

Cornelius Castoriadis

SUJETO Y VERDAD EN EL MUNDO HISTÓRICO-SOCIAL

SEMINARIOS 1986-1987
LA CREACIÓN HUMANA I

Advertencia

El año 1986-1987*

*Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*¹ retoma la enseñanza de Cornelius Castoriadis en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales) en 1986-1987. Si hemos elegido inaugurar la publicación del conjunto de sus seminarios con este año, en primer lugar es porque Castoriadis mismo se había ocupado de su transcripción. Disponemos, en efecto, de más de 600 páginas dactilografiadas, a veces anotadas a pluma, entre las cuales las últimas 300 (es decir, los seminarios XIV a XX) presentan un carácter continuo y relativamente acabado muy evidente, con una paginación única, subtítulos; seminarios tratados como capítulos de un libro bosquejado, con remisiones a dichos capítulos. En las demás transcripciones, en cambio, el estilo de exposición suele ser más elíptico, incluso casi esquemático en el seminario XIII, e intentamos entonces dar cuerpo al texto de partida y garantizar cierta homogeneidad de presentación con el conjunto ayudándonos con grabaciones, cuando éstas se encontraban disponibles² –lo que no ocurrió con el seminario IX, que lamentablemente queda incompleto—. Además, se agregó el seminario III, que Castoriadis había consagrado

* El año 1986-1987 comprende un año lectivo, comenzado en noviembre y terminado en junio del año siguiente. [N. de la T.]

¹ El título fue elegido por los editores del texto.

² Un antiguo estudiante de Castoriadis, Daniel Helle, ya fallecido, nos comunicó sus propias transcripciones de cuatro seminarios, que nos permitieron comprender mejor algunos pasajes oscuros. Queremos recordarlo aquí.

íntegramente a los movimientos sociales de diciembre de 1986, y que no había transcrito, pero fue ubicado en los anexos.

Pero el año 1986-1987 es igualmente interesante por otra razón. A muy grandes rasgos, los seminarios de Castoriadis en la EHESS pueden reagruparse en cuatro rúbricas. Los dos primeros años, de noviembre de 1980 a junio de 1982, que no dieron lugar a una enseñanza magistral verdadera sino más bien a discusiones sobre el tema de la autoorganización, no son explotables en el marco de esta publicación. Castoriadis mismo nunca se ocupó de transcribir las pocas grabaciones con las que contamos. Su verdadero trabajo comienza en 1982: durante cuatro años, va a dedicarse a la antigua Grecia, no como historiador ni como erudito sino como *investigador* filósofo, en búsqueda de las raíces de un proyecto de autonomía para hoy. Una pequeña parte de este trabajo fue publicada en 1999, con el título de *Sobre El Político de Platón*.^{*} Los seis años siguientes, de 1987 a 1992, Castoriadis va a tomar nuevamente sus “ideas madres”, para confrontarlas con aquellos que él llamaba los “cuatro grandes”: Platón, Aristóteles, Kant y Hegel. Después de los años dedicados al nacimiento de la interrogación filosófica en la antigua Grecia, antes de dedicarse a reexaminar el conjunto de sus concepciones, y en particular a hacer una reevaluación crítica del pensamiento freudiano que iba a ocupar sus últimos años de enseñanza, de 1992 a 1995, este año 1986-1987 es para él un año bisagra.

El lugar de los seminarios

A pesar de que toda periodización cuenta con una parte de arbitrariedad y que otros “recortes” en función de la aparición, de la desaparición de tal tema, o de ciertos cambios de perspectiva, sean igualmente legítimos, pueden distinguirse muy esquemáticamente cuatro grandes etapas en la historia intelectual de Castoriadis: la primera, la de *Socialisme ou Barbarie*, hasta 1967, estuvo casi exclusivamente dedicada –al menos en lo que se refiere a la parte publicada de su obra– al análisis político y económico. La mejor

* Trad. esp.: Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003. A lo largo de los seminarios, las remisiones bibliográficas a las obras de Castoriadis se refieren específicamente a las ediciones en francés, ya que citan números de páginas y capítulos de esas ediciones. Por lo tanto, si bien muchos de los libros de Castoriadis han sido traducidos al español, hemos decidido conservar la remisión a la obra original. Sin embargo, en todos los casos en que la obra haya sido traducida y publicada en español, el libro se cita, en el cuerpo del texto, por su nombre en español. Respecto de las obras citadas de otros autores, en el caso de que se conozcan ediciones en nuestra lengua, se mantiene la cita original y se cita entre corchetes la edición en español. [N. del E.]

presentación de esta etapa se encontrará en la introducción (1972) del primer volumen de *La sociedad burocrática*. Más adelante volveremos sobre este período. Los años 1967-1980 fueron los de *La institución imaginaria de la sociedad* (1975), como también del primer volumen de *Las encrucijadas del laberinto* (1978), que aportaba complementos importantes a la primera obra sobre puntos esenciales: psique, lenguaje, naturaleza de la actividad científica. El admirable prefacio de esta última obra mostraba bien la amplitud de la tarea que Castoriadis asignaba a la reflexión filosófica, lo que más tarde llamó una “interrogación sin fin”: “Hay un hacer teórico, que no emerge más que en un momento dado de la historia. Una actividad, una empresa humana, un *proyecto* histórico-social: el proyecto de teoría. Dar cuenta y razón –*lógon didónai*– de todo: del mundo, de los objetos que nos rodean, de sus ‘leyes’, de nosotros mismos, de esta actividad misma”. No podríamos presentar aquí, ni siquiera someramente, un libro como *La institución imaginaria de la sociedad*. Lo que aportaba de esencialmente nuevo (su concepción del imaginario radical y de la sociedad instituyente) ha sido perfectamente resumido –en la medida en que esto es posible– en sus últimas páginas (“Imaginario radical, sociedad instituyente, sociedad instituida”).

El período 1980-1990 fueron los años de elaboración no sólo de *La creación humana*, que menciona por primera vez en el prefacio (1985) de *Los dominios del hombre*, sino también de otra gran obra inacabada, *El elemento imaginario* (anunciada en 1974 en el prefacio de *La institución imaginaria de la sociedad*, y prevista también en 1989, en la advertencia de *El mundo fragmentado*). Hemos visto que *La creación humana* debía nutrirse con seminarios de este decenio. Pero el trabajo de los seminarios nutrió también a muchos textos publicados en esa época o, por el contrario, se nutrió de éstos. En *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, hemos intentado dar una idea de este vaivén mediante notas. Fueron éstos años de consolidación de los resultados adquiridos, pero también de profundización de la reflexión sobre la ciencia (“Alcance ontológico de la historia de la ciencia”, 1985), sobre lo viviente (su participación en los debates sobre la “autoorganización” durante este decenio, y especialmente en el coloquio de Cerisy) y sobre la psique (“El estado del sujeto hoy”, 1986). Su presencia cada vez mayor en encuentros, conferencias y seminarios, las numerosas traducciones, su intervención en los grandes debates políticos del momento (*Ante la guerra*, 1981), contribuyeron a que la importancia de su trabajo fuera más ampliamente reconocida en el plano internacional. Dos fechas en particular hemos de señalar aquí, las de los coloquios de Stanford “Disorder and order” (1981) y “The Construction of Time” (1988). La mejor visión de conjunto del trabajo de este período es sin duda “Imaginación, imaginario, reflexión” (1988-1991), publicado en el

volumen de *Hecho y por hacer* (1997). Pero encontraremos también otros hitos y elementos importantes que sin duda habrían sido integrados en las dos grandes obras inacabadas, en ciertos textos de *Los dominios del hombre* y de *El mundo fragmentado*. Así “La pólis griega y la creación de la democracia” (1979-1985), “El imaginario: la creación en el campo histórico-social” (1981), “Institución de la sociedad y religión” (1982), “Tiempo y creación” (1983-1988), “Individuo, sociedad, racionalidad, historia” (1988) o “Antropología, filosofía, política” (1989).

En el “balance y programa” que es “Hecho y por hacer” (1989), reproducido en el volumen que lleva el mismo nombre, y en respuesta a algunas de las observaciones críticas formuladas en un volumen colectivo consagrado a su obra (*Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Ginebra, Droz, 1989 [Autonomía y autotransformación de la sociedad. La filosofía militante de Cornelius Castoriadis]), Castoriadis aprovechó para tratar, según dice, “de echar luz sobre [su] recorrido y sus principales resultados, esbozando al mismo tiempo nuevas interrogaciones”. Y a esta doble tarea dedicaría sus dos últimos años: encontraremos indicaciones, fragmentarias desgraciadamente, en algunos textos de *Hecho y por hacer* (1997): “Pasión y conocimiento” (1991), “De la mónada a la autonomía” (1991), “La construcción del mundo en la psicosis” (1992), “Psicoanálisis y filosofía” (1993-1996). Y, claro está, en el contenido de los últimos seminarios.

El proyecto inicial

El 2 de enero de 1989, Castoriadis presentaba a las Éditions du Seuil el “proyecto de publicación” siguiente:

La creación humana [...], anunciada en el prefacio de *Los dominios del hombre* [...] será el resultado de todo mi trabajo desde la publicación de *La institución imaginaria de la sociedad* (1975). Una gran parte de este trabajo ha sido expuesta (y sigue siéndolo) en mis seminarios en la École des Hautes Études en Sciences Sociales desde 1980. La mayoría de estos seminarios están grabados, y casi la mitad de estas grabaciones están transcritas.

Con el fin de estimar la medida de dicho proyecto, he aquí el índice provisorio de los 18 volúmenes que Castoriadis tenía en perspectiva en ese entonces:

I parte: *El caos y la humanidad*. 1. Filosofía y libertad; 2. El Ser como caos y como forma; 3. Tiempo y creación; 4. La autocreación de la humanidad; 5. Para sí, psique, subjetividad; 6. Lo histórico-social. II parte: *La creación política*. 7. En

los orígenes de la democracia; 8. De la caída de la *pólis* a las ciudades europeas; 9. Europa; 10. Marxismo, totalitarismo, y la crisis de la sociedad moderna; 11. El proyecto de una sociedad autónoma. III parte: *El proyecto de teoría*. 12. La reflexión filosófica; 13. El trabajo científico; 14. La elucidación del mundo humano. IV parte: *Dar forma al caos*. 15. La institución; 16. El lenguaje; 17. El hacer: *téchne, práxis*, política y ética; 18. Lo Bello.

Tal era entonces la amplitud del proyecto. Ocupado por otras urgencias editoriales, Castoriadis no abandonó sin embargo esta gran obra en construcción que es *La creación humana*: la enriqueció con seis años de enseñanza, esto es un centenar de seminarios, cuyas notas preparatorias, sus grabaciones, sus transcripciones –tanto las suyas como las de sus estudiantes– son hoy la materia prima de nuestra empresa. Va de suyo que *La creación humana*, inaugurada con el presente libro, no será en modo alguno la obra que Castoriadis habría querido publicar. Entre las transcripciones de seminarios, incluso revisadas por él, y la reanudación, la reescritura, el “tejido de conjunto”, como le gustaba decir, de los materiales a su disposición, hay un hueco imposible de llenar. Además, *La creación humana* publicada por Castoriadis no se habría parecido forzosamente al “proyecto” inicial: la extrema densidad de su modo de expresión, los cambios múltiples previos a la puesta en limpio que solía hacer, llevan a pensar que todos los temas enumerados habrían sido tratados, en efecto, pero en un número de volúmenes considerablemente más reducido.

Hay, además, una cuestión de principio que no quisiéramos eludir aquí, que Éric Weil supo formular hace unos años con perfecta claridad: “Sólo puede ser criterio de autoridad un texto que el autor mismo ha fijado, después de madura reflexión y después de haber elegido sus palabras de otro modo que como lo haría el mejor orador si hablara libremente” (*Hegel et l'État*, París, Vrin, 1950, p. 8, n. 1 [trad. esp.: *Hegel y el Estado*, Buenos Aires, Leviatán, 1996]). Ciertamente, Castoriadis no habría dudado en aprobar esta frase, y quienes lo conocieron recuerdan haberle escuchado pronunciar muchas veces frases semejantes. ¿Había que sacar consecuencias demasiado rigurosas y abstenerse de publicar toda transcripción, todo manuscrito? Creemos que el lector, al llegar al final de la obra, convendrá en que si por exceso de escrúpulos hubiésemos renunciado a esta publicación, la pérdida hubiese sido considerable: presentación sintética y continuación de temas que no se encontrarán más que en forma de fragmentos en otras publicaciones, esfuerzo pedagógico constante, desarrollos innegablemente nuevos (toda la parte sobre Hegel, por ejemplo), y que son a todas luces un buen, incluso un muy buen Castoriadis... Que baste, pues, recordar de una vez por todas en este primer volumen que, a pesar de todos los cuidados dispensados a la edición, estos textos a los que el autor no pudo dar una forma acabada tienen un estatuto particular, y que, en caso de desacuerdo sobre tal o cual punto con

respecto a los textos publicados en vida del autor, son éstos, claro está, los que constituyen criterio de autoridad.

No obstante, hemos conservado el título de conjunto, en primer lugar por respeto hacia el enorme material que nos ha dejado y por el trabajo que ya había realizado. Acaso también porque el tema de la creación, como constitutiva del Ser mismo, nos parece ser “la originalidad y el denominador común del aporte político, psicoanalítico y filosófico de Cornelius Castoriadis a la reflexión contemporánea” (Fabio Ciaramelli). En cuanto a la distribución de los volúmenes, será simplemente cronológica, cada año de enseñanza representará, en principio, un tomo de *La creación humana*.

El establecimiento del texto

Teniendo en cuenta la naturaleza del texto de partida, nos pareció inútil señalar ya sea los arrepentimientos y tachaduras del autor, ya sea la restitución de algunas palabras que faltan (artículos, etc.) o la corrección de lapsus, faltas diversas y distracciones de escritura que hubiesen sido eliminados por Castoriadis si hubiese tenido la posibilidad de revisar el manuscrito. En algunos lugares, no obstante, cuando la introducción de ciertas palabras o miembros de oración pareció indispensable para la comprensión del texto y que suponía una interpretación u opciones de lectura de *los editores*, estas intervenciones fueron colocadas entre ángulos, o *corchetes “quebrados”*:<>.

Elegimos remitir a notas a pie de página y entre *corchetes rectos* [] la mayoría de los añadidos, hesitaciones, interrogaciones de *Castoriadis*, cuyo mantenimiento en el cuerpo del texto hubiese entorpecido la lectura. Algunas de estas anotaciones son contemporáneas a la transcripción, otras posteriores (entre 1991 y 1994 para el conjunto, sin que sea posible fecharlas con más precisión); algunas están manuscritas, otras escritas a máquina, pero no juzgamos necesario diferenciar su presentación. Están señaladas con llamadas en números arábigos. Los añadidos del autor en el cuerpo del texto figuran también entre corchetes rectos.

Además de estos añadidos, todas las referencias de Castoriadis se retoman en notas a pie de página, entre corchetes rectos, con llamadas en números arábigos. Cuando son demasiado alusivas o cuando se impone una puesta al día, los editores señalaron sus intervenciones y añadidos con corchetes quebrados. Los mismos corchetes quebrados enmarcan las notas propias de los editores, también con llamadas en números arábigos, que se mantuvieron a pie de página cuando eran

breves, y cuando las referencias que aportaban permitían apreciar a primera vista las “ramificaciones” eventuales del texto principal.

Sin embargo, hemos agrupado al final del volumen cierto número de “Notas complementarias” cuya longitud, sin duda, no siempre es proporcional a la importancia de los puntos a los cuales se refieren en la exposición del autor. No obstante las juzgamos indispensables, ya sea porque fueron explícitamente solicitadas por Castoriadis en su transcripción (por anotaciones como “dar ref.”, “¿ref.?”), ya sea porque permiten aclarar ciertas alusiones que, sin ellas, quizás hubiesen permanecido oscuras. También se encontrarán en estas notas remisiones “temáticas” a textos de Castoriadis que anuncian o retoman algunos desarrollos. Las llamadas de todas estas notas complementarias se indican con números arábigos entre paréntesis.

Los Anexos contienen, en primer lugar, el informe de enseñanza redactado por el mismo Castoriadis para el *Annuaire* de la EHESS. Este resumen nos pareció mejor ubicarlo, más que como introducción, como conclusión y recordatorio del conjunto de los temas tratados. Aquí hemos agregado, por deseo de exhaustividad, el Seminario III, que es una discusión sobre los movimientos sociales de diciembre de 1986, y que Castoriadis no había juzgado oportuno transcribir él mismo. Además, algunas observaciones sobre el problema de la recepción de la obra de Castoriadis en Francia fueron reagrupadas en el “Posfacio”.

Se prefirió un índice analítico a un índice general, que forzosamente hubiese puesto en el mismo nivel lo accesorio y lo esencial. Si nos esforzamos en retomar aquí las formulaciones del autor, va de suyo que somos enteramente responsables de las imprecisiones o inexactitudes que hubiesen podido deslizarse.

Agradecemos a Vincent Descombes, Olivier Fressard, Alice Pechriggl y Pierre Vidal-Naquet, que releieron todo este trabajo y cuyas observaciones nos permitieron enriquecer las referencias y evitar muchos errores, como también a Chantal Bégau, Daniel Ferrand, Myrto Gondicas y Kostas Spantidakis, que también brindaron observaciones útiles sobre ciertas partes del texto.

Enrique Escobar y Pascal Vernay



I. Seminario del 26 de noviembre de 1986 (fragmento)

Tiempo y creación significa también tiempo y destrucción. El pensamiento tradicional ha negado siempre la creación, pero, simétricamente, estaba obligado a afirmar la imposibilidad de la destrucción (nada se crea, nada se pierde, todo se transforma). Pero, también, esquizofrenia: la destrucción ha sido presentada como yendo de suyo. El pensamiento tradicional piensa a la vez el sí y el no. En sus partes “serias”, filosofía, ciencia, etc., no hay destrucción verdadera sino solamente “descomposición” de las entidades compuestas; y en el nivel de la reflexión “ordinaria”, afirma que todo pasa, todo se agota, todo se rompe, que el tiempo que transcurre destruye. En dos ocasiones, Aristóteles debe volver sobre este tema. Primero dice que con razón la opinión común¹ afirma que el tiempo es destructor: *ho chrónos hápas ekstatikós*, ek-stático; esto retomará Heidegger, como sabemos, pero en un sentido alterado: *ex-sistere*,² salir de sí, cesar de estar ahí en donde se está, pero “ahí en donde se está” en el sentido filosófico del término, cesar de ocupar el lugar ontológico que se ocupa, cesar de tener las determinaciones que se tenían. Y luego Aristóteles se rectifica, se corrige, recordando que no es el tiempo como tal que destruye, sino que “sucede” –*sumbaínei, accidere, it so happens*– que el paso del tiempo acompaña siempre a la destrucción.³

La cuestión de la destrucción nos trae a la memoria una de las más bellas y célebres definiciones de la vida de los tiempos modernos: la que da Bichat en sus *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte* (1799):⁴ “La vida es el conjunto de funciones que resisten a la

¹ <Física IV, 221 a-b: tenemos el hábito de decir que el tiempo consume, que todo envejece por el tiempo [...]. Pues por sí mismo el tiempo es más bien responsable de corrupción”.>

² <Cf. Heidegger, *Être et Temps* (1927), trad. fr.: F. Vezin, París, Gallimard, 1986, pp. 389- 391, 395-435 [trad. esp.: *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1991]; “Lettre sur l’humanisme”, *Questions III*, París, Gallimard, 1996, p. 95 [trad. esp.: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000]; y *Nietzsche*, París, Gallimard, 1971, t. II, p. 331 [trad. esp.: *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000]: “*Ex-sistere speculo* significa en Cicerón: salir de la caverna”.>

³ <Idem 222b: “Pero todo cambio por naturaleza hace salir (de un estado) (*phúsei ekstatikón*); y todo es engendrado y se corrompe con el tiempo. [...] Y ante todo tenemos el hábito de atribuir esta corrupción al tiempo; sin embargo el tiempo ni siquiera cumple esta [corrupción], pero sucede que por accidente (*sumbaínei*) este cambio se produce en el tiempo”.>

⁴ <Reedición de la primera parte, con otros textos, París, Flammarion, col. “G.F.”, 1994.>

muerte”. Muy hermoso. Pero, ¿qué es la muerte? La muerte es el conjunto de funciones que ocasiona el fin de la vida. Pero la muerte también es la destrucción de las funciones que resisten a la muerte. Bellas tautologías. ¿Qué más podemos decir?

Hablamos aquí sobre todo de la sociedad y de la historia. Importa tener una percepción directa de lo que se habla. No asistimos actualmente a una fase de creación histórica, de fuerte institución. En el mejor de los casos, es una fase de repetición; en el peor –y mucho más probablemente– es un período de destrucción histórica, de destitución. Introducimos este término dándole un sentido técnico. Destituir es echar a alguien de un puesto; en inglés *destitution* tiene también el sentido de degradación, *a destitute person*. Quitemos estas connotaciones moralizantes o valorizantes para dar un sentido estricto. Entendemos por destitución el movimiento del imaginario social que se retira de las instituciones y de las significaciones imaginarias sociales existentes, al menos en parte, y las desinvieste, las destituye, quitándoles lo esencial de su validez efectiva o de su legitimidad, sin por ello proceder a la creación de otras instituciones que tomarían su lugar o de otras significaciones imaginarias sociales. Lo importante no es mi juicio sobre el tema sino la posibilidad de acceder a estas nociones, a estos pares: creación/destrucción, institución/destitución, a partir del material más cercano y más rico que podamos tener: la experiencia del mundo contemporáneo.

Antes, hay presupuestos que debemos explicitar. Después de las nociones generales volveremos ampliamente sobre el tema del sujeto humano, y nos interrogaremos otra vez sobre el derecho de discutir estos temas, es decir, sobre la legitimidad de la filosofía. Finalmente deberemos volver sobre la sociedad contemporánea bajo el ángulo de la temporalidad creadora y destructora.

Algunas indicaciones bibliográficas

Con respecto a mis propios textos, lean en particular mis introducciones a *La sociedad burocrática* y a *La experiencia del movimiento obrero*; también “El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno” y “Transformación social y creación cultural”. Y por supuesto, *La institución imaginaria de la sociedad*, como también los dos volúmenes de las *Encrucijadas*.

Pero también: Hannah Arendt, *La condición humana*; Adorno, *Dialéctica negativa*; Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*; Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo*. De Freud, sobre todo, *La interpretación de los sueños*, *Tótem y tabú*, “Las pulsiones y sus destinos”, “Más allá del principio de placer”, “Psicología

de las masas y análisis del yo”, “El yo y el ello”, *El porvenir de una ilusión*, y *El malestar en la cultura*. Y también, claro: Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, y Arnold Toynbee, *Estudio de la historia*.

Recuerdo de algunos resultados

¿Cómo considerar lo histórico-social? Se trata de un campo que durante mucho tiempo estuvo atestado con toda una serie de concepciones conocidas, que pueden agruparse bajo el nombre de funcionalismo –como el marxismo, o el darwinismo social– o, más recientemente, con las concepciones estructuralistas. Una concepción funcionalista supone que todas las instituciones sociales y todos los actos de los individuos que componen una sociedad están para realizar cierta función; y la palabra debe tomarse en sentido estricto: función del sistema circulatorio en un organismo, etcétera. Todas las instituciones de una sociedad realizarían cierta función y todos los individuos estarían adiestrados para cumplirla. Todas estas funciones deben estar coordinadas en vistas de algo; estamos obligados, pues, a establecer una finalidad suprema a cuyo servicio han sido establecidas, tienen lugar, se desarrollan, todas estas funciones. A esta función última podemos determinarla de diferentes maneras: producción y reproducción de la vida material, reproducción de la especie o selección y supervivencia del tipo de sociedad más apto para sobrevivir, tautología darwiniana de donde resulta, según Hayek, que el “orden del mercado” –el capitalismo–, tras haber logrado eliminar mal que bien a los otros tipos de organización social, representaría su forma más apta. ¿La mejor? No vamos a discutirlo.

So pretexto de científicidad estamos obligados a admitir una finalidad última, que está suspendida en el aire y no explica nada de lo que pasa en la sociedad. Por ejemplo, en el marxismo, si todo es funcional en la vida social, incluso contradictoriamente, porque todo lo que pasa allí está determinado por esta función central que es la producción y reproducción de la vida material, nos preguntamos por qué la sociedad no permaneció en el estado de los primeros guijarros que permitían defenderse, practicar la recolección e incluso cierto tipo de caza, etcétera. Estamos obligados a reemplazar entonces esta producción y reproducción de la vida material por otra finalidad: producción y reproducción de la vida material “siempre más elevada”, como diría el secretario general del PC. ¿Pero por qué “siempre más elevada”? ¿De dónde proviene esto? Además de que este “siempre más elevado” contiene muchísimos signos de interrogación, cuando vemos cuáles eran las intenciones del mismo Marx, sobre todo en los manuscritos de juventud, es claro que no se trata de producir y reproducir siempre

mejor la vida material sino de establecer una dominación ilimitada sobre la naturaleza. Está dicho con todas las letras en los *Manuscritos de 1844*, en la Tesis IV sobre Feuerbach o en el pasaje sobre la mitología de la *Introducción a una crítica de la economía política*⁵ (1857), la cual, según él (la idea no es nueva pero su formulación es una de las más claras), es una compensación de las impotencias “reales” del hombre: toda mitología forma, arregla y doma en la imaginación las fuerzas de la naturaleza porque no pueden domarse en la realidad; no desaparecerá, entonces, mientras este dominio no se establezca en la realidad. Enorme frase, quizá “verdadera”, además, pero que va en sentido contrario de todo lo que Marx dice por otro lado, puesto que de ello resulta que la mitología no desaparecerá *jamás*. Nunca veremos a la humanidad decidir y realizar la inversión del sentido de rotación de la galaxia. O la abolición de la irreversibilidad del tiempo. Precisamente esto marca el marxismo mismo con una dimensión mitológica insuperable. Y vemos la mitología que lo inspira: cuando se lleva esta idea hasta sus límites últimos y uno se pregunta por qué tiene que haber esta reproducción siempre más elevada, esta expansión continua de las fuerzas productivas, vemos aparecer el imaginario capitalista: el control y la dominación de la naturaleza, la expansión ilimitada del “dominio racional”, etcétera. Y observaciones análogas podrían formularse acerca de todas las variedades del funcionalismo.

En el estructuralismo, debemos recordarlo, quiso eliminarse la historia; en Francia, hace veinte años, la gente creía responderle a uno diciendo: pero lo que usted dice son consideraciones diacrónicas – sobrentendido: son “inferiores”, no tienen interés, no se refieren a la “estructura”, etcétera–. Lo hemos visto en psicoanálisis, esto tomó la forma de Lacan y sus discípulos denostando toda teoría de los “estadios” del desarrollo psíquico. En esta teoría del desarrollo del ser humano, no hay “estadios” sino sólo estructuras, de las cuales no se sabe si y cómo se “suceden” e incluso lo que esto podría querer decir. Lévi-Strauss:⁶ cada sociedad tira los dados constitutivos de la “estructura universal”, “elige” así sus elementos básicos y organiza así su cultura. ¿Qué sucede a partir del momento en que hay cambio histórico? No se sabe. No es casualidad que el terreno privilegiado del estructuralismo hayan sido las sociedades arcaicas, en donde la dimensión diacrónica fuerte de creación, de autocreación, de

⁵ <Karl Marx, *Œuvres I*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, pp. 265-266. Y el comentario de este pasaje en *L'Institution imaginaire de la société*, París, Éditions du Seuil, 1975, pp. 184-187; reed. “Points Essais”, 1999, pp. 198-201 [trad. esp.: *La institución imaginaria de la sociedad, dos volúmenes*, Barcelona, Tusquets, 1983-1989].>

⁶ <Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire* (1952). Retomado en *Anthropologie structurale deux*, París, Plon, 1973; reed. “Agora”, 1996, pp. 377-422 [trad. esp.: *Antropología estructural II*, México, Siglo XXI, 1979].>

autoalteración ha sido, en diversos grados, ultralenta, y de todas maneras, precisamente, perdida para nosotros.

En todo caso, para que el estructuralismo pueda tomarse en serio, debemos suponer que en cada sociedad, en todas partes en donde hay seres humanos, existe un “alfabeto” elemental –idéntico en todas partes– de elementos incambiables, increados (puesto que increables en el futuro, inalterables: futuro “retrospectivo”), como puede suponerse que descubre la fonología para todos los fonemas posibles de todas las lenguas, letras de las que se componen palabras, de las que se componen frases, de las que se componen significaciones. Estas letras son el arriba y el abajo, la derecha y la izquierda, el adelante y el atrás, el hombre y la mujer, lo caliente y lo frío, lo indígena y lo extranjero, el amigo y el enemigo... El préstamo hecho a la fonología es evidente y reconocido. Es la idea de que para que haya distinción debe haber oposición; aunque las oposiciones fonemáticas (o los rasgos distintivos de Jakobson) tienen un carácter “fisiológico”, mientras que aquí se toma una mezcla lógica: se mezclan los contrarios y los contradictorios, las oposiciones exclusivas y las oposiciones polares, los extremos de los espectros continuos,⁷ se identifican las oposiciones: frío/caliente con masculino/femenino, etcétera (¡se repite a los pitagóricos!). De lo que un “primitivo” puede *poner*, en efecto, oponiéndose (y que proviene de una creación humana del mundo), quieren hacerse elementos eternos de la sociedad, y esto, siguiendo reglas pseudomatemáticas. Matemática ultraelemental: la teoría de los conjuntos en su forma más pobre, lo que implica tratar a la sociedad como un pequeño conjunto finito en sentido matemático, tratar entonces los fenómenos sociales como simples apariencias, epifenómenos, determinados por estructuras profundas, de hecho, pequeños grupos dotados de algunas operaciones elementales. [La física contemporánea intenta algo análogo con los fenómenos naturales, pero (a) es física; (b) la matemática es de otra naturaleza; y (c) sobre todo, intenta mostrar cómo y por qué, a partir de lo “elemental” (por el momento: quarks, gluones, etc., o supercuerdas, etc.), pasamos a los –o: pueden producirse los– diferentes estratos de lo real aparente. ¡No hay nada análogo en las ciencias humanas, ni siquiera en lingüística!]

No puede ser así porque el mundo humano se caracteriza de entrada por algo que crea un abismo con la naturalidad y la animalidad –cualesquiera que sean, además, las relaciones que mantiene con éstas–; es decir, la aparición en los humanos de lo imaginario tanto a nivel del ser humano singular (imaginación) como a nivel social (imaginario social o imaginario instituyente).

⁷ [Cf. F Gill, “Opposer pour penser”, <Libre, Nº 5, 1979>, y *L’Institution...*, ob. cit., <pp. 192-195, reed. pp. 206-210>.]

Algunas observaciones al respecto

El ser humano singular visto en su profundidad como ser psíquico –en la perspectiva freudiana, digamos para abreviar, poco importan aquí los cambios que haya que hacerle– es inepto para la vida. Animal monstruoso, construido al principio a partir de una mónada psíquica cerrada sobre sí misma, viviendo en su propio mundo fantasmal y satisfaciéndose en él. Lo vemos en las psicosis infantiles, en la anorexia del lactante. El lactante, ante la ausencia del pecho, fantasea con que el pecho está. Más aún, como lo había visto Freud (1939: “Soy el pecho”):⁸ “Soy el pecho” cuando el pecho está, satisfactorio, gratificante, mundo sin fallas y pleno de sentido que se instaura en ese circuito. Pero si el pecho “llega a faltar”, hay una primera reacción, en todo caso una reacción típica, esencial, llena de significación: el lactante alucina el pecho, incluso sin el soporte de la succión del pulgar. Luego, en el caso general, se impone la biología: el lactante grita hasta que el pecho llena de nuevo el agujero de ser, y en ese momento la mónada psíquica vuelve a cerrarse. Satisfacción en la representación, con apuntalamiento material, que puede continuar una vez obtenida la satisfacción. Pero la prueba de la importancia de la imaginación es la existencia de lactantes anoréxicos, que incluso pueden morir, encerrándose tan bien en el mundo de satisfacción alucinatoria en el que están, que la presencia *real* del pecho aparece como una perturbación, y no quieren salir de ahí.

El predominio de la imaginación condiciona la no funcionalidad del aparato psíquico humano. En el animal, puede decirse que lo que hay como embrión de aparato psíquico tiene una función: la conservación del individuo y de la especie. Todas las relaciones con el mundo exterior, con los otros animales, etc., más que mediadas, están fundadas en la imaginación como *potencia de presentación*, y en esta medida este organismo también está organizado lógicamente, encarna una lógica muy importante, aunque esta lógica no es explícita ni reflexiva [sin embargo, cf. Portmann]. En el humano, esta lógica está rota, es utilizada por él de manera casi siempre contradictoria, pues, como decía Freud, no sólo el inconsciente ignora la contradicción –en un sueño se observan casi siempre anhelos contradictorios, más o menos cumplidos simultáneamente –, sino que también (algo que Freud no señalaba) en la vida diurna y despierta todo el mundo tiene constantemente anhelos incompatibles y contradictorios, a saber, vive constantemente según el principio “que tu mano izquierda ignore lo que hace tu mano derecha”.

Disfuncionalización de la psique humana, predominio de la imaginación. Si la historia del ser humano se hubiese detenido ahí, en

⁸ <Résultats, idées, problèmes, II, París, PUF, p. 287.>

este crecimiento monstruoso y desreglado de la imaginación singular, la humanidad habría desaparecido muy rápidamente por su ineptitud para la vida. Además, nada impide suponer que muchos *phyla* (o líneas genéticas) de homínidos llegados a este punto desaparecieron o fueron eliminados. Los humanos, o más bien los humanoides disfuncionalizados, habrían tomado constantemente sus deseos por realidades, se habrían creído siempre todopoderosos, se habrían exterminado recíprocamente sin ningún límite, ni regla, etcétera. Quítate de mi camino, sin límites.

Pero interviene otro factor: la institución de la sociedad. ¿Cuándo? ¿Dónde? No se sabe. Hoy observamos el papel prácticamente ilimitado de la sociedad en el desarrollo del ser humano singular. Está ahí desde el principio, incluso antes del nacimiento, si hay efectos de la vida psíquica de la madre (incluso muy indirectos o modificados) sobre la vida intrauterina. En todo caso, está ahí desde el primer momento de la vida del recién nacido. Está la madre o la persona que ocupa ese lugar, y ella es el representante de la sociedad ante el recién nacido, y no sólo de esta sociedad sino de la totalidad de las sociedades que han existido desde la hominización. Toda vez que engendramos un niño y comenzamos a criarlo, le “damos” –sin que lo pensemos, sin que podamos siquiera pensarlo y darnos cuenta de todo lo que está contenido ahí– todo el proceso de la hominización y de la socialización. La madre toca al niño de cierta manera, que no es instintiva (cf. las enormes diferencias de los cuidados maternos entre sociedades), le da de mamar y lo alza de manera diferente, le habla una lengua muy diferente según la sociedad dada. El más simple de los manuales de lingüística nos muestra cuántas cosas que parecen ir de suyo en la organización de la lengua humana, y del mundo que ésta porta, justamente, no van de suyo. Por ejemplo, los dos o tres géneros de las lenguas indoeuropeas; en el grupo swahili hay seis “géneros”, pero no hay ni masculino ni femenino. Algunas lenguas no tienen verbo *ser*, otras no tienen pronombres personales, y no son defectuosas por eso, son tan adecuadas como las lenguas indoeuropeas, semíticas, etcétera, a las que estamos habituados. Cuando la madre habla a su hijo no le transmite entonces la humanidad en general, le transmite a la vez rasgos genéricos (muy difíciles de localizar, además) y la sociedad !Kung o nambikwara o iraní o francesa, etcétera. Rasgos genéricos: se habla, no se mata a los otros, o no a cualquier otro, no se toma cualquier mujer, etcétera. Algunas reglas muy generales. Luego, reglas específicas: cómo se come, cómo uno se casa, cómo se muere. O bien: ¿qué se hace con los muertos? Se los quema. ¡Qué horror! No se los quema, se los entierra. ¡Qué horror, se los entierra!... ¿Quizá se los comen?

Hay pues esta alteridad de las sociedades instituidas, y el hecho genérico de la institución humana de la sociedad en general, que posee

mínimamente un lenguaje, reglas de reproducción, reglas de lo prohibido y de lo permitido, de lo lícito y de lo ilícito, de las maneras de producir y reproducir la vida material. Y cada vez esta institución de la sociedad es otra, no sólo es otra en el espacio, sino que se altera en el tiempo. No está dada de una vez por todas: autoalteración de la sociedad que es la historia y su historia, su temporalidad creadora propia y destructora.

No creemos en Dios, o mejor, para conformar a todo el mundo, pensamos –deístas o cartesianos– que Dios “no interviene” en los asuntos del mundo. *Por lo tanto*, la sociedad se crea a sí misma. A partir del momento en que hay un colectivo humano, o bien este colectivo se autoinstituye, o bien desaparece. Evidentemente, es lo más difícil de aceptar por el pensamiento tradicional. Si hablamos de colectivos “que no desaparecieron de entrada” siempre ya se han autoinstituido. No hay “contrato social” ni de derecho ni de hecho. No podemos de ninguna manera derivar el lenguaje de una “cooperación” de individuos. Historia absurda: gente sin lenguaje se encuentra y luego de una larga discusión adopta las reglas del lenguaje que va a establecer. Tampoco podemos derivarlo del psiquismo humano como tal. El psiquismo tiene la posibilidad del lenguaje pero no conduce al lenguaje, y por cierto, no a tal lenguaje particular; y los humanos siempre hablan un lenguaje particular. Experiencia evidente: un niño tomado en el momento de su nacimiento y criado por franceses, chinos, rusos, hablará la lengua correspondiente, que será para él *la* lengua. Está entonces la posibilidad de absorber cualquier lengua, detrás de la cual aparece un asunto enigmático: en qué medida hay algunas formas que serían verdaderos universales que se encontrarían en todas partes y estarían simplemente elaborados de otra manera en las diferentes lenguas (Chomsky, etcétera). No discutiremos aquí de esto. De todas maneras, el lenguaje real, concreto, no puede ser rigurosamente separado de las “estructuras profundas”, como quisiera Chomsky, puesto que hay inmensa evolución y alteración de los contenidos semánticos, y éstos no son absolutamente separables de las “reglas sintácticas”. Y de todos modos, el individuo no puede producir el lenguaje, ni solo ni en conjunto, puesto que los individuos son seres que ya han sido socializados. De la misma manera, la institución de la sociedad no puede ser producida por los individuos: cuando hablamos de individuo, hablamos de alguien que ya está socialmente fabricado: el recién nacido y su madre, el huevo y la gallina, etcétera.