticamente pasiva, sino todo lo contrario. Pese a todo, las TAZ se rehúsan a ser definidas: *"Pese al entusiasmo oratorio de mi lenguaje, no pretendo elaborar ningún dogma político. De hecho, renuncio a definir el TAZ: planeo alrededor del concepto, pasando de reflejos exploratorios. Al final, el TAZ es prácticamente auto-explicativo. En el contexto del mundo contemporáneo, podría ser entendido sin dificultad... entendido en la acción"*⁹⁰.

Entonces, para que la Insurrección no responda al "ciclo cumplido" de la revolución y se despoje de prejuicio del fracaso, la insurrección debe ser permanente. Y este sentido de la continuidad se apoya en un tiempo y espacio entendidos como simulación. La simulación no debe equipararse a ficción -dado que en general su utiliza este término como opuesto a la realidad-, más bien apunta en dos direcciones simultáneas que nunca se bifurcan: que el tiempo y el espacio no son categorías determinantes (ni siquiera condicionantes a priori de la acción), y en concordancia con ello, que ese tiempo y ese espacio se experimentan como inmediatez. Un espacio invisible y un tiempo inmediato son los dos pilares para la acción de las TAZ.

⁸⁶ BEY, Hakim, *Inmediatismo*, <http://www.maerzmail.net/zona.htm>

⁸⁷ BEY, Hakim, "La guerra de la información" en TAZ, ob. cit.

⁸⁸ BEY, Hakim, "Psicopatología de la vida cotidiana" en TAZ, ob. cit.

⁸⁹ *Ibíd*

⁹⁰ BEY, Hakim, "Utopías piratas" en TAZ, ob. cit.

Al respecto de este sentido espacio-temporal, lo que Hakim Bey propone es la fundación de un movimiento: el Inmediatismo, siempre que "movimiento" no se entienda en el sentido de un programa estético. No depende de un estilo y es ajeno a cualquier contenido e institución. Es un gesto exento de mediación o cualquier otro tipo de contaminación. Este gesto también escapa al poder, porque no busca gobernar como así tampoco ser gobernado por nada ni por nadie. *"Declaramos pese a todo sin vacilación (sin pensarlo demasiado) la fundación de un 'movimiento,' el INMEDIATISMO. Nos sentimos libres para hacerlo porque nos proponemos practicar el Inmediatismo en secreto"*⁹¹.

De modo complementario al tiempo inmediato, el espacio invisible de acción, también conforma la fuerza de la subversión y clandestinidad en las que residen las TAZ, *"tan pronto como un TAZ es nombrado -representado y mediatizado- debe desaparecer, desaparece de hecho, dejando tras de sí un vacío, resurgiendo de nuevo en otro lugar, e invisible de nuevo en tanto indefinible para los términos del Espectáculo... La TAZ es un campamento de guerrilleros ontológicos: golpean y corren"*⁹².

La TAZ deja de ser una nueva alternativa anarquista para convertirse en *un microcosmo del "sueño anarquista"*, con un inédito sentido de la libertad: la Nueva Autonomía: *"La 'Nueva Izquierda' nunca creyó realmente en su propia existencia hasta que se vio a sí misma en el noticiario de la noche. La Nueva Autonomía, en contraste, bien se infiltrará en los medios y los subvertirá desde dentro; o bien nunca será 'vista' en absoluto. La TAZ no sólo existe más allá del Control sino también más allá de definiciones, más allá de miradas y nombres y actos de esclavitud, más allá de las entendederas del Estado, más allá de la capacidad de ver del Estado"*⁹³.

La ciencia propone un paradigma universal en el ámbito de lo social. El Capitalismo, Comunismo, Fascismo y otras ideologías modernas fueron hermanas

⁹¹ BEY, Hakim, *Inmediatismo*, ob. cit.

⁹² *Ibíd*em

⁹³ BEY, Hakim, "Psicopatología de la vida cotidiana" en TAZ, ob. cit.

de la física clásica y crecieron bajo su ala. Más contemporáneamente, las nuevas ideas de la física cuántica intentan hallar su anclaje en lo social. Pero lo cierto es que la Autonomía que aquí se presenta es una idea huérfana a la vez que estéril. Esta Autonomía no se busca porque sería imposible hallarla; no se planifica ni organiza, a menos que se creen un tiempo y espacio para ella; no se goza, a menos que sea ella misma creada e imaginada.

Entonces, a la pregunta de si esta mirada resuelve la tensión entre libertad individual y libertad colectiva, la respuesta es no. Y también lo es para cualquier otra vinculación que en el resto de las visiones expresadas no ha encontrado un fundamento sustentable para superar las contradicciones a las que se vieron sometidas. Y la explicación es que simplemente ninguna de estas categorías son pensables para esta última propuesta. Ni siquiera el Estado es una entidad por fuera de la imaginación que la crea, por lo que tampoco lo es una libertad que tiene por función garantizar ni las jerarquías que terminan por traicionarla.

Al no existir entidades o categorías, tampoco existe un eje articulador que organice su sentido. Pero ni siquiera se trata de romper con esa lógica organizadora, porque no hay nada por corromper, sino todo por imaginar. No hay intención de sustituir la organización particular establecida, simplemente, porque no es reconocida. De ahí la oposición a la Revolución; y de ahí el carácter ontológico atribuido a la anarquía. El terrorismo poético no encarna una acción de resistencia, sino una política de deseo y de creación.

"Anarquistas ontológicos, ángeles del caos. Los únicos que efectivamente desean compartir más que dictar el travieso destino de esos fugitivos salvajes o guerrillas menores, los únicos que pueden entender que amarse y desatarse son un mismo acto; éstos son sobre todo artistas, anarquistas, pervertidos, herejes, una banda aparte (tanto entre sí como del mundo)... La Libertad es una habilidad, no un nombre abstracto; un proceso, no un 'estado' ni un movimiento ni una forma de gobernación. No hay Categoría Absoluta, ni Ego, ni sociedad, sino una trama caóticamente compleja de relaciones. El conocimiento es el ordenamiento espontáneo de ese caos; libertad es surfear la ola de esa espontaneidad"⁹⁴.

⁹⁴ BEY, Hakim, CAOS, los pasquines del anarquismo ontológico, <http://www.maerzmail.net/zona.htm>

Algunas consideraciones

La reflexión que antecede, indefectiblemente, se presta a ciertos cuestionamientos válidos, no explicitados y, en consecuencia, no atendidos en esa oportunidad. Por ejemplo, si la crítica al anarquismo no resulta un tanto superficial y, por lo tanto, injusta; si la propuesta que se hace llamar "Anarquía Ontológica" no es sino una alternativa que abraza el solipismo creativo; y, en síntesis, si todo lo expuesto no termina divorciándose de la acción política. Podría admitir que si, de no existir también una explicación para este atrevimiento.

Si resulta injusta la crítica al anarquismo es por haber pasado por alto la práctica anarquista, por cierto reconocible y celebrada. La razón por la cual, la crítica solo apunta a la elaboración conceptual de ciertas ideas es, justamente, para poner de relevancia que tal vacío resulta de la discusión basada meramente en la elaboración teórica y su coherencia o inconsistencia argumental, sin estar ella anclada sobre la realidad misma. ¿Por qué tener que buscar la justificación teórica de aquello que sólo es posible de construir como vivencia en la propia experiencia cotidiana?

Ya dejó de ser un dilema si son las ideas o las prácticas las que forjan la conciencia política. Aunque las ideas sean necesarias no son fruto de ellas las transformaciones sociales. El debate que quizá sí se sostenga en pie es la tensión entre lo individual y lo colectivo. Decíamos que la Anarquía Ontológica bien podría ser atacada como visión solipista en relación a la creación. Ahora, ¿cuál de todas las perspectivas que conocemos no se tropieza con dificultades ante preguntas tales como si es posible la creación colectiva?

Si el sentido siempre emerge de la intersubjetividad, es decir, de las relaciones interpersonales entre sujetos de prácticas ¿de qué manera se dá la participación de las subjetividades en la institución de lo social? y, paralelamente, ¿cómo es posible que esa participación autónoma de las individualidades concluya en una intencionalidad común?, ¿la espontaneidad es un requisito para autonomía? ¿cómo podrían esas espontaneidades organizarse colectivamente?. Ya se ha

tratado el concepto de "organización" con bastante amplitud y desde distintas perspectivas, pero lo que realmente se quiere expresar en este apartado es precisamente lo poco fructífero que puede resultar seguir dando vueltas y revueltas en disputas terminológicas.

Presentar la Anarquía Ontológica no tiene como propósito divagar en juicios injustos contra la Anarquía Tradicional. El objetivo es abrir nuevas posibilidades, nuevos caminos, aún a riesgo de no llegar a ningún lado. Rescatar el sentido de una Anarquía huérfana y estéril, cuya reinvención desde la vivencia misma no solo rechaza las categorías de análisis vigentes, sino que incluso no las reconozca, es rescatar una experiencia sin ataduras, es evitar criterios que intenten definirla o delimitarla, es evitar juzgarla como concebible o irrealizable, es, por cierto, evitar negar lo que no conocemos por el simple hecho de no estar dentro de las categorías que el orden social impone como posibles/pensables.

- *Capítulo IV* -

“Puntualizaciones finales y propuestas abiertas”

"Caos nunca murió. Aquellos que por reseca avaricia espiritual lo rehúsan y eligen la pura contemplación, desperdician su humanidad; aquellos que por tonta angustia lo dudan, pierden su oportunidad y su divinidad; aquellos que se moldean ciegas máscaras de Ideas y siembran cizaña buscando alguna prueba de su propia solidez acaban viendo a través de los ojos de un muerto". (Hakim Bey).

Sin excepción ha habido, desde la filosofía griega y a través de toda la civilización que de ella emana, una forma predominante en que los hombres han emprendido la búsqueda por comprender el mundo y a ellos mismos dentro de él, una modalidad básica tan generalizada que hasta ha sido fruto de concepciones radicalmente distintas: el dualismo.

No necesitamos remontarnos hacia atrás. Muchos de los argumentos que ya han sido expuestos están extraídos de discusiones contemporáneas en las se puede apreciar claramente el mecanismo mencionado. Las opciones dualistas expresadas en estos casos son si el mundo es simple o complejo, ordenado o caótico, independientemente de qué entendamos por éstos términos. Pero si queremos, podríamos dar muchos otros ejemplos: la base moderna de conciencia/materia u otros más antiguos como bien vs. mal o cielo vs. infierno; incluso, algunos otros que ya han sido mencionados, como por ejemplo, verdad/falsedad, libertad/contingencia o autonomía/determinación.

Estos dos últimos parecerían ser, quizá, los que más se adecuan a las problemáticas que venimos exponiendo hasta el momento y de los que surgen dos ejes de discusión: por un lado, el no nuevo debate sobre la libertad: qué entendemos por ella, si es compatible o irreconciliable con las discusiones sobre la autonomía, o bien resulta de una posible explicación funcional en los términos que dicha autonomía fue considerada en los distintos debates presentados. Por otro, una inquietud acerca del dualismo mismo. Respecto de lo segundo, la pregunta es: ¿y si invertimos la cuestión y en vez de preguntarnos sobre cuál es el dualismo más pertinente a nuestra época y cuáles serían, en efecto, las dos categorías a enfrentar, no reflexionamos acerca de la validez misma de esta estructura de

oposición? *"En el fondo de todo dualismo parece que subyace una perspectiva antropocéntrica que tiende a situar la aparición de la conciencia como un hecho único, como el máximo logro de todo proceso evolutivo. Este sería el rasgo distintivo que sitúa legítimamente al hombre en el centro del universo"*⁹⁵.

De esto último se desprende la relación entre estos debates y la cuestión de la libertad, porque al situar a ésta última en oposición a la contingencia -entendiendo por ello que la libertad, en su sentido moderno, implica la decisión conciente del sujeto sobre su destino, y la contingencia, una suerte de dominio de esa racionalidad por parte de variables libradas al azar-, esta operación nos está diciendo menos de los rasgos de la confrontación que de la representación que tenemos de la libertad y del contexto cosmológico en el que se inserta.

Una dicotomía implica siempre la mutua dependencia de sus términos. No existe verdad sin falsedad, ni falsedad sin verdad; no existe contingencia sin libertad, ni libertad sin contingencia. Abundan las teorías empeñadas en construir sistemas coherentes que, encerrados en sí mismos, serían o pretenderían ser capaces de explicar la significación del mundo social ubicando la "veracidad" de determinados sentidos en función de la negación de su opuesto. Un ejemplo de esto sería justificar un régimen político como la democracia representativa defendiendo los derechos de un sujeto libre de conciencia y aludiendo a su vez, a las impugnaciones que bajo esa visión merecerían la mera aceptación de la falacia que supone creer que un hombre libre se corresponde con un régimen totalitario o, en su defecto, con un descontrol "caótico" de anárquicas acciones.

Sin embargo, se olvidan -muchas de ellas no ingenuamente-, de preguntarse sobre el origen de dicho sistema, es decir, cómo se produce y de dónde es que sale ese sentido que el sistema reproduce. Justamente eso es lo que hace: re- producir la lógica organizadora que representa. Pero la cuestión cambia radicalmente si invertimos el problema y nos cuestionamos el principio mismo, esto es, cuál sería la base sobre la cual sería posible la división misma (oposiciones

⁹⁵ MAS DE SANFÉLIX, Ana, *Conciencia y Caos*, "Orden y Caos, las ciencias de la complejidad", IIIa Semana

dicotómicas). Más aún, sería interesante preguntarse por medio de qué mecanismo se instituye ese “pretencioso” principio del que se refleja la realidad, ¿qué lo legitima?, ¿acaso éste no instituye el sentido de lo que afirma bajo las mismas condiciones en que su sentido de supuesta “objetividad” también es instituido? Y en esta reflexión, la cuestión del “reflejo” es primordial, porque implica suponer la existencia de una realidad específica no sólo susceptible de ser develada, sino también de oponerse a una irrealidad.

Lejos de convertir esta discusión en la eterna problemática entre idealismo y materialismo, de lo que se trata es de desembarazarnos de velo que con fuerza construyeron las diversas concepciones basadas en esencias propias de los sistemas cerrados, autorreferenciales, excluyendo por completo la indeterminación. Y aún en el supuesto de considerar que el planteo de un universo caótico no es otra cosa que un arbitrio incapaz de explicar esta complejísima cuestión que gira alrededor del sentido, ¿por qué afirmar que es menos arbitrario sistematizarlo en verdad/falsedad?, ¿por qué afirmar que es menos arbitrario, asimismo, sistematizarlo en determinación/contingencia?

En virtud de esta reflexión, ¿cuál sería el lugar de inserción de la problemática surgida de las discusiones instauradas por las ciencias de la complejidad con las que tanto venimos insistiendo? ¿redunda dicha problemática en más de lo mismo? y si no es así ¿cuál sería su aporte? ¿Insinúan éstas alguna posibilidad de romper con la lógica de pensamiento basada en dualidades o en definitiva su ruptura solo tendría el alcance de instaurar un nuevos conceptos como marco de referencia, habilitando así una cuántas décadas de teorización “novedosa”? Es tentador asentir esta última proposición, simplemente contestando que esa nueva y “prometedora” pareja no es sino la de determinación vs. libre albedrío. De todas formas sería algo apresurado. Por el momento sigamos indagando sobre los términos en los que ésta “nuevas ciencias” se cuestionaron la problemática mencionada anteriormente.

Básicamente, el eje conflictivo que gira alrededor de la discusión entre determinación y azar radica, una vez más, en el hecho de que si aceptáramos los principios de la teoría del caos se desmoronarían los fundamentos que podrían sostener una teoría de la libertad, tanto o más como lo haría el hecho de seguir sosteniendo una determinación tan absoluta que el hombre nada podría hacer para quebrantar el dominio sobre él. ¿Cómo hacer conciliables los descubrimientos de estas dos ciencias? Si la teoría del caos está en lo cierto, hay, como dice Ilya Prigogine, una estrecha senda entre *"dos concepciones del mundo igualmente alienantes: la de un mundo determinista regido por leyes inmutables que no dejan ningún resquicio para la novedad, y la de 'un mundo absurdo, sin causas, donde nada puede ser previsto ni descrito en términos generales', sometido al puro azar"*⁹⁶.

Los principios de la nueva cosmología desembocaron en el mismo problema que su predecesora dejó sin resolver, además de ser la causa por la cual aquella tuvo su origen. Este problema no es otro que la enorme dificultad para sostener un estado de las cosas en el que el hombre sigue teniendo la custodia de esa tan codiciada posesión llamada "libertad".

En el Capítulo III ya habíamos adelantado la visión de Ilya Prigogine frente a esta disyuntiva: parecería no tener una postura definida. De hecho, lo que sí podemos afirmar es que se sigue manejando con la lógica dual, aunque va todavía más lejos: no estructura su argumento de manera tal que lo valida por oposición a su opuesto, sino que intenta construir un argumento que no anula la posibilidad de coexistencia entre los dos elementos puestos en oposición, en este caso, el azar y el determinismo. Su "descripción mediatriz" supone la eliminación de los sesgos alienantes que el autor atribuye a la eliminación de una de las dos opciones puestas en juego en una contraposición de premisas. Contrarrestando esta negativa, propone una suerte de dialéctica, cuya síntesis del cruzamiento "salvaría" lo

⁹⁶ PROGOGINE, Ilya, *El fin de las certidumbres*, citado en Pineda, Liliana, *Entre el determinismo y el azar*, extraído del libro *La especie elegida* de Juan Luis Arsuaga e Ignacio Martínez, del Proyecto Atapuerca, de España, para el taller del CAUM Conocimiento Científico: Naturaleza, Ser Humano y Sociedad

positivo -en términos de defender la “libertad” y la “autonomía”- de ambas partes. De no producirse el cruce, el rescate de ese halo positivo se vería vedado por el sometimiento que implicaría su defensa de manera particular y aislada. Tal es la revisión y discusión que habíamos dejado pendiente en aquel entonces.

A los deseos que ya expresaba Stephen Hawking de que pronto dejaríamos de descubrir nuevas leyes del Universo y llegaríamos a conocer el pensamiento de Dios, la propuesta de Ilya Prigogine se opone con renovada fuerza: el camino de la ciencia es un andar que apenas comienza. La representación final que presenta Prigogine sería, paradójicamente, un mundo que no está gobernado por leyes deterministas, pero tampoco regido por el azar. ¿No tiene esta afirmación algún parecido, aún a riesgo de parecer forzada, con las premisas marxistas de autonomía relativa y determinación en última instancia?, esto es, determinada pero no determinista, autónoma pero no plenamente contingente. Volvemos al principio: como sea, y por la determinidad que fuere, un mundo determinado.

Por su lado, lo que Hawking pronostica respecto de la determinación y el azar es radicalmente distinto al que se deduce del pensamiento de Prigogine. Mientras éste último intenta abrir un nuevo capítulo de desafíos para la ciencia, aquel reconoce que llegará el momento en que dejaremos de descubrir nuevas leyes que gobiernen el Universo porque conoceremos “el nombre de Dios”. Si bien es claro que ésta es su ambición por desentrañar el misterio, que él cree se concentra en lo entrañable de los agujeros negros, la metáfora no deja de ser sugestiva en virtud de lo que hasta aquí venimos poniendo en duda. Retomaremos esto en breve.

Volvamos a la pregunta sobre si los aportes de las “ciencias de la complejidad” reafirman o quiebran la lógica dual y veremos que éste no es sino un interrogante placebo para introducir gradualmente la real intención de su rescate. Lo que en verdad motivó a la inclusión de esta problemática -que en principio parecía tan ajena a los planteos iniciales de este ensayo- no es la pretensión de encontrar allí una solución o una teoría revolucionaria y renovadora de la vieja y

tan mal gastada cosmología, sino insinuar por un momento que, en su afán de contrarrestar la aspiración de la física clásica de comprender lo inmutable detrás de los fenómenos aparentemente cambiantes, las ciencias del caos inauguraron, muy posiblemente sin quererlo de esa forma, la posibilidad de hacer explotar por los aires cualquier justificación que no se corresponda con la idea de construir un orden sobre la nada, incluso con la propia. Dejaron entrever con ello, no solo una relación posible entre orden y desorden, sino lo que aquí resulta inspirador: un orden cuya necesidad de constituirse requiere la aceptación de esa suerte de "nada" sobre la que se eleva para no ser necesaria su condición de "determinante" (sea cual fuera el orden particular en cuestión)

Sin embargo, poco nos dice esa "necesidad" de aceptación sobre la creación *ex nihilo* de un orden cualquiera sobre la determinación que lleva, finalmente, a que sea tal o cual orden el que termina imponiéndose. Pues, que la determinación se asuma como "necesaria", nada nos dice sobre la necesidad como operación que se abre paso. Es en este punto donde resurge el eje conflictivo de las discusiones marxistas sobre la determinación en última instancia y la autonomía relativa presentadas en el Capítulo I. Para este propósito, aunque muy a mi pesar, debemos retomar la poco fructífera discusión sobre la dualidad, solo que esta vez arrancamos advirtiéndolo que la misma operación placebo nos anima nuevamente.

Así como en la problemática de los dualismos, no es justamente un problema la dualidad misma, sino las variables a confrontar, en las discusiones marxistas, ni la determinación ni la autonomía no son puestas en discusión, más bien, se intenta explicar la relación vinculante entre ambas. De todas formas habíamos encontrado en su momento una reflexión transgresora de Engels que ha inspirado a quien escribe estas líneas. ¿Por qué digo esto? Porque como ya habíamos adelantado en ese entonces, para Engels, la relación entre azar y necesidad (entendida como operación de determinación) es un efecto contingente.

Para entenderlo de otro modo, vale la siguiente comparación: cuando Ernesto Laclau afirma que "la necesidad sólo existe como limitación parcial del

campo de la contingencia”, está rechazando la premisa de determinación en última instancia y salvando la de autonomía relativa. Pero este rescate queda supeditado a la relativización de esa autonomía, porque si bien no está subordinada, no lo está totalmente, dado que tampoco es absoluta. La autonomía es relativa no porque responda a una determinación, sino porque inevitablemente responde a una “limitación”. El problema en Laclau es que nunca explica el modo de ser de esa limitación en tanto concepto que incorpore cualidades distintas y diferenciadas al de “determinación”. Más aún, dejamos claro que eran absolutamente sustituibles invalidando así varias de las críticas de este autor.

Por otro lado, también dijimos que este “modelo de azar-necesidad” de Engels (como lo llama Althusser), no tiene una solución feliz asimilable a la que encuentra Prigogine en su “descripción mediatriz” entre azar y determinación, aquella que no se define como totalmente una o totalmente otra, sino que ambas se retroalimentan de manera que, como fruto maravilloso de ese cóctail dialéctico, sin haberse despojado de nada sigue siendo tan determinista como lo era en un principio.

Radicalmente distinto es lo que Castoriadis afirmaba acerca de la necesidad y la contingencia como imbricadas una en la otra, porque no se reducen a un encastre, sino a una unidad inseparable. Pero volviendo a Engels, creo hacer necesaria una salvedad: frente al riesgo de atribuirle a Engels lo que nunca planeó decir sobre la verdadera magnitud de las casualidades y los azares, a partir de ahora, asumiré como propia la imaginación que hizo surgir estas ideas de aquella mágica combinación de frases que este teórico concentró en apenas unos párrafos. Como sea, esa relación entre azar y necesidad sigue siendo, en toda sus formas posibles de interpretación, un efecto accidental y no una operación causal. Así, se aleja infinitamente de una dualidad o una coexistencia: la necesidad es simplemente la operación que se abre paso en un mar eterno de azares, un mar sin corrientes y sin orillas. Sin embargo, ese mar solo es decible en la medida que esa necesidad irrumpa y nos ubique en un buque para poder navegarlo. Lo que no hay

que olvidar en este caso, es que tanto el buque, como los marineros, y asimismo, las potenciales tierras que optemos por divisar, forman parte de una realidad soñada, aunque en definitiva necesaria -necesidad que la hace real-.

Veámoslo de esta manera: si el contenido de las posibilidades son potencialmente infinitas, no resulta determinante cual de ellas se impone. Lo que se destaca no es un punto de vista dominante, sino que a iguales probabilidades de suceso de cualquiera de esas posibilidades abiertas, sobresalen los elementos que la contingencia pone efectivamente relación. Por ello, el lugar del aspecto subjetivo no reside en la dominación de una perspectiva en particular, sino en los múltiples elementos en relación de aquello que se abre paso por azar y que luego es discretizado y seleccionado por cada observador.

Complejidad y organización es el nombre de esta operación: complejidad porque es sabido que es una relación contingente la que se da entre los diversos elementos, es decir, que no hay nada que garantizara que fuera esa y no otra la relación en cuestión, como así tampoco que en cualquier momento otra relación sea posible. Organización, porque la relación necesita expresar el sentido destacado por una mirada organizadora, siempre y cuando se asuma la irreductibilidad de lo contingente. *"La organización es, como tal, consciente de la contingencia de su propia existencia y como no puede ni entregarla al azar ni hacerla dependiente de la naturaleza, sólo puede atribuirse a sí misma su génesis"*⁹⁷.

En este punto de vista no tiene absolutamente ninguna cabida la idea de que es posible llegar a conocer todos los estados posibles. Por esta razón, el hecho de que uno o varios de estos estados se abra a la determinación, no está en sí mismo determinado por ninguna categoría de causalidad. Como dice Castoriadis, aún cuando la determinación "necesite" hacerse efectiva para poder movernos en un mundo, esa efectivización sólo se da en el plano material, en el mundo del sentido

⁹⁷ VILLACAÑAS BERLANGA, José L., *Complejidad en la sociedad actual*, "Orden y Caos, las ciencias de la complejidad", IIIa Semana de Filosofía de la región de Murcia, España, 1999

lo que prevalece es el caos⁹⁸. Al trascender la mera materialidad, la significación de ese caos no puede develarse de ninguna cualidad natural.

Sin perjuicio de lo anterior, la ciencia se sigue manejando con sistemas cerrados para los cuales las condiciones de posibilidad son siempre limitadas. De esta manera, son previstos supuestos parámetros "objetivos". Y no necesariamente hay que remontarse a épocas donde ninguna objeción se dejaba entrever, aunque por motivos que ya paso a explicar, las dudas sembradas más cerca de nuestros días tuvieron, en algunos casos, resultados no esperados. Así como los griegos buscaban empedernidamente los números en las cosas, muchos matemáticos contemporáneos intentaron buscar EL Número detrás de los números después de que comprendieron que los griegos no contaron con la estructura numérica que controlaría al mundo por la sencilla razón de que nunca dieron con tal estructura. Pero el "problema" con las matemáticas es el de compatibilizar la generalidad que implica hablar de un mundo y la particularidad que implica un sistema matemático. Wittgenstein resume esto último en pocas palabras: *"En Matemáticas no podemos hablar de sistemas en general, sino únicamente de la idea de estar dentro de un sistema"*⁹⁹.

A propósito de ello y sin dejar de reconocer aquel límite, un matemático llamado Gregory Chaitin, encaró la búsqueda del tan ansiado "número de la sabiduría", una serie de dígitos que contienen toda la información, asimilable al nombre del Dios que Hawking busca tan enérgicamente en los agujeros negros. La pregunta es ¿la ansiedad por el descubrimiento no termina siendo, paradójicamente, proporcional al deseo de no hallarlo jamás? Hawking lo reconoce con cierto temor cuando dice que el conocimiento del nombre de Dios es equiparable al "saberlo todo" y, con lo cual, ya no habrá nada más por conocer porque habríamos conocido todo y nada a la vez. Chaitin también reconoce este hecho aunque lo asume con cierta incomodidad: *"... hay algo de reducción al*

⁹⁸ Ver CASTORIADIS, C. "Lo imaginario: la creación en el dominio de lo histórico social", en *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona. 1994.

absurdo en lo que hago, porque yo pienso como matemático, y razonando como matemático llego a los límites de la comprensión... veo que hay límites a lo que puede lograr el pensamiento matemático y esto es a veces difícil de sobrellevar, siembra dudas sobre lo que he hecho toda mi vida, porque si la matemática es nada más que un juego que inventamos, entonces he malgastado mi vida, es decir, hay una paradoja personal que surge al trabajar sobre los límites”¹⁰⁰.

Todo esto significa que ya deja de ser primordial cuál sería ese número sagrado, porque aún sin encontrarlo no sólo se han puesto en duda los límites que trascendería sino que también aquello que le da sentido a la noción misma de límite (ya se en física, ya sea en matemática). Bajo la misma lógica podríamos nombrar a todas las ramas en las que hombre ha dividido la ciencia. ¿Por qué? Porque la fe se asoma astutamente para tentar a quien la rechaza a creer inútil aquella búsqueda y rehusar preguntarle a Dios, finalmente, su nombre.

Todas las ciencias son sistemas cerrados que se autoimponen teorías como mecanismo para normarse. Los límites de cada teoría son prácticos y teóricos, más allá de los cuales solo cabe concebir a la ciencia como un juego, solo que la mayoría se rehusaba a verlo de este modo. Entonces, se recurrió nuevamente a la usual artimaña que se suele usar para eludir aquella “trampa”: elaborar nuevas teorías “superadoras” que impondrían nuevos límites. Pero el frenesí que resultaba de la capacidad humana de imaginar siempre nuevos horizontes a alcanzar, hizo que en el último siglo ocurriera un defasaje tan grande -inaudito hasta entonces- entre la cada vez más entrenada facultad de alcanzar el límite y el ritmo más desacelerado de la imaginación para imponerse una nueva meta. Esta brecha inauguró un entretiem po suficiente como para que muchos nos preguntáramos sobre la posibilidad de si alguna vez nos toparemos con un límite superable a la vez que irremplazable.

⁹⁹ DE LA PEÑA, José Antonio, *Complejidad de la Complejidad*. Instituto de Matemáticas, UNAM. Cinta de Moebio No. 10. Marzo 2001. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.
<http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/10/frames06.htm>

¹⁰⁰ CHAITIN, Gregory, entrevista de Guillermo Martínez para Página/12, 7 de junio de 1998

Por ejemplo, el límite de la teoría física clásica resultó ser el átomo como unidad última. Luego, la física se reinventó a si misma cuando la nueva norma sostuvo que ese átomo, en realidad, era divisible. Tan rápidamente brotó la euforia de aquella teoría que antes de que surgiera su nueva normativa, ese átomo fue fraccionado hasta el punto en que no quedó más que reluciente energía. Y ahí fue cuando el enigma del próximo paso se prestó a ser menos evidente y pasó a esconderse en los sin fines de los agujeros negros, en el nombre todavía bien guardado de Dios o en aquel tan ansiado número de la sabiduría. Al principio, el bache fue cubierto con la ilusión de que cuánto más escondido estuviera, más intrigante resultaría su búsqueda. Y sin embargo, el tiempo no se detenía y el nuevo límite seguía haciéndose esperar, burlándose de aquella búsqueda se tornaba cada vez se más cansadora y empezaba a teñirse de resignación.

La resignación pronto se transformó en pánico. La imaginación terminó por nublarse por completo y el terror invadió tanto la idea de un Universo cerrado como la de un Universo abierto. La primera de las posibilidades implica el límite final a partir del cual no encontraríamos justificación alguna de la vida (muerte entrópica), pero la posibilidad de un Universo abierto, implica aceptar que no solo no es imposible escapar del juego, sino que además, el juego no posee reglas impuestas por nada ni por nadie, es, simplemente, un juego de azar. Y aceptar que no somos más que un accidente, puede recaer en dos resultados igualmente empapados de fatalidad: perder interés por la vida o, al saber que es inevitable perderla, caer en un grado de paranoia tal que inmortalidad y locura llegan de la mano para zambullirnos de lleno en la más gratificante experiencia del arte. La fatalidad de esta última resulta infinitamente más placentera.

Así fue como los límites de un matemático llevaron a un filósofo a decir que *"tal vez en futuro la ciencia sea la literatura del presente"*¹⁰¹, y que este filósofo bien podría haber sido aquel mismo matemático. Es justamente ésta la inspiración no intencionada que amenaza vehemente la imaginación de quien escribe. En virtud

de esta motivación me resulta paradigmática la retórica pregunta que Castoriadis se hace sobre la imaginación: *“¿Por qué no podríamos nosotros comenzar postulando un sueño, un poema, una sinfonía como instancias paradigmáticas de la plenitud del ser y considerar el mundo físico como un modo deficiente del ser en lugar de ver las cosas de la manera inversa, en lugar de ver el modo de existencia imaginario, es decir, humano, un modo de ser deficiente o secundario?”*¹⁰²

¿Qué es lo que me invita a imaginar esta sugerencia? Que no podríamos pensar la “condición del ser” si aceptáramos como verdadera y necesaria la idea de un Orden que nos violara omnipotente con su inevitable fatalidad; que no podríamos invocarla si nos tomáramos en serio la forma literalmente ordinaria de concebir la palabra “condición”; y que mucho menos podríamos amarla si el sentido de todas las cosas naciera de la inexorable restricción de las cadenas que la amamantan; y que finalmente, cometeríamos un brutal atentado contra ella si ingenuamente nos creyéramos hábiles ingenieros encontrando siempre la forma de agregarle eslabones para dejarla crecer.

Un día que fue eterno, el dúo maldito de orden y caos se rompió. Tal y como lo describe la Anarquía Ontológica: Caos nunca murió. En efecto, el caos es vida. Toda confusión, toda revuelta color, toda urgencia protoplásmica, todo movimiento es caos.

Y en la inmensidad de una infinitud continua, se dibujaron unidades discretas para poder ser en ellas; ese “poder ser” es su necesidad, su arte. Pero ni el artista ni la obra pueden ser develados hasta no contestar la siguiente pregunta: ¿qué es lo que motoriza aquello que se abre paso, sea cual fuera lo que irrumpe para materializar esa “necesidad” en algún tiempo de esa finitud y en algún espacio de esa continuidad? ¿el azar, la ideología, la determinación, el discurso, Dios, el número de la sabiduría, el *égo cogito* cartesiano, la contingencia, el big bang, un poema, un deseo, el todo, la nada, el demonio de Laplace, algún sueño? Como

¹⁰¹ MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos, *Por una lógica de la esperanza*, <http://www.serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/logica.pdf>

¹⁰² Castoriadis, 1994

muertos estaríamos al ser capaces de atestiguar su condición. Es la fe en ese indecible lo que nos mantiene vivos.

Borrachas las almas de vacua racionalidad, no pudieron sino sumergirse en la locura originaria y revolcarse en la más inmundada y preciosa fascinación. Ilusos errantes de nuestros propios deseos, acogemos rabiosos la falacia de nuestra existencia y nos brindamos al sueño eterno de la vida.

Consideraciones finales

Las problemáticas que se han puesto en juego a lo largo de este ensayo, como se habrá notado, debaten fundamentalmente los aspectos lógico argumentativos de una diversidad de posturas y no intentan indagar las relaciones entre los campos teóricos y la realidad a la que aluden e intentan teorizar ya que la investigación no se ha volcado en ningún momento hacia la verificación o contrastación ni ha emprendido un trabajo de indagación empírica. La crítica por lo tanto no toma un análisis de la realidad para oponerle otro ni se plantea ninguna reflexión en torno a los problemas de la práctica política a la cual, sin embargo, aluden varias de las concepciones analizadas sino más bien trata de señalar la insuficiencia argumentativa de las mismas, el hecho de que se hallen constantemente operando en una circularidad de la que no pueden escapar. Por ello, y con razón, se puede tener la percepción de que el trabajo es vano desde el punto de vista de un ajuste con la realidad concreta y con las posibilidades de la práctica.

El abuso de las abstracciones corre el peligro de hacer transitar las problemáticas que se intentan exponer en discusiones confusas, viciadas y hasta cierto punto infructíferas. Pero esto no es un defecto exclusivo del presente ensayo sino lo que éste quiere poner de manifiesto como aquello que ocurre en un campo teórico que se desvincula con frecuencia del análisis de la realidad. No creo que este trabajo reflexivo haya resultado vacío por el hecho de haberse desenvuelto en

una esfera abstracta. En todo caso, se podría decir que, hecha la crítica, se abre un campo de indagación distinto ligado más estrechamente a la investigación empírica que no ha sido el objeto de este trabajo pero podrá serlo de otro.

En el último apartado del capítulo precedente me preguntaba desde dónde era posible pensar la transformación social. No creo haber llegado a una respuesta y ni siquiera puedo afirmar haber encontrado un camino viable para empezar a transitar en esa dirección. A la única conclusión a la que he llegado es que este aporte solo puede ser considerado como una aproximación a las dificultades con las que se encuentra la elaboración de una propuesta de acción práctica a partir de postulados que giran en torno a razonamientos lógicos.

La política no es racional, es real. Una acción política siempre va acompañada de una teoría social de fondo, pero siempre está atravesado por algo más que el elemento racional. Por eso, si ya es compleja la comprensión histórica, tanto más lo es la construcción histórica para lograr una propuesta política de transformación.

No es que haya sido mi objetivo neutralizar la acción política, solo que debo reconocer que resulta imposible desde una argumentación lógica. Lo que hay que hacer no es esto, sino otra cosa. No se trata de admitir un fracaso sino de señalar un nuevo comienzo.

BIBLIOGRAFÍA

- **ALTHUSSER**, L., "Contradicción y sobredeterminación" en *La revolución teórica en Marx*, Siglo XXI, Bs. As., 1967.
- **ALTHUSSER**, L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Bs. As., 1970.
- **ARCHINOV**, Piotr, *Lo viejo y lo nuevo en el anarquismo*, <http://www.ateneovirtual.alasbarricadas.org>
- **BACALETT PÉREZ**, M. L., *Inestabilidad y equilibrio: los caminos de la complejidad* (cita a Ilya Prigogine) http://www.ofia.net/publicaciones/el_buo/complejidad.htm
- **BALEJ**, J., *La Psicohistoria y el Caos*, <http://www.usuarios.lycos.es/isaacasimov/psico.htm>.
- **BALIBREA GALLEG0**, F., *La noción de caos en matemática. Un problema no lineal*, "Orden y Caos, las ciencias de la complejidad", IIIa Semana de Filosofía de la región de Murcia, España, 1999.
- **BEY**, Hakim, *Inmediatismo*, <http://www.maerzmail.net/zona.htm>
- **BEY**, Hakim, *TAZ*, <http://www.maerzmail.net/zona.htm>
- **BEY**, Hakim, *CAOS, los pasquines del anarquismo ontológico*, <http://www.maerzmail.net/zona.htm>
- **BORGES**, J. L., "La Biblioteca de Babel" en *Ficciones*, Alianza Editorial S.A., Madrid, 1995.
- **CARPENA**, J., *Orden y caos en las interacciones economía-naturaleza-sociedad*, "Orden y Caos, las ciencias de la complejidad", IIIa Semana de Filosofía de la región de Murcia, España, 1999.
- **CASTORIADIS**, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol I y II, Tusquest, Barcelona, 1983
- **CASTORIADIS**, C. "Lo imaginario: la creación en el dominio de lo histórico social", en *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona. 1994.
- **CHAITIN**, Gregory, entrevista de Guillermo Martínez para Página/12, 7 de junio de 1998
- **DE LA PEÑA**, José Antonio, *Complejidad de la Complejidad*. Instituto de Matemáticas, UNAM. Cinta de Moebio No. 10. Marzo 2001. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. <http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/10/frames06.htm>
- **GARCÍA G.**, J., *¿Jugará Dios a los dados?*, <http://www.geocities.com/palabrasconciencia.htm>
- **GELL-MAN**, M., *El Quark y el jaguar*. <http://www.colciencias.gov.co/redcom.htm>
- **HALL**, S., "La cultura, los medios de comunicación y el 'efecto ideológico' ", en CURRAN, J. et. al. (ed.), *Sociedad y comunicación de masas*, FCE, México, 1981.
- **HALL**, S., "Significado, representación, ideología; Althusser y los debates postestructuralistas", en CURRAN, MORLEY, WALKERDINE, (compil), *Estudios culturales y comunicación*, Paidós, Bs As., 1998.
- **HALL**, S., "El problema de la ideología: marxismo sin garantías", en revista *Doxa*, Buenos aires, Año IX, Nº 18.
- **HAWKING**, S., *Historia del tiempo*, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1992, p. 83
- **HERVÁS**, Alfonso G., *Verdad y racionalidad en Richard Rorty*, "Orden y Caos, las ciencias de la complejidad", IIIa Semana de Filosofía de la región de Murcia, España, 1999.
- **LACLAU**, E., "Postmarxismo, sin pedido de disculpas", en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, 1993
- **LACLAU**, E., *Poder y representación*, artículo publicado en *Politics, Theory and Contemporary Culture*, editado por Mark Poster, Nueva York, Columbia University Press, 1993. Traducción de Leandro Wolfson
- **LACLAU y MOUFFE**, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, 1987; cap.3
- **MANDRESSI**, R, *Orden, desorden, caos: ¿un nuevo paradigma?*, Revista Insomnia, Nº 3

- **MARX**, K., *La ideología alemana*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo.
- **MAS DE SANFÉLIX**, Ana, *Conciencia y Caos*, "Orden y Caos, las ciencias de la complejidad", IIIa Semana de Filosofía de la región de Murcia, España, 1999.
- **MAY**, Todd, *Post-estructuralismo y anarquismo*, <http://www.punksunidos.com.ar>
- **MUÑOZ GUTIÉRREZ**, Carlos, *Por una lógica de la esperanza*, <http://www.serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/logica.pdf>
- **ORTUÑO ORTÍN**, M., *Sobre la impredecibilidad física*, "Orden y Caos, las ciencias de la complejidad", IIIa Semana de Filosofía de la región de Murcia, España, 1999.
- **PINEDA**, Lilinana, *Entre el determinismo y el azar*, extraído del libro *La especie elegida* de Juan Luis Arsuaga e Ignacio Martínez, del Proyecto Atapuerca, de España, para el taller del CAUM Conocimiento Científico: Naturaleza, Ser Humano y Sociedad
- **PRIGOGINE**, I. y **STENGERS**, I., *La nueva Alianza*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997
- **RODRÍGUEZ MUÑOZ**, José V., *Información, tecnología y complejidad*, "Orden y Caos, las ciencias de la complejidad", IIIa Semana de Filosofía de la región de Murcia, España, 1999
- **TOFFLER**, A., *La Tercera Ola*, Plaza & Janes Editores, Barcelona, 1993
- **UJALDÓN**, E., *Tomando a Darwin en serio*, "Orden y Caos, las ciencias de la complejidad", IIIa Semana de Filosofía de la región de Murcia, España, 1999.
- **VILLACAÑAS BERLANGA**, José L., *Complejidad en la sociedad actual*, "Orden y Caos, las ciencias de la complejidad", IIIa Semana de Filosofía de la región de Murcia, España, 1999
- **WRAY**, Stephan, *La desobediencia electrónica civil y la world wide web del hacktivismo: La política extraparlamentaria de acción directa en la red*, <http://www.aleph-arts.org/pens/wray.html>

OTRAS PAGINAS WEB

- <http://www.radioklara.com>
- <http://www.geocities.com/Athens/Rhodes/8285/entrar.htm> (Manifiesto Anarquista)
- <http://www.ciberpunks.org/manifiestos> (Manifiesto Ciberanarquista)

Collazo, Carolina

El dúo maldito : el problema de la determinación y la autonomía . - 1a ed. - Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, 2009.
Internet.

ISBN 978-950-29-1172-4

1. Enseñanza Universitaria. I. Título
CDD 378

Fecha de catalogación: 08/09/2009

Esta obra se encuentra protegida por derechos de autor (Copyright) a nombre de Carolina Collazo (2009) y se distribuye bajo licencia Creative Commons atribución No Comercial / Sin Derivadas 2.5.

Se autoriza su copia y distribución sin fines comerciales, sin modificaciones y citando fuentes.
Para más información ver aquí: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>