CORNELIUS CASTORIADIS

LA INSTITUCIÓN IMAGINARIA DE LA SOCIEDAD



FÁBULA
TUSQUETS
EDITORES

CORNELIUS CASTORIADIS

Nació en Estambul en 1922 y murió en París en 1997. Se crió en Atenas, donde estudió derecho, economía y filosofía. Se trasladó a Francia a finales de 1945. En el PCI francés fundó en 1946, junto con Claude Lefort, una tendencia que, al romper con el trotskismo en 1948, se constituyó en grupo autónomo, y emprendió la edición de la legendaria revista *Socialisme ou Barbarie*. En 1968, y en colaboración con Edgar Morin y Claude Lefort, publicó *Mayo del 68: la brecha*. Le siguieron *Las encrucijadas del laberinto* (1978), *De la ecología a la autonomía,* en colaboración con Daniel Cohn-Bendit (1981), y *Ante la guerra* (1981), entre otros títulos. *La institución imaginaria de la sociedad* fue publicada en castellano por Tusquets Editores, originalmente en dos tomos, en la ya mítica colección Acracia (1983 y 1989).

Cornelius Castoriadis

La institución imaginaria de la sociedad

Traducción de Antoni Vicens y Marco-Aurelio Galmarini

FÁBULA
TUSQUETS
EDITORES

Título original: *L'institution imaginaire de la société*

© 1975, Éditions du Seuil

Traducción de Antoni Vicens (Primera parte)
Traducción de Marco-Aurelio Galmarini (Segunda parte)
Diseño de la colección: adaptación de FERRATERCAMPINSMORALES
de un diseño original de Pierluigi Cerri
Ilustración de la cubierta: *La torre de Babel* (1563), de Pieter Brueghel
Reservados todos los derechos de esta edición para:
© 2013, Tusquets Editores México, S.A. de C.V.
Avenida Presidente Masarik núm. 111, 2o. piso
Colonia Chapultepec Morales
C.P. 11570, México, D.F.
www.tusquetseditores.com

1.ª edición en colección Acracia: septiembre de 1983 (vol. 1) / enero de 1989 (vol. 2)

1.ª edición en Fábula en Tusquets Editores España: julio de 2013

ISBN: 978-84-8383-490-9

1.ª edición en Fábula en Tusquets Editores México: julio de 2013

ISBN: 978-607-421-460-4

No se permite la reproducción total o parcial de este libro ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.
La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Arts. 229 y siguientes de la Ley Federal de Derechos de Autor y Arts. 424 y siguientes del Código Penal).

Impreso en los talleres de Litográfica Ingramex, S.A. de C.V.
Centeno núm. 162-1, colonia Granjas Esmeralda, México, D.F.
Impreso y hecho en México – *Printed and made in Mexico*

Índice

Prefacio 9

Primera parte. Marxismo y teoría revolucionaria

I. El marxismo: balance provisional 17
1. La situación histórica del marxismo y la noción de ortodoxia 17
2. La teoría marxista de la historia 26
3. La filosofía marxista de la historia 67
4. Los dos elementos del marxismo y su destino histórico 90

II. Teoría y proyecto revolucionario 113
1. Praxis y proyecto 113
2. Raíces del proyecto revolucionario 127
3. Autonomía y alienación 160

III. La institución y lo imaginario: primera aproximación 183

Segunda parte. El imaginario social y la institución

IV. Lo histórico-social 269

V. La institución histórico-social: *legein* y *teukhein* 351

VI. La institución histórico-social: el individuo y la cosa 429

VII. Las significaciones imaginarias sociales 529

Prefacio

Este libro podrá parecer heterogéneo. Lo es, en un sentido, y algunas explicaciones sobre las circunstancias de su composición pueden ser útiles al lector.

Su primera parte está formada por el texto «Marxismo y teoría revolucionaria», publicado en «Socialisme ou Barbarie» desde abril de 1964 hasta junio de 1965.[1] Este texto era a su vez la amplificación interminable de una «Nota sobre la filosofía y la teoría marxistas de la historia», que acompañaba a «El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno» y fue difundida al mismo tiempo que éste en el interior del grupo *Socialisme ou Barbarie* (primavera de 1959). Cuando se suspendió la publicación de «Socialisme ou Barbarie», la continuación, no publicada de «Marxismo y teoría revolucionaria», en gran parte ya redactada, quedó entre mis papeles.

Escrita bajo la presión de los plazos impuestos por la publicación de la revista, esta primera parte es ya, en sí misma, no un trabajo, sino un trabajo que se hace. Contrariamente a todas las reglas de composición, las paredes del edificio son exhibidas unas tras otras a medida que son edificadas, rodeadas por lo que queda de los

1. N.os 36 a 40. Al igual que mis otros textos de «Socialisme ou Barbarie», publicados en esta misma colección, «Marxismo y teoría revolucionaria» se reproduce aquí sin modificación, salvo en lo que hace a las faltas de imprenta, algunos *lapsus calami* u oscuridades de expresión y a la puesta al día, si era el caso de hacerlo, de las referencias. Algunas aclaraciones del autor añadidas al texto original para la nueva edición francesa (1975) están indicadas entre corchetes. Las notas originales están señaladas por cifras, y las notas nuevas por letras.

andamiajes, de los montones de arena y de piedra, de los pedazos de viga y de las paletas sucias. Sin hacer de ello una tesis, asumo esta presentación dictada al principio por factores «exteriores». Debería ser una trivialidad, reconocida por todos, el que, en el caso del trabajo de reflexión, quitar los andamiajes y limpiar los accesos al edificio, no solamente no aporta nada al lector, sino que le quita algo esencial. Contrariamente a la obra de arte, no hay aquí edificio terminado y por terminar; tanto como, o más que, los resultados importa el trabajo de reflexión, y es quizás eso sobre todo lo que un autor puede hacer ver, si puede hacer ver algo. La presentación del resultado como totalidad sistemática pulimentada –lo que en realidad no es jamás–, o incluso del proceso de construcción –como es tan a menudo el caso, pedagógica pero falazmente, de tantas obras filosóficas– bajo la forma de proceso lógico ordenado y dominado, no puede hacer más que reforzar en el lector esa ilusión nefasta hacia la que está, como lo estamos todos, naturalmente llevado, según la cual el edificio fue construido para él y que, si se encuentra bien donde está, no le queda ya sino habitarlo. Pensar no es construir catedrales o componer sinfonías. La sinfonía, si la hay, el lector debe crearla en sus propios oídos.

Cuando la posibilidad de una publicación de conjunto se presentó, me pareció claro que la continuación inédita de «Marxismo y teoría revolucionaria» debía ser retomada y reelaborada. Las ideas que habían sido ya despejadas y formuladas en la parte de «Marxismo y teoría revolucionaria» publicada en 1964-1965 –de la historia como creación ex *nihilo*, de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de lo imaginario social, de la institución de la sociedad como su propia obra, de lo social histórico como modo de ser desconocido por el pensamiento heredado– se habían entretanto transformado para mí de puntos de llegada en puntos de partida que exigían volver a pensarlo todo a partir de ellas. La reconsideración de la teoría psicoanalítica (a la que dediqué la mejor parte de los años 1965 a 1968), la reflexión sobre el lenguaje (de 1968 a 1971), un nuevo estudio, durante estos últimos años, de la filosofía tradicional, me reforzaron en esta convicción al mismo tiempo que me mostraban que todo en el pensamiento heredado se sostenía, se sostenía en conjunto y se sostenía con el mundo que lo había producido y que había a

su vez contribuido a dar forma. Y la influencia ejercida sobre nuestros espíritus por los esquemas de ese pensamiento, producidos con un esfuerzo de tres mil años de tantos genios incomparables, pero también –es una de las ideas centrales de este libro en y con los cuales se expresa, se afina, se elabora todo lo que la humanidad pudo pensar desde hace cientos de miles de años y que reflejan, en cierto sentido, las tendencias mismas de la institución de la sociedad, no podría ser sacudida, si es que pudiere serlo, más que por la demostración precisa y detallada, caso tras caso, de los límites de ese pensamiento y de las necesidades internas, según su modo de ser, que la han llevado a ocultar lo que me parece lo esencial. Esto no puede hacerse en el marco de un libro, ni siquiera en el de muchos. Había pues que eliminar o tratar por alusión cuestiones a mis ojos tan importantes como las discutidas en la segunda parte de esta obra: especialmente, sobre la institución y el funcionamiento de la sociedad instituida, sobre la división de la sociedad, sobre la universalidad y la unidad de la historia, sobre la posibilidad misma de una elucidación de lo histórico-social como la que se intenta aquí, sobre la pertinencia y las implicaciones políticas de este trabajo. Asimismo, el aspecto propiamente filosófico de la cuestión de lo imaginario y de la imaginación ha sido reservado para una obra, *L'élément imaginare* (*El elemento imaginario*), que se publicará próximamente. En este sentido, la segunda parte de este libro no es, tampoco ella, un edificio acabado.

Sería irrisorio intentar reemplazar aquí, con frases o párrafos, la discusión de esas cuestiones. Sobre un solo punto quisiera llamar la atención del lector para evitar malentendidos. Lo que, desde 1964, llamé lo imaginario social –término retornado desde entonces y utilizado un poco sin ton ni son– y, más generalmente, lo que llamo lo imaginario no tienen nada que ver con las representaciones que corrientemente circulan bajo este título. En particular, no tienen nada que ver con lo que es presentado como «imaginario» por ciertas corrientes psicoanalíticas: lo «especular», que no es evidentemente más que imagen *de* e imagen reflejada, dicho de otra manera *reflejo*, dicho también de otra manera subproducto de la ontología platónica *(eidolon)*, incluso si los que hablan de él ignoran

su procedencia. Lo imaginario no es a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el «espejo» mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras de lo imaginario, que es creación *ex nihilo*. Los que hablan de «imaginario», entendiendo por ello lo «especular», el reflejo o lo «ficticio», no hacen más que repetir, las más de las veces sin saberlo, la afirmación que les encadenó para siempre a un subsuelo cualquiera de la famosa caverna: es necesario que [este mundo] sea imagen *de* alguna cosa. Lo imaginario del que hablo no es imagen *de*. Es creación incesante y esencialmente *indeterminada* (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse *de* «alguna cosa». Lo que llamamos «realidad» y «racionalidad» son obras de ello.

Esta misma idea, de la imagen *de*, es la que mantiene desde siempre la teoría como Mirada que inspecciona lo que es. Lo que intento aquí no es una teoría de la sociedad y de la historia, en el sentido heredado del término teoría. Es una elucidación, y esta elucidación, incluso si asume una faceta abstracta, es indisociablemente de un alcance y de un proyecto políticos. Más que en cualquier otro terreno, la idea de teoría pura es aquí ficción incoherente. No existen lugar y punto de vista exteriores a la Historia y a la Sociedad, o «lógicamente anterior» a ellas, en el que poder situarse para hacer la teoría –para inspeccionarlas, contemplarlas, afirmar la necesidad determinada de su ser-así, «constituirlas», reflexionarlas o reflejarlas en su totalidad. Todo pensamiento de la Sociedad y de la Historia pertenece él mismo a la Sociedad y a la Historia. Todo pensamiento, sea cual fuere y sea cual fuere su «objeto», no es más que un mundo y una forma del *hacer* histórico-social. Puede ignorarse como tal– y es lo que le sucede las más de las veces, por necesidad, por decirlo así, interna. Y que se sepa como tal no lo hace salir de su modo de ser, como dimensión del hacer histórico-social. Pero eso puede permitirle ser lúcido sobre él. Lo que llamo elucidación es el trabajo por el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan. Esto también es una creación social-histórica. La división aristotélica *theoria, praxis, poiesis* es derivada y segunda. La historia es esencialmente *poiesis*, y no poesía imitativa, sino creación y génesis ontológica en y por el hacer y el representar/de-

cir de los hombres. Ese hacer y ese representar/decir se instituyen, también históricamente, a partir de un momento, como hacer pensante o pensamiento que se hace.

Ese hacer pensante es tal por excelencia cuando se trata del pensamiento político, y de la elucidación de lo histórico-social que implica. La ilusión de la *theoria* recubrió, desde hace mucho tiempo, ese hecho. Un parricidio más es aquí aún ineluctable. El mal comienza también cuando Heráclito se atrevió a decir: «Escuchando, no a mí, sino al *logos,* convenceros de que...». Es cierto, había que luchar tanto contra la autoridad personal como contra la simple opinión, lo arbitrario incoherente, el rechazo en dar a los demás cuenta y razón de lo que se dice –*logon didonai.* Pero no escucháis a Heráclito. Esa humildad no es más que el colmo de la arrogancia. Jamás es el *logos* lo que escucháis; siempre es a *alguien,* tal como es, desde donde está, que habla por su cuenta y riesgo, pero también por el vuestro. Y lo que, en el «teórico puro», puede ser planteado como postulado necesario de responsabilidad y de control de su decir, ha llegado a ser, entre los pensadores políticos, cobertura filosófica detrás de la cual habla –*ellos* hablan. Hablan en nombre del ser y del *eidos* del hombre y de la ciudad –como Platón–; hablan en nombre de las leyes de la historia o del proletariado –como Marx. Quieren abrigar lo que tienen que decir –que puede ser, y ciertamente fue, infinitamente importante– detrás del ser, de la naturaleza, de la razón, de la historia, de los intereses de una clase «en nombre de la cual» se habrían expresado. Pero jamás nadie habla en nombre de nadie –a menos de estar expresamente comisionado para ello. Como máximo, los demás pueden reconocerse en lo que dice –y eso tampoco prueba nada, pues lo que es dicho puede inducir, e induce a veces, a un «reconocimiento» del que nada permite afirmar que hubiese existido sin ese discurso, ni que lo valida sin más. Millones de alemanes «se reconocieron» en el discurso de Hitler; millones de «comunistas», en el de Stalin.

El político, y el pensador político, mantienen un discurso del que son únicos responsables. Eso no significa que ese discurso sea incontrolable –apela al control de todos–; ni que es simplemente «arbitrario» –si lo es, nadie lo escuchará. Pero el político no puede proponer, preferir, proyectar invocando una «teoría» pretendidamente rigurosa –ni mucho menos presentándose como el portavoz de una categoría determinada. Teoría rigurosamente rigurosa, no la hay en matemáticas; ¿cómo habría una así en política? Y nadie es nunca, salvo coyunturalmente, el verdadero portavoz de una categoría determinada –y, aunque lo fuese, quedaría aún por demostrar que el punto de vista de esa categoría vale para todos, lo cual remite al problema precedente. No hay que escuchar a un político que habla «en nombre de»; desde el momento en el que pronuncia estas palabras, engaña o se engaña, qué más da. Más que cualquier otro, el político y el pensador político hablan en su propio nombre y bajo su propia resonsabilidad. Lo cual es, evidentísimamente, la modestia suprema.

El discurso del político, y su proyecto, son controlables públicamente bajo una multitud de aspectos. Es fácil imaginar, e incluso exhibir, ejemplos históricos de pseudo-proyectos incoherentes. Pero no lo es en su núcleo central, si este núcleo vale algo –no más de lo que lo es el movimiento de los hombres con el que debe encontrarse bajo pena de no ser nada. Pues uno y otro, y su reunión, plantean, crean, instituyen nuevas formas no solamente de inteligibilidad, sino también del hacer, del representar, del valer histórico-sociales –formas que no se dejan simplemente discutir y calibrar a partir de los criterios anteriores a la razón instituida. Uno y otro, y su reunión, no son más que como momentos y formas del hacer instituidor, de la autocreación de la sociedad.

Diciembre de 1974

Primera parte

Marxismo y teoría revolucionaria

Página intencionalmente en blanco

I. El marxismo: balance provisional

1. La situación histórica del marxismo y la noción de ortodoxia

Para aquel a quien le preocupa la cuestión de la sociedad, el encuentro con el marxismo es inmediato e inevitable. Hablar incluso de encuentro en este caso es abusivo, por lo que esta palabra denota de acontecimiento contingente y exterior. Dejando de ser una teoría particular o un programa político profesado por algunos, el marxismo ha impregnado el lenguaje, las ideas y la realidad hasta el punto de que ha llegado a formar parte de la atmósfera que se respira al llegar al mundo social, del paisaje histórico que fija el marco de nuestras idas y venidas.

Pero, por esta misma razón, hablar del marxismo se ha convertido en una de las empresas más difíciles que haya. Primero, estamos implicados de mil maneras en aquello de lo que se trata. Y ese marxismo, «realizándose», se ha hecho imperceptible. ¿De qué marxismo, en efecto, habría que hablar? ¿Del de Jruschov, de Mao Tse Tung, de Togliatti, de Thorez? ¿Del de Castro, de los yugoeslavos, de los revisionistas polacos? ¿O bien de los trotskistas (y ahí también, la geografía reclama sus derechos: trotskistas franceses e ingleses, de los Estados Unidos y de América Latina se desgarran y se denuncian mutuamente), de los bordiguistas, de tal grupo de extrema izquierda que acusa a todos los demás de traicionar el espíritu del «verdadero» marxismo, que él sería el único en poseer? No está solamente el abismo que separa los marxismos oficiales de los marxismos de oposición. Está la enorme multiplicidad de las variantes,

entre las cuales cada una se plantea como excluyente de todas las demás.

Ningún criterio simple permite reducir de una sola vez esa complejidad. No hay evidentemente prueba alguna de los hechos que hable por sí misma puesto que tanto el gobernante como el preso político se encuentran en situaciones sociales particulares que no confieren como tales privilegio alguno a sus puntos de vista y hacen, por el contrario, indispensable una doble interpretación de lo que dicen. La consagración del poder no puede valer para nosotros más que la aureola de la oposición irreductible, y es el propio marxismo el que nos prohíbe olvidar la sospecha que pesa tanto sobre los poderes instituidos como sobre las oposiciones que permanecen indefinidamente al margen de lo real histórico.

La solución no puede ser tampoco un puro y simple «retorno a Marx», que pretendía no ver en la evolución histórica de las ideas y de las prácticas de los últimos ochenta años más que una capa de escorias que disimulaban el cuerpo resplandeciente de una doctrina intacta. No es tan sólo que la propia doctrina de Marx, como se sabe y como intentaremos mostrarlo, esté lejos de poseer la simplicidad sistemática y la coherencia que algunos quieren atribuirle. Ni que un tal retorno tenga forzosamente un carácter académico –puesto que no podría desembocar, en el mejor de los casos, más que en restablecer correctamente el contenido teórico de una doctrina del pasado, como se hubiese podido hacer con Descartes o Santo Tomás de Aquino, y dejaría enteramente en la sombra el problema que cuenta antes que nada; a saber, la importancia y la significación del marxismo para nosotros, y la historia contemporánea. El retorno a Marx es imposible porque, bajo pretexto de fidelidad a Marx, y para realizar esta fidelidad, se empieza ya por violar unos principios esenciales planteados por el propio Marx.

Marx fue, en efecto, el primero en mostrar que la significación de una teoría no puede ser comprendida independientemente de la práctica histórica y social a la que corresponde, en la que se prolonga o que sirve para recubrirla. ¿Quién osaría pretender hoy en día que el verdadero y el único sentido del cristianismo es el que restituye una lectura depurada de los Evangelios, y que la realidad social y la práctica histórica, dos veces milenaria de las Iglesias y de la

Cristiandad, no pueden enseñarnos nada esencial sobre el tema? La «fidelidad a Marx», que pone entre paréntesis la suerte histórica del marxismo, no es menos irrisoria. Es incluso peor, pues, para un cristiano, la revelación del Evangelio tiene un fundamento trascendente y una verdad intemporal, que ninguna teoría podría poseer a los ojos de un marxista. Querer reencontrar el sentido del marxismo exclusivamente en lo que Marx escribió, pasando bajo silencio lo que la doctrina ha llegado a ser en la historia, es pretender, en contradicción directa con las ideas centrales de esa doctrina, que la historia real no cuenta, que la verdad de una teoría está siempre y exclusivamente «más allá», y es finalmente reemplazar la revolución por la revelación y la reflexión sobre los hechos por la exégesis de los textos.

Eso sería ya suficientemente grave. Pero hay más, puesto que la exigencia de la confrontación con la realidad histórica[1] está explícitamente inscrita en la obra de Marx y anudada con su sentido más profundo. El marxismo de Marx no quería y no podía ser una teoría como las demás, negligiendo su arraigo y su resonancia histórica. Ya no se trataba de «interpretar, sino de transformar el mundo»,[2] y el sentido pleno de la teoría es, según la propia teoría, el que se hace transparente en la práctica y que se inspira en ella. Los que dicen, al límite, creyendo «disculpar» la teoría marxista: ninguna de las prácticas históricas que apelan al marxismo se inspira «realmente» en él –estos mismos, diciendo esto, «condenan» el marxismo como «simple teoría» y emiten sobre él un juicio irrevocable. Esto sería incluso, literalmente, el Juicio Final –pues el propio Marx hacía enteramente suya la gran idea de Hegel: *Weltgeschichte ist Weltgericht.*[3]

1. Por realidad histórica no entendemos evidentemente unos acontecimientos y unos hechos particulares y separados del resto, sino las tendencias dominantes de la evolución, después de todas las interpretaciones necesarias.

2. Marx, undécima tesis sobre Feuerbach.

3. «La historia universal es el Juicio Final.» A pesar de su resonancia teológica, es la idea más radicalmente atea de Hegel: no hay trascendencia, no hay recurso contra lo que sucede aquí, *somos* definitivamente lo que llegamos a ser, lo que llegaremos a ser.

De hecho, si la práctica inspirada por el marxismo fue efectivamente revolucionaria durante ciertas fases de la historia moderna, también fue todo lo contrario durante otros períodos. Y, si estos dos fenómenos necesitan interpretación (volveremos sobre ello), no deja de ser cierto que indican de manera indudable la ambigüedad esencial que era la del marxismo. No deja de ser cierto tampoco, y esto es aún más importante, que en historia y en política el presente pesa infinitamente más que el pasado. Ahora bien, ese «presente», radica en que, desde hace cuarenta años, el marxismo ha llegado a ser una *ideología* en el mismo sentido que Marx daba a ese término: un conjunto de ideas que se relaciona con una realidad, no para esclarecerla y transformarla, sino para velarla y justificarla en lo imaginario, que permite a las gentes decir una cosa y hacer otra, parecer distintos de lo que son.

Ideología, el marxismo lo ha llegado a ser en tanto que dogma oficial de los poderes instituidos en los países llamados por antífrasis «socialistas». Invocado por unos Gobiernos que visiblemente no encarnan el poder del proletariado y que no están más «controlados» por éste que cualquier Gobierno burgués; representado por jefes geniales que sus sucesores, igualmente geniales, tratan de locos criminales sin otra explicación; fundamentando tanto la política de Tito como la de los albaneses, la de Jruschov como la de Mao, el marxismo se ha convertido allí en el «complemento solemne de justificación» del que hablaba Marx, que permite a la vez enseñar obligatoriamente a los estudiantes *el Estado y la Revolución* y mantener el aparato de Estado más opresivo y más rígido que se haya conocido,[a] que ayuda a la Burocracia a velarse tras la «propiedad colectiva» de los medios de producción.

Ideología, el marxismo lo ha llegado a ser en esa medida en tanto que doctrina de las múltiples sectas que la degeneración del movimiento marxista oficial hizo proliferar. La palabra secta para nosotros no es un calificativo, tiene un sentido sociológico e histórico

a. Es sabido que la necesidad de destruir todo aparato de Estado separado de las masas a partir del primer día de la revolución es la tesis central de *El Estado y la Revolución*.

preciso. Un grupo poco numeroso no es necesariamente una secta; Marx y Engels no formaban una secta, ni siquiera en los momentos en los que estuvieron más aislados. Una secta es una agrupación que erige como absoluto un solo lado, aspecto o fase del movimiento del que salió, hace de él la verdad de la Doctrina y la Verdad sin más, le subordina todo lo restante y, para mantener su «fidelidad» a ese aspecto, se separa radicalmente del mundo y vive a partir de entonces en «su» mundo aparte. La invocación del marxismo por las sectas les permite pensar y presentarse como otra cosa de lo que son en realidad, es decir, como el futuro partido revolucionario de ese proletariado en el cual no consiguen echar raíces.

Ideología, finalmente, el marxismo lo ha llegado a ser también en un sentido totalmente distinto: el de que, desde hace decenios, ya no es, ni siquiera en tanto que simple teoría, una teoría viviente, que se buscaría en vano en la literatura de los cuarenta últimos años; ni siquiera aplicaciones fecundas de la teoría, y menos aún tentativas de extensión y profundización.

Puede que lo que decimos aquí suscite la protesta a gritos y escandalice a los que, haciendo profesión de «defender a Marx», entierran cada día un poco más su cadáver bajo las espesas capas de sus mentiras o de su imbecilidad. No nos preocupa en absoluto. Está claro que, analizando el destino histórico del marxismo, no «imputamos», en ningún sentido moral, su responsabilidad a Marx. Es el propio marxismo, en lo mejor de su espíritu, en su denuncia implacable de las frases huecas y de las ideologías, en su exigencia de autocrítica permanente, lo que nos obliga a asomarnos sobre su suerte real.

Y, finalmente, la cuestión sobrepasa con mucho al marxismo. Pues, de la misma manera que la degeneración de la revolución rusa plantea el problema: ¿Es el destino de *toda* revolución socialista el que está indicado en esa degeneración?, de la misma manera hay que preguntarse: ¿Es la suerte de *toda* teoría revolucionaria lo que está indicado en el destino del marxismo? Es la cuestión que nos retendrá largamente al final de este texto.[b]

b. Véase *infra*, cap. II.

No es posible, pues, intentar mantener ni reencontrar una «ortodoxia» cualquiera –ni bajo la forma irrisoria e irrisoriamente conjugada que le dan a la vez los pontífices estalinistas y los ermitaños sectarios, de una doctrina pretendidamente intacta y «enmendada», «mejorada» o «puesta al día» por unos y otros a su conveniencia sobre tal punto específico; ni bajo la forma dramática y ultimalista que le daba Trotsky en 1940,[4] diciendo poco más o menos: sabemos que el marxismo es una teoría imperfecta, vinculada a una época histórica dada, y que la elaboraración teórica debería continuar, pero, puesto que la revolución está en el orden del día, esta labor puede y debe esperar. Admisible el mismo día de la insurrección armada, en el que es por lo demás inútil, este argumento, al cabo de un cuarto de siglo, no sirve más que para cubrir la inercia y la esterilidad que caracterizaron efectivamente el movimiento trotskista desde la muerte de su fundador.

No es muy posible, tampoco, intentar mantener una ortodoxia como lo hacía Lukács en 1919, limitándola a un *método* marxista, que sería separable del contenido y, por decirlo así, indiferente con respecto a éste.[5] Aunque marcando ya un progreso con respecto a las distintas variedades de cretinismo «ortodoxo», esta posición es insostenible, por una razón; la de que Lukács, alimentado sin embargo de dialéctica, olvidaba que, a menos de tomar el término en su acepción más superficial, el método no puede ser separado así del contenido, y singularmente no cuando se trata de teoría histórica y social. El método, en el sentido filosófico, no es más que el conjunto operativo de las categorías. Una distinción rígida entre método y contenido no pertenece más que a las formas más inocentes del idealismo trascendental, o criticismo, que, en sus primeros pasos, separa y opone una materia o un contenido infinitos e

4. En *In Defense of Marxism.*

5. «Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe?» en *Histoire et conscience de classe,* trad. K. Axelos y J. Bois, Editions de Minuit, París, 1960, p. 18. (Hay traducción española: «¿Qué es marxismo ortodoxo?» en *Historia y conciencia de clase,* trad. Manuel Sacristán, Grijalbo, Barcelona y México, 1969). C. Wright Mills parecía también adoptar este punto de vista. Véase *The Marxists,* Ed. Laurel, 1962, pp. 98 y 129.

indefinidos a categorías que el eterno flujo del material no puede afectar, que son la forma sin la que este material no podría ser captado. Pero esta distinción rígida está ya superada en las fases más avanzadas, más dialectizadas del pensamiento criticista. Pues inmediatamente aparece el problema: ¿cómo saber qué categoría corresponde a tal material? Si el material lleva en sí mismo el «signo distintivo» que permite subsumirlo bajo tal categoría, no es, pues, simple material informe; y, si es realmente informe, entonces la aplicación de tal o cual categoría se hace indiferente, y la distinción de lo verdadero y lo falso se derrumba. Es precisamente esta antinomia la que condujo, en repetidas ocasiones en la historia de la Filosofía, de un pensamiento criticista a un pensamiento de tipo dialéctico.[6]

Es así como la cuestión se plantea en el nivel lógico. Y, en el nivel histórico-genético, es decir, cuando se considera el proceso de desarrollo del conocimiento tal como se desenvuelve como Historia, es, las más de las veces, el «despliegue del material» lo que condujo a una revisión o una explosión de las categorías. La revolución propiamente filosófica, producida en la Física moderna por la relatividad y los cuanta, no es más que un ejemplo chocante entre otros.[7]

Pero la imposibilidad de establecer una distinción rígida entre método y contenido, entre categoría y material, aparece aún más claramente cuando se considera, no ya el conocimiento de la Naturaleza, sino el conocimiento de la Historia. Pues en este caso no hay simplemente el hecho de que una exploración más profunda del

6. El caso clásico de este paso es evidentemente el de Kant a Hegel, por el intermedio de Fichte y Schelling, respectivamente. Pero la problemática es la misma en las obras tardías de Platón, o en los neokantianos, de Rickert a Lask.

7. Evidentemente, no hay que invertir simplemente las posiciones. Ni lógica, ni históricamente, las categorías físicas son un simple resultado (y aún menos un «reflejo») de lo material. Una evolución en el campo de las categorías puede conducir a la comprensión de un material hasta entonces indefinido (como con Galileo). Aún más, el avance en la experimentación puede «forzar» a un nuevo material a que aparezca. Hay finalmente una doble relación, pero no hay ciertamente independencia de las categorías con respecto al contenido.

material ya dado, o la aparición de un nuevo material puede conducir a una modificación de las categorías, es decir, del método. Hay sobre todo, y mucho más profundamente este otro hecho, sacado precisamente a la luz por Marx y por el propio Lukács:[8] las categorías en función de las cuales pensamos la Historia son, por una parte esencial, productos reales del desarrollo histórico. Estas categorías no pueden llegar a ser clara y eficazmente formas de *conocimiento* de la Historia más que cuando han sido encarnadas o realizadas en formas de *vida social efectiva.*

Para no citar más que el más simple ejemplo: si en la Antigüedad las categorías dominantes bajo las cuales eran comprendidas las relaciones sociales y la historia son categorías esencialmente políticas (el poder en la ciudad, las relaciones entre ciudades, la relación entre la Fuerza y el Derecho, etc.), si lo económico no recibía más que una atención marginal, no es ni porque la inteligencia o la reflexión estuviesen menos «avanzadas», ni porque el material económico estuviese ausente, o ignorado. Se trata de que, en la realidad del mundo antiguo, la Economía no se había aún constituido como momento separado, «autónomo» como decía Marx, «para sí», de la actividad humana. Un verdadero análisis de la propia economía y de su importancia para la sociedad no pudo tener lugar más que a partir del siglo XVII y sobre todo del XVIII, es decir con el nacimiento del capitalismo, que erigió en efecto la Economía en momento dominante de la vida social. Y la importancia central concedida por Marx y los marxistas a la Economía traduce igualmente esta realidad histórica.

Está claro, pues, que no puede haber un «método», en historia, que permaneciera indiferente al desarrollo histórico real. Y esto por razones mucho más profundas que el «progreso del conocimiento», los «nuevos descubrimientos», etc., razones que conciernen directamente la *estructura* misma del conocimiento histórico, y, antes que nada, la estructura de su objeto, es decir, el modo de ser de la Historia. El objeto del conocimiento histórico, siendo un objeto por sí

8. *Le changement de fonction du matériallisme historique, l. c.,* en particular pp. 266 y sig.

mismo significante o constituido por significaciones, el desarrollo del mundo histórico es *ipso facto* el desarrollo de un mundo de significaciones. No puede pues haber ruptura entre material y categoría, entre hecho y sentido. Y este mundo de significaciones, al ser aquél en el cual vive el «sujeto» del conocimiento histórico, es también aquél en función del cual necesariamente capta, para comenzar, el conjunto del material histórico.

Ciertamente, hay que relativizar también estas constataciones. No pueden implicar que en todo instante toda categoría y todo método vuelvan a ponerse en cuestión, superados o arruinados por la evolución de la historia real en el momento mismo en el que se piensa. Dicho de otra manera, es cada vez una cuestión concreta la de saber si la transformación histórica alcanzó el punto en el que las antiguas categorías y el antiguo método deben ser reconsiderados. Pero aparece entonces que esto no puede hacerse independientemente de una discusión sobre el contenido, no es incluso nada más que una discusión sobre el contenido que, si se da el caso, utilizando el antiguo método para comenzar, muestra, al contacto del material, la necesidad de superarlo.

Decir: ser marxista es ser fiel al método de Marx que continúa siendo el verdadero, es como decir: nada, en el contenido de la historia de los últimos cien años, autoriza ni compromete a poner en cuestión las categorías de Marx, todo puede ser comprendido mediante su método. Es pues tomar posición en cuanto al contenido, tener una teoría definida sobre esto, y al mismo tiempo negarse a decirla.

De hecho, es precisamente la elaboración del contenido lo que nos obliga a reconsiderar el método y, por lo tanto, el sistema marxista. Si hemos sido llevados a plantear, gradualmente para acabar brutalmente, la cuestión del marxismo, es porque hemos sido obligados a constatar, no solamente –y no necesariamente– que tal teoría particular de Marx, o tal idea precisa del marxismo tradicional eran «falsas», sino que la historia que vivimos ya no podía ser comprendida con la ayuda de las categorías marxistas tal cual, o «corregidas», «ampliadas», etc. Nos pareció que esta historia no puede ser ni comprendida, ni transformada con este método. El reexamen del marxismo que emprendimos no tiene lugar

en el vacío, no hablamos situándonos en cualquier lugar y en ninguna parte. Habiendo partido del marxismo revolucionario, hemos llegado al punto en el que había que elegir entre seguir siendo marxistas o seguir siendo revolucionarios; entre la fidelidad a una doctrina, que ya no anima desde hace mucho tiempo ni una reflexión ni una acción, y la fidelidad al proyecto de una transformación radical de la sociedad, que exige antes que nada que se comprenda lo que se quiere transformar y que se identifique lo que, en la sociedad, contesta realmente esta sociedad y está en lucha contra su forma presente. El método no puede aquí separarse del contenido, y su unidad, es decir la teoría, no puede a su vez separarse de las exigencias de una acción revolucionaria que –el ejemplo de los grandes partidos y de las sectas lo muestra– ya no puede ser esclarecida y guiada por los esquemas tradicionales.

2. La teoría marxista de la historia

Podemos, e incluso debemos, pues, comenzar nuestro examen considerando lo que ha sucedido con el contenido más concreto de la teoría marxista, a saber, del análisis económico del capitalismo. Lejos de representar de ella una contingente y accidental aplicación empírica a un fenómeno histórico particular, este análisis constituye la punta en la que debe concentrarse toda la substancia de la teoría, en la que teoría muestra al fin que es capaz, no de producir algunas ideas generales, sino de hacer coincidir su propia dialéctica con la dialéctica de lo real histórico, y, finalmente, de hacer salir de este movimiento de lo real mismo a la vez los fundamentos de la acción revolucionaria y su orientación. No en vano Marx dedicó lo esencial de su vida a este análisis (tampoco en vano el movimiento marxista siempre concedió a continuación una importancia capital a la economía), y aquellos «marxistas» sofisticados de hoy, que no quieren oír hablar más que de los manuscritos de juventud de Marx, dan prueba no sólo de superficialidad, sino sobre todo de una arrogancia exorbitante, pues su actitud viene a decir: a partir de los treinta años, Marx ya no sabía lo que hacía.

Se sabe que para Marx la economía capitalista está sujeta a contradicciones insuperables que se manifiestan tanto por las crisis periódicas de sobreproducción, como por tendencias a largo plazo cuyo trabajo sacude cada vez más profundamente el sistema: el aumento de la tasa de explotación (o sea, la miseria acrecentada, absoluta o relativa, del proletariado); la elevación de la composición orgánica del capital (o sea, el incremento del ejército industrial de reserva, es decir del paro permanente); el descenso de la tasa de beneficio (o sea, la deceleración de la acumulación y de la expansión de la producción). Lo que se expresa con ello en último análisis es la contradicción del capitalismo tal como la ve Marx: la incompatibilidad entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las «relaciones de producción» o «formas de propiedad» capitalistas.[9]

Pues bien, la experiencia de los últimos veinte años hace pensar que las crisis periódicas de sobreproducción no tienen nada de inevitable bajo el capitalismo moderno (salvo en la forma extremamente atenuada de «recesiones» menores y pasajeras). Y la experiencia de los últimos cien años no muestra, en los países capitalistas desarrollados, ni pauperización (absoluta o relativa) del proletariado, ni aumento secular del paro, ni baja de la tasa de beneficio, y aún menos una deceleración del desarrollo de las fuerzas productivas, cuyo ritmo se aceleró por el contrario en proporciones inimaginables antes de ello.

Está claro, esta experiencia no «demuestra» nada por sí misma. Pero obliga a volver sobre la teoría económica de Marx para ver si la contradicción entre la teoría y los hechos es simplemente aparente o pasajera, si una modificación conveniente de la teoría no permitiría dar cuenta de los hechos sin abandonar lo esencial de ellos, o si finalmente es la substancia misma de la teoría lo que está en causa.

9. Una cita entre mil: «El monopolio del capital llega a ser una traba para el modo de producción que creció y prosperó con él y bajo sus auspicios. La socialización del trabajo y la centralización de sus resortes materiales llegan a un punto en el que ya no caben en su entorno capitalista. Este entorno se hace pedazos. La hora de la propiedad capitalista ha sonado. Los expropiadores son a su vez expropiados.» (*El capital,* traducido aquí de la transcripción de Castoriadis, ed. Costes, tomo IV, p. 274; ed. de la Pléiade, I, p. 1235.)

Si se efectúa este retorno, estamos llevados a constatar que la teoría económica de Marx no es sostenible ni en sus premisas, ni en su método, ni en su estructura.[10] Hablando brevemente, la teoría como tal «ignora» la acción de las clases sociales. «Ignora» el efecto de las luchas obreras sobre el reparto del producto social –y por ahí necesariamente, sobre la totalidad de los aspectos del funcionamiento de la economía, en especial sobre la ampliación constante del mercado de los bienes de consumo. «Ignora» el efecto de la organización gradual de la clase capitalista, en vistas a, precisamente, dominar las tendencias «espontáneas» de la economía. Esto deriva de su premisa fundamental: que, en la economía capitalista, los hombres, proletarios o capitalistas, están efectiva e íntegramente transformados en cosas, reificados; que están sometidos en ella a la acción de leyes económicas que no difieren en nada de las leyes naturales[c] salvo en que utilizan las acciones «conscientes» de los hombres como el instrumento *inconsciente* de su realización.

Ahora bien, esta premisa es una abstracción que no corresponde, por decirlo así, más que a una mitad de la realidad y, como tal, es finalmente falsa. Tendencia esencial del capitalismo, la reificación jamás puede realizarse íntegramente. Si lo hiciese, si el sistema lograse efectivamente transformar a los hombres en cosas movidas únicamente por las «fuerzas» económicas, se derrumbaría, no a largo plazo, sino instantáneamente. La lucha de los hombres contra la reificación es, al igual que la tendencia a la reificación, la condición del funcionamiento del capitalismo. Una fábrica en la cual los obreros fuesen efectiva e íntegramente simples engranajes de las máquinas que ejecutan ciegamente las órdenes de la Dirección, se

10. Sobre la crítica de la teoría económica de Marx, véase «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne», en el n.° 31 de «Socialisme ou Barbarie», diciembre de 1960, pp. 68 a 81. [Traducción española: *Capitalismo moderno y revolución,* Ruedo Ibérico, París, 1970.] [Véase *La dynamique du capitalisme,* de próxima aparición en Editions 10/18.]

c. Cf. los propios términos de Marx, que define así su «punto de vista»: *...«el desarrollo de la formación económica de la sociedad es asimilable al curso de la naturaleza y a su historia...»* (*El capital,* traducido aquí de la transcripción de Castoriadis, La Pléiade, I, p. 550; el subrayado en el original).

detendría en un cuarto de hora. El capitalismo no puede funcionar más que poniendo constantemente en contribución la actividad propiamente *humana* de sus sujetos que intenta reducir y deshumanizar al máximo. No puede funcionar más que en tanto que su tendencia profunda, que es efectivamente la de la reificación, no se realice y que sus normas sean constantemente combatidas en su aplicación. El análisis muestra que es ahí donde reside la contradicción última del capitalismo,[11] y no en las incompatibilidades, de alguna manera mecánicas, que presentaría la gravitación económica de las moléculas humanas en el sistema. Estas incompatibilidades, en tanto que superan fenómenos particulares y localizados, son finalmente ilusorias.

Se desprenden de esta reconsideración una serie de conclusiones, de las que sólo las más importantes nos retendrán aquí.

Antes que nada, no puede mantenerse por más tiempo la importancia central concedida por Marx (y todo el movimiento marxista) a la *economía* como tal. El término «economía» es tomado aquí en el sentido relativamente preciso que le confiere el contenido mismo de *El Capital:* el sistema de relaciones abstractas y cuantificables que, a partir de cierto tipo de apropiación de los recursos productivos (ya esté esta apropiación garantizada jurídicamente como propiedad o traduzca simplemente un poder de disposición *de facto*) determina la formación, el intercambio y el reparto de los valores. No pueden erigirse estas relaciones en sistema autónomo cuyo funcionamiento estaría regido por leyes propias, independientes de las demás relaciones sociales. No puede hacerse así en el caso del capitalismo, y, visto precisamente que es con el capitalismo cómo la economía tendió más a «autonomizarse» como esfera de actividad social, se sospecha que aún menos puede hacerse así para las sociedades anteriores. In-

11. Véase «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne», en el n.° 32 de «Socialisme ou Barbarie», abril de 1961. [También, «Sobre el contenido del socialismo», III, en *La experiencia del movimiento obrero, 2: proletariado y organización*, publicado el vol. 1 con el n.° 27 y el vol. 2 con el n.° 29 de esta misma colección, Tusquets Editores, Barcelona, 1978.]

cluso con el capitalismo, la economía sigue siendo como una abstracción; la sociedad no es transformada en sociedad económica hasta el punto de que puedan mirarse a las demás relaciones sociales como secundarias.

Después, si la categoría de la reificación debe reconsiderarse, significa que toda la filosofía de la historia subyacente al análisis de *El Capital* debe reconsiderarse. Abordaremos esta cuestión más adelante.

Finalmente, se hace claro que la concepción que Marx se hacía de la dinámica social e histórica más general es puesta en cuestión sobre el terreno mismo en el que había sido elaborada más concretamente. Si *El capital* toma tal importancia en la obra de Marx y en la ideología de los marxistas, es porque debe demostrar científicamente sobre el caso preciso que interesa antes que nada, el de la sociedad capitalista, la verdad teórica y práctica de una concepción general de la dinámica de la historia, a saber que «en cierto estado de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en el interior de las cuales se habían movido hasta entonces».[12]

En efecto, *El capital,* recorrido de un extremo a otro por la intuición esencial de que nada puede ya detener el desarrollo de la técnica y el desarrollo concomitante de la productividad del trabajo, apunta a mostrar que las relaciones de producción capitalistas, que eran al principio la expresión más adecuada y el instrumento más eficaz del desarrollo de las fuerzas productivas, llegan a ser, «en cierto estadio», el freno de este desarrollo y deben *por este hecho* estallar.

Al igual que los himnos dirigidos a la burguesía en su fase progresiva glorificaban el desarrollo de las fuerzas productivas de las cuales fue su instrumento histórico,[13] la condena dirigida contra

12. K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique,* p. 5, prefacio, Ed. Giard, París, 1928. Traducción española: *Contribución a la crítica de la economía política,* Alberto Corazón Editor, Madrid, 1978.

13. Véase por ejemplo la primera parte («Burgueses y proletarios») del *Manifiesto comunista,* Grijalbo, Barcelona, 1977.

ella, tanto en Marx como en los marxistas ulteriores, se apoya sobre la idea de que este desarrollo está para siempre impedido por el modo capitalista de producción. «Las fuerzas poderosas de producción, este factor decisivo del movimiento histórico, se ahogaban en las superestructuras sociales atrasadas (propiedad privada, Estado nacional), en las cuales la evolución anterior las había encerrado. Acrecentadas por el capitalismo, las fuerzas de producción topaban con todos los muros del Estado nacional y burgués, exigiendo su emancipación por la organización universal de la economía socialista», escribía Trotsky en 1919[14] –y, en 1936, fundamentaba su *Programa transitorio* sobre esta constatación: «Las fuerzas productivas de la humanidad dejaron de desarrollarse...»– porque, mientras tanto, las relaciones capitalistas se habían convertido, de freno relativo, en freno provisionalmente absoluto de su desarrollo.

Sabemos hoy en día que no hay nada de ello y que, desde hace veinticinco años, las fuerzas productivas han conocido un desarrollo que deja muy atrás todo lo que se hubiese podido imaginar en otros tiempos. Este desarrollo estuvo ciertamente condicionado por modificaciones en la organización del capitalismo, y arrastró otras –pero no puso en cuestión la substancia de las relaciones capitalistas de producción. Lo que parecía a Marx y a los marxistas como una «contradicción» que debía hacer estallar el sistema fue «resuelto» en el interior del sistema.

Lo que sucede es que, en primer lugar, jamás se trató de una *contradicción*. Hablar de «contradicción» entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción es peor que un abuso de lenguaje, es una fraseología que presta una apariencia dialéctica a lo que no es más que un modelo de pensamiento mecánico. Cuando un gas calentado en un recipiente ejerce sobre las paredes una presión creciente que pue-

14. L. Trotsky, *Terrorisme et communisme*, Ed. 10/18, París, 1963. Traducción española: *Terrorismo y comunismo*, Júcar, Madrid, 1977. Hay que recordar que hasta una fecha reciente, estalinianos, trotskistas y «ultraizquierdistas» de los más puros estaban prácticamente de acuerdo en negar, camuflar o minimizar bajo todos los pretextos la continuación del desarrollo de la producción desde 1945. Aún ahora, la respuesta natural de un «marxista» es: «Ah, pero es debido a la producción de armamentos».

de finalmente hacerlas estallar, no tiene sentido decir que hay «contradicción» entre la presión del gas y la rigidez de las paredes –ni más ni menos que no hay «contradicción» entre dos fuerzas en sentido opuesto que se aplican en el mismo punto. De la misma forma, en el caso de la sociedad, podría a lo sumo hablarse de una tensión, de una oposición o de un conflicto entre las fuerzas productivas (la producción efectiva o la capacidad de producción de la sociedad), cuyo desarrollo exige a cada etapa cierto tipo de organización de las relaciones sociales, y estos tipos de organización tarde o temprano «se quedan detrás» de las fuerzas productivas y dejan de serles adecuados. Cuando la tensión se hace demasiado fuerte, el conflicto demasiado agudo, una revolución barre la vieja organización social y abre la vía a una nueva etapa de desarrollo de las fuerzas productivas.

Pero este esquema mecánico no es sostenible, incluso en el nivel empírico más simple. Representa una extrapolación abusiva al conjunto de la historia de un proceso que no se realizó más que durante una sola fase de esta historia, la fase de la revolución burguesa. Describe poco más o menos fielmente lo que tuvo lugar con ocasión del paso de la sociedad feudal; más exactamente, de las sociedades bastardas de Europa occidental de 1650 a 1850 (en las cuales una burguesía ya muy evolucionada y económicamente desarrollada topaba con la monarquía absoluta y con residuos feudales en la propiedad agraria y las estructuras jurídicas y políticas), a la sociedad capitalista. Pero no corresponde ni al derrumbamiento de la sociedad antigua y a la aparición ulterior del mundo feudal, ni al nacimiento de la burguesía que emerge precisamente fuera de las relaciones feudales, y al margen de éstas, ni a la constitución de la burocracia como capa dominante hoy en día en los países atrasados que se industrializan, ni finalmente a la evolución histórica de los pueblos no europeos. En ninguno de estos casos puede hablarse de un desarrollo de las fuerzas productivas encarnado por una clase social creciente en un sistema social dado, desarrollo que habría «en cierto estadio» llegado a ser incompatible con el mantenimiento de este sistema y habría así conducido a una revolución que diese el poder a la clase «ascendiente».

Aquí también, más allá de la «confirmación» o del «desmentido» aportado por los hechos a la teoría, es sobre la *significación* de

la teoría, sobre su contenido más profundo, sobre las categorías que son suyas y el tipo de relación que quiere establecer con la realidad sobre lo que debemos reflexionar.

Una cosa es reconocer la importancia fundamental de la enseñanza de Marx en lo concerniente a la relación profunda que une la producción y el resto de la vida de una sociedad. Nadie, a partir de Marx, puede ya pensar la historia «olvidando» que toda sociedad debe asegurar la producción de las condiciones materiales de su vida y que todos los aspectos de la vida social están profundamente vinculados al trabajo, al modo de organización de esta producción y a la división social que le corresponde.

Otra cosa es reducir la producción, la actividad humana mediatizada por unos instrumentos y unos objetos, el trabajo, a las «fuerzas productivas», es decir a fin de cuentas a la técnica,[15] atribuir a ésta un desarrollo «en último análisis» autónomo y construir una mecánica de los sistemas sociales basada en una oposición eterna, y eternamente la misma, entre una técnica o unas fuerzas productivas que poseerían una actividad propia y el resto de las relaciones sociales y de la vida humana, la «superestructura», dotada tan arbitrariamente como lo otro de una pasividad y de una inercia esenciales.

De hecho, no hay ni autonomía de la técnica, ni tendencia inmanente de la técnica hacia un desarrollo autónomo. Durante el

15. «...Es importante distinguir siempre entre el trastocamiento material de las condiciones de producción económicas *–que hay que constatar fielmente con la ayuda de las ciencias físicas y naturales–*, y las formas jurídicas, políticas...», K. Marx, prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, *Op. cit.*, p. 6 (el subrayado es nuestro). [También: «Darwin llamó la atención sobre la historia de la *tecnología natural*, es decir, sobre la formación de las plantas y de los animales considerados como medios de producción para su vida. La historia de los órganos productivos del hombre social, base material de toda organización social, ¿no sería digna de investigaciones parecidas? Y ¿no sería más fácil llevar esta empresa a buen fin, pues, como dijo Vico, la historia del hombre se distingue de la historia de la naturaleza en el hecho de que hicimos aquélla y no ésta? La tecnología desnuda el modo de acción del hombre frente a la Naturaleza, el proceso de producción de su vida material, y, por consiguiente, el origen de las relaciones sociales y de las ideas o de las concepciones intelectuales que se desprenden de él». *El capital*, *Op. cit.*, I, p. 915, traducido de la transcripción de Castoriadis.]

99,5% de su duración –es decir durante su totalidad, salvo en los cinco últimos siglos– la historia conocida o presumida de la humanidad se desarrolló sobre la base de lo que nos aparece hoy como una estagnación y que era vivido por los hombres de la época como una estabilidad que cae por su propio peso debido a la técnica; unas civilizaciones y unos imperios se fundaron y se derrumbaron, durante milenios, sobre las mismas «infraestructuras» técnicas.

Durante la Antigüedad griega, el hecho de que la técnica aplicada a la producción haya permanecido ciertamente más acá de las posibilidades que le ofrecía el desarrollo científico ya alcanzado no puede ser separado de las condiciones sociales y culturales del mundo griego, y probablemente de una actitud de los griegos respecto a la Naturaleza, al Trabajo, al Saber. Como, a la inversa, no puede separarse el enorme desarrollo técnico en los tiempos modernos de un cambio radical –incluso si se ha producido gradualmente– en estas actitudes. La idea de que la Naturaleza no *es otra cosa que* terreno a explotar por los hombres, por ejemplo, es lo que con menor evidencia se quiere, desde el punto de vista de toda la humanidad anterior y aun de hoy, de los pueblos no industrializados. Hacer del saber *científico* esencialmente un medio de desarrollo técnico, darle un carácter de predominancia instrumental, corresponde también a una nueva actitud. La aparición de estas actitudes es inseparable del nacimiento de la burguesía –que tiene lugar al comienzo sobre la base de las antiguas técnicas. No es sino a partir de la plena expansión de la burguesía cuando puede observarse, en apariencia, una especie de dinámica autónoma de la evolución tecnológica. Pero tan sólo en apariencia. Pues, esta evolución no sólo es función del desarrollo filosófico y científico desencadenado (o acelerado) por el Renacimiento, cuyos vínculos profundos con toda la cultura y la sociedad burguesa son incontestables, sino que recibe siempre más la influencia de la constitución del proletariado y de la lucha de clases en el seno del capitalismo, que conduce a una *selección* de las técnicas aplicadas en la producción entre todas las técnicas posibles.[16] Final-

16. Véase «Sobre el contenido del socialismo», en el n.º 22 de «Socialisme ou Barbarie», julio de 1957, pp. 14 a 21, o en *La experiencia del movimiento obrero, 2, Op. cit.*

mente, en la presente fase del capitalismo, la investigación tecnológica está planificada, orientada y dirigida explícitamente hacia las metas que se proponen las capas dominantes de la sociedad. ¿Qué sentido tiene hablar de evolución autónoma de la técnica cuando el Gobierno de los Estados Unidos decide dedicar mil millones de dólares a la investigación de carburantes de cohetes y un millón de dólares a la investigación de las causas del cáncer?

En lo que se refiere a las fases cumplidas de la historia, en las que los hombres caían, por decirlo así, por azar sobre tal o cual invento o método y en las que la base de la producción (como de la guerra o de las demás actividades sociales) era una especie de penuria tecnológica, la idea de una relativa autonomía de la técnica puede conservar un sentido –aunque sea falso que esta técnica haya sido «determinante», en un sentido exclusivo, de la estructura y de la evolución de la sociedad, como lo prueba la inmensa variedad de las culturas, arcaicas e históricas (asiáticas, por ejemplo) construidas «sobre la misma base técnica». Incluso para estas fases, el problema de la relación entre el tipo de técnica y el tipo de sociedad y de la cultura permanece intacto. Pero, en las sociedades contemporáneas, el ensanchamiento continuo de la gama de posibilidades técnicas y la acción permanente de la sociedad sobre sus métodos de trabajo, de comunicación, de guerra, etc., refuta definitivamente la idea de la autonomía del factor técnico y hace absolutamente explícita la relación recíproca, la remisión circular ininterrumpida de los métodos de producción a la organización social y al contenido total de la cultura.[d]

Lo que acabamos de decir muestra que no hay, y que no hubo jamás, inercia en sí del resto de la vida social, ni privilegio de pasividad de las «superestructuras». Las superestructuras no son más que un tejido de relaciones sociales, ni más ni menos «reales», ni más ni menos «inertes» que las demás –tan «condicionadas» por la estructura como ésta por ellas, si la palabra «condicionar» puede ser utilizada para designar el modo de coexistencia de los diversos momentos o aspectos de las actividades sociales.

d. Véase también mi artículo «Technique» en la *Encyclopaedia Universalis*, vol. 15, pp. 803-809, París, 1973.

La famosa frase sobre el «atraso de la conciencia con respecto a la vida» no es más que una frase. Representa una constatación empírica válida para la mitad derecha de los fenómenos, y falsa para su mitad izquierda. En la boca y en el inconsciente de los marxistas ha llegado a ser una frase teológica y, como tal, no tiene sentido alguno. No hay ni vida ni realidad social sin conciencia, y decir que la conciencia se retrasa con respecto a la realidad es decir que la cabeza de un hombre que camina está constantemente retrasada con respecto al mismo hombre. Incluso si se «toma conciencia» en un sentido estrecho (de conciencia explícita, de «pensamiento de», de teorización de lo dado), la frase continúa siendo tan a menudo falsa como verdadera, pues puede haber tanto un «retraso» de la conciencia con respecto a la realidad como un «retraso» de la realidad con respecto a la conciencia –pues, dicho de otra manera, hay tanta correspondencia como distancia entre lo que los hombres hacen o viven y lo que los hombres piensan. Y lo que piensan no es sólo penosa elaboración de lo que ya está ahí y jadeante caminar sobre sus huellas; es también *relativización* de lo que es dado, puesta a distancia, proyección. La historia es tanto creación consciente como repetición inconsciente. Lo que Marx llamó la superestructura no ha sido un reflejo pasivo y retrasado de una «materialidad» social (por otra parte indefinible) más de lo que la percepción y el conocimiento humanos son «reflejos» imprecisos y revueltos de un mundo exterior perfectamente formado, coloreado y oloroso en sí.

Es cierto que la conciencia humana como agente transformador y creador en la historia es esencialmente una conciencia *práctica*, una razón operante-activa, mucho más que una reflexión teórica, a la que la práctica se hubiese anexionado como el corolario de un razonamiento, y del cual no haría sino materializar sus consecuencias. Pero esta práctica no es exclusivamente una modificación del mundo material, es también, y más aún, modificación de las conductas de los hombres y de sus relaciones. El «Sermón de la montaña», el *Manifiesto comunista* pertenecen a la práctica histórica al igual que un invento técnico y pesan sobre ella, en cuanto a sus efectos reales sobre la historia, con un peso infinitamente más pesado.

La confusión ideológica actual y el olvido de verdades elementales son tales que lo que decimos aquí parecerá sin duda a muchos

«marxistas» un idealismo. Pero el idealismo, y el más crudo y más inocente, se encuentra de hecho en esta tentativa de reducir el conjunto de la realidad histórica a los efectos de la acción de un solo factor, que es necesariamente *abstraído* del resto y, por tanto, *abstracto* pura y simplemente –y que, además, es del orden de una *idea*. Son, en efecto, las ideas las que hacen avanzar la historia en la concepción llamada «materialista histórica» –sólo que, en lugar de ser ideas filosóficas, políticas, religiosas, etc., son ideas técnicas. Es cierto que, para llegar a ser operantes, estas ideas deben «encarnarse» en instrumentos y métodos de trabajo. Pero esta encarnación está determinada por ellas; un instrumento nuevo es nuevo en tanto que realiza una nueva manera de concebir las relaciones de la actividad productiva con sus medios y su objeto. Las ideas técnicas siguen siendo, pues, una especie de primer motor, y entonces una de dos: o bien uno se atiene a esto, y esta concepción «científica» aparece como haciendo descansar toda la historia sobre un misterio, el misterio de la evolución autónoma e inexplicable de una categoría particular de ideas; o bien uno vuelve a sumergir la técnica en el todo social, y no puede tratarse de privilegiarla *a priori* ni siquiera *a posteriori*. El intento de Engels de salir de ese dilema explicando que las superestructuras reaccionan ciertamente sobre las infraestructuras, pero que éstas siguen siendo determinantes «en último análisis», no tiene mucho sentido.[17] En una explicación causal no hay último análisis, cada eslabón remite indefectiblemente a otro. O bien la concesión de Engels queda como verbal, y nos quedamos con un factor que determina la historia sin ser determinado por ella; o bien es real, y arruina la pretensión de haber localizado la explicación última de los fenómenos históricos en un factor específico.

17. Carta a Joseph Bloch del 21 de setiembre de 1890. [De hecho, la concesión «es verbal»: «Entre todas, son las condiciones económicas las que son finalmente determinantes. Pero las condiciones políticas, etc., hasta incluso la tradición que embruja los cerebros de los hombres, desempeñan igualmente un papel, aunque no decisivo». (Reproducido en K.M. y F.E., *Études philosophiques*, París, Ed. Sociales, 1961, pp. 154-155.) Y, p. 155: «Así es cómo la historia hasta nuestros días se desarrolla a la manera de un proceso de la naturaleza Y es sometida también, en sustancia, a las mismas leyes de movimiento que ella».]

El carácter propiamente idealista de la concepción aparece de manera aún más profunda cuando se considera otro aspecto de las categorías de infraestructura y de superestructura en su utilización por Marx. No es que la infraestructura tenga solamente un peso determinante, es que de hecho sólo ella tiene un peso, puesto que es ella la que arrastra al movimiento de la historia. Es que ella posee una *verdad*, de la cual el resto está privado. La conciencia puede ser, y es de hecho la mayor parte de las veces, una «falsa conciencia»; está mistificada, su contenido es «ideológico». Las superestructuras son siempre ambiguas: expresan la «situación real» tanto como la enmascaran, su función es esencialmente doble. La constitución de la República burguesa, por ejemplo, o el Derecho civil tienen un sentido explícito o aparente: el que lleva su texto, en un sentido latente o real: el que desvela el análisis marxista, mostrando, detrás de la igualdad de los ciudadanos, la división de la sociedad en clases; detrás de la «soberanía del pueblo», el poder de hecho de la Burguesía. El que quisiese comprender el Derecho actual ateniéndose a su significación explícita, manifiesta, estaría en pleno cretinismo jurídico. El Derecho, como la política, la religión, etc., no puede adquirir su pleno y verdadero sentido más que en función de una remisión al resto de los fenómenos sociales de una época. Pero esa ambigüedad, este carácter truncado de toda significación particular en el mundo histórico cesaría a partir del momento en el que abordásemos la «infraestructura». Ahí, las cosas pueden ser comprendidas por sí mismas, un hecho técnico significa inmediata y plenamente, no tiene ambigüedad, alguna, es lo que «dice», y dice lo que es. Dice incluso todo lo demás: el molino de sangre dice la sociedad feudal; el molino de vapor dice la sociedad capitalista. Tenemos, pues, cosas que *son* significaciones acabadas en sí, y que al mismo tiempo son significaciones plena e inmediatamente[18] penetrables por nosotros. Los hechos técnicos no son solamente «*hacia atrás*» (significaciones que fueron encarnadas), son también ideas «*hacia adelante*» (*significan* activamente todo lo que «resulta» de ellos, confieren un sentido determinado a todo lo que los rodea).

18. Inmediatamente, no en sentido cronológico, sino lógico: sin mediación, sin necesidad de pasar por otra significación.

Que la historia sea el terreno en el que las significaciones «se encarnan» y en el que las cosas significan, no deja ni la sombra de una duda. Pero ninguna de estas significaciones jamás está acabada y cerrada en sí misma, remiten siempre a otra cosa; y ninguna cosa, ningún hecho histórico puede entregarnos un sentido que estaría de por sí inscrito en ellos. Ningún hecho técnico tiene un sentido asignable si está aislado de la sociedad en el que se produce, y ninguno impone un sentido unívoco e ineluctable a las actividades humanas que subtiende, incluso las más próximas. A algunos kilómetros una de otra, en la misma jungla, con las mismas armas e instrumentos, dos tribus primitivas desarrollan estructuras sociales y culturas tan diferentes como sea posible. ¿Es Dios quien lo ha querido así, es un «alma» singular de la tribu de lo que se trata? De ningún modo, un examen de la *historia total* de cada una de ellas, de sus relaciones con otras, etc., permitiría comprender cómo evoluciones diferentes se produjeron (aunque no permitiese «comprenderlo todo», y aún menos aislar «una causa» de esta evolución). La industria automóvil inglesa trabaja sobre la misma «base técnica» que la industria automóvil francesa, con los mismos tipos de máquinas y los mismos métodos para producir los mismos objetos. Las «relaciones de producción» son las mismas, aquí y allá: unas firmas capitalistas que producen para el mercado y contratan, para hacerlo, a proletarios. Pero la situación en las fábricas difiere del todo: en Inglaterra, huelgas salvajes frecuentes, guerrilla permanente de los obreros contra la Dirección, institución de un tipo de representación obrera, los *shop stewards,* tan democrática, tan eficaz, tan combativa como era posible bajo las condiciones capitalistas. En Francia, apatía y servidumbre de los obreros, transformación íntegra de los «delegados» obreros en tapones entre la Dirección y los trabajadores. Y las «relaciones de producción» *reales,* es decir precisamente el grado de control efectivo que asegura a la dirección su «adquisición de la fuerza de trabajo», difieren sensiblemente por este hecho. Sólo un análisis del conjunto de cada una de las sociedades consideradas, de su historia precedente, etc., puede permitir comprender, hasta cierto punto, cómo situaciones tan diferentes pudieron emerger.

Hasta aquí nos hemos situado, para lo esencial, en el nivel del *contenido* de la «concepción materialista de la historia», intentando ver en qué medida las proposiciones precisas de esta concepción podían ser tenidas por verdaderas o incluso tenían un sentido. Nuestra conclusión es, visiblemente, que este contenido no se sostiene, que la concepción marxista de la historia no ofrece la explicación que ella quisiera ofrecer.

Pero el problema no se agota con estas consideraciones. Si la concepción marxista no ofrece la explicación que busca la historia, ¿no habría otra que la ofreciera?, y la construcción de una nueva concepción «mejor», ¿acaso no sería la tarea más urgente?

Esta cuestión es mucho más importante que la otra, pues, después de todo, que una teoría científica se revele insuficiente o errónea es ley misma del progreso del conocimiento. Condición de este progreso es, sin embargo, el comprender por qué una teoría se reveló insuficiente o falsa.

Ahora bien, ya las condiciones que preceden permiten ver que lo que está encausado en el fracaso de la concepción materialista de la historia es, mucho más que la pertinencia de una idea cualquiera perteneciente al contenido de la teoría, el *tipo* mismo de teoría y aquello a lo que apunta. Tras el intento de erigir las fuerzas productivas en factor autónomo y determinante de la evolución histórica está la idea de condensar en un esquema simple las «fuerzas» cuya acción dominó esta evolución. Y la simplicidad del esquema proviene del hecho de que las mismas fuerzas que actúan sobre los mismos objetos deben producir los mismos encadenamientos de efectos.

Pero ¿en qué medida se puede categorizar la historia de esta manera? ¿En qué medida el material histórico se presta a este tratamiento?

La idea, por ejemplo, de que en todas las sociedades el desarrollo de las fuerzas productivas «determinó» las relaciones de producción y, por consiguiente, las relaciones jurídicas, políticas, religiosas, etcétera, presupone que en todas las sociedades la misma articulación de las actividades humanas existe, que la Técnica, la Economía, el Derecho, la Política, la Religión, etc., están siempre y necesariamente separados o son separables, sin lo cual esta afirmación está privada de sentido. Pero esto es extrapolar al conjunto de la historia

la articulación y la estructuración propias de *nuestra* sociedad, y que no tienen forzosamente sentido fuera de ella. Ahora bien, esta articulación, esta estructuración son precisamente *productos* del desarrollo histórico. Marx decía ya que «el individuo es un producto social» –queriendo decir con esto, no que la existencia del individuo presupone la de la sociedad, o que la sociedad determina lo que el individuo será, sino que la *categoría* de individuo como persona libremente separable de su familia, de su tribu o de su ciudad no tiene nada de natural y no aparece más que en cierta etapa de la historia. De la misma manera, los diversos aspectos o sectores de la actividad social no se «autonomizan», como también decía Marx, más que en cierto tipo de sociedad y en función de un grado de desarrollo histórico.[e] Pero, si sucede así, es imposible dar de una vez por todas un modelo de relaciones o de «determinaciones» válido para cualquier sociedad. Los puntos de sujeción de estas relaciones son fluctuantes, el movimiento de la historia reconstituye y vuelve a desplegar de una manera siempre distinta las estructuras sociales (y no necesariamente en el sentido de una diferenciación siempre creciente: en este sentido al menos, el sistema feudal representa una *involución*, una recondensación de momentos que estaban netamente separados en el mundo grecorromano). En una palabra, no hay en la historia, aún menos que en la naturaleza ni en la vida, *sustancias* separadas y fijas que actúen desde afuera unas sobre otras. No puede decirse que, en general, «la economía determina la ideología», ni que «la ideología determina la economía», ni finalmente que «economía e ideología se determinan recíprocamente», por la simple razón de que economía e ideología, en tanto que esferas separadas que podrían o no actuar una sobre otra, son ellas mismas productos de una etapa dada (y de hecho muy reciente) del desarrollo histórico.[19]

e. La posición central de las «relaciones de producción» en la vida social es una creación de la Burguesía y un elemento de la Institución histórica del capitalismo. Véase «La cuestión de la historia del movimiento obrero» en *La experiencia del movimiento obrero*, 1, *Op. cit.*

19. Esto es visto claramente por Lukács en *El cambio de función del materialismo histórico*, *Op. cit.*

Del mismo modo, la teoría marxista de la historia, y toda teoría general y simple del mismo tipo, está necesariamente llevada a postular que las motivaciones fundamentales de los hombres son y fueron siempre las mismas en todas las sociedades. Las «fuerzas», productivas u otras, no pueden actuar en la historia más que a través de las acciones de los hombres, y decir que las mismas fuerzas desempeñan en todas partes el papel determinante significa que corresponden a móviles constantes en todas partes y siempre. Así, la teoría que hace del «desarrollo de las fuerzas productivas» el motor de la historia presupone implícitamente un tipo invariable de motivación fundamental de los hombres, en líneas generales la motivación económica: en todos los tiempos, las sociedades humanas habrían apuntado (consciente o inconscientemente, poco importa) primero y ante todo al incremento de su producción y de su consumo. Pero esta idea no es simplemente falsa materialmente; olvida que los tipos de motivación (y los valores correspondientes que polarizan y orientan la vida de los hombres) son creaciones sociales, que cada cultura instituye unos valores que le son propios y adiestra a los individuos en función de ellos. Estos adiestramientos son prácticamente todopoderosos,[20] pues no hay una «naturaleza humana» que pueda ofrecerles una resistencia, pues, dicho de otra manera, el hombre no nace llevando en sí el sentido definido de su vida. El máximo de consumo, de poder o de santidad no son objetivos innatos al niño, es la cultura en la cual crecerá lo que le enseñará que los «necesita». Y es inadmisible mezclar con el examen de la historia[21] la «necesidad» *biológica*, o el «instinto» de conservación. La «necesidad» biológica o el «instinto» de conservación es el presupuesto abstracto y universal de *toda* sociedad humana, y de toda especie viviente en general, y no puede decir nada sobre alguna en particular. Es absur-

20. Ninguna cultura puede evidentemente adiestrar a los individuos a que caminen sobre la cabeza o a que ayunen eternamente. Pero, en el interior de esos límites, se encuentran en la historia todos los tipos de adiestramiento que pueda imaginarse.

21. Como lo hace Sartre, en la *Critique de la raison dialectique*, p. ej. pp. 166 y sigs., Ed. Gallimard, París.

do querer fundamentar sobre la permanencia de un «instinto» de conservación, por definición el mismo en todas partes, la historia, por definición siempre diferente, como sería absurdo querer explicar por la *constancia* de la líbido la infinita variedad de los tipos de organización familiar, de neurosis o de perversiones sexuales que se encuentran en las sociedades humanas. Cuando, pues, una teoría postula que el desarrollo de las fuerzas productivas fue determinante en todas partes, no quiere decir que los hombres siempre tuvieron necesidad de alimentarse (en cuyo caso hubiesen seguido siendo monos). Quiere decir por el contrario que los hombres fueron siempre *más allá* de las «necesidades» biológicas, que se formaron «necesidades» de otra naturaleza –y, en esto, es efectivamente una teoría que habla de la historia de los *hombres*. Pero dice al mismo tiempo que estas otras «necesidades» fueron, en todas partes y siempre de manera predominante, necesidades económicas. Y, en esto, no habla de la historia en general, no habla más que de la historia del capitalismo. Decir, en efecto, que los hombres siempre buscaron el mayor desarrollo posible de las fuerzas productivas, y que no encontraron otro obstáculo que el estado de la técnica; o que las sociedades siempre estuvieron «objetivamente» dominadas por esta tendencia, y dispuestas en función de ella, es extrapolar abusivamente al conjunto de la historia, las motivaciones y los valores, el movimiento y la disposición de la sociedad actual –más exactamente, de la mitad capitalista de la sociedad actual. La idea de que el sentido de la vida consiste en la acumulación y la conservación de las riquezas sería locura para los indios kwakiutl, que amasan riquezas *para* poder destruirlas; la idea de buscar el poder y el mando sería locura para los indios zuni, entre los cuales, para convertir a alguien en jefe de la tribu, hay que apalearle hasta que acepta.[22] Unos «marxis-

22. Véase Ruth Benediet, *Patterns of Culture*. Traducción española: *El hombre y la cultura*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1967. [La demostración de la imposibilidad de proyectar retroactivamente las motivaciones y las categorías económicas capitalistas sobre las otras sociedades, especialmente las «arcaicas», es una de las aportaciones más importantes de ciertas corrientes de la «antropología económica» contemporánea.]

tas» miopes ríen sarcásticamente cuando se citan ejemplos que ellos consideran como curiosidades etnológicas. Pero, si alguna curiosidad etnológica hay en este asunto, son precisamente esos «revolucionarios» que erigieron la mentalidad capitalista en contenido eterno de una naturaleza humana idéntica en todas partes y que, charlando interminablemente sobre la cuestión colonial y el problema de los países atrasados, olvidan en sus razonamientos a los dos tercios de la población del globo. Pues uno de los mayores obstáculos que encontró, y que vuelve siempre a encontrar, la penetración del capitalismo es la ausencia de las motivaciones económicas y de la mentalidad de tipo capitalista entre los pueblos de los países atrasados. Es clásico, y siempre actual, el caso de los africanos que, obreros durante un tiempo, dejan el trabajo en el momento en el que han reunido la suma que tenían prevista y vuelven a su pueblo para reanudar lo que a sus ojos es la única vida normal. Cuando logró constituir en los pueblos una clase de obreros asalariados, el capitalismo no solamente debió, como Marx lo mostraba ya, reducirlos a la miseria destruyendo sistemáticamente las bases materiales de su existencia independiente. Debió, al mismo tiempo, destruir sin piedad los valores y las significaciones de su cultura y de su vida –es decir, hacer de ellos efectivamente ese conjunto de un aparato digestivo hambriento y de músculos dispuestos para un trabajo privado de sentido que es la imagen capitalista del hombre.[23]

Es falso pretender que las categorías técnico-económicas siempre fueron determinantes –puesto que no estaban ahí, ni como categorías realizadas en la vida de la sociedad, ni como polos y valores. Es falso pretender que estaban siempre ahí, pero hundidas bajo apariencias mistificadoras –políticas, religiosas u otras–, y que el capitalismo, desmistificando o desencantando al mundo, nos ha permitido ver las «verdaderas» significaciones de los actos de los hombres, que se escapaban a sus autores. Está claro que la técnica, o lo económico, «estaban siempre ahí» de cierta manera, puesto que toda sociedad debe producir su vida y organizar socialmente

23. Véase Margaret Mead y otros, *Cultural Patterns and Technical Change*, UNESCO, 1953.

esta producción. Pero es esta «cierta manera» lo que constituye toda la diferencia. Pues ¿cómo pretender que el modo de integración de lo económico a otras relaciones sociales (las relaciones de autoridad y de fidelidad, por ejemplo, en la sociedad feudal) no influye, primero sobre la naturaleza de las relaciones económicas en la sociedad considerada y, al mismo tiempo, sobre la manera de actuar unos sobre otros? Lo cierto es que, una vez constituido el capitalismo, el reparto de los recursos productivos entre capas sociales y entre capitalistas es esencialmente el resultado del juego de la economía y está constantemente modificado por éste. Pero una afirmación análoga no tendría sentido alguno en el caso de una formación feudal (o «asiática»).[f] Admitamos también que se pudiese, en una sociedad capitalista de *laissez faire*, tratar el Estado (y las relaciones políticas) como una «superestructura» cuya dependencia respecto a la economía es de sentido único. Pero ¿cuál es el sentido de esta idea, cuando el Estado es propietario y poseedor efectivo de los medios de producción, y que está poblado por una jerarquía de burócratas cuya relación con la producción y la explotación está *necesariamente* mediatizada por su relación con el Estado y *subordinada* a éste –como era el caso de esas curiosidades etnológicas que representaron durante milenios las monarquías asiáticas, y como es hoy en día el caso de esas curiosidades sociológicas tipo la U.R.S.S., la China, y los demás países «socialistas»? ¿Qué sentido tiene decir que hoy en día, en la U.R.S.S., la «verdadera» burocracia son los directores de fábrica, y que la burocracia del Partido, del Ejército, del Estado, etc., es secundaria?

¿Cómo pretender también que la manera, tan diferente de una sociedad y de una época a otra, de vivir estas relaciones no tiene importancia?, ¿Cómo pretender que las significaciones, las motivaciones, los valores creados por cada cultura no tienen ni función ni acción otra que velar una psicología económica que siempre habría estado ahí? No es éste el paradójico postulado de una naturaleza hu-

f. Está claro, en efecto, que en estos casos el reparto de los recursos productivos (tierra y hombres) está determinado desde el comienzo, y modificado a continuación por el juego de factores esencialmente no «económicos».

mana inalterable. Es el no menos paradójico intento de tratar la vida de los hombres, tal como es efectivamente vivida por ellos tanto consciente como inconscientemente), como una simple ilusión respecto a las fuerzas «reales» (económicas) que la gobiernan. Es el invento de otro inconsciente detrás del inconsciente, de un inconsciente del inconsciente, que sería, él, a la vez «objetivo» (puesto que totalmente independiente de la historia de los sujetos y de su acción) y «racional» (puesto que constantemente orientado hacia un fin definible e incluso medible, el fin económico). Pero, si no se quiere creer en la magia, la acción de los individuos, motivada consciente o inconscientemente, es a todas luces un relevo indispensable de toda acción de «fuerzas» o de «leyes» en la historia. Habría, pues, que constituir un «psicoanálisis económico», que revelaría como causa de las acciones humanas su «verdadero» sentido latente (económico) y en el cual la «pulsión económica» tomaría el sentido de la líbido.

Que un sentido latente pueda a menudo ser desvelado en actos que aparentemente no lo poseen, es cierto. Pero esto no significa que no es el único, ni que es primero, ni sobre todo que su contenido sea siempre y en todas partes la maximización de la «satisfacción económica» en el sentido capitalista-occidental. Que la «pulsión económica» –si se quiere, el «principio de placer» vuelto hacia el consumo o la apropiación– tome tal o cual dirección, se fije en tal objetivo y se instrumente en tal conducta, esto depende del conjunto de los factores en juego. Esto depende muy particularmente de su relación con la pulsión sexual (la manera como ésta se «especifica» en la sociedad considerada) con el mundo de significaciones y de valores creado por la cultura donde vive el individuo.[24] Sería finalmente menos falso decir que el *homo oeconomicus* es un producto de la cultura capitalista, que decir que la cultura capitalista es una creación del *homo oeconomicus*. Pero no hay que decir ni una cosa ni la otra. Hay cada vez homología y correspondencia profundas entre la estructura de la personalidad y el contenido de la cultura, y no tiene sentido predeterminar una por la otra.

24. Véase Margaret Mead, *Male and Female* y *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Hay traducción española de esta última obra: *Sexo y temperamento*, 2.ª ed., Paidós, Buenos Aires, 1961.

Así pues, cuando, como para el cultivo del maíz entre ciertas tribus indígenas de México o para el cultivo del arroz en los pueblos indonesios, el trabajo agrícola es vivido no solamente como un medio de asegurar la alimentación, sino a la vez como momento del culto a un dios, como fiesta, y como danza, y cuando un teórico viene a decir que todo lo que rodea los gestos propiamente productivos en estas ocasiones no es más que mistificación, ilusión y astucia de la razón, hay que afirmar con fuerza que este teórico es una encarnación mucho más avanzada del capitalismo que cualquier patrón. Pues no solamente sigue atrapado en las categorías específicas del capitalismo, sino que quiere someter a ellas todo el resto de la historia de la humanidad y pretende en suma que todo lo que los hombres hicieron y quisieron hacer desde hace milenios no era más que un esbozo imperfecto del *factory system*. Nada permite afirmar que la carcasa de gestos que constituye el trabajo productivo en el sentido estricto es más «verdadera» o más «real» que el conjunto de las significaciones en el cual estos gestos fueron tejidos por los hombres que los ejecutaban. Nada, si no es el postulado de que la verdadera naturaleza del hombre es ser un animal productivo-económico, postulado totalmente arbitrario y que implicaría, si fuese cierto, que el socialismo es para siempre imposible.

Si, para tener una teoría de la historia, hay que excluir de la historia poco más o menos todo, salvo lo que sucedió durante unos siglos sobre una estrecha franja de tierra que rodea el Atlántico norte, el precio a pagar es realmente demasiado elevado; es mejor conservar la historia y rechazar la teoría. Pero no estamos reducidos a este dilema. No tenemos necesidad, en tanto que revolucionarios, de reducir la historia de la humanidad a esquemas simples. Necesitamos ante todo comprender e interpretar nuestra propia sociedad. Y esto, no podemos hacerlo más que relativizándola, mostrando que ninguna de las formas de la alienación social presente es fatal para la humanidad, puesto que no han estado siempre ahí –en todo caso, de ningún modo convirtiéndola en absoluto y proyectando inconscientemente sobre el pasado esquemas y categorías que expresan precisamente los aspectos más profundos de la realidad capitalista contra la que luchamos.

Hemos pues visto por qué lo que llamamos la concepción materialista de la historia nos aparece hoy en día insostenible. Resumiendo, porque esta concepción:

–hace del desarrollo de la técnica el motor de la historia «en último análisis», y le atribuye una evolución autónoma y una significación cerrada y bien definida;

–intenta someter el conjunto de la historia a categorías que no tienen sentido más que para la sociedad capitalista desarrollada y cuya aplicación a formas procedentes de la vida social plantea más problemas de los que resuelve;

–está basada sobre el postulado oculto de una naturaleza humana esencialmente inalterable, cuya motivación predominante sería la motivación económica.

Estas consideraciones conciernen al contenido de la concepción materialista de la historia, que es un determinismo *económico* (denominación utilizada, a menudo por otra parte, por los partidarios de la concepción). Pero la teoría es inaceptable en tanto que es *determinismo* sin más, es decir, en tanto que pretende que puede reducirse la historia a los efectos de un sistema de fuerzas sometidas ellas mismas a leyes comprensibles y definibles de una vez por todas, a partir de las cuales estos efectos pueden ser íntegra y exhaustivamente producidos (y por lo tanto también *deducidos*). Como, tras esta concepción, hay inevitablemente una tesis sobre lo *que es la historia* –y por lo tanto una tesis filosófica–, volveremos sobre ella en la tercera parte de este capítulo.

Determinismo económico y lucha de clases

Al determinismo económico parece oponérsele otro aspecto del marxismo: «La historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases». Pero *parece* solamente. Pues, en la medida en que se mantienen las afirmaciones esenciales de la concepción materialista de la historia, la lucha de clases no es en realidad un factor

aparte.[g] No es más que un eslabón de los vínculos causales establecidos siempre sin ambigüedad por el estado de la infraestructura técnico-económica. Lo que las clases hacen, lo que tienen que hacer, les es, cada vez, necesariamente trazado por su situación en las relaciones de producción, sobre la cual no pueden nada, pues las precede tanto causal como lógicamente. De hecho, las clases no son más que el instrumento en el cual se encarna la acción de las fuerzas productivas. Si son actores, lo son exactamente en el sentido en el que los actores en el teatro recitan un texto dado por adelantado y realizan gestos predeterminados, y en el que, actúen bien o mal, no pueden impedir que la tragedia se encamine hacia su fin inexorable. Es necesaria una clase para hacer funcionar un sistema socio-económico según sus leyes y también lo es otra para echarlo abajo –cuando haya llegado a ser «incompatible con el desarrollo de las fuerzas productivas» y cuando sus intereses la conduzcan no menos indefectiblemente a instituir un nuevo sistema que a su vez hará funcionar. Son los agentes del proceso histórico, pero los agentes inconscientes (la expresión vuelve muchas veces bajo la pluma de Marx y de Engels); «son actuados» más que actúan, dice Lukács. O mejor, actúan en función de su conciencia de clase y ya es sabido que «no es la consciencia de los hombres lo que determina su ser, sino su ser social lo que

g. Véase también, sobre el conjunto del problema, «La cuestión de la historia del movimiento obrero», en *La experiencia del movimiento obrero, Op. cit.* He aquí lo que decía Engels sobre ello, en el «Prefacio» a la tercera edición alemana (1885) de *El 18 de Brumario:* «Fue precisamente Marx el primero en descubrir la ley según la cual todas las luchas históricas, ya sean llevadas al terreno político, religioso, filosófico o a cualquier otro terreno ideológico, no son, de hecho, más que la expresión más o menos neta de las luchas de clases sociales, ley en virtud de la cual la existencia de las clases, y por consiguiente también sus colisiones, son, a su vez, condicionadas por el grado de desarrollo de su situación económica, por su modo de producción y su modo de intercambio, que deriva él mismo del precedente. Esta ley, que tiene para la historia la misma importancia que la ley de la transformación de la energía para las ciencias naturales, le proporciona aquí igualmente la clave para la comprensión de la historia de la II República francesa».

determina su consciencia». No se trata solamente de que la clase en el poder sea conservadora, y que la clase ascendiente sea revolucionaria. Este conservadurismo, esta revolución estarán predeterminados en su contenido, en todos sus detalles «importantes»[25] por la situación de las clases correspondientes en la producción.

No en vano la idea de una política capitalista más o menos «inteligente» le parece siempre a un marxista como una estupidez que oculta una mistificación. Para que se acepte incluso hablar de una política inteligente o no, hay que admitir que esta inteligencia, o su ausencia, pueden *marcar una diferencia* en cuanto a la evolución real. Pero ¿cómo podrían hacerlo, puesto que esta evolución está determinada por factores de otro orden —«objetivos»? No se dirá siquiera que esta política no cae del cielo, que actúa en una situación dada, que no puede superar ciertos límites trazados por el contexto histórico, que no puede encontrar resonancia en la realidad más que si otras condiciones se presentan —todo ello muy evidente. El marxista hablará como si esta inteligencia no pudiese cambiar nada (aparte del estilo de los discursos, grandioso en Mirabeau, lamentable en Laniel) y se dedicará a lo sumo a mostrar que el «genio» de Napoleón así como la «estupidez» de Kerensky estaban necesariamente «llamados» y engendrados por la situación histórica.

25. Hablando con propiedad, hay que decir: en todos sus detalles, en absoluto. Un determinismo no tiene sentido más que como determinismo integral, incluso el timbre de la voz del demagogo fascista o del tribuno obrero deben desprenderse de las leyes del sistema. En la medida en que esto es imposible, el determinismo se refugia habitualmente tras la distinción entre «lo importante» y lo «secundario». Clémenceau añadió cierto estilo personal a la política del imperialismo francés, pero con o sin este estilo, esta política hubiese sido de todas formas «la misma» en sus aspectos importantes, en su esencia. Se divide así la realidad en una capa principal en la que ocurre lo esencial, en la que las conexiones causales pueden y deben ser establecidas hacia delante y hacia atrás del acontecimiento considerado, y una capa secundaria, en la que estas condiciones no existen o no importan. El determinismo no puede así realizarse más que dividiendo de nuevo al mundo; no es sino en idea cómo apunta a un mundo unitario, en su aplicación está de hecho obligado a postular una parte «no determinada» de la realidad.

Tampoco en vano se resiste con ahínco a la idea de que el capitalismo moderno intentó adaptarse a la evolución histórica y a la lucha social, y en consecuencia se modificó. Esto sería admitir que la historia del siglo pasado no fue exclusivamente determinada por leyes económicas y que la acción de grupos y clases sociales pudo modificar las condiciones en las cuales estas leyes actúan y, por consiguiente, su funcionamiento mismo.

Es, por lo demás, en este ejemplo en el que puede verse con mayor claridad que determinismo económico, por una parte, y lucha de clases, por otra, proponen dos modos de explicación, irreductibles uno a otro, y que en el marxismo no hay realmente «síntesis», sino aplastamiento del segundo en provecho del primero. Lo esencial en la evolución del capitalismo, ¿es la evolución técnica y los efectos del funcionamiento de las leyes económicas que rigen el sistema? ¿O bien la lucha de clases y de grupos sociales? Leyendo *El capital,* se ve que la primera respuesta es la buena. Una vez establecidas sus condiciones sociológicas, lo que puede llamarse los «axiomas del sistema», propuestos en la realidad histórica (grado y tipo dado de desarrollo técnico, existencia de capital acumulado y de proletarios en número suficiente, etc.) y bajo el impulso continuo de un progreso técnico autónomo, el capitalismo evoluciona únicamente según los efectos de las leyes económicas que comporta, y que Marx despejó. La lucha de clases no interviene en parte alguna.[26] Que un marxismo más matizado y más sutil, apoyándose, si falta le hace, sobre los textos de Marx, rehúse esta visión unilateral y afirme que la lucha de clases desempeña un papel importante en la historia del sistema, que puede alterar el funcionamiento de la economía, pero que simplemente no hay que olvidar que esta lucha

26. No interviene más que en los límites –históricos y lógicos– del sistema: el capitalismo no nace orgánicamente por el simple funcionamiento de las leyes económicas de la simple producción mercantil, es necesaria la acumulación primitiva que constituye una ruptura violenta del antiguo sistema; no dejará tampoco lugar al socialismo sin la revolución proletaria. Pero eso no cambia nada de lo que decimos aquí, pues hay que decir también, para esas intervenciones activas de clases en la historia, que son predeterminadas, no introducen nada que sea por derecho imprevisible.

se sitúa siempre en un marco dado que traza sus límites y define su sentido –estas concesiones no sirven para nada, la cabra y la col no se conciliarán por ello. Pues las «leyes» económicas formuladas por Marx no tienen, hablando con propiedad, *ningún sentido* fuera de la lucha de clases, no tienen ningún contenido preciso: la «ley del valor», cuando hay que aplicarla a la mercancía fundamental –la fuerza de trabajo–, no significa nada, es una fórmula vacía cuyo contenido sólo puede venir dado por la lucha entre obreros y patronos, que determina en lo esencial el nivel absoluto del salario y su evolución en el tiempo. Y, como todas las demás «leyes» presuponen un reparto *dado* del producto social, el conjunto del sistema permanece sus pendido en el aire, completamente indeterminado.[27] Y esto no sólo es una «laguna» teórica –«laguna» a decir verdad tan central que arruina inmediatamente la teoría. Es también un mundo de diferencia en la práctica. Entre el capitalismo de *El capital*, en el que las «leyes económicas» conducen a una estagnación del salario obrero, a un paro creciente, a crisis más y más violentas y finalmente a una casi imposibilidad de funcionar para el sistema; y el capitalismo real, en el que los salarios aumentan, a la larga, paralelamente a la producción y en el que la expansión del sistema continúa sin encontrar ninguna antinomia *económica* insuperable, no hay solamente la distancia que separa lo mítico de lo real. Son dos universos, de los cuales cada uno comporta otro destino, otra filosofía, otra política, otra concepción de la revolución.

Finalmente, la idea de que la acción autónoma de las masas pueda constituir el elemento central de la revolución socialista, admitida o no, seguirá siendo siempre menos que secundario para un marxista consecuente –ya que sin interés verdadero e incluso sin estatuto teórico y filosófico. El marxista sabe adónde *debe* ir la historia; si la acción autónoma de las masas va en esa dirección, no le enseña nada; si va por otra parte, es una mala autonomía, o mejor, no es en absoluto una autonomía, puesto que, si las masas no se di-

27. Véase en el n.° 31 de «Socialisme ou Barbarie», «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne», *Op. cit.*, pp. 69 a 81. [También ahora, *La dynamique du capitalisme*, *Op. cit.*]

rigen hacia las metas correctas, es que están aún bajo la influencia del capitalismo. Cuando la verdad está adquirida, todo el resto es error, pero el error no quiere decir nada en un universo determinista: el error, es el producto de la acción del enemigo de clase y del sistema de explotación.

Sin embargo, la acción de *una* clase particular, y la toma de conciencia por esta clase de sus intereses y de su situación, parece tener un estatuto aparte dentro del marxismo: la acción y la toma de conciencia del proletariado. Pero esto no es cierto más que en un sentido a la vez especial y limitado. No es cierto en cuanto a lo que el proletariado tiene que hacer:[28] tiene que hacer la revolución socialista, y ya se sabe lo que la revolución socialista tiene que hacer (hablando claro: desarrollar las fuerzas productivas hasta que la abundancia haga posible la sociedad comunista y una humanidad libre). Es cierto tan sólo por lo que se trata de saber si lo hará o no. Pues, al mismo tiempo que la idea de que el socialismo es ineludible, existe en Marx y los grandes marxistas (Lenin o Trotsky por ejemplo) la idea de una incapacidad eventual de la sociedad de superar su crisis, de una «destrucción común de las dos clases en lucha», en una palabra, la alternativa histórica socialismo *o* barbarie. Pero esta idea representa el límite del sistema y, en cierto modo, el límite de toda reflexión coherente: no se excluye absolutamente el que la historia «fracase» y se revele, pues, absurda; pero, en este caso, no solamente esta teoría, sino cualquier teoría, se derrumba. Por consiguiente, el hecho de que el proletariado haga o no la revolución, incluso si es incierto, lo condiciona todo, y una discusión cualquiera no es posible sino a partir de la hipótesis de que la hará. Admitida esta hipótesis, el sentido en el cual la hará está determinado. La libertad concedida así al proletariado no es diferente de la libertad de es-

28. «No se trata de lo que tal o cual proletario, o incluso el proletariado entero, se *representa* en un momento determinado como la meta. Se trata de *lo que es* el proletariado y de lo que, conforme a su *ser*, será históricamente obligado a hacer», dice Marx en un pasaje conocido de *La Sagrada Familia*, Crítica, Barcelona, 1978.

tar locos que podemos reconocernos: libertad que no vale, que no existe incluso, más que con la condición de no usar de ella, pues su uso la aboliría al mismo tiempo que toda la coherencia del mundo.[29]

Pero, si se elimina la idea de que las clases y su acción son simples relevos; si se admite que la «toma de conciencia» y la actividad de las clases y de los grupos sociales (como de los individuos) hacen surgir elementos nuevos, no predeterminados y no predeterminables (lo cual no quiere decir ciertamente que una y otra sean independientes de las situaciones en que se desarrollan), entonces se está obligado a partir del esquema marxista clásico y a considerar la historia de una manera esencialmente diferente. Volveremos a ello en la continuación de este texto.

La conclusión que importa, no es que la concepción materialista de la historia es «falsa» en su contenido. Es que el tipo de teoría al que esta concepción apunta no tiene sentido, que semejante teoría es imposible de establecer y que, por lo demás, no la necesitamos. Decir que poseemos finalmente el secreto de la historia pasada y presente (e incluso, hasta cierto punto, por venir) no es menos absurdo que decir que poseemos finalmente el secreto de la Naturaleza. Lo es incluso más, a causa precisamente de lo que hace de la Historia una historia, y del conocimiento histórico un conocimiento histórico.

29. Esto vale también, y sobre todo, a pesar de las apariencias, para Lukács. Cuando escribe, por ejemplo, «...para el proletariado, vale ... que la transformación y la liberación no pueden ser más que su propia acción... La evolución económica objetiva ... no puede hacer más que poner entre las manos del proletariado la posibilidad y la necesidad de transformar la sociedad. Pero esta transformación no puede ser más que la acción libre del propio proletariado» (*Historia y conciencia de clase*), no hay que olvidar que toda la dialéctica de la historia que expone no se mantiene más que con la que condición de que el proletariado cumpla esta acción libre.

Cuando se habla de la Historia, *¿quién* habla? Es alguien de una época, de una clase dada –en una palabra, es un ser histórico. Ahora bien, esto mismo, que fundamenta la posibilidad de un conocimiento histórico (pues sólo un ser histórico puede tener una experiencia de la historia y hablar de ella), prohíbe que este conocimiento pueda jamás adquirir el estatuto de un saber acabado y transparente puesto que es él mismo, en su esencia, un fenómeno histórico que pide ser comprendido e interpretado como tal. El discurso sobre la historia está incluido en la historia.

No hay que confundir esta idea con las afirmaciones del escepticismo o del relativismo inocente: lo que cada cual dice nunca es más que una opinión; hablando, uno se traiciona a sí mismo más que expresa algo real. Aunque parezca imposible, hay otra cosa que la simple opinión (sin la cual ni discurso, ni acción, ni sociedad serían jamás posibles): se pueden controlar o eliminar los prejuicios, las preferencias, los odios, aplicar las reglas de la «objetividad científica». No hay más que las opiniones que valgan, y Marx por ejemplo es un gran economista, incluso cuando se equivoca, mientras que François Perroux no es más que un charlatán, incluso cuando no se equivoca. Pero, hechas todas las depuraciones, aplicadas todas las reglas y respetados todos los hechos, sigue siendo cierto que el que habla no es una «conciencia trascendental», sino un ser histórico, y esto no es un desgraciado incidente, es una condición lógica (una «condición trascendental») del conocimiento histórico. De la misma manera que sólo seres naturales –¡y tan naturales!– pueden plantearse el problema de una Ciencia de la Naturaleza, pues sólo seres de carne y hueso pueden tener una experiencia de la Naturaleza,[30] sólo seres históricos pueden plantearse el problema del conocimiento de la historia, pues sólo ellos pueden tener la historia como objeto de experiencia. Y, así como tener una experien-

30. En términos de filosofía kantiana: la corporalidad del sujeto es una condición trascendental de la posibilidad de una Ciencia de la Naturaleza, y, por vía de consecuencia, todo lo que esta corporalidad implica.

cia de la Naturaleza no es salir del Universo y contemplarlo, tener una experiencia de la historia no es considerarla desde el exterior como un objeto acabado y colocado ante uno –pues semejante historia jamás ha sido y jamás se brindará a nadie como objeto de encuesta.

Tener una experiencia de la historia en tanto que ser histórico es estar *en* y ser *de* la historia, como también estar *en* y ser *de* la sociedad. Y, dejando de lado otros aspectos de esa implicación, esto significa:

–pensar necesariamente la historia en función de las categorías de su época y de su sociedad –categorías que son, a su vez, un producto de la evolución histórica;

–pensar la historia en función de una intención práctica o de un proyecto –proyecto que forma parte, a su vez, de la historia.

Esto no solamente lo sabía Marx, sino que fue el primero en decirlo claramente. Cuando se burlaba de los que creían «poder saltar por encima de su propia época», denunciaba la idea de que pudiera haber jamás un sujeto teórico puro que produjese un conocimiento puro de la historia, que jamás pudiese deducirse a priori «las» categorías que valiesen para cualquier material histórico (de otra manera que como abstracciones romas y vacías).[31] Cuando al mismo tiempo denunciaba a los pensadores burgueses de su época, que a la vez aplicaban inocentemente a los períodos precedentes categorías que no tienen sentido más que relacionadas con el capitalismo y rehusaban relativizar históricamente a estas últimas («para ellos, hubo historia, pero ya no hay», decía en una frase que parece concebida para los «marxistas» contemporáneos) y afirmaba que su propia teoría correspondía al punto de vista de una clase, el proletariado revolucionario, planteaba por vez primera el problema de lo que se llamó después el socio-centrismo (el hecho de que cada

31. Véase por ejemplo su crítica de las abstracciones de los economistas burgueses, en la *Introducción a una crítica de la economía política,* Alberto Corazón Editor, Madrid, 1970.

sociedad se plantea como el centro del mundo y mira a las demás desde su punto de vista) e intentaba responder a él.

Hemos intentado mostrar más arriba que Marx no superó finalmente este socio-centrismo y que se encuentra en él esa paradoja de un pensador que tiene plena conciencia de la relatividad histórica de las categorías capitalistas y que al mismo tiempo las proyecta (o las «retro-yecta») hacia el conjunto de la historia humana. Quede bien entendido que no se trata con esto de una crítica de Marx, sino de una crítica del conocimiento de la historia. *La paradoja en cuestión es constitutiva de todo intento de pensar la historia.*[32] Es necesario, es inevitable que, encaramados un siglo más arriba, pudiésemos relativizar más fuertemente ciertas categorías, despejar más claramente lo que, en una gran teoría, la vincula sólidamente a su época particular y la arraiga en ella. Pero es *porque* está arraigada en su época por lo que la teoría es grande. Tomar conciencia del socio-centrismo, intentar reducir todos los elementos que de él sean comprensibles es el primer paso inevitable de todo pensamiento serio. Creer que el arraigo no es *más que* negativo, y que se debiera y podría desembarazarse de él en función de una depuración indefinida de la Razón, es la ilusión de un racionalismo inocente. No se trata solamente de que este arraigo sea condición de nuestro saber, de que no podamos reflejar la historia más que porque, siendo seres históricos nosotros mismos, estamos atrapados en una sociedad en movimiento y tenemos una experiencia de la estructuración y de la lucha sociales. Es una condición *positiva,* es nuestra particularidad lo que nos abre el acceso a lo universal. Es porque estamos ligados a una manera de ver, a una estructura categorial, a un proyecto dado por lo que podemos decir algo significativo sobre el pasado. Sólo cuando el presente está fuertemente presente, éste hace ver en el pasado otra cosa y algo más que lo que el pasado veía en sí mismo. De cierta manera, es porque Marx proyecta algo sobre el pasado por lo que descubre algo en él. Una cosa es criticar, como lo hemos hecho, estas proyecciones en tanto que se dan como verdades íntegras, exhaustivas y sistemá-

32. De pensar seria y profundamente. En los autores inocentes no hay paradoja, nada más que la platitud simple de proyecciones o de un relativismo no críticos.

ticas, y otra muy distinta es olvidar que, por «arbitrario» que sea, el intento de comprender las sociedades precedentes bajo las categorías capitalistas fue en Marx de una inmensa fecundidad –incluso si violó la «verdad propia» de cada una de estas sociedades. Pues, en definitiva, precisamente, no hay tal «verdad propia» –ni la que despeja el materialismo histórico, ciertamente, pero tampoco la que revelaría un intento, cuán utópico y cuán sociocéntrico al fin, de «pensar cada sociedad por sí misma y desde su propio punto de vista». Lo que puede llamarse la verdad de cada sociedad es su verdad en la historia, para ella misma también, pero para todas las demás igualmente, pues la paradoja de la historia consiste en que cada civilización y cada época, por el hecho de que es particular y dominada por sus propias obsesiones, llega a evocar y a desvelar en las que la preceden o la rodean significaciones nuevas. Jamás éstas pueden agotar ni fijar su objeto, aunque sólo fuera porque se vuelven, tarde o temprano, ellas mismas objeto de interpretación (intentamos hoy comprender cómo y por qué el Renacimiento, el siglo XVII y el XVIII vieron de manera tan diferente cada uno la Antigüedad clásica); jamás tampoco se reducen a las obsesiones de la época que las despejó, pues entonces la historia no sería sino yuxtaposición de delirios y no podríamos ni siquiera leer un libro del pasado.

Esta paradoja constitutiva de todo pensamiento de la historia, el marxismo intenta, como se sabe, superarla.

Esta superación resulta de un doble movimiento. Hay una dialéctica de la historia, que hace que los puntos de vista sucesivos de las diversas épocas, clases, sociedades, mantengan entre sí una relación definida (aunque sea muy compleja). Obedecen a un orden, forman un sistema que se despliega en el tiempo, de suerte que lo que viene después supera (suprime conservando) lo que estaba antes. El presente comprende el pasado (como momento «superado») y por este hecho puede comprenderlo mejor que lo que este pasado se comprendía a sí mismo. Esta dialéctica es, en su esencia, la dialéctica hegeliana; que lo que era en Hegel el movimiento del *logos* se convierta en Marx en el desarrollo de las fuerzas productivas y la sucesión de clases sociales que marca sus etapas no tiene,

en este aspecto, importancia. En uno y otro, Kant «supera» a Platón, y la sociedad burguesa es «superior» a la sociedad antigua. Pero esto toma importancia en otro aspecto –y se trata ahí del segundo término del movimiento. Porque precisamente esta dialéctica es la dialéctica de la aparición sucesiva de las diversas *clases* en la historia, ya no es necesariamente infinita de derecho;[33] ahora bien, el análisis histórico muestra que puede y debe acabarse con la aparición de la «última clase», el proletariado. El marxismo es, pues, una teoría privilegiada porque representa «el punto de vista del proletariado» y porque el proletariado es la última clase –no la última por fecha simplemente, pues entonces permaneceríamos siempre ligados, en el interior de la dialéctica histórica, a un punto de vista particular destinado a ser relativizado a continuación; sino que la última del todo, en tanto que debe realizar la supresión de las clases y el paso a la «verdadera historia de la humanidad». Si el proletariado es clase universal es porque no tiene intereses particulares a hacer valer y puede tanto realizar la sociedad sin clases como tener sobre la historia pasada un punto de vista «verdadero».[34]

No podemos, hoy en día, mantener esta manera de ver las cosas, y por varias razones. No podemos otorgarnos por adelantado una dialéctica acabada, o a punto de acabarse, de la historia, aunque fuese calificada de «pre-historia». No podemos dar la solución antes de plantear el problema. No podemos darnos de una vez una dialéctica sea cual fuere, pues una dialéctica postula la racionalidad del mundo y de la historia, y esta racionalidad es problema, tanto teórico como práctico. No podemos pensar la historia como una unidad, ocultándonos los enormes problemas que esta expresión plantea a partir del momento en que se le da un sentido otro que el formal, ni como unificación dialéctica progresiva, pues Platón no se deja reabsorber por Kant ni el Gótico por el Rococó, y decir que la superioridad de la cultura española sobre la de los aztecas quedó proba-

33. La necesidad de semejante infinitud, y la necesidad de un contrario, es una de las imposibilidades del hegelianismo y, de hecho, de toda dialéctica tomada como sistema. Volveremos más adelante sobre ello.

34. Es Lukács, en *Historia y conciencia de clase*, quien desarolló con mayor profundidad y rigor este punto de vista.

da mediante la exterminación de estos últimos deja un residuo de insatisfacción tanto en el azteca sobreviviente como en nosotros que no comprendemos en qué y por qué la América precolombina incubaba ella misma su supresión dialéctica por su encuentro con caballeros portadores de armas de fuego. No podemos fundamentar la respuesta última a los problemas últimos del pensamiento y de la práctica sobre la exactitud del análisis por Marx de la dinámica del capitalismo, ahora que sabemos que esa exactitud es ilusoria, pero aún si no lo supiésemos, no podemos plantear de golpe una teoría, aunque fuese la nuestra, como «representando el punto de vista del proletariado», ya que, como lo mostró la historia de un siglo, este punto de vista del proletariado, lejos de ofrecer la solución a todos los problemas, es él mismo un problema del cual sólo el proletariado (digamos, para evitar las argucias, la humanidad que trabaja) podrá inventar o no inventar la solución. No podemos, en todo caso, poner al marxismo como representando este punto de vista, pues contiene, profundamente imbricados con su esencia, unos elementos capitalistas y que, no sin relación con esto, es hoy en día la ideología en acto de la burocracia en todas partes y la del proletariado en ninguna. No podemos pensar que, aunque el proletariado fuese la última clase y el marxismo su representante auténtico, su visión de la historia es la visión que cierra definitivamente toda discusión. La relatividad del saber histórico no es solamente función de su producción por una clase, es también función de su producción en una cultura, en una época, y esto no se deja reabsorber por lo otro. La desaparición de las clases en la sociedad futura no eliminará automáticamente toda diferencia relativa a los puntos de vista sobre el pasado que podrán existir, no les conferirá una coincidencia inmediata con su objeto, no las sustraerá a una evolución histórica. En 1919, Lukács, entonces Ministro de Cultura del gobierno revolucionario húngaro, decía en un discurso oficial, con medias palabras: «Ahora que el proletariado está en el poder, ya no tenemos necesidad de mantener una visión unilateral del pasado».[35] En 1964, cuan-

35. Véase «El cambio de función del materialismo histórico» en *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1978.

do el proletariado no está en el poder en ninguna parte, tenemos aún menos la posibilidad de hacerlo.

En una palabra, no podemos mantener más la filosofía marxista de la historia.

Observaciones adicionales sobre la teoría marxista de la historia[h]

Sobre la evolución tecnológica y su ritmo: cuando se discute la cuestión de la «estagnación» tecnológica, aunque sea durante el período feudal o en general, deben distinguirse claramente dos aspectos.

En primer lugar, se trata de saber cuál fue la evolución tecnológica en Europa occidental a partir del hundimiento del Imperio Romano (o incluso antes, a partir del comienzo del siglo IV de nuestra era) hasta el siglo XI o XII. Son seis o siete siglos de la historia humana insertados en este segmento extraordinariamente importante, paradigmático y hegelomarxista de la historia que es la historia «europea» (o «greco-occidental» para los filósofos). Puede llamarse paradigmático y hegelomarxista a este segmento, pues representa de hecho el único caso en el que puede construirse (al precio de innúmeras violaciones de los hechos históricos, pero ésta es otra cuestión) un desarrollo casi «dialéctico», tanto en la esfera socio-económica como en la esfera filosófico-«espiritual» (Hegel). Pero esta construcción no puede hacerse más que mediante el recubrimiento de estos seis o siete siglos que representan, comparados al mundo grecorromano y tomados globalmente, un período de *regresión* considerable. Los marxistas jamás hablan de estos siglos perdidos. Cuando mencionan el «progreso técnico durante la Edad Media», entienden de hecho los siglos XII, XIII o XIV. Las disputas terminológicas no tienen gran interés –salvo que aquí también, como es habitual, la imprecisión terminológica sirve para disimular la confusión del pensamiento o los procedimientos sofísticos. Lo que importa es que observamos en este caso no un «accidente» o una

h. Escritas para la traducción inglesa de la parte precedente de este texto (*History and revolution*, publicado por *Solidarity*, Londres, agosto de 1971).

«variación estacional», sino un período histórico extremadamente largo durante el cual, incluso si hubo cambios progresivos en algunos puntos específicos (por ejemplo, la sustitución del arado ligero por el arado pesado), si se considera el edificio social en su conjunto, la mayor parte de las realizaciones en su conjunto fueron perdidas. Esto muestra que la técnica no progresa necesariamente de manera ininterrumpida, y que su evolución no es «autónoma» en ningún sentido, incluso en el más laxo, de ese término.

En segundo lugar, está la cuestión del cambio técnico, y de su ritmo, a lo largo de la historia en general. Lo que se constata es que la *mayor parte* de las sociedades atravesaron *la mayor parte* de su historia en condiciones técnicas estables; tan estables, que debían parecer al hombre occidental de estos últimos siglos como equivalentes de una pura y simple *estagnación* tecnológica en el interior de las sociedades y de los períodos considerados. Este es el caso, a grandes rasgos, de largos períodos de la historia china, de la historia de la India a partir del siglo IV a.J.C. hasta las invasiones islámicas, y, después, desde éstas hasta la conquista inglesa –sin hablar de las sociedades «arcaicas». Hay toda la diferencia del mundo entre el hecho de vivir en una sociedad en la que surge un importante nuevo invento todos los días, o incluso cada diez años (como en Occidente desde hace tres siglos), y vivir en una sociedad en la que estos inventos no aparecen más que cada tres siglos. La historia humana se desarrolló esencialmente en ese último contexto, no en el primero.

Sobre el «progreso», Marx y los griegos: ciertamente, Marx jamás afirmó explícitamente la «superioridad» de la sociedad y de la cultura burguesas sobre la sociedad y la cultura griegas; pero ésta es una implicación lógica inevitable de la «dialéctica» aplicada a la historia y de la pretendida dependencia de la «superestructura» a la «infraestructura». Precisamente porque no era un filisteo, y ni mucho menos el Espíritu absoluto hecho hombre, Marx «se contradice» en este punto –lo cual le honra.

En el texto inédito, inacabado, de 1857 (publicado por Kautsky en la «Neue Zeit», de 1903: «Introducción a una crítica de la econo-

mía política», *Contribución a la crítica...*, pp. 305-352 de la edición francesa de la Pléiade, I, pp. 233-266), Marx intenta ilustrar la dependencia del arte a la vida real, y en particular la técnica del período considerado de una manera ligeramente criticable, mezclando las condiciones necesarias y suficientes o, más bien, condiciones negativas triviales y verdaderas razones suficientes. «La idea de la naturaleza», pregunta, «y de las relaciones sociales que alimenta la imaginación griega, y por tanto la (mitología) griega, ¿es compatible con los telares automáticos, las locomotoras y el telégrafo eléctrico? ¿Qué es Vulvano en comparación con Roberts and Co., Júpiter comparado con el pararrayos, y Hermes al lado del Crédit Mobilier?... ¿Qué sucede con Fama, a la vista del Printing-House Square?... ¿Aquiles es posible en la era de la pólvora y del plomo? ¿O la *Ilíada* en general, con la imprenta, con la máquina de imprimir? Los cantos, las leyendas, las musas, ¿no desaparecen necesariamente ante la regla del impresor?; y las condiciones necesarias para la poesía épica, ¿no se desvanecen?» Constata entonces que «la dificultad no es comprender que el arte griego y la epopeya están vinculados a ciertas formas del desarrollo social» (afirmación trivial si significa que Aquiles no podía llevar *blue-jeans* y sacar el revólver, y, en cualquier otro caso, vacía, puesto que no podemos *explicar* la correspondencia, por otra parte evidente, entre epopeya y antigüedad, o novela y época moderna, puesto que sobre todo esas mismas «formas de desarrollo social» *no han* producido, por otra parte, obras análogas), sino comprender por qué «nos procuran todavía un disfrute artístico y, en ciertos aspectos, nos sirven de norma, son para nosotros un modelo inaccesible». Notemos que, si jamás la historia produjo en alguna parte un modelo inaccesible (e incluso simplemente superable), toda discusión en términos de «progreso» se convierte en puro sinsentido. La solución de la dificultad ofrecida por Marx consiste en atribuir «el encanto que encontramos a las obras de arte» de los griegos al hecho de que éstos eran «niños normales»; sería «la infancia histórica de la humanidad, en lo mejor de su esplendor» lo que «ejercería el atractivo eterno del momento que ya no volverá». «Solución» en la que el gran pensador se muestra, por una vez, él mismo pueril. No puede hacerse otra cosa que reír ante la suposición de que *Edipo rey* nos encantaría por su «inocencia» y su «since-

ridad». ¿Y qué decir de la Filosofía? ¿Estamos aún leyendo a Platón y a Aristóteles, y amontonando las interpretaciones unas sobre otras, porque estamos aún bajo el encanto de su normalidad infantil? El texto se interrumpe bruscamente en este lugar, y no hay que insistir demasiado en las expresiones de un manuscrito no publicado por su autor –si no es para constatar que el problema subsiste, macizo, y masivamente impensable en el referencial marxiano. ¿Cómo, en efecto, es posible que la lectura de Kant y de Hegel no elimine la necesidad de leer a Platón y a Aristóteles (mientras que la lectura de un buen tratado de Física dispensa de tener que leer a Newton, salvo si se es *historiador* de la ciencia), cómo puede ser que algunas frases de estos autores nos hagan reflexionar más que el 99,99% de las frases contenidas en los volúmenes publicados hoy en día por millones? Si Platón pertenece a una infancia feliz de la humanidad, entonces Kant sería quizá menos gracioso, pero ciertamente más inteligente que Platón. Tenía que serlo. Pero no lo es. Si la humanidad atraviesa una «infancia» y después una «mayoría de edad» (haciendo todas las concesiones que hay que hacer a las metáforas), Spinoza debería necesariamente ser más «maduro» que Aristóteles. Pero no lo es. Estos enunciados están privados de sentido. Kant no es superior a Platón –ni inferior (aunque haríamos bien en recordar que un filósofo «científico» y no «literario», A. N. Whitehead, escribió que la mejor manera de comprender el conjunto de la filosofía occidental es considerarlo como una serie de anotaciones marginales al texto de Platón).

Sin embargo, la tecnología contemporánea, *en tanto que* tecnología, *es* infinitamente «superior» a la tecnología griega. ¿Qué es lo que Marx y los marxistas (vulgares o refinados) podrían tener que decir sobre este divorcio? Nada. Como máximo, pueden hacer malabarismos con las palabras, diciendo por ejemplo que la sociedad burguesa es más «progresiva» que la sociedad antigua, pero no «superior» a ésta. Pero estas distinciones arruinan total e irreversiblemente el conjunto de la concepción marxista de la historia. Si «progresividad» e «inferioridad» pueden ir emparejadas, o, inversamente, si una sociedad puede ser «materialmente» más «atrasada» que otra, pero «culturalmente» superior a ésta, ¿qué queda de la concepción materialista de la historia, de su «desarrollo dialéctico», etc.?

Sobre la «unidad de la historia», el socio-centrismo y el relativismo. Unos camaradas ingleses objetaron a lo que se dijo más arriba referente a la antinomia constitutiva del conocimiento histórico, afirmando que se niega así la unidad de la historia y que uno está conducido hacia un eclecticismo histórico.

Pero ¿qué es la «unidad» de la historia, aparte de las definiciones puramente descriptivas, como por ejemplo el conjunto de los actos de los bípedos hablantes? La «unidad dialéctica» de la historia es un mito. El único punto de partida claro para reflexionar el problema es que cada sociedad plantea una «visión de ella misma» que es al mismo tiempo una «visión del mundo» (comprendiendo ahí las otras sociedades de las que pueda tener conocimiento) –y que esta «visión» forma parte de su «verdad» o de su «realidad reflejada», para hablar como Hegel– sin que ésta se reduzca a aquélla.

No sabemos nada de Grecia si no sabemos lo que los griegos sabían, pensaban y sentían de ellos mismos. Pero, evidentemente, existen cosas tan importantes como éstas referentes a Grecia, que los griegos no sabían y no podían saber. Podemos verlas –pero desde nuestro sitio y por medio de este sitio. Y ver es esto mismo. Jamás veré nada desde todos los lugares posibles a la vez; cada vez, veo desde un sitio determinado, veo un «aspecto», y veo en una «perspectiva». Y yo veo significa yo veo *porque soy yo*, y no veo solamente con mis ojos; cuando veo algo, toda mi vida está ahí, encarnada en esa visión, en ese acto de ver. Todo esto no es un «defecto» de nuestra visión, *es* la visión. El resto es el fantasma eterno de la Teología y de la Filosofía.

Ahora bien, es este fantasma el que vuelve a surgir en la pretensión de establecer una visión total de la historia. Visión total que los marxistas piensan poseer ya, o bien postulan para el porvenir, sobreentendiendo por ejemplo que el socio-centrismo sería eliminado en una sociedad socialista. Esto equivale a la absurda afirmación de que, en una sociedad socialista, podrá verse desde ninguna parte (ver desde alguna parte es ver en una perspectiva) –y verlo todo, rigurosamente todo, comprendido el porvenir; pues, si no se ve el porvenir, ¿cómo puede hablarse de visión total de la

historia? ¿Cómo puede asignarse una significación al «pasado» si no se sabe lo que viene después? ¿Es que la significación de la Revolución rusa era «la misma» en 1918, en 1925, en 1936 y hoy? ¿O bien existe, en un lugar supraceleste, una idea, una «significación en sí» de la Revolución rusa, incluyendo, como debería ser, todas las consecuencias de este acontecimiento hasta el final de los tiempos, y a la cual los marxistas tendrían acceso? ¿Cómo puede ser entonces que, desde hace cincuenta años, no han comprendido nada de lo que ocurre?

Reconocer estas evidencias no conduce en absoluto a un simple escepticismo o relativismo. El hecho de que no podamos explorar más que «aspectos» sucesivos de un objeto no suprime la distinción entre un ciego y un hombre que ve, entre un daltónico y un normal, entre alguien que está sujeto a alucinaciones y alguien que no lo está. No abole la distinción entre el que no sabe que el palo acodado en el agua es una ilusión óptica y el que lo sabe –y que, por este hecho, ve al mismo tiempo el bastón derecho. A lo que apunta la verdad, ya se trate de historia o de cualquier otra cosa, no es más que a ese proyecto de esclarecer otros aspectos del objeto, y de nosotros mismos, de situar las ilusiones y las razones que los hacen surgir, de ligar todo esto de una manera que llamamos –otra expresión misteriosa– coherente. Proyecto infinito, está claro. Y, contrariamente a lo que pensaban los marxistas (y a veces el propio Marx), la «posesión de la verdad» tomada en sentido «absoluto», y por tanto mítico, jamás fue y no es el presupuesto de la revolución y de una reconstrucción radical de la sociedad; la idea de semejante «posesión» no sólo es intrínsecamente absurda (pues implica el acabamiento de ese proyecto infinito), sino que también es profundamente reaccionaria, pues la creencia en una verdad acabada y adquirida de una vez por todas (y también susceptible de ser poseída por uno o algunos) es uno de los fundamentos de la adhesión al fascismo y al stalinismo.

3. La filosofía marxista de la historia

La teoría marxista de la historia se presenta en primer lugar como una teoría científica, así pues como una generalización demostrable o contestable al nivel de la encuesta empírica. Esto es discutible y, como tal, era inevitable que conociese la suerte de toda teoría científica importante. Después de haber producido una conmoción enorme e irreversible en nuestra manera de ver el mundo histórico, está superada por la investigación que ella misma desencadenó y debe tomar su lugar en la historia de las teorías, sin que esto ponga en cuestión la adquisición que lega. Puede decirse, como Che Guevara, que ya no es necesario decir que se es marxista; ¿qué necesidad hay de decir que se es pasteuriano o newtoniano?, si se comprende lo que esto quiere decir: todo el mundo es «newtoniano» en el sentido de que no se trata de volver a la manera de plantear los problemas o a las categorías anteriores a Newton, pero nadie es ya realmente «newtoniano», pues nadie puede ser ya partidario de una teoría que es pura y simplemente *falsa*.[36]

Pero, en la base de esta teoría de la historia, hay una filosofía de la historia, profunda y contradictoriamente tejida con ella y contradictoria ella misma, como se verá. Esta filosofía no es ni ornamento ni complemento, es necesariamente fundamento. Es el fundamento tanto de la teoría de la historia pasada, como de la concepción política, de la perspectiva y del programa revolucionarios. Lo esencial es que es una filosofía racionalista, y, como todas las filosofías racionalistas, se da por adelantado la solución de todos los problemas que plantea.

36. Completamente falsa, y no «aproximación mejorada por las teorías ulteriores». La idea de las «aproximaciones sucesivas», de una acumulación aditiva de las verdades científicas, es un sinsentido progresista del siglo XIX, que domina aún ampliamente la conciencia de los científicos.

El racionalismo objetivista

La filosofía de la historia marxista es, antes que nada y sobre todo, un racionalismo objetivista. Se lo ve ya en la teoría marxista de la historia aplicada a la historia pasada. El objeto de la teoría de la historia es natural, y el modelo que le es aplicado es análogo al de las ciencias de la naturaleza. Unas fuerzas que actúan sobre unos puntos de aplicación definidos producen unos resultados predeterminados según un gran esquema causal que debe explicar tanto la estática como la dinámica de la historia, la constitución y el funcionamiento de cada sociedad tanto como el desequilibrio y el trastocamiento que deben conducirla a una forma nueva. La historia pasada es, pues, racional, en el sentido de que todo se desarrolló según causas perfectamente adecuadas y penetrables por *nuestra* razón en el estado en que se encontraba en 1859. Lo real es perfectamente explicable; en principio, está de aquí en adelante (pueden escribirse monografías sobre las causas económicas del nacimiento del Islam en el siglo VII, pero se verificará la teoría materialista de la historia y no nos enseñarán nada sobre ésta). El pasado de la humanidad es conforme a la Razón, en el sentido de que todo tiene en él una razón asignable y que estas razones forman un sistema coherente y exhaustivo.

Pero la historia por venir es tan racional que realizará la Razón y, esta vez, en un segundo sentido: el sentido no sólo del hecho, sino del valor. La historia por venir será lo que debe ser, verá nacer una sociedad racional que encarnará las aspiraciones de la humanidad, en la que el hombre será finalmente humano (lo que quiere decir que su existencia coincidirá con su esencia y que su ser efectivo realizará su concepto).

Finalmente, la historia es racional en un tercer sentido: el de la vinculación del pasado y del porvenir, el del hecho de que llegará a ser necesariamente valor, el de ese conjunto de leyes casi naturales, ciegas, que ciegamente trabajan en la producción del estado menos ciego de todos: el de la humanidad libre. Hay pues una razón inmanente a las cosas, que hará surgir una sociedad milagrosamente conforme a nuestra Razón.

El hegelianismo, como se ve, no está en realidad superado. To-

do lo que es, y todo lo que será, real es, y será, racional. Que Hegel detenga esta realidad y esta racionalidad en el momento en el que aparece su propia filosofía, mientras que Marx las prolonga indefinidamente, comprendiendo hasta la humanidad comunista, no invalida lo que decimos, más bien lo refuerza. El imperio de la Razón que, en el primer caso, abarcaba (por un postulado especulativo necesario) lo que ya está dado, se extiende ahora también sobre todo lo que jamás podrá ser dado en la historia. El que lo que pueda *decirse* ya desde ahora sobre lo que será se haga más y más vago a medida que uno se aleje del presente, revela unas limitaciones contingentes de nuestro conocimiento y sobre todo que se trata de hacer lo que está por hacer hoy y no «proporcionar recetas para las cocinas socialistas del porvenir». Pero este porvenir está ya desde ahora mismo fijado en su principio: será libertad, como el pasado fue y el presente es necesidad.

Hay pues una «astucia de la Razón», como decía el viejo Hegel, hay una razón al trabajo en la historia que garantiza que la historia pasada es comprensible, que la historia por venir es deseable y que la necesidad aparentemente ciega de los hechos está secretamente dispuesta para parir el Bien.

El simple enunciado de esta idea es suficiente para hacer percibir la multitud extraordinaria de problemas que enmascara. No podemos abordar, brevemente, más que algunos de ellos.

El determinismo

Decir que la historia pasada es comprensible, en el sentido de la concepción marxista de la historia, quiere decir que existe un determinismo causal sin fallo «importante»,[37] y que este determinismo es, en segundo grado por decirlo así, portador de significaciones que se encadenan en totalidades, ellas mismas significantes. Ahora bien, ni una ni otra de estas ideas pueden ser aceptadas sin más.

37. Véase nota 25.

Es cierto que no podemos pensar la historia sin la categoría de la causalidad, e incluso que, contrariamente a lo que afirmaron los filósofos idealistas, la historia es por excelencia el terreno en el que la causalidad tiene para nosotros sentido, puesto que en ella toma al comienzo la forma de la motivación y que, por lo tanto, podemos comprender un encadenamiento «causal», lo cual nunca lo podemos en el caso de los fenómenos naturales. Que el paso de la corriente eléctrica imponga la lámpara incandescente, o que la ley de la gravedad haga que la luna se encuentre en tal momento en tal lugar del cielo, son y continuarán siendo para nosotros conexiones necesarias pero exteriores, previsibles pero incomprensibles. Pero si A da un pisotón a B, si B le insulta y si A responde con un bofetón, *comprendemos* la necesidad de este encadenamiento, incluso podemos considerarlo como contingente (reprochar a los participantes de haberse dejado «llevar» mientras que «hubiesen podido» controlarse –sabiendo, por nuestra experiencia, que en ciertos momentos uno no puede evitar dejarse llevar). Más generalmente, ya sea bajo la forma de la motivación, bajo la del medio técnico indispensable, del resultado que se realiza porque se plantearon intencionalmente sus condiciones, o del efecto inevitable incluso si no querido de tal acto, pensamos y hacemos constantemente nuestra vida y la de los demás bajo el modo de la causalidad.

Hay lo causal en la vida social e histórica porque hay lo «racional subjetivo»: la disposición de las tropas cartaginesas en Cannes (y su victoria) resulta de un plan racional de Aníbal. Lo hay también porque hay lo «racional objetivo», porque unas relaciones causales naturales y unas necesidades puramente lógicas están constantemente presentes en las relaciones históricas: bajo ciertas condiciones técnicas y económicas, producción de acero y extracción de carbón se encuentran entre ellas en una relación constante y cuantificable (más generalmente funcional). Y hay también lo «causal bruto», que constatamos sin poder reducirlo a unas relaciones racionales subjetivas u objetivas, unas correlaciones establecidas cuyo fundamento ignoramos, unas regularidades de comportamiento, individuales o sociales, que continúan siendo puros hechos.

La existencia de estas relaciones causales de diversos órdenes

permite, más allá de la simple comprensión de los comportamientos individuales o de su regularidad, contenerlos en «leyes» y dar a estas leyes unas expresiones abstractas en las cuales el contenido «real» de los comportamientos individuales vividos ha sido eliminado. Estas leyes pueden fundamentar unas previsiones satisfactorias (que se verifican con un grado de probabilidad dada). Hay así, por ejemplo, en el funcionamiento económico del capitalismo, una multitud extraordinaria de regularidades observables y medibles, a las que puede llamarse, en primera aproximación, «leyes», y que hacen que, bajo gran número de sus aspectos, este funcionamiento parezca a la vez explicable y comprensible y sea, hasta cierto punto, previsible. Incluso más allá de la economía hay una serie de «dinámicas objetivas» parciales. Sin embargo, no conseguimos integrar estas dinámicas parciales a un determinismo total del sistema, y esto en un sentido totalmente distinto del que traduce la crisis del determinismo en la Física moderna: no es que el determinismo se derrumbe o llegue a ser problemático en los límites del sistema, o que fallos aparezcan en su interior. Es más bien lo inverso: como si algunos aspectos, algunos cortes solamente de lo social se sometiesen al determinismo, pero estuvieran ellos mismos sumergidos en un conjunto de relaciones no deterministas.

Hay que comprender bien a qué se refiere esta imposibilidad. Las dinámicas parciales que establecemos son, por supuesto, incompletas; remiten constantemente unas a otras, toda modificación de una modifica todas las demás. Pero, si esto puede crear inmensas dificultades en la práctica, no crea ninguna de las de principio. En el universo físico también, una relación nunca vale más que con «todas las demás cosas iguales».

La imposibilidad en cuestión no se refiere a la complejidad de la materia social, se refiere a su naturaleza misma. Se refiere al hecho de que lo social (o lo histórico) contiene lo no causal como un momento esencial.

Este no causal aparece a dos niveles. El primero, el que nos importa menos aquí, es el de las distancias que presentan los comportamientos reales de los individuos en relación a sus comportamientos «típicos». Esto introduce un elemento de imprevisibilidad, pero que no podría como tal impedir un tratamiento determinista, al me-

nos en el nivel global. Si esas distancias son sistemáticas, pueden ser sometidas a una investigación causal; si son aleatorias, son susceptibles de un tratamiento estadístico. La imprevisibilidad de los movimientos de las moléculas individuales no ha impedido que la teoría cinética de los gases sea una de las ramas más rigurosas de la Física, es incluso esta misma imprevisibilidad individual la que fundamenta el poder extraordinario de la teoría.

Pero lo no causal aparece en otro nivel, y es éste el que importa.

Aparece como comportamiento no simplemente «imprevisible», sino *creador* (de los individuos, de los grupos, de las clases o de las sociedades enteras); no como una simple distancia en relación a un tipo existente, sino como *posición* de un nuevo tipo de comportamiento, como *institución* de una nueva regla social, como *invención* de un nuevo objeto o de una nueva forma –en una palabra, como surgimiento o producción que no se deja seducir a partir de la situación precedente, conclusión que supera a las premisas o posición de nuevas premisas. Ya se ha señalado que el ser viviente supera el simple mecanismo, porque puede dar respuestas nuevas a situaciones nuevas. Pero el ser histórico supera al ser simplemente vivo, porque puede dar respuestas nuevas a las «*mismas*» situaciones o crear nuevas situaciones.

La historia no puede ser pensada según el esquema determinista (ni, por otra parte, según un esquema «dialéctico» simple), porque es el terreno de la *creación*. Volveremos a tomar este punto en lo que sigue de este texto.

El encadenamiento de las significaciones y la «astucia de la Razón»

Más allá del problema del determinismo en la historia, hay un problema de significaciones «históricas». En primer lugar, la historia aparece como el lugar de las acciones conscientes de seres conscientes. Pero esta evidencia se trastoca en cuanto se mira de más cerca. Se constata entonces, al igual que Engels, que «la historia es el terreno de las intenciones inconscientes y de los fines no queridos». Los resultados *reales* de la acción histórica de los hombres jamás son por decirlo así aquéllos a los cuales habían apuntado sus protago-

nistas. Esto no es quizá difícil de comprender. Pero se plantea un problema central y es que estos resultados, que nadie había querido como tales, se presentan de cierta manera como «coherentes», poseen una «significación» y parecen obedecer a una lógica que no es ni una lógica «subjetiva» (llevada por una conciencia, planteada por alguien), ni una lógica «objetiva», como la que creemos descubrir en la Naturaleza –a la que podemos llamar lógica histórica.

Centenares de burgueses, visitados o no por el espíritu de Calvino y la idea de la ascesis intramundana, se ponen a acumular. Millares de artesanos arruinados y de campesinos hambrientos se encuentran disponibles para entrar en las fábricas. Alguien inventa una máquina de vapor; otro, un nuevo telar. Unos filósofos y unos físicos intentan pensar el universo como una gran máquina y encontrar sus leyes. Unos reyes continúan subordinando y debilitando a la nobleza y crean instituciones nacionales. Cada uno de los individuos y de los grupos en cuestión persigue unos fines que le son propios, nadie considera la totalidad social como tal. Sin embargo, el resultado es de un orden totalmente distinto: es el capitalismo. Es absolutamente indiferente, en este contexto, que este resultado haya sido perfectamente determinado por el conjunto de las causas y de las condiciones. Admitamos que pueda mostrarse para todos estos hechos, comprendido incluso el color de las calzas de Colbert, todas las conexiones causales multidimensionales que los vinculan unos a otros y todos ellos a las «condiciones iniciales del sistema». Lo que importa aquí es que este resultado tiene una coherencia que nadie ni nada quería ni garantizaba de entrada o a continuación; y que posee una significación (mejor, parece encarnar un sistema virtualmente inagotable de significaciones) que hace que haya, aunque parezca imposible, una especie de entidad histórica que es *el* capitalismo.

Esta significación aparece de múltiples maneras. Es lo que, a través de todas las conexiones causales y más allá de ellas, confiere una especie de unidad a todas las manifestaciones de la sociedad capitalista y hace que reconozcamos inmediatamente en tal fenómeno un fenómeno de esa cultura, que nos hace clasificar inmediatamente dentro de esa época unos objetos, unos libros, unos instrumentos, unas frases, de los que, por otra parte, no conoceríamos nada, y que

excluye de ellos inmediatamente a una infinidad de otras. Aparece como la existencia simultánea de un conjunto infinito de posibles y de un conjunto infinito de imposibles dados, por decirlo así de una sola vez. Aparece además que todo lo que ocurre en el interior del sistema no sólo está producido de manera conforme a algo así como «el espíritu del sistema», sino que concurre a reforzarlo (incluso cuando se opone a él y tiende, al límite, a trastocarlo como orden real).

Todo sucede como si esta significación global del sistema estuviese dada de alguna manera por adelantado, que «predeterminase» y sobredeterminase los encadenamientos de causación, que se los sometiese y los hiciese producir resultados conformes a una «intención» que no es, por supuesto, más que una expresión metafórica, puesto que no es la intención de nadie. Marx dice en alguna parte, «si no hubiese el azar, la historia sería magia» –frase profundamente verdadera. Pero lo sorprendente es que el propio azar en la historia toma la forma del azar significante, del azar «objetivo», del «*como* por azar», al igual que la expresión creada por la ironía popular. ¿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 de efectos) puede siempre ser encontrado tejido en el caos? ¿Qué da a los grandes acontecimientos históricos esa apariencia, que es más que apariencia, de una tragedia admirablemente calculada y puesta en escena, en la que unas veces los errores evidentes de los actores son absolutamente incapaces de impedir que el resultado se produzca, en la que la «lógica interna» del proceso se muestra capaz de inventar y de hacer surgir en el momento deseado todos los empujones y los puntos de detención, todas las compensaciones y todas las ilusiones necesarias para que el proceso llegue a fin –y unas veces el actor hasta entonces infalible comete el *único* error de su vida, que era indispensable a su vez para la producción del resultado «al que se apuntaba»?

Esta significación, otra ya que la significación efectivamente vivida para los actos determinados del individuo preciso, plantea, como tal, un problema propiamente inagotable. Pues hay irreduc-

tibilidad de la significación a la causación, puesto que las significaciones construyen un orden de encadenamiento distinto y sin embargo inextricablemente tejido al de los encadenamientos de causación.

Considérese por ejemplo la cuestión de la *coherencia* de una sociedad dada –una sociedad arcaica o una sociedad capitalista. ¿Qué hace que esta sociedad «se sostenga en conjunto», que las reglas (jurídicas o morales) que ordenan el comportamiento de los adultos sean coherentes con las motivaciones de éstos, que no solamente sean compatibles sino que estén profunda y misteriosamente emparentadas con el modo de trabajo y de producción, que todo esto a su vez, corresponda a la estructura familiar, al modo de amamantar, destetar, educar a los niños, que haya una estructura finalmente definida de la personalidad humana en esa cultura, que esa cultura comporte finalmente sus neurosis, y no otras, y que todo esto esté coordinado con una visión del mundo, una religión, una manera de comer y de bailar? Al estudiar una sociedad arcaica,[38] se tiene por momentos la impresión vertiginosa de que un equipo de psicoanalistas, economistas, sociólogos, etc., de capacidad y de saber sobrehumanos, trabajó por adelantado sobre el problema de la coherencia y legisló proponiendo reglas calculadas para asegurarla. Incluso si nuestros etnólogos, analizando el funcionamiento de estas sociedades y exponiéndolo, introducen en él más coherencia de la que hay realmente, esta impresión no es y no puede ser totalmente ilusoria: después de todo, estas sociedades funcionan, y son estables, son incluso «autoestabilizadoras» y capaces de reabsorber choques importantes (salvo, evidentemente, el del contacto con la «civilización»).

Ciertamente, en el misterio de esta coherencia, puede operarse una enorme reducción causal –y es en esto en lo que consiste el estudio «exacto» de una sociedad. Si los adultos se comportan de tal manera, es que han sido educados de cierta manera; si la religión de ese pueblo tiene tal contenido, corresponde a la «personalidad

38. Véanse por ejemplo los estudios de Margaret Mead en *Male and Female* o en *Sex and Temperament in Three Primitive Societies.*

de base» de esa cultura; si las relaciones de poder están organizadas así, está condicionado por esos factores económicos, o inversamente, etc. Pero esta reducción causal no agota el problema, hace simplemente aparecer al final su carcasa. Los encadenamientos que despeja, por ejemplo, son encadenamientos de actos individuales que se sitúan en el marco dado por adelantado a la vez de una vida social que es ya coherente a cada instante como totalidad concreta[39] (sin lo cual no habría comportamientos individuales) y de un conjunto de reglas explícitas, pero también implícitas, de una organización, de una estructura, que es a la vez un aspecto de esa totalidad y otra cosa que ella. Estas reglas son ellas mismas el producto, en ciertos aspectos, de esta vida social y, en numerosos casos (casi nunca para las sociedades arcaicas, a menudo para las sociedades históricas), se puede llegar a insertar su producción en la causación social (por ejemplo, la abolición de la servidumbre o la libre competencia, introducidos por la burguesía, sirven a sus fines y son explícitamente queridas para esto). Pero, incluso cuando se las llega a «producir» así, continúa siendo cierto que sus autores no eran y no podían ser conscientes de la totalidad de sus efectos y de sus implicaciones –y que sin embargo estos efectos y estas implicaciones se «armonizan» inexplicablemente con lo que existía ya o con lo que otros en el mismo momento producen en otros sectores del frente social.[40] Y continúa siendo cierto que, en la mayor

39. Así pues, la simple remisión a la serie infinita de causaciones no resuelve el problema. [No puede explicarse la coherencia como producto de una serie de procesos de causación, pues semejante explicación presupone la coherencia *en el origen* de las virtualidades del *conjunto* de estos procesos *como tal*. Del mismo modo, no podría explicarse la coherencia del organismo vivo desarrollado invocando simplemente el desarrollo de los tejidos y de los órganos, y su interacción; hay que remontarse a la coherencia ya planteada de las virtualidades del *germen*.]

40. Quede bien entendido que no se trata aquí de una verdad absoluta: hay también «malas leyes», incoherentes, o que destruyen ellas mismas los fines a los que quieren servir. Este fenómeno parece, por otra parte, curiosamente, limitado a las sociedades modernas. Pero esta constatación no altera lo que decimos en lo esencial: continúa siendo una variante extrema de la producción de reglas sociales coherentes.

parte de los casos, unos «autores» conscientes no simplemente existían (en lo esencial, la evolución de las formas de vida familiar, fundamental para la comprensión de todas las culturas, no dependió de actos legislativos explícitos, y aún menos resultaban de una conciencia de los mecanismos psicoanaliticos oscuros que funcionan en una familia). Continúa siendo cierto el hecho de que estas reglas están planteadas al comienzo de cada sociedad,[41] y que son coherentes entre ellas, sea cual fuere la distancia de los terrenos que conciernen.

(Cuando hablamos de coherencia en este contexto, tomamos la palabra en el sentido más amplio posible: para una sociedad dada, incluso el desgarramiento y la crisis pueden, de cierta manera, traducir la coherencia, pues se insertan en su funcionamiento, jamás implican un derrumbamiento, una pulverización pura y simple, son «sus» crisis y «su» incoherencia. La gran depresión de 1929, al igual que las dos guerras mundiales, son claramente manifestaciones «coherentes» del capitalismo, no sólo porque se imbrican en sus encadenamientos de causación, sino porque hacen avanzar su funcionamiento en tanto que funcionamiento del capitalismo; en lo que es de mil maneras su sinsentido puede verse aún de mil maneras el sentido del capitalismo.)

Podemos operar una segunda reducción: si todas las sociedades que observamos, en el presente o el pasado, son coherentes, no hay por qué asombrarse, puesto que por definición sólo las sociedades coherentes son observables; sociedades no coherentes se hubiesen derrumbado en seguida y no podríamos hablar de ellas. Esta idea, por importante que sea, no cierra tampoco la discusión; no podría hacer «comprender» la coherencia de las sociedades observadas más que remitiendo a un proceso de «tanteos y de errores» en el que habrían subsistido sólo, por una especie de selección natural, las sociedades «viables». Pero ya en biología, donde la evolución dispone de miles de millones de años y de un proceso infinitamente rico en variaciones aleatorias, la selección natural a través de los tanteos y

41. No decimos: «de *la* sociedad», no cuestionamos aquí el problema metafísico de los orígenes.

de los errores no parece suficiente para responder al problema de la génesis de las especies; parece muy probable que unas formas «viables» sean producidas muy por encima de la probabilidad estadística de su aparición. En historia, la remisión a una variación aleatoria y a un proceso de selección parece gratuito y, por lo demás, el problema se plantea a un nivel anterior (¡también en biología!): la desaparición de los pueblos y de las naciones descritos por Herodoto puede en efecto ser el resultado de su encuentro con otros pueblos que los aplastaron o absorbieron, pero esto no impide que los primeros tuviesen ya una vida organizada y coherente, que hubiese proseguido sin este encuentro. Por lo demás, vimos con nuestros ojos, propios o metafóricos, nacer unas sociedades y sabemos que no sucede así. No se ve aparecer, en la Europa de los siglos XIII al XIX, un enorme número de tipos de sociedad diferentes de los cuales todos, salvo uno, desaparecen por ser incapaces de sobrevivir; se ve un fenómeno, el nacimiento (accidental en relación con el sistema que la precedió) de la burguesía, que, a través de sus mil ramificaciones y sus manifestaciones más contradictorias, desde los banqueros lombardos hasta Calvino y desde Giordano Bruno hasta la utilización de la brújula, hace aparecer desde el comienzo un sentido coherente que va a ir afirmándose y desarrollándose.

Estas consideraciones permiten captar un segundo aspecto del problema. No es solamente en el orden de una sociedad en el que se manifiesta la superposición de un sistema de significaciones y de una red de causas; es igualmente en la *sucesión* de las sociedades históricas, o, más simplemente, en cada proceso histórico. Considérese, por ejemplo, el proceso de aparición de la burguesía, que ya evocamos más arriba; o mejor aquél, tan conocido por nosotros, que condujo a la revolución rusa de 1917 primero, y al poder de la burocracia después.

No es posible aquí, y no es por lo demás muy necesario, recordar las causas profundas que actuaban en el seno de la sociedad rusa, la dirigían hacia una segunda crisis social violenta después de la de 1905 y fijaban a los protagonistas del drama en la figura de las clases esenciales de la sociedad. No nos parece difícil comprender

que la sociedad rusa albergaba en su vientre una revolución, ni que en esta revolución el proletariado iba a representar un papel determinante –en todo caso no insistiremos en ello. Pero esta necesidad comprensible continúa siendo «sociológica» y abstracta; es preciso que se mediatice en unos procesos precisos, que se encarne en unos actos (u omisiones), fechados y firmados por personas y grupos definidos que desembocan en el sentido deseado; es preciso también que encuentre reunidas al comienzo una multitud de condiciones, de las que no se puede siempre decir que su presencia estuviese garantizada por los factores mismos que creaban la «necesidad general» de la revolución. Un aspecto de la cuestión, menor si se quiere, pero que permite ver fácil y claramente lo que queremos decir, es el del papel de los individuos. Trotsky, en su *Historia de la revolución rusa,* no lo desdeña en absoluto. Es a veces él mismo presa de asombro, que, por otra parte hace compartir al lector, ante la perfecta adecuación del carácter de las personas y de los «papeles históricos» que están llamados a representar; lo es también ante el hecho de que, cuando la situación «exige» un personaje de un tipo determinado, este personaje surge (recordemos los paralelos que traza entre Nicolás II y Luis XVI, entre la Zarina y María Antonieta). ¿Cuál es, pues, la clave de este misterio? La respuesta que da Trotsky parece también de orden sociológico: todo, en la vida y en la existencia histórica de una clase privilegiada en decadencia, la conduce a producir unos individuos sin ideas y sin carácter y, si un individuo diferente excepcionalmente apareciese en ella, no podría hacer nada con estos materiales y contra la «necesidad histórica»; todo, en la vida y la existencia de la clase revolucionaria, tiende a producir unos individuos de carácter templado y con firmes criterios. La respuesta contiene sin duda gran parte de verdad; no es, sin embargo, suficiente, o más bien dice demasiado y demasiado poco. Dice demasiado, porque debiera valer para todos los casos; ahora bien, no vale más que precisamente para allí donde la revolución fue victoriosa. ¿Por qué el proletariado húngaro no produjo a otro jefe templado que a Bela Kun por el cual Trotsky no tiene suficiente ironía despreciativa? ¿Por qué el proletariado alemán no supo reconocer o reemplazar a Rosa Luxemburg y a Karl Liebknecht? ¿Dónde estaba el Lenin francés en 1936? Decir que, en estos casos,

la situación no estaba madura para que los jefes apropiados apareciesen es precisamente abandonar la interpretación sociológica que puede legítimamente pretender cierta comprensibilidad, y volver al misterio de una situación singular que exige o prohíbe. Por otra parte, la situación que debiera prohibir no siempre prohíbe: desde hace medio siglo, las clases dominantes supieron a veces darse unos jefes que, fuese cual fuese su papel histórico, no fueron ni príncipes Lvov, ni Kerenskys. Pero la explicación tampoco dice lo suficiente de ello, pues no puede mostrar por qué el azar está excluido de este asunto allí mismo donde aparece obrando de la manera más cegadora, por qué siempre se trata «en el buen sentido» y por qué no aparecen los azares infinitos que irían en sentido contrario. Para que la revolución llegue a serlo, es precisa la pusilanimidad del Zar y el carácter de la Zarina, es preciso Rasputin y los absurdos de la Corte, son precisos Kerensky y Kornilov; es preciso que Lenin y Trotsky vuelvan a Petrogrado y, para ello, es preciso un error de razonamiento del Gran Estado Mayor alemán y otro del Gobierno británico –para no hablar de todas las difterias y de todas las neumonías que evitaron a conciencia esos dos personajes desde su nacimiento. Trotsky plantea resueltamente la cuestión: sin Lenin, ¿la revolución hubiese podido llevarse a cabo? Tras reflexión, tiende a responder negativamente. Estamos inclinados a pensar que tiene razón y que, por otra parte, podría decirse lo mismo sobre él.[42] Pero ¿en qué sentido puede decirse que la necesidad interna de la revolución garantizaba la aparición de individuos como Lenin y Trotsky, su supervivencia hasta 1917 y su presencia, más que improbable, en Petrogrado en el momento deseado? No tenemos más remedio que constatar que la significación de la revolución se afirma

42. Por supuesto, podría polemizarse infinitamente sobre ello. Podría sobre todo decirse que la revolución no había tomado la forma de una toma de poder por el Partido Bolchevique y también que era una repetición de la Comuna. El contenido de estas consideraciones puede parecer ocioso. El hecho de que no se las pueda evitar muestra que la historia no puede ser pensada, ni siquiera retrospectivamente, fuera de las categorías de lo *posible* y del *accidente que es más que un accidente.*

y se realiza mediante los encadenamientos de causas sin relación con ella y que, sin embargo, le están inexplicablemente vinculadas.

El nacimiento de la burocracia en Rusia después de la revolución permite aún ver el problema a otro nivel. En este caso también, el análisis revela la intervención de factores profundos y comprensibles, sobre los que no podemos volver aquí.[43] El nacimiento de la burocracia en Rusia no es un azar, es cierto, y prueba de ello es que la burocratización apareció desde entonces siempre más como la tendencia dominante del mundo moderno. Pero, para comprender la burocratización de los países capitalistas, apelamos a tendencias inmanentes a la organización de la producción, de la economía y del Estado capitalistas. Para comprender la burocratización de Rusia en el origen, apelamos a procesos totalmente diferentes, como la relación entre la clase revolucionaria y su partido, la «madurez» de la primera y la ideología del segundo. Ahora bien, desde el punto de vista sociológico, no cabe duda de que la forma canónica de la burocracia es la que emerge en una etapa adelantada de desarrollo del capitalismo. Sin embargo, la burocracia que aparece históricamente primero es la que surge en Rusia al día siguiente ya de la revolución, sobre las ruinas sociales y materiales del capitalismo; y es incluso ella la que, por mil influencias directas e indirectas, indujo fuertemente y aceleró el movimiento de burocratización del capitalismo. Todo sucedió como si el mundo moderno incubase la burocracia –y que, para producirla, hubiese puesto toda la carne en el asador, comprendida la que parecía menos apropiada, es decir, la del marxismo, del movimiento obrero y de la revolución proletaria.

Al igual que en el problema de la coherencia de la sociedad, aquí también hay una reducción causal que puede y debe operarse –y es en esto en lo que consiste el estudio a la vez exacto y razonado de la historia. Pero esta reducción causal, acabamos de verlo, no suprime el problema. Se crea después una ilusión que hay que eli-

43. Véanse los textos reunidos en *La sociedad burocrática*, vols. 1 y 2, publicados con los n.° 8 y 10 de esta misma colección, Tusquets Editores, Barcelona, 1976, y *La experiencia del movimiento obrero, 2: Proletariado y Organización, Op. cit.*

minar: la ilusión de racionalización retrospectiva. Este material histórico, en el que no podemos dejar de ver articulaciones de sentido, entidades bien definidas, de figura que podríamos definir de personal –la guerra del Peloponeso, la sublevación de Espartaco, la Reforma, la Revolución francesa– es el que forjó precisamente nuestra idea de lo que es el sentido y una figura históricos. Estos acontecimientos son los que nos enseñaron lo que es un acontecimiento, y la racionalidad que encontramos en ellos una vez ocurridos no nos sorprende porque hemos olvidado que la habíamos extraído al comienzo de ellos mismos. Cuando Hegel dice poco más o menos que Alejandro debía necesariamente morir a los treinta y tres años porque está en la esencia de un héroe morir joven, que uno no se imagina a un Alejandro viejo y que, cuando se erige así en la historia una fiebre accidental en manifestación de la Razón oculta, puede observarse que precisamente nuestra imagen de lo que es un héroe se ha forjado a partir del caso real de Alejandro y de otros análogos y que no hay, por lo tanto, nada sorprendente en reencontrar en el acontecimiento una forma que se constituyó para nosotros en función del acontecimiento. Debe operarse una desmitificación del mismo tipo en una multitud de casos. Pero tampoco así se agota el problema. Primero, porque se encuentra aquí algo análogo a lo que sucede en el conocimiento de la Naturaleza:[44] una vez efectuada la reducción de todo lo que puede aparecerle como racional en el mundo físico a la actividad racionalizante del sujeto que conoce, este mundo a-racional sigue teniendo que ser de tal manera que esta actividad pueda tener presa sobre él, lo cual excluye que pueda ser caótico. Después, porque el sentido histórico (es decir, un sentido que supera el sentido efectivamente vivido y llevado por los individuos) parece, aunque se presente como imposible, preconstituido en el material que nos ofrece la historia. Para continuar con el ejemplo citado más arriba, el mito de Aquiles, que también muere joven (y muchos otros héroes, que siguen su misma suerte), no fue forjado en función del ejemplo de Alejandro (sería

44. Lo que Kant calificaba, en la *Crítica de la facultad de juzgar,* de «feliz azar».

más bien al contrario).[45] El sentido articulado, «el héroe muere joven», parece haber fascinado a la humanidad desde siempre, a pesar –o a causa– del absurdo que connota, y la realidad parece haberle proporcionado el suficiente soporte como para que llegue a ser «evidente». De la misma manera, el mito del nacimiento del héroe, que presenta a través de unas culturas y de unas épocas muy diversas unos rasgos análogos (que a la vez deforman y reproducen hechos reales), y a fin de cuentas todos los mitos, dan testimonio de que hechos y significaciones están mezclados en la realidad histórica mucho tiempo antes de que la conciencia racionalizante del historiador o del filósofo intervenga. Finalmente, porque la historia parece constantemente dominada por *tendencias*, porque se encuentra en ella algo como la «lógica interna» de los procesos, que confiere un lugar central a una significación o complejo de significaciones (nos referimos más arriba al nacimiento y al desarrollo de la burguesía y de la burocracia), vincula entre ellas a series de causación que no tienen conexión interna alguna y se otorga todas las condiciones «accidentales» necesarias. El primer asombro que se experimenta, al ver la historia, es el de comprobar 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 estas narices tuvieron la mayor parte de las veces las dimensiones requeridas.

Hay, pues, un problema esencial: significaciones que superan las significaciones inmediatas y realmente vividas y que son llevadas por procesos de causación que, por sí mismos, no tienen significación –o no tienen *esa* significación. Presentido desde hace tiempos inmemoriales por la humanidad, planteado explícita, aunque metafóricamente, en el mito y la tragedia (en la que la necesidad asume figura de accidente), fue claramente considerado por Hegel. Pero la respuesta que éste proporciona, la «astucia de la Razón», que se las arregla para someter a su realización en la historia unos acontecimientos aparentemente sin significación, no es evidentemente

45. Se sabe que Alejandro había «tomado como modelo» a Aquiles.

más que una frase que no resuelve nada y que finalmente participa de la vieja oscuridad de las vías de la Providencia.

Ahora bien, el problema se hace aún más agudo en el marxismo. Pues el marxismo mantiene a la vez la idea de significaciones asignables de acontecimientos y fases históricas, afirma más que ninguna otra concepción la fuerza de la lógica interna de los procesos históricos, totaliza estas significaciones en una única significación, dada a partir de ahora mismo, del conjunto de la historia (la producción del comunismo) y pretende poder reducir íntegramente el nivel de las significaciones al nivel de las causaciones. Los dos términos de la antinomia se ven así empujados hasta el límite de su intensidad, pero su síntesis continúa siendo puramente verbal. De hecho no dice nada Lukács cuando afirma, para mostrar que Marx, con respecto a esto también, resolvió el problema que Hegel apenas había sabido plantear: «"La astucia de la Razón" no puede ser más que una mitología sino en el caso de que la razón sea descubierta y revelada de manera realmente concreta. Sólo entonces pasa a ser una explicación genial para las etapas aún no conscientes de la historia».[46] No se trata de que esta «razón real revelada de manera realmente concreta» se reduzca de hecho para Marx a factores técnico-económicos y de que éstos sean insuficientes en el plano mismo de la causación para «explicar» íntegramente la producción de los resultados. La cuestión es: ¿cómo factores técnico-económicos pueden tener una racionalidad que los supera con mucho?; ¿cómo su funcionamiento, a través del conjunto de la historia, puede encarnar una unidad de significación que es ella misma portadora de otra unidad de significación a otro nivel? Es ya un primer golpe de fuerza el transformar la evolución técnico-económica en una «dialéctica de las fuerzas productivas»; un segundo golpe de fuerza es el superponer a esta dialéctica otra que produzca la libertad a partir de la necesidad; y el tercero pretender que ésta se reduzca íntegramente a aquélla. Incluso si el comunismo se limitase simplemente a una cuestión de desarrollo suficiente de las fuerzas productivas, e incluso si este desarrollo resultase inexorablemente del funciona-

46. *Ib.*, p. 185.

miento de leyes objetivas establecidas con total certeza, el misterio quedaría entero: ¿cómo el funcionamiento de leyes ciegas puede producir un resultado que tiene para la humanidad a la vez una significación y un valor positivo?

De manera aún más precisa y más impresionante, vuelve a encontrarse este misterio en la idea marxista de una dinámica objetiva de las contradicciones del capitalismo. Más precisa porque la idea está sostenida por un análisis específico de la economía capitalista, y más impresionante porque se totalizan ahí una serie de significaciones negativas. El misterio parece en apariencia resuelto, puesto que se muestra en el funcionamiento del sistema económico los encadenamientos de causas y efectos que lo conducen a su crisis y preparan el paso a otro orden social. En realidad, el misterio permanece entero. Aceptando el análisis marxista de la economía capitalista, nos encontraríamos ante una dinámica de las contradicciones única, coherente y orientada, ante esa quimera que sería una bella racionalidad de lo irracional, ese enigma filosófico de un mundo del sinsentido que produciría sentido a todos los niveles y realizaría finalmente nuestro deseo. De hecho, el análisis es falso y la proyección que contiene su conclusión es evidente. Pero poco importa; el enigma existe efectivamente, y el marxismo no lo resuelve, al contrario. Afirmando que todo debe ser comprendido en términos de causación y que, al mismo tiempo, todo debe ser pensado en términos de significación, que no hay más que un único e inmenso encadenamiento causal, que es simultáneamente un único e inmenso encadenamiento de sentido, exacerba los dos polos que lo constituyen hasta el punto de hacer imposible pensarlo racionalmente.

El marxismo no supera pues la filosofía de la historia, no es más que otra filosofía de la historia. La racionalidad que parece desprender de los hechos, se la impone. La «necesidad histórica» de la que habla (en el sentido que la expresión tuvo corrientemente, precisamente de un encadenamiento de hechos que conduce a la historia hacia el progreso) no difiere en nada, filosóficamente hablando, de la Razón hegeliana. En los dos casos, se trata de una alienación propiamente teológica del hombre. Una Providencia comunista, que habría dispuesto la historia para producir nuestra libertad, no por

ello lo es menos. En los dos casos, se elimina lo que es el problema central de toda reflexión: la racionalidad del mundo (natural o histórico), dándose por adelantado un mundo racional como construcción. Nada está evidentemente resuelto de esta manera, pues un mundo totalmente racional sería por este mismo hecho infinitamente más misterioso que el mundo en el que nos debatimos. Una historia racional de extremo a extremo y de parte a parte sería más masivamente incomprensible que la historia que conocemos; su racionalidad total estaría fundamentada sobre una irracionalidad total, pues sería del orden del puro hecho, y de un hecho tan brutal, sólido y englobante que nos asfixiaría. En fin, en estas condiciones, desaparece el problema primero de la práctica: que los hombres tienen que dar a su vida individual y colectiva una significación que no está preasignada, y que tienen que hacerlo frente a unas condiciones reales que ni excluyen ni garantizan el cumplimiento de su proyecto.

La dialéctica y el «materialismo»

Cuando en el racionalismo de Marx se da una expresión filosófica explícita, se presenta como dialéctica; y no como una dialéctica en general, sino como la dialéctica hegeliana, a la que se habría quitado «la forma idealista mistificada».

Así es cómo unas generaciones de marxistas repitieron mecánicamente la frase de Marx: «En Hegel, la dialéctica estaba patas arriba, volví a ponerla en pie», sin preguntarse si semejante operación era realmente posible y, sobre todo, si era capaz de transformar la naturaleza de su objeto. Si es suficiente con darle la vuelta a una cosa para modificar su substancia, el «contenido» del hegelianismo estaba, pues, tan poco ligado a su «método» dialéctico que se le podía sustituir por otro radicalmente opuesto –y eso en el caso de una filosofía que proclamaba que su contenido era «producido» por su método o, más bien, que método y contenido no eran más que dos momentos de la producción del sistema.

Evidentemente, nada de esto; si Marx conservó la dialéctica hegeliana, conservó también su verdadero contenido filosófico que es

el racionalismo. Lo que en él modificó no es más que el traje, que pasó de ser «espiritualista» en Hegel a «materialista» en él. Pero, en este sentido, esto no son más que palabras.

Una dialéctica *cerrada,* como la dialéctica hegeliana, es necesariamente racionalista. Presupone y «demuestra» a la vez que la totalidad de la experiencia es exhaustivamente reductible a determinaciones racionales. (Que, por lo demás, se encuentre que estas determinaciones coincidan milagrosamente con la «Razón» de tal pensador o de tal sociedad, que haya por lo tanto en el núcleo de todo racionalismo un antropo-centrismo o socio-centrismo, que, dicho de otra manera, todo racionalismo erija en Razón a cualquier razón particular, esto es plenamente evidente y sería suficiente ya para cerrar la discusión.) Es el desenlace necesario de toda filosofía especulativa y sistemática, que quiera responder al problema: ¿cómo podemos tener un conocimiento verdadero?, y se da la verdad como sistema acabado de relaciones sin ambigüedad y sin residuo. Poco importa en este sentido si su racionalismo toma un aspecto «objetivista» (como en Marx y Engels), ya que el mundo *es* racional en sí, sistema de leyes que rigen sin límite un sustrato absolutamente neutro, y que nuestra penetración de estas leyes se desprenden del carácter (incomprensible, hay que decirlo) de *reflejo* de nuestro conocimiento; o si toma un aspecto «subjetivista» (como en los filósofos del idealismo alemán, comprendiendo finalmente también a Hegel entre ellos), ya que el mundo del que puede ser cuestión (de hecho el universo del discurso) es el producto de la actividad del sujeto y garantiza a la vez su racionalidad.[47]

Recíprocamente, toda dialéctica racionalista es necesariamente una dialéctica cerrada. Sin este cierre, el conjunto del sistema se queda suspendido en el aire. La «verdad» de cada determinación no es nada más que la remisión a la totalidad de las determinaciones, sin la cual cada uno de los momentos del sistema se queda a la vez en arbitrario e indefinido. Hay que darse, por lo tanto, la totalidad

47. Elementos de dialéctica «subjetivista» de este tipo se encuentran en las obras de juventud de Marx, y forman la substancia del pensamiento de Lukács. Volveremos sobre ello más adelante.

sin residuo, nada debe quedar afuera, de otro modo el sistema no es incompleto, no es nada de nada. Toda dialéctica sistemática debe desembocar en un «fin de la historia», ya sea bajo la forma del saber absoluto de Hegel o del «hombre total» de Marx.

La esencia de la dialéctica hegeliana no se encuentra en la afirmación de que el *Logos* «precede» a la Naturaleza, y aún menos en el vocabulario que forma su «vestimenta teológica». Yace en el método mismo, en el postulado fundamental según el cual «todo lo que es real, es racional», en la pretensión inevitable de poder producir la totalidad de las determinaciones posibles de su objeto. Esta esencia no puede desaparecer por el hecho de volver a poner la dialéctica «en pie», puesto que visiblemente siempre se tratará del mismo animal. Una superación revolucionaria de la dialéctica hegeliana exige, no que se la ponga en pie, sino que, para comenzar, se le corte la cabeza.

La naturaleza y el sentido de la dialéctica hegeliana no puede, en efecto, cambiar por el hecho de que se llame a partir de ahora «materia» a lo que se llamaba hasta entonces *logos* o «espíritu» –si al menos por «espíritu» no se entiende a un señor con barba que mora en el cielo y se sabe que la naturaleza «material» no es una masa de objetos coloreados y sólidos al tacto. Es completamente indiferente a este respecto decir que la Naturaleza es un movimiento del *logos*, o que el *logos* surge en una etapa dada de la evolución de la materia, puesto que, en los dos casos, las dos entidades son planteadas de entrada como de la misma esencia, a saber la esencia racional. Por otra parte, ninguna de estas dos afirmaciones tiene sentido, puesto que nadie puede decir lo que es el espíritu o la materia fuera de las definiciones puramente vacías, puesto que puramente nominales: la materia (o el espíritu) es todo lo que es, etc. La materia y el espíritu en estas filosofías no son finalmente más que el Ser puro, es decir, como decía precisamente Hegel, Nada pura. Decirse «materialista» no difiere en nada de decirse «espiritualista», si por «materia» se entiende una entidad, por otra parte indefinible, pero exhaustivamente sometida a leyes consubstanciales y coextensivas a nuestra Razón, y por tanto desde ahora ya penetrables por nosotros por derecho (e incluso de hecho, puesto que las «leyes de estas leyes», los «principios supremos de la Naturaleza y del conocimiento» son desde aho-

ra mismo conocidos: son los «principios» o las «leyes de la dialéctica», descubiertos desde hace ciento cincuenta años y ahora incluso numerados gracias al camarada Mao Tsé Tung). Cuando un astrónomo espiritualista, como Sir James Jeans, dice que Dios es un matemático y cuando los materialistas dialécticos afirman ferozmente que la materia, la vida y la historia están íntegramente sometidas a un determinismo del que se encontrará un día la expresión matemática, es triste pensar que, bajo ciertas condiciones históricas, los partidarios de cada una de estas escuelas hubiesen podido fusilar a los de la otra (y lo hicieron efectivamente). Pues dicen todos exactamente lo mismo, dándole simplemente un nombre diferente.

Una dialéctica «no espiritualista» debe ser también una dialéctica «no materialista» en el sentido de que rehúsa plantear un ser absoluto, ya sea como espíritu, como materia o como la totalidad, ya dada de derecho, de todas las determinaciones posibles. Debe eliminar el cierre y el acabamiento, expulsar el sistema completado del mundo. Debe apartar la ilusión racionalista, 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, que la «Naturaleza», fuera de nosotros y en nosotros, es siempre otra cosa y más de lo que la conciencia construye de ella –y que todo esto no vale solamente para el «objeto», sino también para el sujeto, y no solamente para el sujeto «empírico», sino también para el sujeto «trascendental», puesto que toda legislación trascendental de la conciencia presupone el hecho bruto de que una conciencia existe en un mundo (orden y desorden, aprehensible e inagotable) –hecho que la conciencia no puede producir ella misma, ni real ni simbólicamente. No es sino con esta condición como una dialéctica puede realmente considerar la historia viviente, que la dialéctica racionalista se ve obligada a matar para poder acostarla sobre los jergones de sus laboratorios.

Pero semejante transformación de la dialéctica no es posible, a su vez, más que si se supera la idea tradicional y secular de la teoría como sistema cerrado y como contemplación. Y ésta era efectivamente una de las intuiciones esenciales del joven Marx.

4. Los dos elementos del marxismo y su destino histórico

Hay en el marxismo dos elementos cuyos sentido y suerte históricos han sido radicalmente opuestos.

El elemento revolucionario estalla en las obras de juventud de Marx, aparece además de tanto en tanto en sus obras de madurez, reaparece a veces en las de los más grandes marxistas –Rosa Luxemburg, Lenin, Trotsky–, resurge una última vez en G. Lukács. Su aparición representa una torsión esencial en la historia de la humanidad. Es él quien quiere destronar la filosofía especulativa proclamando que ya no se trata de interpretar, sino de transformar el mundo, y que hay que superar la filosofía realizándola. Es él quien rehúsa dar por adelantado la solución del problema de la historia y una dialéctica acabada, y afirma que el comunismo no es un estado ideal hacia el cual se encamine la sociedad, sino el movimiento real que suprime el estado de cosas existente; quien pone el acento sobre el hecho de que los hombres hacen su propia historia en unas condiciones siempre dadas, y quien declarara que la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos. Es él quien será capaz de reconocer en la Comuna de París o en los Soviets rusos no sólo unos acontecimientos insurreccionales, sino la creación por las masas en acción de nuevas formas de vida social. Poco importa por el momento si este reconocimiento se quedó en parcial o teórico; si las ideas evocadas más arriba no son más que puntos de partida, levantan nuevos problemas o pasan por encima de otros. Hay que ser ciego para no ver que hay aquí el anuncio de un mundo nuevo, el proyecto de una transformación radical de la sociedad, la búsqueda de sus condiciones en la historia efectiva y de su sentido en la situación y la actividad de los hombres que podrían operarlo. No estamos en el mundo para mirarlo o para sufrirlo; nuestro destino no es la servidumbre; hay una acción que puede tomar apoyo sobre lo que es para hacer existir lo que queremos ser; comprender que somos aprendices de brujo es ya un paso fuera de la condición del aprendiz de brujo, y comprender por qué no lo somos es el segundo; más allá de una actividad no consciente de sus verdaderos fines y de sus resultados reales, más allá de una técnica que, según sus cálculos exactos, modifica un objeto sin que nada nuevo resulte

de él, puede y debe haber una praxis histórica que transforme al mundo transformándose ella misma, que se deje educar educando, que prepare lo nuevo rehusando predeterminarlo. pues sabe que los hombres hacen su propia historia.

Pero estas intuiciones se quedarán en intuiciones, jamás serán realmente desarrolladas.[48] El anuncio de un mundo nuevo será rápidamente ahogado por el esponjamiento de un segundo elemento que será desarrollado bajo forma de sistema, que llegará a ser rápidamente predominante, que relegará el primero al olvido o no lo utilizará –raramente– más que como coartada ideológica o filosófica. Este segundo elemento es el que reafirma y prolonga la cultura y la sociedad capitalistas en sus tendencias más profundas, incluso si lo hace a través de la negación de una serie de aspectos aparentemente (y realmente) importantes del capitalismo, que teje juntos a la lógica social del capitalismo y al positivismo de las ciencias del siglo XIX. Es él el que hace comparar a Marx la evolución social con un proceso natural,[49] el que pone el acento sobre el determinismo económico, el que saluda en la teoría de Darwin un descubrimiento paralelo al de Marx.[50] Como siempre, este positivismo cientista

48. Salvo, hasta cierto punto, por G. Lukács (en *Historia y conciencia de clase*). Es sorprendente por lo demás que Lukács, cuando redactaba los ensayos contenidos en este libro, ignorase algunos de los manuscritos de juventud más importantes de Marx (especialmente el manuscrito de 1944, conocido con el título de *Economía política y Filosofía* y *La ideología alemana*), que no fueron publicados más que en 1925 y 1931. [L. Goldmann y otros habían ya señalado ese hecho.]

49. En el segundo prefacio de la edición francesa de «La Pléiade» de *El capital*, Marx cita, calificándola de «excelente», la descripción de su «verdadero método» por «El Correo Europeo» de San Petersburgo, que afirmaba especialmente: «Marx considera la evolución social como un proceso natural, regido por unas leyes que no dependen de la voluntad, de la conciencia ni de la intención de los hombres, sino que por el contrario las determinan».

50. Comparación que hace varias veces Engels. No queremos decir evidentemente que pueda subestimarse la importancia de Darwin en la historia de la ciencia, ni siquiera en la de las ideas en general.

se invierte inmediatamente en racionalismo y en idealismo a partir del momento en el que propone las cuestiones últimas y que responde a ellas. La historia es sistema racional sometido a leyes dadas, de las que pueden definirse ya desde ahora las principales. El conocimiento forma sistema, ya poseído en su principio; ciertamente hay progreso «asintótico»,[51] pero éste es verificación y refinamiento de un núcleo sólido de verdades adquiridas, las «leyes de la dialéctica». Correlativamente, el teórico conserva su lugar eminente, su carácter primero –sean cuales fueren las invocaciones del «árbol verde de la vida», las remisiones a la práctica como verificación última.[52]

Todo se sostiene en esta concepción: análisis del capitalismo, filosofía general, teoría de la historia, estatuto del proletariado, programa político. Y las consecuencias más extremas se desprenden de ello –en buena lógica, y en buena historia también, como la expe-

51. Es la idea que expresa Engels en varias ocasiones, especialmente en el *Anti-Dühring*. Idea que recubre un cripto-kantismo extraño y vergonzante, y que está en contradicción abierta con toda «dialéctica».

52. Lukács mostró muy justamente que la práctica, tal como la entiende Engels, es decir, «la actitud propia de la industria y de la experimentación» es «el comportamiento más propiamente contemplativo» (*Historia y conciencia de clase*, p. 168 de la ed. francesa). Pero, echando él también el velo de los hijos de Noé sobre la desnudez del padre, deja entender implícitamente que se trata aquí de un error personal de Engels, que en este punto habría sido infiel al verdadero espíritu de Marx. Ahora bien, lo que pensaba Marx, e incluso el joven Marx, no era en absoluto diferente: «La cuestión de saber si la verdad objetiva corresponde al pensamiento humano no es una cuestión teórica, sino una cuestión *práctica*. En la práctica, el que el hombre deba demostrar la verdad, es decir la realidad o la no realidad del pensamiento –aislado de la práctica–, es una cuestión puramente *escolástica*» (segunda tesis sobre Feuerbach). A todas luces no se trata exclusivamente, ni siquiera esencialmente, en este texto de la *praxis* teórica en el sentido de Lukács, sino de la «práctica» en general, comprendiendo en ella la experimentación y la industria, como por otra parte lo muestran otros pasajes de los textos de juventud. Ahora bien, no solamente se queda esta práctica, como lo recuerda Lukács, en el interior de la categoría de la contemplación, sino que jamás puede ser una verificación del pensamiento en general, una «demostración de la realidad del pensamiento». Nunca nos hace encontrar más que *otro fenómeno*, no se plantea la cuestión de que permita superar la problemática kantiana.

riencia lo mostró desde hace medio siglo. El desarrollo de las fuerzas productivas rige el resto en la vida social. Desde entonces, incluso si no es un fin último en sí, es un fin último en práctica, puesto que el resto está determinado por él y se desprende de él «por añadidura», puesto que «el reino de la libertad no puede edificarse más que sobre el reino de la necesidad»,[53] que presupone la abundancia y la reducción de la jornada de trabajo y éstas un grado determinado de desarrollo de las fuerzas productivas. Ese desarrollo, es el progreso. Ciertamente, la ideología vulgar del progreso es denunciada y convertida en irrisión, se muestra que el progreso capitalista se basa en la miseria de las masas. Pero esta miseria misma forma parte de un proceso ascendiente. La explotación del proletariado quedará justificada «históricamente» mientras la burguesía utilice sus frutos para acumular y continúe así su expansión económica. La burguesía, clase explotadora desde el principio, será clase progresiva mientras desarrolle las fuerzas productivas.[54] En la gran tradición realista hegeliana, no solamente esta explotación, sino todos los crímenes de la burguesía, descritos y denunciados a cierto nivel, son recuperados a otro por la racionalidad de la historia y, finalmente, puesto que no hay otro criterio, justificados. «La historia universal no es el lugar de la felicidad», decía Hegel.

Nos hemos preguntado a menudo cómo los marxistas habían podido ser estalinianos. Pero, si los patronos son progresivos, a condición de que construyan fábricas, ¿cómo unos comisarios que

53. *El capital*, vol. 2, pp. 1487-1488 de la edición francesa de «La Pléiade», *Op. cit.*

54. Correlativamente, no deja de serlo cuando frena su desarrollo. Esta idea vuelve sin cesar bajo la pluma de los grandes clásicos del marxismo (comenzando por el propio Marx), sin hablar de los epígonos. ¿Qué llega a ser hoy en día, cuando se constata que desde hace veinticinco años el capitalismo desarrolló las fuerzas productivas más de lo que lo habían hecho los cuarenta siglos precedentes? ¿Cómo un *marxista* puede hablar hoy en día de perspectiva revolucionaria permaneciendo marxista y, por tanto, afirmando al mismo tiempo que «una sociedad jamás desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que sea lo bastante amplia para contener» (Marx, Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*)? Esto ni Nikita Jruschov, ni los «izquierdistas» de cualquier pelaje se han tomado el trabajo de explicarlo.

construían tantas, y más, no lo serán?[55] En cuanto a este desarrollo de las fuerzas productivas, es unívoco y está unívocamente determinado por el estado de la técnica. No hay más que una técnica en una etapa dada, tampoco hay por lo tanto más que un solo conjunto racional de métodos de producción. No tiene sentido intentar desarrollar una sociedad por vías distintas de la «industrialización» –término en apariencia neutro, pero que finalmente dará a luz a todo su contenido capitalista. La racionalización de la producción es la racionalización creada ya por el capitalismo, la soberanía de lo «económico» en todos los sentidos del término, la cuantificación, el plan que trata a los hombres y a sus actividades como unas variables medibles. Reaccionario bajo el capitalismo, a partir del momento en que éste no desarrolla más las fuerzas productivas y no se sirve de ellas más que para una explotación cada vez más «parasitaria», todo esto se hace progresivo bajo la «dictadura del proletariado». Esta transformación «dialéctica» del sentido del taylorismo, por ejemplo, será explicitada por Trotsky a partir e 1919.[56] Que esta situación deje subsistir algunos problemas filosóficos, puesto que no se ve en estas condiciones cómo unas «infraestructuras» idénticas pueden sostener edificios sociales opuestos; que deje también subsistir algunos problemas reales, en la medida en que los obreros poco maduros no comprenden la diferencia que separa el taylorismo de los patronos y el del estado socialista, poco importa. Se pasará por encima de los primeros con la ayuda de la «dialéctica» y se hará callar a tiros a los segundos. La historia universal no deja lugar a sutilezas.

Finalmente, si hay una teoría verdadera de la historia, si hay una racionalidad funcionando en las cosas, es claro que la dirección del desarrollo debe ser confiada a los especialistas de esta teoría, a los técnicos de esta racionalidad. El poder absoluto del Partido –y, en

55. No queremos evidentemente decir que la burguesía no ha sido «progresiva», ni que el desarrollo de las fuerzas productivas sea reaccionario o sin interés. Decimos que entre esas dos cosas no hay relación simple, y que no se puede sin más hacer corresponder la «progresividad» de un régimen a su capacidad de hacer avanzar las fuerzas productivas, como lo hace el marxismo.

56. *Terrorisme et communisme*, Ed. 10/18, p. 225, París.

el Partido, unos «corifeos de la ciencia marxista-leninista», según la admirable expresión forjada por Stalin para su propio uso– tiene un estatuto filosófico; está fundamentado en razón de la «concepción materialista de la historia» con mucha mayor fuerza que en las ideas de Kautsky, retomadas por Lenin, sobre «la introducción de la conciencia socialista en el proletariado por los intelectuales pequeño burgueses». Si esta concepción es verdadera, este poder *debe* ser absoluto, toda democracia no es más que concesión a la falibilidad humana de los dirigentes o procedimiento pedagógico del que ellos solos pueden administrar las dosis correctas. La alternativa es en efecto absoluta. O bien esta concepción es verdadera –y, por lo tanto es definitivo lo que hay que hacer– y lo que los trabajadores hacen no vale más que en la medida en que se conformen con ello (no es la teoría lo que podría encontrarse confirmada o negada, pues el criterio está en ella, sino que son los trabajadores los que muestran si se han elevado o no a «la conciencia de sus intereses históricos» actuando conforme a las órdenes que hacen que la teoría se concrete en las circunstancias);[57] o bien la actividad de las masas es un factor histórico autónomo y creador, en cuyo caso toda concepción teórica no puede ser más que un eslabón en el largo proceso de realización del proyecto revolucionario (puede, debe incluso, encontrarse trastocada por ella). Entonces, la teoría no se da ya por adelantado a la historia y no se plantea ya como patrón de lo real, sino que acepta entrar realmente en la historia y ser sacudida y juzgada por ella.[58] Entonces también, todo privilegio histori-

57. Ciertamente, las órdenes pueden ser erróneas, pues los dirigentes se equivocaron en la apreciación de la situación, y sobre todo en la apreciación del grado de conciencia y de combatividad de los trabajadores. Pero esto no modifica la lógica del problema: los trabajadores aparecen siempre como una variable de estimación incierta en la ecuación que los dirigentes tienen que resolver.

58. De cuán extraña es esta concepción a los marxistas lo muestra el hecho de que, para los más «puros» de entre ellos, la historia real es vista implícitamente como si hubiese «descarrilado» desde 1939, o incluso desde 1923, puesto que no se desarrolló sobre los raíles colocados por la teoría. El que la teoría hubiese podido del mismo modo descarrilar desde mucho antes, ni se les pasa por la cabeza.

co, todo «derecho de primogenitura» es denegado a la organización basada sobre la teoría.

Este estatuto sobrestimado del Partido, consecuencia ineluctable de la concepción clásica, encuentra su contrapartida en lo que es, a pesar de las apariencias, el estatuto infravalorado del proletariado. Si éste tiene un papel histórico privilegiado, es porque, como clase explotada, no puede finalmente más que luchar contra el capitalismo en un sentido predeterminado por la teoría. Es también porque, colocado en el corazón de la producción capitalista, forma en la sociedad la fuerza mayor y que, «amaestrado, educado, disciplinado» por esta producción, es portador de la disciplina racional por excelencia. Cuenta no en tanto que creador de formas históricas nuevas, sino en tanto que materialización humana de lo positivo capitalista, desembarazado de su negativo: es «fuerza productiva» por excelencia, sin tener nada en él que pueda poner trabas al desarrollo de las fuerzas productivas.

De modo que la historia se encontró, una vez más, con que había producido otra cosa de lo que parecía preparar: encubierta por una teoría revolucionaria, se constituyó y desarrolló la ideología de una fuerza y de una forma sociales que estaban aún por nacer –la ideología de la Burocracia.

No es posible intentar aquí una explicación del nacimiento y de la victoria de este segundo elemento en el marxismo; exigiría retomar la historia del movimiento obrero y de la sociedad capitalista desde hace un siglo. Se puede simplemente resumir brevemente lo que, a nuestro parecer han sido sus factores decisivos. El desarrollo del marxismo como teoría se hizo en la atmósfera intelectual y filosófica de la segunda mitad del siglo XIX; ésta estuvo dominada, como en ninguna otra época de la historia, por el cientismo y el positivismo, triunfalmente llevados por la acumulación de descubrimientos científicos, su verificación experimental y, sobre todo, por primera vez a esa escala, por «la aplicación razonada de la ciencia a la industria». Se «demostraba» cotidianamente que la técnica era todopoderosa, puesto que la faz de países enteros se transformaba debido a la extensión de la revolución industrial; lo que, en el progre-

so técnico, nos aparece hoy en día no solamente como ambiguo, sino incluso como indeterminado en cuanto a su significación social, aún no emergía. La economía se presentaba como la esencia de las relaciones sociales y el problema económico como el problema central de la sociedad. El medio ofrecía tanto los materiales como la forma para una teoría «científica» de la sociedad y de la historia; lo exigía incluso, predeterminando ampliamente las categorías dominantes. Pero el lector que ha comprendido lo que quisimos decir en las páginas que preceden comprenderá también que no podemos pensar que estos factores proporcionan «la explicación» del destino del marxismo. El destino del elemento revolucionario en el marxismo no hace más que expresar, en el nivel de las ideologías, el destino del movimiento revolucionario en la sociedad capitalista hasta ahora. Decir que el marxismo, desde hace un siglo, se ha transformado en una ideología, que tiene su lugar en la sociedad existente, es simplemente decir que el capitalismo pudo mantenerse, e incluso consolidarse como sistema social, que no puede concebirse una sociedad en la que se afirma a la larga el poder de las clases dominantes y en la que, simultáneamente, vive y se desarrolla una teoría revolucionaria. El devenir del marxismo es indisociable del devenir de la sociedad en la que vivió.

Este devenir es irreversible, y no puede haber «restauración» del marxismo en su pureza original, ni retorno hacia su «buena mitad». Se encuentran aún a veces «marxistas» sutiles y tiernos (que, por regla general, jamás se han ocupado de política, de cerca o de lejos) para los que, de manera asombrosa, toda la historia subsecuente debe ser comprendida a partir de los textos de juventud de Marx –y no de aquéllos interpretados a partir de la historia ulterior. Así, quieren mantener la pretensión de que el marxismo «superó» la filosofía, unificándola tanto al análisis concreto (económico) de la sociedad como a la práctica, y que por lo mismo ya no es, e incluso jamás pudo ser, una especulación o un sistema teórico. Estas pretensiones (que se apoyan en una cierta lectura de algunos pasajes de Marx en el olvido de otros infinitamente más numerosos), no son «falsas»; hay en estas ideas gérmenes de los que dijimos más arriba que son esenciales. Pero lo que hay que ver no es sólo que estos gérmenes han estado recubiertos por un hielo de cien años, sino que,

a partir del momento en el que se supera el estadio de las inspiraciones, de las intuiciones, de las intenciones programáticas –a partir del momento en el que estas ideas deben encarnarse, llegar a ser la carne de un pensamiento que intenta abrazar el mundo real y animar una acción–, lo que era la bella nueva unidad se disuelve. Se disuelve, porque lo que debía ser una descripción filosófica de la realidad del capitalismo, la integración de la filosofía y de la economía, se descompone en dos fases: una, reabsorción de la filosofía por una economía que no es más que economía; y otra, reaparición ilegítima de la filosofía en el extremo del análisis económico. Se disuelve, porque lo que debía ser la unión de la teoría y de la práctica se disocia en la historia real entre una doctrina, congelada en el estado en que la dejó la muerte de su fundador, y una práctica a la que esta doctrina sirve lo mejor posible de cobertura ideológica. Se disuelve, porque, con excepción de algunos raros momentos (como en 1917) cuya interpretación por otra parte está por hacer y no es en absoluto simple, la praxis se ha quedado en palabra, y el problema de la relación entre una actividad que se quiere consciente y la historia efectiva, como el de la relación entre los revolucionarios y las masas, se ha quedado tal cual, entero.

Si puede haber una filosofía que sea otra cosa, y más que la filosofía, está por demostrarse. Si puede haber una política que sea otra cosa, y más que la política, queda igualmente por demostrarse. Si puede darse una unión de la reflexión y de la acción, y si esta reflexión y esta acción, en lugar de separar a los que los practican y los demás, puede llevarlos juntos hacia una nueva sociedad, esta unión está por hacerse. La intención de esta unificación estaba presente en el origen del marxismo. Se quedó en simple intención –pero, en un contexto nuevo, continúa, un siglo después, definiendo nuestra labor.

Desde que se registra la historia del pensamiento humano, las doctrinas filosóficas se suceden, innumerables. Desde que puede seguirse la evolución de las sociedades, ideas y movimientos políticos están presentes. Y de todas las sociedades históricas puede decirse que estuvieron dominadas por el conflicto, abierto o latente, entre

capas y grupos sociales, por la lucha de clases. Pero, cada vez, la visión del mundo, las ideas sobre la organización de la sociedad y del poder y los antagonismos efectivos de las clases no estuvieron ligados entre ellos más que de manera subterránea, implícita, no consciente. Y cada vez aparecía una nueva filosofía que iba a responder a los problemas que las precedentes habían dejado abiertos, otro movimiento político hacía valer sus pretensiones en una sociedad desgarrada por un conflicto nuevo –y siempre el mismo.

El marxismo presentó, en sus comienzos, una exigencia enteramente nueva. La unión de la filosofía, de la política y del movimiento real de la clase explotada en la sociedad no iba a ser una simple adición, sino una verdadera síntesis, una unidad superior en la cual cada uno de estos elementos iba a ser transformado. La filosofía podía ser otra cosa y algo más que filosofía, un refugio de la impotencia y una solución de los problemas humanos en la idea,[59] en la medida en que tradujese sus exigencias en una nueva política. La política podía ser otra cosa y algo más que política, que técnica, manipulación, utilización del poder para fines particulares, en la medida en que llegase a ser la expresión consciente de las aspiraciones y de los intereses de la gran mayoría de los hombres. La lucha de la clase explotada podía ser otra cosa que una defensa de intereses particulares, en la medida en que esa clase apuntase, a través de la supresión de su explotación a la supresión de toda explotación, a través de su propia liberación a la liberación de todos y a la instauración de una comunidad humana –la más elevada de las ideas abstractas a las que la filosofía tradicional había podido llegar.

El marxismo planteaba así el proyecto de una unión de la reflexión y de la acción, de la reflexión más elevada y de la acción más cotidiana. Planteaba el proyecto de una unión entre los que practi-

59. Hegel joven era consciente de esto cuando, después de haber criticado la filosofía de Fichte y mostrado que su esencia era idéntica a la de la religión, en el sentido de que ambas expresan la «separación absoluta», concluía diciendo «esta actitud (filosófica o religiosa) sería la más digna y la más noble si se revelase que la unión con el tiempo no puede ser más que vil e infame» (*Systemfragment*, 1800).

can esta reflexión y esta acción y los demás, de la supresión de la separación entre una élite o una vanguardia y la masa de la sociedad. Quiso ver en el desgarramiento y las contradicciones del mundo presente otra cosa que una reedición de la eterna incoherencia de las sociedades humanas, quiso sobre todo *hacer de ello* otra cosa. Pidió que se viese en la contestación de la sociedad por los hombres que viven en ella más que un hecho bruto o una fatalidad, los primeros balbuceos del lenguaje de la sociedad por venir. Apuntó a la transformación consciente de la sociedad por la actividad autónoma de los hombres cuya situación real lleva a luchar contra ella; y vio esta transformación, no como una explosión ciega, ni como una práctica empírica, sino como una praxis revolucionaria, como una actividad consciente que continúa siendo lúcida sobre su propia cuenta y que no se aliena a una nueva «ideología».

Esta exigencia nueva es lo que el marxismo aportó de más profundo y de más duradero. Es ella la que hizo efectivamente del marxismo algo más que otra escuela filosófica u otro partido político. Es ella la que, en el plano de las ideas, justifica que se hable todavía de marxismo hoy en día, obliga incluso a hacerlo. El simple hecho de que esta exigencia haya aparecido en una etapa dada de la historia es él mismo inmensamente significativo. Pues, si no es cierto que «la humanidad no se plantea más que los problemas que puede resolver», el hecho, en cambio, de que un problema nuevo venga a ser planteado traduce unos cambios importantes en las profundidades de la existencia humana. Es igualmente de una significación inmensa el que el marxismo haya podido, de cierta manera y por un tiempo, realizar su intención sin quedarse en simple teoría, uniéndose al movimiento obrero que luchaba contra el capitalismo hasta el punto de llegar a ser, durante mucho tiempo y en muchos países, casi indiscernible de él.

Pero, para nosotros que vivimos ahora, la aurora de las promesas cedió el lugar a la plena luz de los problemas. El movimiento obrero organizado está, en todas partes sin excepción, íntegramente burocratizado, y sus «objetivos», cuando existen, no tienen relación alguna con la creación de una nueva sociedad. La Burocracia que domina las organizaciones obreras, y en todo caso la que reina como amo en los países llamados por antífrases «obreros» y «so-

cialistas», se vale del marxismo y hace de él la ideología oficial de regímenes en los que la explotación, la opresión y la alienación continúan. Este marxismo, ideología oficial de Estados o credo de sectas, dejó de existir como teoría viviente; los «marxistas», sea cual fuere su definición, su pertenencia o su color específico, no producen desde hace decenios más que compilaciones y glosas, que son la irrisión de la teoría. El marxismo murió como teoría, y, cuando se mira de cerca, se constata que murió por buenas razones. Un cielo histórico parece así haberse acabado.

Sin embargo, los problemas planteados al comienzo no están resueltos; más bien se han enriquecido y complicado inmensamente. Los conflictos que desgarran la sociedad no se han, ni con mucho, superado. Que la contestación de la sociedad por los que viven en ella tome, por un tiempo y en algunos países, formas más larvadas y más fragmentarias no impide que el problema de la organización de la sociedad quede planteado en los hechos y por la sociedad misma. Hoy en día, como hace cien años y de manera opuesta a como hace mil, los que levantan la cuestión social no son reformadores que quieren imponer sus obsesiones a una humanidad que no les pide su opinión; no hacen más que enredarse en un debate continuo, prolongar y explicitar las preocupaciones de sectores enteros de la población, discutir un problema que es mantenido constantemente abierto por el reformismo permanente de las propias clases dominantes. Si es así, no sólo lo es porque la explotación, la alienación y la opresión continúen sino también porque siguen sin aceptarse y, sobre todo, porque, por primera vez en la historia, no son ya abiertamente defendidas por nadie. Pero a ese problema universalmente reconocido ya nadie pretende aportar una respuesta. La política no ha dejado de ser una manipulación que se denuncia a sí misma, puesto que continúa siendo la prosecución por capas particulares de sus fines particulares bajo la máscara del interés general y por la utilización de un instrumento de naturaleza universal, el Estado. El universo de la teoría está más que nunca problematizado y fragmentado, y la filosofía, si no está muerta, no se atreve a mantener sus pretensiones de otros tiempos sin estar por otra parte en disposición de definirse un nuevo papel, de decirse lo que es y a lo que apunta.

Las condiciones que habían hecho nacer la exigencia nueva del marxismo no sólo no desaparecieron, sino que se exacerbaron, y esta exigencia se nos plantea en términos muchos más agudos que hace un siglo. Pero tenemos ahora también la experiencia de un siglo que parece haberla mantenido en jaque. ¿Cómo hay que interpretarlo? ¿Cómo hay que interpretar esta doble conclusión, de que esta exigencia parece constantemente resurgir de la realidad y de que la experiencia muestra que no pudo mantenerse en ella? ¿Qué significa la degradación del marxismo, la degeneración del movimiento obrero? ¿A qué corresponden, qué traducen? ¿Indican un destino fatal de toda teoría, de todo movimiento revolucionario? Así como es imposible hacer de ello un simple accidente y querer volver a empezar sobre las mismas bases, prometiéndose hacerlo mejor esta vez, es también imposible ver, en una teoría y en un movimiento que pretendieron cambiar radicalmente el curso de la historia, una simple aberración pasajera, un estado de ebriedad colectivo, inexplicable pero transitorio, después del cual nos volveríamos a encontrar feliz y tristemente sobrios.

Ciertamente estas cuestiones no pueden ser realmente examinadas más que sobre el plano de la historia real: ¿cómo y por qué el movimiento obrero fue conducido allí donde está ahora, cuáles son las perspectivas actuales de un movimiento revolucionario? Este ángulo, el más importante indiscutiblemente, no puede ser el nuestro aquí.[60] Aquí, debemos limitarnos a concluir nuestro examen de la teoría marxista, analizando las cuestiones equivalentes sobre el plano de las ideas: ¿cuáles fueron los factores propiamente teóricos que condujeron a la petrificación y a la degradación del marxismo como ideología? ¿Bajo qué condiciones podemos hoy en día satisfacer la exigencia que definíamos más arriba, encarnarla en una concepción que no contenga, ya desde el principio, los gérmenes de corrupción que determinaron el destino del marxismo?

Ese terreno –el terreno teórico– es ciertamente limitado; y, según el contenido mismo de lo que decimos, la cuestión no es establecer de una vez por todas una nueva teoría –una más–, sino formular una

60. Véase *La experiencia del movimiento obrero, 1.*

concepción que pueda inspirar un *desarrollo* indefinido y, sobre todo, que pueda animar e iluminar una actividad efectiva –lo cual, a la larga, será su test. Pero no hay que subestimar por ello su importancia. Si la experiencia teórica no forma, desde cierto punto de vista, más que una parte de la experiencia histórica, es, desde otro punto de vista, su traducción casi íntegra en otro lenguaje; y esto se verifica todavía más cierto en una teoría como la del marxismo que modeló la historia real y se dejó modelar por ella de tantas maneras. Hablando del balance del marxismo y de la posibilidad de una nueva concepción, sigue siendo, por transposición, de la experiencia efectiva de un siglo y de las perspectivas del presente de lo que hablamos. Sabemos perfectamente que los problemas que nos preocupan no pueden ser resueltos por medios teóricos, pero sabemos también que no lo serán sin una elucidación de las ideas. La revolución socialista, tal como la vemos, es imposible sin lucidez, lo cual no excluye, sino que al contrario exige, la lucidez de la lucidez sobre su propia consideración, es decir el reconocimiento por la lucidez de sus propios límites.

La inspiración originaria del marxismo apuntaba a sobrepasar la alienación del hombre de los productos de su actividad teórica y lo que se llamó a continuación «la regresión del acto al pensamiento».[61] Se trataba de reintegrar lo teórico en la práctica histórica, de la cual no había en realidad dejado de formar parte, pero bajo una forma lo más a menudo mistificada, como «desplazamiento de las cuestiones» o solución ficticia de los problemas reales. La dialéctica debía dejar de ser la autoproducción del Absoluto, debía, a partir de entonces, incorporar la relación entre el que piensa y su objeto, llegar a ser la investigación concreta del misterioso vínculo entre lo singular y lo universal en la historia, poner en relación el sentido implícito y el sentido explícito de las acciones humanas, desvelar las contradicciones que trabajan lo real, superar perpetuamente lo que está ya dado, y rehusar establecerse

61. S. Freud, «Análisis de un caso de neurosis obsesiva» en *Obras completas*, vol. II, p. 659, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948.

como sistema final sin por ello disolverse en lo indeterminado.[62] Su tarea iba a ser, no la de establecer unas verdades eternas, sino la de pensar lo real. Este real, lo real por excelencia: la historia, era pensable por cuanto era, no racional en sí o por construcción divina, sino el producto de nuestra propia actividad, esta actividad misma bajo la infinita variedad de sus formas. Pero que la historia fuese pensable, que no estuviésemos cogidos en una trampa oscura (maléfica o benéfica, poco importa en este sentido) no significaba que todo estuviese ya pensado. «A partir del momento en que hemos comprendido... que la tarea así planteada a la filosofía no es otra que ésta, a saber, que un filósofo particular debe realizar lo que pueda hacer solamente toda la humanidad en su desarrollo progresivo, a partir del momento en que comprendemos esto, se acabó con toda la filosofía en el sentido dado hasta aquí a esta palabra».[63]

Esta inspiración originaria corresponde a unas realidades esenciales en la historia moderna. Venía como la conclusión ineluctable del final de la filosofía clásica, el único medio para salir del callejón sin salida al que había desembocado su forma más elaborada, más completa, el hegelianismo. Apenas formulada. se encontraba con las necesidades y con la significación más profunda del movimiento obrero naciente. Anticipaba –si se comprende a una y a las otras correctamenteel sentido de los descubrimientos y de los trastocamientos que marcaron el siglo presente: tanto la física contemporánea como la crisis de la personalidad moderna, tanto la burocratización de la sociedad como el psicoanálisis.

Pero no eran más que gérmenes, que se quedaron sin frutos. Mezclados ya desde el origen a unos elementos de inspiración

62. Lo que era de hecho, el espíritu de la práctica de la dialéctica por el joven Hegel –en unos trabajos que Marx ignoraba–, espíritu que en este caso desapareció también en la ocasión de la conversión de la dialéctica en sistema (*La fenomenología del espíritu,* 1806-1807), señala el momento del paso.

63. F. Engels, *Ludwig Feuerbach* (Ed. Sociales, página 10). Esta obra es, en realidad, muy tardía (1888), pero esto no impide que se encuentre en ella, del mismo modo que en muchas obras de la madurez de Marx y de Engels, una multitud de elementos que continúan la inspiración originaria del marxismo.

contraria.[64] a unas concepciones míticas o fantásticas (el hombre comunista como el «hombre total», que es una vez más el Absoluto-Sujeto de Hegel, descendido de su pedestal y caminando sobre la tierra), dejaban en la vaguedad o enmascaraban unos problemas esenciales. Sobre todo la cuestión central para *tal* concepción: la de la relación entre lo teórico y lo práctico, permanecía totalmente oscura. «No se trata de interpretar, sino de transformar el mundo»: el brillo cegador de esta frase no ilumina la relación entre interpretación y transformación. De hecho, se dejaba casi siempre entender que la teoría no es *más que* ideología, sublimación, compensación (lo cual debía ser pesadamente sopesado a continuación, cuando se hizo de la teoría la instancia y el garante supremo). Y, simétricamente, la praxis se quedaba en una palabra de la que nada determinaba ni esclarecía su significación.

La elaboración del marxismo bajo una forma sistemática tomó la dirección opuesta, de suerte que finalmente el marxismo, constituido en teoría (y no entendemos con ello las versiones de los vulgarizadores, que tienen ciertamente también una gran importancia histórica, sino precisamente las obras maestras de Marx y Engels en su madurez), el marxismo que precisamente pretende proporcionar unas respuestas a los problemas que enumerábamos hace un instante, se sitúa en las antípodas de esta inspiración originaria. Este marxismo ya no es, en su esencia, más que un objetivismo cientista completado por una filosofía racionalista. Intentamos mostrarlo en las partes precedentes de este texto. No queremos aquí sino recordar algunos puntos esenciales.

En la teoría marxista acabada, lo que debía ser al comienzo la descripción crítica de la economía capitalista se convierte rápidamente en la tentativa de explicar esta economía por el funcionamiento de leyes independientes de la acción de los hombres, grupos o clases. Una «concepción materialista de la historia» se establece, una concepción que pretende explicar la estructura y el funcionamiento de cada sociedad a partir del estado de la técnica, y el paso de una sociedad a otra por la evolución de esta misma técnica. Se postula así un

64. Ya *La ideología alemana (1845-1846)* está llena de ellos.

conocimiento acabado de derecho, adquirido en su principio, de toda la historia transcurrida, que revelaría por todas partes, «en último análisis», la acción de las mismas leyes objetivas. Los hombres no hacen, pues, su historia más que los planetas «hacen» sus revoluciones y, en realidad, son «hechos» por ella; más bien los dos son hechos por algo distinto –una Dialéctica de la historia que produce las formas de sociedad y su superación necesaria, garantiza su movimiento progresivo ascendente y el paso final, a través de una larga alienación, de la humanidad al comunismo. Este comunismo ya no es «el movimiento real que suprime el estado de cosas existente», se disocia entre la idea de una sociedad futura que sucederá a ésta y un movimiento real que es simple medio o instrumento, que no tiene otro parentesco interno, en su estructura y en su vida efectiva, con lo que servirá para realizar que el que el martillo o el yunque tienen con el producto que ayudan a fabricar. Ya no se trata de transformar el mundo, en lugar de interpretarlo. Se trata de avanzar la única verdadera interpretación del mundo, que asegura que debe y va a ser transformado en el sentido que la teoría deduce. Ya no se trata de praxis, sino exactamente de práctica en el sentido corriente del término, el sentido industrial o político vulgar. La idea de la verificación por «la experimentación o la práctica industrial» toma el lugar de lo que la idea de la praxis presupone, a saber que la realidad histórica como realidad de la acción de los hombres es el único lugar en el que las ideas y los proyectos pueden adquirir su verdadera significación. El viejo monstruo de una filosofía racionalista-materialista reaparece y se impone, proclamando que todo lo que es es «materia» y que esta materia es de parte a parte «racional» pues está regida por las «leyes de la dialéctica», que por lo demás ya poseemos.

Es apenas necesario indicar que esta concepción no podía hacer más que condicionar una petrificación teórica completa. En el horizonte de un sistema así cerrado –y que hacía de su encerramiento a la vez la prueba y la consecuencia de la necesidad de pasar a otra fase histórica–, ¿qué podía haber aparte de los trabajos de aplicación más o menos correctos y de complementos más o menos brillantes? Hay que recordar también que conduce fatalmente a una política «racionalista»-burocrática. Brevemente hablando, si hay Saber absoluto en lo que concierne a la historia, la acción autónoma de los

hombres ya no tiene ningún sentido (sería como máximo uno de los disfraces de la astucia de la Razón); a los que están investidos con ese Saber les queda, pues, por decidir los medios más eficaces y más rápidos para llegar a la meta. La acción política se convierte en una acción técnica, las diferencias que la separan de la otra técnica no son de principio, sino de grado (lagunas del Saber, incertidumbre de la información, etcétera). Inversamente, la práctica y la dominación de las capas burocráticas que apelan al marxismo encontraron en éste al mejor «complemento solemne de justificación», la mejor cobertura ideológica. La evacuación de lo cotidiano y de lo concreto con la ayuda de la invocación de los mañanas garantizados por el sentido de la historia; la adoración de la «eficacia» y de la «racionalización» capitalistas; el acento aplastante puesto sobre el desarrollo de las fuerzas productivas, que regiría al resto, estos aspectos, y mil otros, de la ideología burocrática derivan directamente del objetivismo y del progresismo marxista.[65]

Haciendo del marxismo la ideología efectiva de la Burocracia, la evolución histórica vació de todo sentido la cuestión de saber si una corrección, una reforma, una revisión, un enderezamiento podrían restituir al marxismo su carácter del comienzo y hacer de nuevo con él una teoría revolucionaria. Pues la historia hace ver en los hechos lo que el análisis teórico muestra, por su parte, en las ideas: que el sistema marxista participa de la cultura capitalista, en el sentido más general del término, y que es, pues, absurdo querer hacer de él el instrumento de la revolución. Esto vale absolutamente para el marxismo tomado como sistema, como todo. Es cierto que el sistema no es completamente coherente; que se encontrarán a menudo, en el Marx de la madurez o en sus herederos, unas ideas y unas formulaciones que continúan la inspiración realmente revolu-

65. Una vez más, no decimos que la teoría marxista era la condición necesaria y suficiente de la burocratización, que la degeneración del movimiento obrero es «debida» a unas concepciones erróneas de Marx. Las dos expresan, cada una en su nivel, la influencia determinante de la cultura tradicional que sobrevive en el movimiento revolucionario. Pero la teoría representa también un papel específico, y es en esta medida en la que el marxismo sirvió a la burocratización –y ya no puede servirnos.

cionaria y nueva del comienzo. Pero, o bien se toman estas ideas en serio y hacen estallar el sistema, o bien nos atenemos a este último, y entonces esas bellas fórmulas se convierten en ornamentos que no sirven más que para justificar la indignación de las almas bellas del marxismo no oficial contra el marxismo «vulgar» o estaliniano. Lo que, en todo caso, no hay que hacer es jugar en todos los tableros a la vez: pretender que Marx no era un filósofo como los demás, invocando *El capital* como depósito de ciencia rigurosa y el movimiento obrero como verificación de su concepción; enmascarar el sentido real de la degeneración del movimiento obrero apelando a los mecanismos económicos que conducirán, por las buenas o por las malas, a la superación de la alienación; y defenderse contra la acusación de mecanismo, remitiendo a un sentido escondido de la economía y a una filosofía del hombre que no están por lo demás definidos en ninguna parte.

El fundamento filosófico de la degradación

Ya indicamos, en varias ocasiones, que los factores que condicionaron lo que nos apareció como la degradación del marxismo, el abandono de su inspiración originaria, deben ser buscados en la historia real, que son consubstanciales a los que trajeron la degeneración burocrática del movimiento obrero, y que, de cierta manera, traducen los obstáculos casi insuperables que se oponen al desarrollo de un movimiento revolucionario, la supervivencia y el renacimiento del capitalismo precisamente allí donde se le combate con más encarnizamiento. Es decir que no es cuestión para nosotros de buscar el origen de la degradación en un error teórico de Marx, de detectar la idea falsa de que sería suficiente con reemplazarla por la idea verdadera para que el enderezamiento fuese, a partir de ese momento, inevitable.

Pero precisamente porque el mundo social es unitario en su desgarramiento, hay equivalencias; las actitudes reales tienen contrapartidas teóricas. Lo que, en el plano teórico, corresponde a la burocratización, en el plano real debe ser despejado, discutido como tal y, si no «refutado», al menos elucidado en su relación profunda

con el mundo que se combate por otra parte. Si la revolución socialista es una empresa consciente, ésta es una condición necesaria, aunque no suficiente, de todo nuevo comienzo.

Hay que buscar el origen teórico de la degradación del marxismo, el equivalente ideológico de la degeneración burocrática del movimiento obrero, en la transformación rápida de la nueva concepción en un sistema teórico acabado y completo en su intención, en la vuelta a lo contemplativo y a lo especulativo como modo dominante de la solución de los problemas planteados a la humanidad.

La transformación de la *actividad* teórica en *sistema* teórico, que se quiere cerrado, es el retorno hacia el sentido más profundo de la cultura dominante.[66] Es la alienación hacia lo que ya está ahí, creado ya; es la negación del contenido más profundo del proyecto revolucionario, la eliminación de la actividad real de los hombres como fuente última de toda significación, el olvido de la revolución como trastorno radical, de la autonomía como principio supremo; es la pretensión del teórico de tomar sobre sus propios hombros la solución de los problemas de la humanidad. Una teoría acabada pretende aportar respuestas a lo que no puede ser resuelto, si es que puede serlo, sino por la praxis histórica. No puede, pues, cerrar su sistema más que presojuzgando a los hombres a sus esquemas, sometiéndoles a sus categorías, ignorando la creación histórica en el momento mismo en que la glorifica de palabra. Lo

66. Para demostrar que nuestra crítica del sistema era «existencialista», un licenciado en filosofía movilizó los recuerdos de cuando preparaba sus oposiciones y quiso confundirnos con esta cita de Kierkegaard: «...Ser un sistema y ser cerrado se corresponden uno a otro, pero la existencia es precisamente lo opuesto... La existencia es ella misma un sistema – para Dios, pero no puede serlo para un espíritu existente». ¡Lástima que Engels nunca esté inscrito en el programa de licenciatura! Quizá nuestro filósofo marxista hubiese tenido entonces la suerte de tropezar con la siguiente cita: «En todos los filósofos, el "sistema" es precisamente lo que es perecedero, porque salió de una necesidad imperecedera del espíritu humano la necesidad de sobrepasar todas las contradicciones» (*Ludwig Feuerbach*, página 19). [Es Jean-François Lyotard el licenciado en cuestión. Y sigue siéndolo.]

que sucede en la historia no puede acogerlo más que si se presenta como su confirmación, de otro modo lo combate –lo cual resulta ser la manera más clara de expresar la intención de detener la historia.[67]

El sistema teórico cerrado debe obligatoriamente plantear a los hombres como objetos *pasivos* de su verdad teórica, pues debe someterles a ese *pasado* al que está él mismo sometido. Es que, por una parte, queda casi ineluctablemente la elaboración y la condensación de la experiencia ya adquirida,[68] que, incluso si prevé un «nuevo», éste es siempre en todos los aspectos la *repetición* a un nivel cualquiera, una «transformación lineal» de lo que ya tuvo lugar. Pero la razón principal por la cual una teoría acabada no es compatible sino con un mundo esencialmente estático se sitúa en un nivel más profundo, el de la estructura categorial o de la esencia lógica de un sistema cerrado. ¿Cómo puede definirse una teoría como teoría completa si no plantea unas relaciones fijas y estables que comprendan la totalidad de lo real, sin agujeros y sin residuos? Hemos intentado demostrar ya que una teoría de la historia como aquélla a la que el marxismo apuntaba, un esquema explicativo general que despeje las leyes de la evolución de las sociedades, no puede ser definido más que postulando una relaciones constantes entre unas entidades, a su vez constantes. Entiéndase

67. La expresión empírica, pero necesaria, de este hecho se encuentra en la increíble capacidad de los marxistas de todos los matices, desde hace decenios, de renovar su reflexión al contacto de la historia viva, en la hostilidad permanente con la que han acogido lo que la Cultura moderna produjo de mejor y más revolucionario, ya se trate del psicoanálisis, de la física contemporánea o del arte. Trotsky es en este sentido la única excepción y lo poco típico que es lo muestra el ejemplo opuesto de uno de los marxistas más fecundos y más originales, G. Lukács, quien siempre continuó siendo, frente al arte, un digno heredero de la gran tradición clásica «humanista» europea, un «hombre de cultura» profundamente conservador y extraño al «caos» moderno y a las formas que ven la luz en él.

68. Tomamos evidentemente «experiencia» en el sentido más amplio posible –en el sentido por ejemplo en el que Hegel podía pensar que su filosofía expresaba toda la experiencia de la humanidad, no solamente teórica, sino práctica, política, artística, etc.

bien, el material histórico con el que se encuentra, que tiene que «explicar», es eminentemente variable y cambiante; esto lo reconoce al comienzo, es incluso la primera en proclamarlo. Pero esta variabilidad, este cambio, la finalidad misma de la teoría así concebida es reducirlos, eliminarlos lógicamente, conducirlos al funcionamiento de las leyes *mismas*. El vestido fenoménico multicolor debe ser arrancado para que pueda finalmente percibirse la esencia de la realidad, que es identidad –pero, evidentemente, identidad de las leyes. Esto sigue siendo verdad incluso cuando se reconoce la variabilidad de las leyes a cierto nivel. Marx dice con razón que no hay leyes demográficas en general, que cada tipo de sociedad comporta su demografía; y lo mismo vale, en su concepción y en realidad, para las «leyes económicas» de cada tipo de sociedad. Pero la aparición del subsistema dado de leyes demográficas o económicas correspondiente a la sociedad considerada es también regulada de una vez por todas por el sistema general de leyes que determinan la evolución de la historia. A este respecto, poco importa si la teoría saca estas leyes, consciente o inconscientemente, del pasado, del presente, o incluso de un porvenir que construye o «proyecta». A lo que apunta es, en todo caso, a un *intemporal* que es de sustancia *ideal*. El tiempo no es para ella lo que nos enseña tanto nuestra experiencia más directa como la reflexión más avanzada: el perpetuo rezumar de lo nuevo en la porosidad del ser, es lo que altera a lo idéntico incluso cuando lo deje intacto, es *medium* neutro de desarrollo, condición abstracta de coexistencia sucesiva, medio de ordenar un pasado y un porvenir que se preexistieron idealmente siempre a sí mismos. La necesaria doble ilusión de la teoría cerrada es que el mundo está hecho ya desde siempre, que es poseíble por el pensamiento. Pero la idea central de la revolución radica en que la humanidad tiene ante sí un verdadero porvenir y que este porvenir no debe pensarse simplemente, sino que debe *hacerse*.

Esta transformación del marxismo en teoría acabada[69] contenía

69. Cuando hablamos de teoría acabada, no entendemos evidentemente la forma de la teoría; poco importa si puede o no encontrarse una exposición sistemática «completa» de ella (de hecho, puede hacerse con el marxismo), o si los

la muerte de su inspiración revolucionaria inicial. Significaba una nueva alienación a lo especulativo, pues transformaba la actividad teórica viviente en contemplación de un sistema de relaciones dadas de una vez por todas; contenía en germen la transformación de la política en técnica y en manipulación burocrática, puesto que la política podía ser, desde entonces, la aplicación de un saber adquirido a un terreno delimitado y con fines precisos. La alienación no consistía, está claro, en la teorización, sino en la transformación de esta teorización en absoluto, en pretendido conocimiento completo del ser histórico, tanto en cuanto que ser dado como en cuanto que sentido (como realidad empírica y como esencia). Este pretendido conocimiento completo no puede basarse más que sobre un desconocimiento completo de lo que es lo histórico, ya lo vimos y lo veremos aún. Pero se basa también sobre un desconocimiento completo de lo que es lo teórico verdadero; pues, por una dialéctica evidente y que se repitió cien veces en la historia, esta transformación de lo teórico en absoluto es lo que más puede traerle perjuicio, aplastándolo bajo unas pretensiones que no puede realizar. Sólo un emplazamiento de lo teórico puede restaurarlo a su verdadera función y dignidad. Pero este emplazamiento de lo teórico es inseparable del emplazamiento de lo práctico; no es sino en su relación correcta cómo pueden, uno y otro, llegar a ser verdaderos.

---

partidarios de la teoría protestan y afirman que no quieren constituir un nuevo sistema. Lo que importa es el tenor de las ideas, y éstas, en el materialismo histórico, fijan irrevocablemente la estructura y el contenido de la historia de la humanidad. El prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) formula ya completamente, a pesar de su brevedad, una teoría de la historia tan llena y cerrada como un huevo.

II. Teoría y proyecto revolucionario

1. Praxis y proyecto

Saber y hacer

Si lo que decimos es verdad, si no sólo el contenido específico del marxismo como teoría es inaceptable, sino que la idea misma de una teoría acabada y definitiva es quimérica y mistificadora, ¿puede aún hablarse de una revolución socialista, mantener el proyecto de una transformación radical de la sociedad? Una revolución, como aquélla a la que apuntaba el marxismo y como aquélla a la que seguimos apuntando, ¿acaso no es una empresa consciente? ¿No presupone a la vez un conocimiento racional de la sociedad presente y la posibilidad de anticipar racionalmente la sociedad futura? Decir que una transformación socialista es posible y deseable, ¿no es decir que nuestro saber efectivo de la sociedad actual garantiza esta posibilidad, que nuestro saber anticipado de la sociedad futura justifica esta elección? En los dos casos, ¿no hay la pretensión de poseer con el pensamiento la organización social, presente y futura, como unas totalidades en acto, al mismo tiempo que un criterio que permita juzgarlas? ¿Sobre qué puede fundamentarse todo esto, si no hay y si no puede haber una teoría e incluso, detrás de esta teoría, una filosofía de la historia y de la sociedad?

Estas cuestiones, estas objeciones pueden ser formuladas, y lo son efectivamente, desde dos puntos de vista diametralmente opuestos, pero que finalmente comparten las mismas premisas.

Para unos, la crítica de las pretendidas certezas absolutas del mar-

xismo es interesante, quizás incluso verdadera –pero inadmisible porque arruinaría el movimiento revolucionario. Como hay que mantener a éste, hay que conservar cueste lo que cueste la teoría, con el riesgo de rebajar las pretensiones y las exigencias y de necesitar cerrar los ojos.

Para los demás, puesto que una teoría total no puede existir, se está obligado a abandonar el proyecto revolucionario, a menos de plantearlo, en plena contradicción con su contenido, como la voluntad ciega de transformar, a cualquier precio, una cosa que no se conoce en otra que se conoce aún menos.

En los dos casos, el postulado implícito es el mismo: sin teoría total, no puede haber acción consciente. En los dos casos, el fantasma del saber absoluto sigue siendo soberano. Y, en los dos casos, se produce el mismo trastocamiento irónico de los valores. El hombre que se considera de acción concede el primado a la teoría: erige en criterio supremo la posibilidad de salvaguardar una actividad revolucionaria, pero hace depender esta posibilidad del mantenimiento, al menos en apariencia, de una teoría definitiva. El filósofo que se considera radical permanece presa de lo que criticó: una revolución consciente, dice, presupondría el Saber absoluto; eternamente ausente, éste permanece de todas maneras como la medida de nuestros actos y de nuestra vida.

Pero este postulado no vale nada. Se sospecha ya que, si se nos requiere elegir entre la geometría y el caos, entre el Saber absoluto y el reflejo ciego, entre Dios y el Bruto, estas objeciones se mueven en la pura ficción y dejan escapar una brizna, todo lo que nos es y jamás nos será dado: la realidad humana. Nada de lo que hacemos, nada de aquello con lo que nos enfrentamos es jamás del tipo de la transparencia íntegra, ni tampoco del desorden molecular completo. El mundo histórico y humano (es decir, bajo reserva de un punto en el infinito, como dicen los matemáticos, el mundo sin más) es de otro orden. No se lo puede siquiera llamar «el mixto», pues no está hecho de una mezcla; el orden total y el desorden total no son componentes de lo real, sino conceptos límite que abstraemos de ello, más bien puras construcciones que, tomadas absolutamente, se hacen ilegítimas e incoherentes. Pertenecen a ese prolongamiento mítico del mundo creado por la filosofía desde hace veinti-

cinco siglos y del que debemos deshacernos, si queremos dejar de influenciar lo que queda por pensar de nuestros propios fantasmas.

El mundo histórico es el mundo del *hacer* humano. Este hacer está siempre en relación con el saber, pero esta relación está por elucidar. Para esta elucidación, vamos a apoyarnos sobre dos ejemplos extremos, dos casos límite: la «actividad refleja» y la «técnica».

Puede considerarse una actividad humana «puramente refleja», absolutamente no consciente. Semejante actividad no tendría, por definición, relación alguna con un Saber cualquiera. Pero también está claro que no pertenece al terreno de la historia.[1]

Puede, en el extremo opuesto, considerarse una actividad «puramente racional». Esta se apoyaría sobre un saber exhaustivo o prácticamente exhaustivo de su territorio; entendemos por prácticamente exhaustivo el que toda cuestión pertinente para la práctica y que pudiese emerger en este terreno sería decidible.[2] En función de este saber y en conclusión de los razonamientos que permite, la acción se limitaría a plantear en la realidad los medios de los fines a los que apunta, a establecer las causas que traerían los resultados queridos. Semejante actividad está aproximadamente realizada en la historia, es la *técnica*.[3] Aproximadamente, porque un saber exhaustivo no puede existir (sino solamente fragmentos de semejante saber), incluso en el interior de un terreno recortado, y que el

1. Hablamos, está claro, de actividades que superan el cuerpo del sujeto y modifican substancialmente el mundo exterior. El funcionamiento «biológico» del organismo humano es evidentemente otro asunto; comprende una infinidad de actividades «reflejas» o no conscientes. Se convendrá que su discusión no puede esclarecer el problema de las relaciones del saber y del hacer en la historia.

2. Es suficiente con que sea decidible a partir de consideraciones de probabilidad; lo que decimos no presupone un conocimiento determinista completo del terreno considerado.

3. La técnica, en la medida en que se aplica a *objetos*. La técnica, en el sentido más general utilizado corrientemente –la «técnica militar», la «técnica política», etc., y más generalmente las actividades que Max Weber englobaba bajo el término *zweckrational*–, no entra en nuestra definición en la medida en que se ocupa de hombres, por las razones que serán explicadas en el texto.

recortado de los terrenos nunca puede ser estanco.[4] Puede comprenderse bajo este concepto de «actividad racional» una multitud de casos que, sin pertenecer a la técnica en sentido estricto, se aproximan a ella y que englobaremos a partir de ahora bajo este término. La actividad repetitiva de un obrero en la cadena de montaje; la solución de una ecuación algebraica de segundo grado para aquel que conoce su fórmula general; la derivación de nuevos teoremas matemáticos con la ayuda del formalismo «mecanizado» de Hilbert; muchos juegos simples, etc., son ejemplos de actividad técnica en sentido amplio.

Ahora bien, lo esencial de las actividades humanas no puede ser comprendido ni como reflejo ni como técnica. Ningún hacer humano es no consciente; pero ninguno podría continuar un segundo si se le plantease la exigencia de un saber exhaustivo previo, de una elucidación total de su objeto y de su modo de operar. Esto es evidente para la totalidad de las actividades «triviales» que componen la vida corriente, individual o colectiva. Pero lo es igualmente para las actividades más «elevadas», más pesadas en consecuencia, las que comprometen directamente la vida de los demás como las que apuntan a las creaciones más universales y más duraderas.

Criar a un niño (tanto si se es padre como pedagogo) puede hacerse en dosis de conciencia y lucidez más o menos notables, pero queda por definición excluido que esto pueda hacerse a partir de una elucidación total del ser del niño y de la relación pedagó-

4. No se trata de conocimiento exhaustivo en lo absoluto. El ingeniero que construye un puente o una presa no tiene necesidad de conocer la estructura nuclear de la materia; le basta con conocer la estática, la teoría de la elasticidad y de la resistencia de los materiales, etc. No es el conocimiento de la materia como tal lo que le importa, sino el conocimiento de los factores que pueden tener una importancia práctica. Esta existe en la gran mayoría de los casos; pero las sorpresas (y las catástrofes), que suceden de vez en cuando, muestran sus límites. Unas respuestas precisas a una multitud de preguntas son posibles, pero no a *todas*. Dejamos, está claro, de lado el otro límite –esencial– de esta racionalidad de la técnica, a saber que la técnica jamás puede dar cuenta de los fines a los que sirve.

gica. Cuando un médico, o, mejor todavía, un analista[5] comienza un tratamiento, ¿se piensa solicitarle que ponga previamente a su paciente en conceptos, que trace los diagramas de sus estructuras conflictivas, el curso *ne varietur* del tratamiento? Aquí, como en el caso del pedagogo, se trata en efecto de otra cosa que de una ignorancia provisional o de un silencio «terapéutico». La enfermedad y el enfermo no son dos cosas que se contengan una a la otra (al igual que el porvenir del niño no es una cosa contenida en la cosa niño), de las que podría definirse, bajo reserva de una encuesta más completa, las esencias y la relación recíproca; es un modo de ser del enfermo cuya vida entera, pasada, pero también por venir, está en causa, y cuya significación no puede fijarse y cerrarse en un determinado momento, puesto que continúa y, con ello, modifica las significaciones pasadas. Lo esencial del tratamiento, como lo esencial de la educación, corresponde a la relación misma que va a establecerse entre el paciente y el médico, o entre el niño y el adulto, y a la evolución de esta relación que depende de lo que uno y otro *harán*. Ni al pedagogo ni al médico se les pide teoría completa alguna de su actividad, que serían por lo demás muy incapaces de proporcionar. No se dirá por ello que éstas son actividades ciegas, que criar a un niño o tratar a un enfermo es jugar a la ruleta. Pero las exigencias a las que nos confronta el hacer son de otro orden.[a]

Ocurre lo mismo con las demás manifestaciones del hacer humano, incluso aquéllas en las que las demás no están explícitamente implicadas, en las que el sujeto «aislado» afronta una tarea o una obra «impersonales». No solamente cuando un artista comienza una obra, sino incluso cuando un autor comienza un libro teórico, sabe y no sabe lo que va a decir –y sabe aún menos lo que *querrá*

5. Mejor todavía, pues en gran parte la Medicina actual se practica de manera a la vez trivial y fragmentaria, puesto que el médico se esfuerza casi en actuar como un «técnico».

a. He intentado precisar esta idea a propósito del psicoanálisis, definido como actividad práctico-poética, en «Epilegómenos a una teoría del alma que se ha podido presentar como ciencia», en «L'Inconsciente», n.° 8, pp. 47-87, París, octubre de 1968.

decir. Y lo mismo ocurre con la actividad más «racional» de todas, la actividad teórica. Decíamos más arriba que la utilización del formalismo de Hilbert para la derivación de alguna manera mecánica de nuevos teoremas es una actividad técnica. Pero el intento de constituir este formalismo en ella misma no es en absoluto una técnica, sino decididamente un hacer, una actividad consciente, pero que no puede garantizar racionalmente ni sus fundamentos, ni sus resultados; la prueba, si nos atrevemos a decirlo, es que fracasó estrepitosamente.[6] Más generalmente, si la aplicación de resultados y de métodos «a toda prueba» en el interior de tal o cual rama de las matemáticas es asimilable a una técnica, la investigación matemática, a partir del momento en el que se aproxima a los fundamentos, o a las consecuencias extremas de la disciplina, revela su esencia de hacer sin reposar sobre ninguna certeza última. La edificación de la matemática es un proyecto que la humanidad persigue desde hace milenios y en el curso del cual la consolidación del rigor en el interior de la disciplina conllevó *ipso facto* una creciente incertidumbre, a la vez, en cuanto a los fundamentos y en cuanto al sentido de esta actividad.[7] En cuanto a la Física, no es siquiera un hacer, es un *western* en el que las sorpresas se suceden a un ritmo constantemente

6. Cuando se demostró que es imposible demostrar la no contradicción de los sistemas así constituidos, y que pueden aparecer unas proposiciones no decidibles (Gödel, 1931).

7. La incertidumbre era, con mucho, menor entre los griegos, cuando el fundamento del rigor matemáticos, para ellos «racional», era de una naturaleza netamente «irracional» para nosotros (esencia divina del número o carácter natural del espacio como receptáculo del cosmos), de lo que lo es entre los modernos, para quienes el intento de establecer íntegramente este rigor condujo a hacer estallar la idea de que pudiese haber un fundamento racional de la matemática. No es inútil, para lo que tratamos, recordar a los nostálgicos de las certezas absolutas el destino propiamente trágico del intento de Hilbert, al proclamar que su programa consistía en «eliminar del mundo una vez por todas las cuestiones de fundamento» (*«die Grundlagenfragen ein für allenmal aus der Welt zu schaffen»*) y poniendo en marcha con ello un trabajo que iba a mostrar, e incluso a demostrar, que la cuestión de los fundamentos será siempre de este mundo *como cuestión insoluble*. Una vez más, la *hubris* provocaba la *némesis*.

acelerado que deja estupefactos a los propios actores que las desencadenan.[b]

La teoría como tal es un hacer, el intento siempre incierto de realizar el proyecto de una elucidación del mundo.[8] Y esto vale tanto para esa forma suprema o extrema de teoría que es la filosofía, intento de pensar el mundo sin saber ni por adelantado, ni después, si el mundo es efectivamente pensable, ni siquiera lo que pensar quiere decir con certeza. Por esto además es por lo que no hay que «superar la filosofía, realizándola». La filosofía es «superada» a partir del momento en que se «realizó» lo que es: es filosofía, es decir a la vez mucho y muy poco. Se «superó» la filosofía –a saber: no se olvidó, ni mucho menos se despreció, sino que se emplazó– a partir del momento en el que se comprendió que no es más que un proyecto, necesario pero incierto en cuanto a su origen, su alcance y su destino; no exactamente una aventura, quizá, pero tampoco una partida de ajedrez ni mucho menos que la realización de la transparencia total del mundo para el sujeto y del sujeto para sí mismo. Y, si la filosofía viniese a poner a una política que se pretendiese lúcida el requisito previo del rigor total y le pidiese que se fundara íntegramente en la Razón, la política estaría en el derecho de decirle: ¿acaso no tenéis espejos en vuestra casa, o es que vuestra actividad consiste en establecer patrones que valgan para los demás pero según los cuales ella misma es incapaz de medirse?

b. Para una justificación de estas ideas véase «Le monde moralé» en «Textures», n.º 4-5, 1972, pp. 3-40; y en «Science moderne et interrogation philosophique», *Encyclopaedia Universalis-Organum*, vol. 17, pp. 43-73.

8. El momento de la elucidación siempre está necesariamente contenido en el hacer. Pero no resulta de ello que hacer y teoría sean simétricos, que estén en el mismo nivel, que cada uno englobe al otro. El hacer constituye el universo humano del cual la teoría es un segmento. La humanidad está comprometida en una actividad consciente multiforme, *se define como* hacer (que contiene la elucidación en el contexto y a propósito del hacer como momento necesario, pero no soberano). La teoría como tal es un hacer específico, emerge cuando el momento de la elucidación se convierte en proyecto para sí mismo. En este sentido, puede decirse que hay efectivamente una «primacía de la razón práctica.» Puede concebirse, y hubo durante milenios, una humanidad sin teoría; pero no puede existir humanidad sin hacer alguna.

Finalmente, si las técnicas particulares son «actividades racionales», la técnica misma (utilizamos aquí esta palabra con su sentido restringido corriente) no lo es en absoluto. Las técnicas pertenecen a la Técnica, pero la misma técnica no forma parte de lo técnico. En su realidad histórica, la Técnica es un proyecto cuyo sentido permanece incierto, su porvenir oscuro y la finalidad indeterminada, entendiéndose evidentemente que la idea de hacernos «amos y poseedores de la naturaleza» no quiere estrictamente decir nada.

Exigir que el proyecto revolucionario esté fundamentado sobre una teoría completa es, pues, de hecho, asimilar la política a una técnica y proponer su campo de acción –la historia– como objeto posible de un saber finito y exhaustivo. Invertir este razonamiento y concluir que la imposibilidad de semejante saber imposibilita a su vez toda política revolucionaria lúcida es finalmente rechazar por insatisfactorias todas las actividades humanas y la historia en bloque según un *standard* ficticio. Pero la política no es ni concretización de un Saber absoluto, ni técnica, ni voluntad ciega de no se sabe qué; pertenece a otro campo, el del hacer, y a ese modo específico del hacer que es la *praxis*.

Praxis y proyecto

Llamamos praxis a ese hacer en el cual el otro, o los otros, son considerados como seres autónomos y como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía. La verdadera política, la verdadera pedagogía, la verdadera medicina, puesto que han existido alguna vez, pertenecen a la praxis.

En la praxis hay un *por hacer*, pero este *por hacer* es específico: es precisamente el desarrollo de la autonomía del otro o de los otros (lo cual no es el caso en las relaciones simplemente personales, como la amistad o el amor, en las cuales esta autonomía es reconocida, pero su desarrollo no está planteado como un objetivo aparte, pues estas relaciones no tienen finalidad exterior a la relación misma). Podría decirse que, para la praxis, la autonomía del otro, o de

los otros, es a la vez el fin y el medio; la praxis es lo que apunta al desarrollo de la autonomía como fin y utiliza con este fin la autonomía como medio. Esta manera de hablar es cómoda, pues es fácilmente comprensible. Pero es, estrictamente hablando, un abuso de lenguaje, y los términos «fin» y «medio» son absolutamente impropios en este contexto. La praxis no se deja conducir a un esquema de fines y medios. El esquema del fin y de los medios pertenece precisamente a la actividad técnica, pues ésta tiene que tratar con un verdadero fin, un fin que es un fin, un fin finito y definido que puede ser planteado como un resultado necesario o probable, a la vista del cual la elección de los medios se remite a una cuestión de cálculo más o menos exacto; con este fin, los medios no tienen relación interna alguna, simplemente una relación de causa a efecto.[9]

Pero, en la praxis, la autonomía de los otros no es un fin, es, sin juego de palabras, un comienzo: todo lo que se quiera menos un fin; no es finita, no se deja definir por un estado o unas características cualesquiera. Hay relación interna entre aquello a lo que se apunta (el desarrollo de la autonomía) y aquello por lo que es apuntado (el ejercicio de esta autonomía): son dos momentos de un proceso; finalmente, mientras se desarrolla en un contexto concreto que la condiciona y debiendo tomar en consideración la red compleja de relaciones causales que recorren su terreno, la praxis jamás puede reducir la elección de su manera de operar a un simple cálculo, no porque éste fuera demasiado complicado, sino porque dejaría por definición escapar el factor esencial –la autonomía.

9. «Mi oficio, mis niños ¿son para mí fines, o medios, o una cosa y otra alternativamente? No son nada de todo esto: ciertamente no son medios de mi vida, que se pierde en ellos en lugar de utilizarlos, y mucho más aún que unos fines, puesto que un fin es *eso* que se quiere y puesto que quiero mi oficio, mis niños, sin medir por adelantado hasta dónde me arrastrará esto y mucho más allá de lo que puedo conocer de ellos. No es que me dedique a no sé qué: los veo con el tipo de precisión que suponen las cosas existentes, los reconozco entre todos, sin saber del todo de qué están hechos. Nuestras decisiones concretas no apunta a significaciones cerradas.» Esta frase de Maurice Merleau-Ponty (*Les aventures de la dialectique*, p. 172, Ed. Gallimard, 1955), contiene implícitamente la definición más próxima dada hasta ahora, por lo que sabemos, de la praxis. [Traducción española: *Las aventuras de la dialéctica*, Leviatán, Buenos Aires, 1957.]

La praxis es, ciertamente, una actividad consciente y no puede existir más que en la lucidez; pero es algo del todo distinto a la aplicación de un saber previo (y no puede justificarse por la aplicación de semejante saber –lo cual no quiere decir que no puede justificarse). Se apoya sobre un Saber, pero éste es siempre fragmentario y provisional. Es fragmentario, porque no puede haber una teoría exhaustiva del hombre y de la historia; y es provisional, porque la praxis misma hace surgir constantemente un nuevo saber, pues *hace hablar al mundo en un lenguaje a la vez singular y universal.* Es por ello por lo que sus relaciones con la teoría, la verdadera teoría correctamente concebida, son infinitamente más íntimas y más profundas que las de cualquier técnica o práctica «rigurosamente racional» para la que la teoría no es más que un código de prescripciones muertas que no puede jamás encontrarse, en lo que maneja, con el sentido. La constitución paralela por Freud, de la práctica y la teoría psicoanalíticas, de 1886 a su muerte, proporcionan probablemente la mejor ilustración de esta doble relación. La teoría no podría ser dada previamente, puesto que emerge constantemente de la actividad misma. Elucidación y transformación de lo real progresan, en la praxis, en un condicionamiento recíproco. Y es esta doble progresión lo que constituye la justificación de la praxis. Pero, en la estructura lógica del conjunto que forman, la actividad precede la elucidación, pues, para la praxis, la instancia última no es la elucidación, sino la transformación de lo dado.[10]

Hablamos de saber fragmentario y provisional, y esto puede dar la impresión de que lo esencial de la praxis (y de todo el hacer) es negativo, una privación o una deficiencia en relación con otra situación que, sí, sería plena, dispondría de una teoría exhaustiva o del Saber absoluto. Pero esta apariencia corresponde al lenguaje, so-

10. En una ciencia experimental o de observación, puede parecer igualmente que la «actividad» preceda la elucidación; pero no la precede más que en el tiempo, no en el orden lógico. Se procede a una experiencia para elucidar, no a la inversa. Y la actividad del experimentador no es transformadora más que en un sentido superficial o formal: no apunta a la transformación de su objeto como tal y, si lo modifica, es para hacer aparecer en él otra capa más «profunda» como «idéntica» o «constante». [La obsesión de la ciencia son los «invariantes».]

metido a una manera varias veces milenaria de tratar los problemas y que consiste en jugar o en pensar lo efectivo según lo ficticio. Si estuviésemos seguros de hacernos comprender, si no tuviéramos que tener en cuenta los prejuicios y los presupuestos tenaces que dominan los espíritus, incluso los más críticos, diríamos simplemente: la praxis se apoya en un saber efectivo (limitado, sí, provisional, también –como todo lo que es efectivo) y no hubiésemos sentido la necesidad de añadir: siendo una actividad lúcida, no puede evidentemente invocar el fantasma de un saber absoluto ilusorio. Lo que fundamenta la praxis no es una deficiencia temporal de nuestro saber, que podría ser progresivamente reducida; es aún menos la transformación del horizonte presente de nuestro saber en límite absoluto.[11] La lucidez «relativa» de la praxis no es algo para salir del paso, un si no hay nada mejor –no solamente porque semejante «mejor» no existe en parte alguna, sino porque es la otra cara de su sustancia positiva: el objeto mismo de la praxis es lo nuevo, lo que no se deja reducir al simple calco materializado de un orden racional preconstituido, en otras palabras lo real mismo y no un artefacto estable, limitado y muerto.

Esta lucidez «relativa» corresponde igualmente a otro aspecto de la praxis tan esencial como aquél: el de que su sujeto mismo es constantemente transformado a partir de esta experiencia, en la que está comprometido y que *hace*, pero que también le *hace* a él. «Los pedagogos son educados», «el poema hace a su poeta». Y se comprende sin más que de ello resulta una modificación continua, en el fondo y en la forma, de la *relación* entre un sujeto y un objeto que no pueden ser definidos de una vez por todas.

Lo que se ha llamado aquí político fue, casi siempre, una mezcla en la cual la parte de la manipulación, que trata a los hombres como cosas a partir de sus propiedades y de sus reacciones supuestamente

11. Suponiendo que la Física pueda alcanzar un día un «saber exhaustivo» de su objeto (suposición por lo demás absurda), esto no afectaría en nada a lo que decimos de la praxis histórica.

conocidas, fue dominante. Lo que llamamos política revolucionaria es una praxis que se da como objetivo la organización y la orientación de la sociedad con miras a la autonomía de todos y reconoce que ésta presupone una transformación radical de la sociedad que no será, a su vez, posible sino por el despliegue de la actividad autónoma de los hombres.

Se convendrá fácilmente (en beneficio del inventario de algunas breves fases de la historia) que semejante política no ha existido hasta ahora. ¿Cómo y por qué podría existir ahora? ¿Sobre qué podría apoyarse?

La respuesta a esta cuestión remite a la discusión del contenido mismo del *proyecto revolucionario*, que es precisamente la reorganización y la reorientación de la sociedad por la acción autónoma de los hombres.

El proyecto es el elemento de la praxis (y de toda actividad). Es una praxis determinada, considerada en sus vínculos con lo real, en la definición concretada de sus objetivos, en la especificación de sus mediaciones. Es la intención de una transformación de lo real, guiada por una representación del sentido de esta transformación, que toma en consideración las condiciones reales y que anima una actividad.

No hay que confundir proyecto y plan. El plan corresponde al momento *técnico* de una actividad, cuando condiciones, objetivos y medios pueden ser, y son, determinados «exactamente» y cuando el ordenamiento recíproco de los medios y de los fines se apoya sobre un saber suficiente del terreno afectado. (Resulta así que la expresión «plan económico», cómodo por otra parte, constituye, propiamente hablando, un abuso de lenguaje.)

Hay que distinguir igualmente proyecto y actividad del «sujeto ético» de la filosofía tradicional. Esta está guiada –como el navegante por la estrella polar, siguiendo la famosa imagen de Kant– por la idea de moralidad, pero se encuentra de ella al mismo tiempo a infinita distancia. Hay, pues, perpetua no coincidencia entre la actividad real de un sujeto ético y la idea moral, al mismo tiempo que hay una relación. Pero esta relación permanece equívoca, pues la idea es a la vez fin y no fin; fin, porque expresa sin exceso ni defecto lo que debería ser; no fin, puesto que, por principio, ni se

plantea la cuestión de que puede ser alcanzada o realizada. Pero el proyecto apunta a su realización como momento esencial. Si hay desfase entre representación y realización, no es por principio, más bien depende de otras categorías que de la distancia entre «idea» y «realidad»: remite a una nueva modificación tanto de la representación como de la realidad. En este sentido, el núcleo del proyecto es un sentido y una orientación (dirección hacia) que no se deja simplemente fijar en «ideas claras y distintas» y que supera la representación misma del proyecto tal como podría ser fijada en un instante dado cualquiera.

Cuando se trata de política, la representación de la transformación a la que se apunta, la definición de los objetivos, puede tomar –y debe necesariamente tomar, en ciertas condiciones– la forma del *programa*. El programa es una concreción provisional de los objetivos del proyecto sobre unos puntos juzgados esenciales en las circunstancias dadas, en tanto que su realización implicaría, o facilitaría por su propia dinámica, la realización del conjunto del proyecto. El programa no es más que una figura fragmentaria y provisional del proyecto. Los programas pasan, el proyecto queda. Como de cualquier otra cosa, puede haber degradación y degeneración del programa; el programa puede ser tomado como un absoluto, la actividad de los hombres al alienarse en el programa. Esto, en sí, no prueba nada contra la necesidad del programa.

Pero nuestro tema aquí no es la filosofía de la práctica como tal, ni la elucidación del concepto de proyecto por sí mismo. Queremos mostrar la posibilidad y explicitar el sentido del proyecto revolucionario, como proyecto de transformación de la sociedad, presente en una sociedad organizada y orientada hacia la autonomía de todos, siendo esta transformación efectuada por la acción autónoma de los hombres tales como son producidos por la sociedad actual.[12]

12. Esto significa: una revolución de las masas trabajadoras que elimine la dominación de toda capa particular sobre la sociedad y que instaure el poder de los consejos de los trabajadores sobre todos los aspectos de la vida social. Sobre

Ni esta discusión, ni ninguna otra se hacen jamás sobre tabla rasa. Lo que decimos hoy se apoya necesariamente sobre –y aún más correctamente diría, si me lo permitieran, se envisca en– lo que otros y nosotros hemos dicho desde hace mucho tiempo. Los conflictos que desgarran la sociedad actual, la irracionalidad que la domina, la oscilación perpetua de los individuos y de las masas entre la lucha y la apatía, la incapacidad del sistema de acomodarse tanto a ésta como a aquélla, la experiencia de las revoluciones pasadas y lo que, desde nuestro punto de vista, es la línea ascendente que relaciona sus cimas, las posibilidades de una organización socialista de la sociedad y sus modalidades en tanto que ya se las puede definir ahora mismo –todo ello está forzosamente presupuesto en lo que decimos y que no es posible retomar aquí. Aquí queremos solamente esclarecer las cuestiones principales, abiertas por la crítica del marxismo y el rechazo de su análisis del capitalismo, de su teoría de la historia, de su filosofía general. Si no hay análisis económico que pueda mostrar en un mecanismo objetivo a la vez los fundamentos de la crisis de la sociedad actual y la forma necesaria de la sociedad futura, ¿cuáles pueden ser las bases del proyecto revolucionario en la situación real?, y ¿de dónde puede sacar una idea cualquiera sobre otra sociedad? La crítica del racionalismo, ¿acaso no excluye que pueda establecerse una «dinámica revolucionaria» destructiva y constructiva? ¿Cómo puede plantearse un proyecto revolucionario sin querer captar la sociedad actual, y sobre todo futura, como totalidad y, lo que es más, totalidad racional, sin volver a caer en las trampas que acaban de indicarse? Una vez eliminada la garantía de los «procesos objetivos», ¿qué queda? ¿Por qué *queremos* la revolución? –y ¿por qué los hombres la querrían? ¿Por qué serían capaces de hacerla?, y ¿no presupone el proyecto de una revolución socialista la idea de un «hombre total» por venir, de un sujeto absoluto, que hemos denunciado? ¿Qué significa, exacta-

el programa que concretiza en las circunstancias históricas actuales los objetivos de semejante revolución, véase en el n.º 22 de «Socialisme ou Barbarie», julio de 1957, «Sobre el contenido del socialismo II».

mente, la autonomía y hasta qué punto es realizable? Todo esto ¿no hincha desmesuradamente el papel de lo consciente?, ¿no hace de la alienación un mal sueño del cual estaríamos a punto de despertar y de la historia precedente un desgraciado azar? ¿Hay sentido en postular un trastocamiento radical?, ¿no se persigue la ilusión de una innovación absoluta? ¿No hay, tras todo esto, otra filosofía de la historia?

2. Raíces del proyecto revolucionario

Las raíces sociales del proyecto revolucionario

No puede haber teoría acabada de la historia, y la idea de una racionalidad total de la historia es absurda. Pero la historia y la sociedad tampoco son *ir*-racionales en un sentido positivo. Intentamos ya mostrar que racional y no racional están constantemente cruzados en la realidad histórica y social y este cruce es precisamente la condición de la acción.

Lo real histórico no es íntegra y exhaustivamente racional. Si lo fuese, jamás habría un problema del *hacer*, pues todo ya estaría *dicho*. El hacer implica que lo real no es racional de parte a parte; implica también que tampoco es un caos, que comporta estrías, líneas de fuerza, nervaduras que delimitan lo posible, lo factible, indican lo probable, permiten que la acción encuentre puntos de apoyo en lo dado.

La simple existencia de sociedades instituidas es suficiente para mostrar que así es. Pero, al mismo tiempo que las «razones» de su estabilidad, la sociedad actual revela igualmente en el análisis sus cuarteos y las líneas de fuerza de su crisis.

La discusión sobre la relación del proyecto revolucionario con la realidad debe ser desalojada del terreno metafísico de la ineluctabilidad histórica del socialismo –o de la inelectabilidad histórica del no socialismo. Debe ser, para comenzar, una discusión sobre la posibilidad de una transformación de la sociedad en un sentido dado.

Nos limitaremos aquí a iniciar esta discusión sobre dos ejemplos.[13]

En esta actividad social fundamental que es el *trabajo* y en las *relaciones de producción* en las que este trabajo se efectúa, la organización capitalista se presenta, desde sus comienzos, como dominada por un conflicto central. Los trabajadores no aceptan más que a medias, no ejecutan por así decirlo más que con una sola mano las tareas que les son asignadas. Los trabajadores no pueden participar efectiva en la producción, y no pueden no participar en ella. La Dirección no puede no excluir a los trabajadores de la producción y no puede excluirlos de ella. El conflicto que resulta de ello –que es a la vez «externo» (entre dirigentes y ejecutantes) e «interiorizado» (en el seno de cada ejecutante y de cada dirigente)– podría atacarse y difuminarse si la producción fuese estática y la técnica petrificada: pero la expansión económica y la conmoción tecnológica continua lo reavivan constantemente.

La crisis de la empresa capitalista presenta múltiples otros aspectos y, si no se considerara más que sus pisos superiores, podría hablarse quizá solamente de «disfuncionamiento burocrático». Pero, en la base, en la planta baja de los talleres y de las oficinas, no se trata de «disfuncionamiento», se trata claramente de un conflicto que se expresa en una lucha incesante, incluso si es implícita y enmascarada. Mucho tiempo antes de los revolucionarios, son los teóricos y prácticos capitalistas los que descubrieron su existencia y su gravedad, y la describieron correctamente –incluso si, naturalmente, se detuvieron ante las conclusiones a las cuales este análisis podría conducirles, y si se quedaron dominados por la idea de encontrar, cueste lo que cueste, una «solución» que no desarreglara el orden existente.

13. Una vez más, nuestra discusión aquí no puede ser más que muy parcial, y estamos obligados a remitir a los diversos textos que fueron ya publicados en «Socialisme ou Barbarie» sobre estas cuestiones.

Este conflicto, esta lucha, tienen una lógica y una dinámica de la que emergen tres tendencias:

1. los obreros se organizan en unos grupos informales y oponen una «contragestión» fragmentaria del trabajo a la gestión oficial establecida por la Dirección;

2. los obreros avanzan unas reivindicaciones que conciernen a las condiciones y la organización del trabajo;

3. en los momentos de las fases de crisis sociales, los obreros reivindican abierta y directamente la gestión de la producción, e intentan realizarla (Rusia 1917-1918, Cataluña 1936-1937, Hungría 1956).[14]

Estas tendencias traducen el mismo problema a través de diferentes países y de fases. El análisis de las condiciones de la producción capitalista muestra que no son accidentales, sino consubstanciales a los caracteres más profundos de esta producción. No son enmendables o eliminables por reformas parciales del sistema, puesto que se desprenden de la relación capitalista fundamental, la división del proceso del trabajo en un momento de dirección y un momento de ejecución llevados por dos polos sociales diferentes.

14. Cuando hablamos de lógica y de dinámica, nos referimos evidentemente a lógica y dinámica *históricas*. Para el análisis de la lucha informal en la producción, véase D. Mothé, «La fábrica y la gestión obrera», en «Socialisme ou Barbarie», n.° 22, julio de 1957, retomado en *Journal d'un ouvrier*, Éditions de Minuit, París, 1959, y mi texto «Sobre el contenido del socialismo III», en «Socialisme ou Barbarie», n.° 23, enero de 1958, retomado en *La experiencia del movimiento obrero, 2, Op. cit.*; para las reivindicaciones «gestionarias», véase «Las huelgas salvajes en la industria norteamericana del automóvil», «Las huelgas de los obreros portuarios ingleses» y «Las huelgas de la automatización en Inglaterra» en «Socialisme ou Barbarie», n.os 18 y 19, retomado en *La experiencia..., I, Op. cit.*; para los consejos obreros húngaros y sus reivindicaciones, véase el conjunto de textos sobre la revolución húngara publicados en el n.° 20 de «Socialisme ou Barbarie» y Pannonicus, «Les conseils ouvriers de la révolution hongroise» (n.° 21). Por otra parte, recordemos que aparece en esta lucha una dialéctica permanente: así como los medios utilizados por la Dirección contra los obreros pueden ser retomados por éstos y vueltos contra ella, también la Dirección llega a recuperar unas posiciones conquistadas por los obreros y en el límite a utilizar incluso su organización informal. Pero cada una de estas recuperaciones suscita a la larga una respuesta en otro nivel.

El sentido que encarnan define, más allá del cuadro de la producción, un tipo de antinomia, de lucha y de superación de esta antinomia, esencial a la comprensión de un gran número de otros fenómenos de la sociedad contemporánea. En una palabra, estos fenómenos están articulados entre ellos, articulados a la estructura fundamental del capitalismo, articulados al resto de las relaciones sociales; y expresan no sólo un conflicto, sino una tendencia hacia la solución de este conflicto por la realización de la gestión obrera de la producción, que implica la eliminación de la Burocracia. Tenemos aquí, en la realidad social misma, una estructura conflictiva y un germen de solución.[15]

Es, pues, una descripción y un análisis crítico de lo que *es* lo que despeja, en este caso, una raíz del proyecto revolucionario. Esta descripción y este análisis no son siquiera, a decir verdad, «los nuestros» en un sentido específico. Nuestra teorización no hace más que emplazar lo *que la sociedad dice ya confusamente de sí misma a todos los niveles.* Son los dirigentes capitalistas o burócratas los que se quejan constantemente de la oposición de los hombres; son sus sociólogos los que la analizan, existen para quitarle la espoleta y reconocen la mayor parte de las veces que es imposible. Son los obreros los que, cuando se mira más de cerca, combaten constantemente la organización existente de la producción, incluso *si no saben que lo hacen.* Y, aunque podamos alegrarnos de haber «predicho» con mucha antelación el contenido de la revolución húngara,[16] no lo inventamos

15. Se encontrarán sociólogos altaneros que protestarán: ¿cómo pueden englobarse bajo la misma significación datos que provienen de terrenos tan diferentes como las encuestas de la sociología industrial, las huelgas de la Standard en Inglaterra y de la General Motors en los Estados Unidos, y la revolución húngara? Es faltar a todas las reglas metodológicas. Los mismos críticos hipersensibles se extasían, sin embargo, cuando ven a Freud acercando la «afloración de lo reprimido» en un paciente en el curso de un análisis y en el pueblo judío entero, diez siglos después del supuesto «asesinato» de Moisés.

16. Afirmando, desde 1948, que la experiencia de la burocratización hacía, a partir de entonces, de la gestión obrera de la producción la reivindicación central de toda revolución («Socialisme ou Barbarie», n.° 1, retomado en *La sociedad burocrática, 1, Op. cit.*).

(lo mismo ocurre en Yugoslavia, donde el problema está planteado, incluso si es de manera en gran parte mistificada). La propia sociedad habla de su crisis, en un lenguaje que, en este caso, apenas exige una interpretación.[17] Una sección de la sociedad, la que está más vitalmente interesada en esta crisis y que, por añadidura, comprende a la gran mayoría, se comporta en los hechos de una manera que a la vez *constituye* la crisis y muestra una posible salida; y, en ciertas condiciones, ataca la organización actual, la destruye, comienza a reemplazarla por otra. En esta otra organización –en la gestión de la producción por los productores–, es imposible no ver la encarnación de la autonomía en el campo fundamental del trabajo.

17. Hemos retomado, por nuestra parte, los análisis hechos por la sociología industrial y, ayudados por los materiales concretos aportados por unos obreros que viven constantemente este conflicto, hemos intentado elucidar su significación y sacar en claro sus conclusiones. Esto nos valió recientemente, por parte de marxistas reformados, como Lucien Sebag, el reproche de «parcialidad» (*Marxismo y estructuralismo,* p. 130, Payot, París, 1964): habríamos cometido el pecado de «admitir que la *verdad de la empresa* está concretamente dada a ciertos de sus miembros, a saber, los obreros». Dicho de otro modo: constatar que hay una guerra que los dos adversarios están de acuerdo sobre su existencia, su desarrollo, sus modalidades e incluso sus causas, sería asumir un punto de vista fragmentario y parcial. Nos preguntamos entonces qué no lo es para L. Sebag: ¿sería el punto de vista de los profesores de Universidad o de los «investigadores», quienes ellos, no pertenecerían quizás a ningún subgrupo social? O bien ¿quiere decir que jamás puede decirse nada sobre la sociedad, y entonces por qué se escribe? Sobre este plano, un teórico revolucionario no tiene necesidad de postular que la «verdad de la empresa» se da a algunos de sus miembros; el discurso de los capitalistas, una vez analizado, no dice otra cosa, de arriba abajo la sociedad habla de su crisis. El problema comienza cuando se quiere saber lo que se quiere *hacer* con esta crisis (lo que sobredetermina, a fin de cuentas, los análisis teóricos); entonces, efectivamente, no podemos hacer otra cosa que colocarnos en el punto de vista de un grupo particular (puesto que la sociedad está dividida), pero del mismo modo la cuestión no es ya «la verdad de la empresa» (o de la sociedad) tal como es, sino la «verdad» de lo que está por hacer este grupo *contra* otro. En ese momento, se toma efectivamente partido, pero esto vale para todo el mundo, comprendido el filósofo quien, manteniendo discursos sobre la imposibilidad de tomar partido, toma efectivamente partido por lo que es y, por lo tanto, por algunos. Por lo demás, Sebag mezcla en su crítica dos consideraciones diferentes: la dificultad de la que acabamos de hablar –que pro-

Las cuestiones que pueden plantearse legítimamente no son, pues ¿dónde ven ustedes la crisis?, ¿de dónde sacan una solución? La cuestión es: esta solución, la gestión obrera, ¿es realmente posible?, ¿es realizable duraderamente? Y, suponiendo que, considerada «en sí misma» aparezca posible, ¿acaso no implica mucho más que la simple gestión obrera?

Por más de cerca, por más profundamente que se la intente mirar, la gestión de la empresa por la colectividad de los que trabajan en ella no hace aparecer ningún problema insuperable; hace ver, por el contrario, la posibilidad de eliminar una multitud extraordinaria de problemas que ponen trabas constantemente al funcionamiento de la empresa hoy en día, provocando un desperdicio y un desgaste materiales y humanos inmensos.[18] Pero al mismo tiempo queda claro que el problema de la gestión de la empresa supera am-

---

vendría del hecho de que el «sociólogo marxista» intenta expresar una «significación global de la fábrica», cuyo depositario sería el proletariado, que no es más que una parte de la fábrica– y la dificultad relativa a la «disparidad de las actitudes y de las tomas de posición obreras», que el sociólogo marxista resolvería privilegiando «ciertas conductas», «apoyándose sobre un esquema más general que comprendería la sociedad capitalista en su conjunto». Esta última dificultad existe, ciertamente, pero no es en absoluto una maldición específica que sufriría el sociólogo marxista; existe para todo pensamiento científico, para todo pensamiento sin más, incluso para el más cotidiano de los discursos. Que hable de sociología, de economía, de meteorología o del comportamiento de mi carnicero, estaré siempre obligado a distinguir lo que me parece significativo del resto, a privilegiar ciertos aspectos y a pasar por encima otros. Lo hago según criterios, reglas y concepciones que son siempre discutibles y que son revisados periódicamente –pero no puedo dejar de hacerlo, a menos de dejar de pensar. Se puede criticar concretamente el hecho de privilegiar *estas* conductas, no el hecho de privilegiar en sí. Es triste comprobar una vez más que las pretendidas superaciones del marxismo son, en la aplastante mayoría, casos de puras y simples regresiones fundamentadas, no sobre un nuevo saber, sino sobre el olvido de lo que se había aprendido previamente– mal aprendido, hay que creerlo.

18. Para la justificación de lo que decimos aquí, estamos obligados a pedir al lector que se remita al texto de M. Mothé, «La fábrica y la gestión obrera», ya citado, así como al texto de S. Chatel «Jerarquía y gestión colectiva», en «Socialisme ou Barbarie», n.os 37 y 38, julio y octubre de 1964.

pliamente la empresa y la producción, y remite al todo de la sociedad; y que toda solución de este problema implica un cambio radical en la actitud de los hombres respecto al trabajo y a la colectividad. Estamos así llevados a plantear las cuestiones de la sociedad como totalidad, y de la responsabilidad de los hombres –que examinaremos más adelante.

La *economía* proporciona un segundo ejemplo, que permite esclarecer otros aspectos del problema.

Hemos intentado mostrar que no hay, y que no puede haber, una teoría sistemática y completa de la teoría capitalista.[19] El intento de establecer semejante teoría topa con la influencia determinante que ejerce sobre la economía un factor no reductible a lo económico, a saber la lucha de clases; topa también, en otro nivel, con la imposibilidad de establecer una medida de los fenómenos económicos, que, sin embargo, se presentan como grandezas. Esto no impide que un conocimiento de la economía sea posible y que pueda desprender cierto número de constataciones y de tendencias (sobre las cuales, evidentemente, la discusión precisa está abierta). En lo que se refiere a los países industrializados, estas constataciones son, desde nuestro punto de vista:

1. la productividad del trabajo crece a un ritmo que se acelera a medida que se desarrolla; en todo caso, no se ve el límite de este crecimiento;

2. a pesar de la elevación continua del nivel de vida, un problema de absorción de los frutos de esta productividad comienza a plantearse virtualmente, tanto bajo la forma de la saturación de la mayor parte de las necesidades tradicionales como bajo la forma de subempleo latente de una parte creciente de la mano de obra. El capitalismo responde a estos dos fenómenos con la fabricación sintética de nuevas necesidades, la manipulación de los consumidores,

19. Véase «El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno», «Socialisme ou Barbarie», n.º 31, páginas 69 a 81. [Y ahora en *La dynamique du capitalisme, Op. cit.*]

el desarrollo de una mentalidad de «estatuto» y de rango social vinculados al nivel de consumo, la creación o el mantenimiento de empleos pasados de moda o parasitarios. Pero no es de ningún modo cierto que otros expedientes sean suficientes durante mucho tiempo. Hay dos salidas aparentes: volver, cada vez más, el aparato de producción hacia la satisfacción de las «necesidades colectivas» (en su definición y concepción capitalistas, está claro) –lo cual parece difícilmente compatible con la mentalidad económica privada, que es el nervio del sistema tanto en el Oeste como en el Este (semejante política implicaría un crecimiento mucho más rápido de los «impuestos» que de los salarios); o bien, introducir una reducción cada vez más rápida del tiempo de trabajo, que, en el contexto social actual, crearía ciertamente enormes problemas.[20] En los dos casos, lo que está en la base del funcionamiento del sistema, la motivación y la coacción económicas, recibiría un golpe probablemente irreparable.[21] Además, si estas soluciones son «racionales» desde el punto de vista de los intereses del capitalismo como tal, no lo son, la mayoría de las veces, desde el punto de vista de los intereses específicos de los grupos capitalistas y burocráticos dominantes e influyentes. Decir que no hay imposibilidad absoluta para el capitalismo de salir de la situación que se crea actualmente no significa que hay la certeza de que saldrá. La resistencia encarnizada, y hasta ahora victoriosa, que oponen los grupos dominantes en los Estados Unidos a la adopción de medidas que les resultarían saludables –aumento de los gastos públicos, extensión de la «ayuda» a los países subdesarrollados, reducción del tiempo de trabajo (que les parecen el colmo de la extravagancia, de la dilapidación y de la locura)– muestra que una crisis explosiva a partir de esta evolución es tan probable como una nueva mutación pacífica del capitalismo,

20. Hasta cierto punto, un incremento muy considerable de la «ayuda» a los países subdesarrollados podría igualmente atenuar el problema.

21. De lo que se trata, de hecho, en todo esto es que vivimos el *comienzo del fin de lo económico* como tal. Herbert Marcuse (*Eros y civilización*) y Paul Goodman (*Growing up Absurd*) fueron los primeros, segun nuestro conocimiento, en examinar las implicaciones de este trastocamiento virtual, sobre el que volveremos.

tanto más cuanto que ésta pondría actualmente en cuestión unos aspectos de la estructura social mucho más importantes que lo que hicieron, en sus tiempos, el *New Deal*, la introducción de la economía dirigida, etc. La automatización progresa mucho más rápidamente que la descretinización de los senadores americanos –aunque ésta podría encontrarse notablemente acelerada por el hecho mismo de una crisis. Pero ya sea a través de una crisis o de una transformación pacífica, estos problemas no podrán ser resueltos más que sacudiendo hasta los fundamentos el edificio social actual.

–Existe un enorme desperdicio potencial, o falta de ganancia en la utilización de los recursos productivos (a pesar del «pleno empleo»), que se desprende de múltiples factores, todos ellos vinculados a la naturaleza del sistema: no participación de los trabajadores en la producción; disfuncionamiento burocrático tanto a nivel de empresa como al de economía; competencia y competencia monopolística (diferenciación ficticia de los productos, falta de estandarización de los productos y de los utillajes, secreto de los inventos y de los procedimientos de fabricación, publicidad, restricción querida de la producción); irracionalidad del reparto de la capacidad productiva por empresas y por ramas, reparto que refleja tanto la historia pasada de la economía como las necesidades actuales; protección de capas o sectores particulares y mantenimiento de las situaciones adquiridas; irracionalidad del reparto geográfico y profesional de la mano de obra; imposibilidad de planificación racional de las inversiones, que se desprende tanto de la ignorancia del presente como de incertidumbres evitables que conciernen el porvenir (y vinculadas al funcionamiento del «mercado» o del «plan» burocrático); imposibilidad radical de cálculo económico racional (teóricamente, si el precio de uno solo de los bienes de producción contiene un elemento arbitrario, todos los cálculos pueden ser falseados a través de todo el sistema; ahora bien, los precios no tienen más que una relación muy lejana con los costos, tanto en Occidente, donde prevalecen unas situaciones de oligopolio, como en la U.R.S.S., donde se admite, oficialmente, que los precios son esencialmente arbitrarios); utilización de una parte del producto y de los recursos para fines que no tienen sentido más que en relación con la estructura de clase del sistema (burocracia de control en la

empresa y fuera de ella, ejército, policía, etc.). Es por definición imposible cuantificar este derroche. Algunos sociólogos del trabajo estimaron a veces en un 50% la pérdida de producción debida al primer factor que mencionamos, y que es sin duda el más importante, a saber, la no participación de los trabajadores en la producción. Si debiéramos avanzar una estimación, diríamos por nuestra parte que la producción actual de los Estados Unidos debe ser del orden de la cuarta o la quinta parte de lo que la eliminación de estos diversos factores permitiría alcanzar muy rápidamente [o que podría ser obtenida con la cuarta parte del trabajo actualmente consumido].

–Finalmente, un análisis de las posibilidades que ofrece la puesta a disposición de la sociedad, organizada en consejos de productores, del saber económico y de las técnicas de información, de comunicación y de cálculo disponibles –la «cibernación» de la economía global al servicio de la dirección colectiva de los hombres– muestra que, tan lejos como alcanza la mirada, no solamente no hay ningún obstáculo técnico o económico para la instauración y el funcionamiento de una economía socialista, sino que este funcionamiento sería, en cuanto a lo esencial, infinitamente más simple e infinitamente más racional –o infinitamente menos irracional– que el funcionamiento de la economía actual, tanto privada como «planificada».[22]

Hay, pues, en la sociedad moderna un problema económico inmenso (que es, a fin de cuentas, el problema de la «supresión de la economía») que gesta una crisis eventual; hay incalculables posibilidades, actualmente dilapidadas, cuya realización permitiría el bie-

22. Para las posibilidades de una organización y de una gestión de la economía en el sentido indicado, véase «Sobre el contenido del socialismo I y II», «Socialisme ou Barbarie», n.° 17, pp. 18 a 20, julio de 1955, y n.° 22, p. 33 a 49, julio de 1957. En qué medida estos problemas están en el corazón de la situación económica actual lo muestra el hecho de que la idea de «automatización» global, de gran parte de la gestión de la economía global, formulada en «Socialisme ou Barbarie» en 1955-1957, anima desde 1960 a una de las tendencias «reformadoras» de los economistas rusos, la que querría «automatizar» la planificación (Kantorovich, Novozhilov, etc.). Pero la realización de semejante solución es difícilmente compatible con el mantenimiento del poder de la Burocracia.

nestar general, una reducción rápida del tiempo o de trabajo quizás a la mitad de lo que es ahora y el desbloqueo de recursos para satisfacer a unas necesidades que actualmente no están ni siquiera formuladas; y hay soluciones positivas que, bajo una forma fragmentaria, truncada, deformada, son introducidas o propuestas ya desde ahora, y que, aplicadas radical y universalmente, permitirían resolver este problema, realizar estas posibilidades y conllevar un cambio inmenso en la vida de la humanidad, eliminando rápidamente de ella la «necesidad económica».

Está claro que la aplicación de esta solución exigiría una transformación radical de la estructura social –y una transformación de la actitud de los hombres frente a la sociedad. Nos vemos remitidos, pues, aquí también, a los dos problemas de la totalización y de la responsabilidad, que procuraremos analizar más adelante.

Revolución y racionalización

El ejemplo de la economía permite ver otro aspecto esencial de la problemática revolucionaria. Una transformación en el sentido indicado significaría una *racionalización* sin precedentes de la economía. La objeción metafísica aparece aquí, y aquí también como un sofisma: ¿una racionalización completa de la economía será alguna vez posible? La respuesta es: esto no nos interesa.

Nos basta saber que una inmensa racionalización es posible y que no puede tener, sobre la vida de los hombres, más que resultados positivos. En la economía actual, tenemos un sistema quo no es más que muy parcialmente racional, pero que contiene unas ilimitadas posibilidades de racionalización asignable. Estas posibilidades no pueden comenzar a realizarse más que al precio de una transformación radical del sistema económico y del sistema más vasto en el que baña. Inversamente, no es más que en función de esta racionalización como se hace concebible esta transformación radical.

La racionalización en cuestión concierne no solamente la utilización del sistema económico (asignar su producto a los fines explícitamente queridos por la colectividad); concierne también su

funcionamiento y, finalmente, la posibilidad de conocimiento mismo del sistema. Sobre este último punto puede verse diferencia entre la actitud contemplativa y la praxis. La actitud contemplativa se limita a constatar que la economía (pasada y presente) contiene irracionalidades profundas, que impiden su conocimiento completo. Vuelve a encontrar ahí la expresión particular de una verdad general, la opacidad irreductible de lo dado, que vale evidentemente de la misma manera para el porvenir. Afirmará, por consiguiente –con buen derecho, en este terreno–, que una economía totalmente transparente es imposible. Y podrá desde ahí, si le falta aunque sólo sea un poco de rigor, deslizarse fácilmente a la conclusión de que no merece la pena intentar cambiar algo en ello, o bien que todos los cambios posibles, por deseables que sean, jamás alterarán lo esencial y permanecerán sobre la misma línea de ser, puesto que jamás podrían realizar el paso de lo relativo a lo absoluto.

La actitud política comprueba que la irracionalidad de la economía no se confunde simplemente con la opacidad de todo ser, que está vinculada (no solamente desde el punto de vista humano o social, sino incluso desde el punto de vista puramente analítico) en gran parte a toda la estructura social presente que, ciertamente, no tiene nada de eterno o fatal; se pregunta en qué medida esta irracionalidad puede ser eliminada por una modificación de esta estructura y concluye (en lo que puede ciertamente equivocarse –pero es una cuestión *concreta*) que puede serlo en un grado considerable, tan considerable que introduciría una modificación esencial, un cambio cualitativo: la posibilidad para los hombres de dirigir la economía conscientemente, de tomar decisiones con conocimiento de causa –en lugar de sufrir la economía, como ahora.[23] Esta economía ¿será del todo transparente, íntegramente racional? La praxis responderá que esta cuestión no tiene para ella sentido alguno, que lo que le importa no es especular sobre la imposibilidad del absolu-

23. La reivindicación de una economía comprensible *precede* lógica, e incluso políticamente, a la de una economía al servicio del hombre; nadie puede decir al servicio de quién funciona la economía, si su funcionamiento es incomprensible.

to, sino sobre la de transformar lo real para eliminar de él lo más posible lo que es adverso al hombre. No se preocupa de la posibilidad de un paso de lo «relativo» al «absoluto», comprueba que unas innovaciones radicales tuvieron ya lugar en la historia. No se interesa por la racionalidad completa como estado acabado, sino, tratándose de economía, por la racionalización como proceso continuo de realización de las condiciones de la autonomía. Sabe que este proceso ya comportó rellanos, y que comportará aún otros. Después de todo, el descubrimiento del fuego o de América, la invención de la rueda, del trabajo de los metales, de la democracia, de la filosofía, de los Soviets tuvieron efectivamente lugar *en cierto momento,* y se separa profundamente lo que había *antes* de lo que hubo *después.*

Revolución y totalidad social

Hemos intentado mostrar, a propósito de la producción y del trabajo, que el conflicto que se manifiesta en él contiene al mismo tiempo los gérmenes de una solución posible bajo la forma de la *gestión obrera* de la producción.

Estos gérmenes de solución, tanto como «modelo» como por sus implicaciones, superan con mucho el problema de la producción. Es evidente *a priori,* puesto que ya la producción es mucho más que producción; pero es útil mostrarlo concretamente.

La gestión obrera supera la producción en tanto que modelo: si la gestión obrera vale, es porque suprime un conflicto realizando un modo determinado de socialización que permitiría la participación. Ahora bien, el mismo tipo de conflicto también existe en otras esferas sociales (en un sentido, y con las transposiciones necesarias, en todas); por lo tanto, aquí, el modo de socialización que representa la gestión obrera aparece en principio igualmente como una posible solución.

La gestión obrera supera la producción por sus implicaciones: no puede quedarse simplemente en gestión obrera de la producción en el sentido estrecho, bajo pena de llegar a ser un simulacro. Su realización efectiva implica una reordenación prácticamente total de la sociedad, como su consolidación, a la larga, implica otro tipo

de personalidad humana. También deben necesariamente acompañarla otro tipo de dirección de la economía y de organización y otro tipo de poder, otra educación, etc.

En los dos sentidos, se es conducido a plantear el problema de la totalidad social. Y se está igualmente llevado a proponer soluciones que se presenten como soluciones globales (un «programa máximo»). ¿No es esto postular que la sociedad forma virtualmente un todo racional, que nada de lo que podría surgir en otro sector no haría imposible lo que nos parece posible después de un examen forzosamente parcial, que lo que germina aquí puede desarrollarse por todas partes, y que poseemos ya, desde este momento, la clave de esta totalidad racional?

No. Planteando el proyecto revolucionario, dándole incluso la forma concreta de un «programa máximo», no solamente no pretendemos agotar los problemas, no solamente sabemos que no los agotamos, podemos y debemos indicar los problemas que quedan, y sus contornos –hasta la frontera de lo impensable. Sabemos y debemos decir que unos problemas subsisten, y que no podemos formularlos; otros que ni siquiera sospechamos; otros que se plantearán ineluctablemente en términos diferentes, ahora inimaginables; que unas cuestiones angustiosas ahora, puesto que son insolubles, podrán muy bien desaparecer por sí mismas, o plantearse en términos que tornen fácil su solución; y que, inversamente, unas respuestas que hoy en día son evidentes podrán revelar, en el momento de la aplicación, dificultades casi infinitas. Sabemos también que todo esto podría eventualmente (pero no necesariamente) obliterar el sentido de lo que ahora decimos.

Pero estas consideraciones no pueden fundamentar una objeción ni contra la praxis revolucionaria, ni contra otra clase de práctica o de hacer en general –salvo para el que quiera la nada, o pretenda situarse sobre el terreno del Saber absoluto y juzgarlo todo a partir de ahí. Hacer, hacer un libro, un niño, una revolución, hacer sin más, es proyectarse en una situación por venir que se abre por todos los lados hacia lo desconocido, que no puede, pues, poseerse por adelantado con el pensamiento, pero que debe obligatoriamente suponerse como definido para lo que importa en cuanto a las decisiones actuales. Un hacer lúcido es el que no se aliena en la

imagen ya adquirida de esa situación por venir, que la modifica a medida que adelanta, que no confunde intención y realidad, deseable y probable, que no se pierde en conjeturas y especulaciones sobre aspectos del futuro que no afectan a lo que está por hacerse ahora o sobre los que nada puede hacerse; pero que tampoco renuncia a esta imagen, pues entonces no sólo «no sabe adónde va», sino que no sabe siquiera adónde *quiere* ir (por eso la divisa de todo reformismo, «la finalidad no es nada, el movimiento lo es todo», es absurda: todo movimiento es movimiento *hacia*; otra cosa es si, como no hay finalidades preasignadas en la historia, todas las definiciones de la finalidad se revelan sucesivamente provisionales).

Si la necesidad y la imposibilidad de tomar en consideración la totalidad de la sociedad pudiesen ser opuestas a la política revolucionaria, podrían y deberían serlo igual, o más, a *toda* política, fuese la que fuese. Pues la referencia al todo de la sociedad está necesariamente implicada a partir del momento en el que hay una política cualquiera. La acción más estrechamente reformista debe, si quiere ser coherente y lúcida (pero lo esencial del reformismo en este aspecto es precisamente la falta de coherencia y de lucidez), tomar en consideración el todo social. Si no lo hace, verá sus reformas anuladas por la reacción de esta totalidad que ignoró, o produciendo un resultado completamente distinto de aquél al que apuntaba. Sucede lo mismo con una acción puramente conservadora. Completar tal disposición existente, colmar tal brecha de las defensas del sistema, ¿cómo pueden estas acciones no preguntarse si el remedio no es peor que el mal y, para juzgar, ver lo más lejos posible en las ramificaciones de sus efectos, cómo pueden dispensarse de apuntar a la totalidad social –no solamente en cuanto al fin al que apuntan, la preservación del régimen global, sino también en cuanto a las consecuencias posibles y a la coherencia de la red de medios que ponen en juego? Como mucho, este punto de vista (y el saber que supone) pueden permanecer implícitos. La acción revolucionaria no difiere de ello, en este sentido, más que por querer explicitar lo más posible sus presupuestos.

La situación es la misma fuera de la política. Con el pretexto de que no hay teoría satisfactoria del organismo como totalidad,

ni siquiera concepto bien definido de la salud, ¿podría pensarse en prohibir a los médicos la práctica de la Medicina? Durante esta práctica, ¿puede un médico digno de este nombre abstenerse de tomar en consideración, en la medida en que esto puede hacerse, esta totalidad? Y que nadie diga: la sociedad no está enferma. Aparte de que no es seguro, no se trata de esto. Se trata de lo práctico, que puede tener como campo la enfermedad o la salud de un individuo, el funcionamiento de un grupo o de una sociedad, pero que vuelve a encontrar constantemente la totalidad a la vez como certeza y como problema –pues su «objeto» no se da más que como totalidad, y es en tanto que totalidad como se enmascara.

El filósofo especulativo puede protestar contra la «falta de rigor» que suponen estas consideraciones acerca de una totalidad que jamás se deja captar. Pero son estas protestas las que denuncian la mayor falta de rigor; pues, sin esta «falta de rigor», el propio filósofo especulativo no podría sobrevivir un solo instante. Si sobrevive es porque permite a su mano derecha ignorar lo que hace la izquierda y porque divide su vida entre una actividad teórica que comporta criterios absolutos de rigor –jamás satisfechos por lo demás– y un simple vivir al que estos criterios no se aplicarían de ningún modo, y con razón pues son inaplicables. El filósofo especulativo cae presa así de una antinomia insoluble. Pero esta antinomia se la fabrica él mismo. Los problemas que crea para la praxis de la toma en consideración de la totalidad son reales en tanto que problemas concretos; pero, en tanto que imposibilitados de principio, son puramente ilusorios. No nacen más que cuando se quiere calibrar las actividades reales según los *standars* míticos de cierta ideología filosófica, de una «filosofía» que no es más que la ideología de cierta filosofía.

El modo en que la praxis *afronta* la totalidad y el modo en que la filosofía especulativa *pretendía dársela* son radicalmente diferentes.

Si hay una actividad que se dirija a un «sujeto» o a una colectividad duradera de sujetos, esta actividad no puede existir más que fundándose sobre estas dos ideas: que encuentre, en su «objeto», una unidad que no se plantee ella misma como categoría teórica o práctica, pero que exista al principio (clara u oscuramente, implícita o explícitamente) *para sí;* y que lo propio de esta unidad para sí

es la capacidad de superar toda determinación previa, de producir algo nuevo, nuevas formas y nuevos contenidos (algo nuevo en su modo de organización y en lo que es organizado, siendo esta distinción evidentemente relativa y «óptica»). Por lo que hace a la praxis, puede resumirse la situación diciendo que vuelve a encontrar la totalidad como *unidad abierta haciéndose ella misma.*

Cuando la teoría especulativa tradicional vuelve a encontrar la totalidad, debe postular que la posee; o bien, admitir que no puede cumplir el papel que se fijó ella misma. Si «la verdad no está en la cosa, sino en la relación» y si, como es evidente, la relación no tiene frontera, entonces necesariamente «lo Verdadero es el Todo»; y, si la teoría debe ser verdadera, debe poseer el Todo, o bien desmentirse ella misma y aceptar lo que es para ella la degradación suprema, el relativismo y el escepticismo. Esta posesión del Todo debe ser *actual* tanto en el sentido filosófico como en el sentido corriente: explícitamente realizada y presente en cada instancia.

También para la praxis, la relación no tiene fronteras. Pero no resulta por ello la necesidad de fijar y de poseer la totalidad del sistema de relaciones. La exigencia de la toma en consideración de la totalidad está siempre presente para la praxis, pero no se supone que esta toma en consideración deba en ningún momento acabarla. Y esto porque, para ella, esta totalidad no es un objeto pasivo de contemplación, cuya existencia se quedaría suspendida en el aire hasta el momento en el que estaría completamente actualizada por la teoría; esta totalidad puede tomarse, y se toma, constantemente en consideración ella misma.

Para la teoría especulativa, el objeto no existe si no está acabado y ella misma no existe si no puede acabar su objeto. La praxis, por el contrario, no puede existir más que si su objeto, por su misma naturaleza, supera toda consumación y es relación perpetuamente transformada con este objeto. La praxis parte del reconocimiento explícito de la abertura de su objeto, no existe más que en tanto que la reconoce; su «presa parcial» sobre éste no es un déficit que deplore, es positivamente afirmada y querida como tal. Para la teoría especulativa no vale más que lo que ella ha podido, de una manera o de otra, consignar y asegurar en las cajas fuertes de sus «demostraciones»; su sueño –su fantasma– es la acumulación de un tesoro de

verdades indesgastables. En tanto que la teoría supera este fantasma, se hace una verdadera teoría, praxis de la verdad. Para la praxis, lo constituido como tal está muerto en el mismo momento en que ha sido constituido, no hay adquisición que no tenga necesidad de ser retomada en la actualidad viviente para sostener su existencia. Pero esta existencia no es la que debe asegurarla íntegramente. Su objeto no es algo inerte del que deba asumir su destino total. El mismo es actuante, posee tendencias, produce y se organiza –pues, si no es capacidad de producción y capacidad de autoorganización, no es nada. La teoría especulativa se desmorona, pues se asigna la imposible tarea de tomar sobre sus hombros la totalidad del mundo. Pero la praxis no tiene que tomar su objeto a la fuerza; mientras actúa sobre él, y en el mismo momento, reconoce en los actos que existe efectivamente por sí mismo. No tiene ningún sentido interesarse por un niño, por un enfermo, por un grupo o una sociedad, si no se ve en ellos, primero y antes que nada, la *vida*, la capacidad de estar fundamentada sobre sí misma, la autoproducción y la autoorganización.

La política revolucionaria consiste en reconocer y en explicitar los problemas de la sociedad como totalidad, pero precisamente porque la sociedad es una totalidad, reconoce a la sociedad como otra cosa que como inercia relativamente a sus propios problemas. Comprueba que toda sociedad supo, de una manera o de otra, hacer frente a su propio peso y a su propia complejidad. Y, también sobre ese plano, aborda el problema de manera activa: este problema que no inventa, que de todas maneras está constantemente implicado en la vida social y política, ¿acaso no puede ser afrontado por la humanidad en condiciones diferentes? Si se trata de gestionar la vida social, ¿no hay actualmente una distancia enorme entre las necesidades y la realidad, entre lo posible y lo que está ahí? Esta sociedad, ¿no estaría infinitamente mejor situada para enfrentarse a sí misma si no condenase a la inercia y a la oposición las nueve décimas partes de su propia sustancia?

La praxis revolucionaria no tiene, pues, que producir el esquema total y detallado de la sociedad que apunta a instaurar, ni que «demostrar» y garantizar en el absoluto que esta sociedad podrá resolver todos los problemas que jamás se le puedan plantear. Le bas-

ta con mostrar que, en lo que propone, no hay incoherencia y que, tan lejos como alcanza la mirada, su realización acrecentaría inmensamente la capacidad de la sociedad de hacer frente a sus propios problemas.

Raíces subjetivas del proyecto revolucionario

A veces se oye decir: esta idea de otra sociedad se presenta como un proyecto, pero no es de hecho más que proyección de deseos que no se reconocen, vestimenta de motivaciones que permanecen escondidas para los que las llevan. No sirve más que para vehicular, en unos, el deseo del poder; en otros, el rechazo del principio de realidad, el fantasma de un mundo sin conflicto en el que todos estarían reconciliados con todos y cada cual consigo mismo, un sueño infantil que querría suprimir el lado trágico de la existencia humana, una huida que permitiría vivir simultáneamente en dos mundos, una compensación imaginaria.

Cuando la discusión toma semejante sesgo, hay que recordar antes que nada que estamos todos embarcados en el mismo barco. Nadie puede asegurar que lo que dice no tiene relación alguna con unos deseos inconscientes o una motivaciones que no se reconoce a sí mismo. Cuando se oye incluso a «psicoanalistas» de cierta tendencia calificar *grosso modo* de neuróticos a todos los revolucionarios, uno no puede sino felicitarse de no compartir su «salud» de supermercado y sería muy fácil desmenuzar el mecanismo inconsciente de su conformismo. Más generalmente, quien cree descubrir en la raíz del proyecto revolucionario tal o cual deseo inconsciente debería simultáneamente preguntarse cuál es el motivo que su propia crítica traduce, y en qué medida no es precisamente racionalización.

Pero, para nosotros, esta regresión tiene poco interés. La cuestión existe, en efecto, e incluso si nadie la plantease, el que habla de revolución debe planteársela a sí mismo. A los demás les toca decidir a cuánta lucidez sobre su propia cuenta sus posiciones les comprometen; un revolucionario no puede plantear límites a su deseo de lucidez, y no puede rehusar el problema diciendo: lo que

cuenta no son las motivaciones inconscientes, sino la significación y el valor objetivo de las ideas y de los actos; la neurosis y la locura de Robespierre o de Baudelaire fueron más fecundas para la humanidad que la «salud» de tal o cual tendero de la época. Pues la revolución, tal como la concebimos, se niega precisamente a aceptar pura y simplemente esta escisión entre motivación y resultado, sería imposible en la realidad e incoherente en su sentido si estuviese llevada por intenciones inconscientes sin relación con su contenido articulado; no haría entonces más que reeditar, una vez más, la historia precedente, permanecería dominada por motivaciones oscuras que impondrían a la larga su propia finalidad y su propia lógica.

La verdadera dimensión de este problema es la dimensión colectiva; es a escala de masas –masas que sólo ellas pueden realizar una nueva sociedad– como hay que examinar el nacimiento de nuevas motivaciones y de nuevas actitudes capaces de llevar a su desenlace el proyecto revolucionario. Pero este examen será más fácil si intentamos explicitar primero lo que pueden ser el deseo y las motivaciones de un revolucionario.

Lo que podemos decir sobre este tema es por definición eminentemente subjetivo. Está también, igualmente por definición, expuesto a todas las interpretaciones que se quiera. Si puede ayudar a alguien a ver más claramente en otro ser humano (aunque fuese en las ilusiones y en los errores de éste), y con ello, en sí mismo, no habrá sido inútil decirlo.

Tengo el deseo, y siento la necesidad, para vivir, de otra sociedad que la que me rodea. Como la gran mayoría de los hombres, puedo vivir en ésta y acomodarme a ella –en todo caso, vivo en ella. Tan críticamente como intento mirarme, ni mi capacidad de adaptación, ni mi asimilación de la realidad me parecen inferiores a la media sociológica. No pido la inmortalidad, la ubicuidad, la omniscencia. No pido que la sociedad «me dé la felicidad»; sé que no es ésta una ración que pueda ser distribuida en el Ayuntamiento o en el Consejo Obrero del barrio, y que, si esto existe, no hay otro más que yo que pueda hacérmela, a mi medida, como ya me

ha sucedido y como me sucederá sin duda todavía. Pero en la vida, tal como está hecha para mí y para los demás, topo con una multitud de cosas inadmisibles; repito que no son fatales y que corresponden a la organización de la sociedad. Deseo, y pido, que antes que nada, mi trabajo tenga un sentido, que pueda probar para qué sirve y la manera en que está hecho, que me permita prodigarme en él realmente y hacer uso de mis facultades tanto como enriquecerme y desarrollarme. Y digo que es posible, con otra organización de la sociedad para mí y para todos. Digo también que sería ya un cambio fundamental en esta dirección si se me dejase decidir, con todos los demás, lo que tengo que hacer y, con mis compañeros de trabajo, cómo hacerlo.

Deseo poder, con todos los demás, saber lo que sucede en la sociedad, controlar la extensión y la calidad de la información que me es dada. Pido poder participar directamente en todas las decisiones sociales que pueden afectar a mi existencia, o al curso general del mundo en el que vivo. No acepto que mi suerte sea decidida, día tras día, por unas gentes cuyos proyectos me son hostiles o simplemente desconocidos, y para los que nosotros no somos, yo y todos los demás, más que cifras en un plan, o peones sobre un tablero, y que, en el límite, mi vida y mi muerte estén entre las manos de unas gentes de las que sé que son necesariamente ciegas.

Sé perfectamente que la realización de otra organización social, y su vida, no serán de ningún modo simples, que se encontrarán a cada paso con problemas difíciles. Pero prefiero enfrentarme a problemas reales que a las consecuencias del delirio de un De Gaulle, de las artimañas de un Johnson o de las intrigas de un Jruschov. Si incluso debiésemos, yo y los demás, encontrarnos con el fracaso en esta vía, prefiero el fracaso en un intento que tiene sentido a un estado que se queda más acá incluso del fracaso y del no fracaso, que queda *irrisorio*.

Deseo poder encontrar al prójimo a la vez como a un semejante y como a alguien absolutamente diferente, no como a un número, ni como, a una rana asomada a otro escalón (inferior o superior, poco importa) de la jerarquía de las rentas y de los poderes. Deseo poder verlo, y que me pueda ver, como a otro ser humano, que nuestras relaciones no sean terreno de expresión de la agresividad,

que nuestra competitividad se quede en los límites del juego, que nuestros conflictos, en la medida en que no pueden ser resueltos o superados, conciernan unos problemas y unas posiciones de juego reales, arrastren lo menos posible de inconsciente, estén cargados lo menos posible de imaginario. Deseo que el prójimo sea libre, pues mi libertad *comienza* allí donde comienza la libertad del otro y que, solo, no puedo ser más que un «virtuoso en la desgracia». No cuento con que los hombres se transformen en ángeles, ni que sus almas lleguen a ser puras como lagos de montaña –ya que, por lo demás, esta gente siempre me ha aburrido profundamente. Pero sé cuánto la cultura actual agrava y exaspera su dificultad de ser, y de ser con los demás, y veo que multiplica hasta el infinito los obstáculos a su libertad.

Sé, ciertamente, que este deseo mío no puede realizarse hoy; ni siquiera, aunque la revolución tuviese lugar mañana, realizarse íntegramente mientras viva. Sé que, un día, vivirán unos hombres para quienes el recuerdo de los problemas que más pueden angustiarnos hoy en día no existirá. Este es mi destino, el que debo asumir, y el que asumo. Pero esto no puede reducirse ni a la desesperación, ni al rumiar catatónico. Teniendo este deseo, que es el mío, no puedo más que trabajar para su realización. Y, ya en la elección que hago del interés principal de mi vida, en el trabajo que le dedico, para mi lleno de sentido (incluso si me encuentro en él, y lo acepto, con el fracaso parcial, los retrasos, los rodeos, las tareas que no tienen sentido por sí mismas), en la participación en una colectividad de revolucionarios que intenta superar las relaciones reificadas y alienadas de la sociedad actual, estoy en disposición de realizar parcialmente este deseo. Si hubiese nacido en una sociedad comunista, la felicidad me hubiese sido más fácil –no tengo ni idea, no puedo hacerle nada. No voy, con este pretexto, a pasar mi tiempo libre mirando la televisión o leyendo novelas policíacas.

¿Viene mi actitud a ser un rechazo del principio de realidad? Pero, ¿cuál es el contenido de este principio? ¿Es que hay que trabajar, o bien es que es preciso necesariamente que el trabajo esté privado de sentido y explotado, contradiga los objetivos para los

cuales tiene pretendidamente lugar? Vale para un rentista, ¿este principio *bajo esta forma*? ¿Valía, *bajo esta forma* para los indígenas de las Islas Trobriand o de Samoa? ¿Vale aún hoy día para los Pescadores de un pobre pueblo mediterráneo? ¿Hasta qué punto el principio de realidad manifiesta la naturaleza, y dónde comienza a manifestar la sociedad? ¿Hasta dónde manifiesta la sociedad como tal, y a partir de dónde tal forma histórica de la sociedad? ¿Por qué no la servidumbre, las galeras, los campos de concentración? ¿Dónde una filosofía pretendería tener el derecho de decirme: aquí, en este preciso milímetro de las instituciones existentes, voy a mostraros la frontera entre el fenómeno y la esencia, entre las formas históricas pasajeras y el ser eterno de lo social? Acepto el principio de realidad, pues acepto la necesidad del trabajo (durante todo el tiempo, por lo demás, que sea real, pues se hace cada vez menos evidente) y la necesidad de una organización social del trabajo. Pero no acepto la invocación de un falso psicoanálisis y de una falsa metafísica que aportan a la discusión precisa de las posibilidades históricas unas afirmaciones gratuitas sobre imposibilidades sobre las cuales *nada sabe.*

¿Sería mi deseo infantil? Pero en la situación infantil la vida se da, y la Ley se da. En la situación infantil, la vida se da por nada; y la Ley se da sin nada, sin más, sin discusión posible. Lo que quiero es todo lo contrario: es hacer mi vida y dar la vida, si es posible; en todo caso, dar para mi vida. Lo que quiero es que la ley no me sea simplemente dada, sino que me la dé al mismo tiempo a mí mismo. El conformista o el apolítico son los que están permanentemente en la situación infantil, pues aceptan la Ley sin discutirla y no desean participar en su formación. El que vive en la sociedad sin voluntad en lo que concierne a la Ley, sin voluntad política, no ha hecho más que reemplazar al padre privado por el padre social anónimo. La situación infantil es, primero, recibir sin dar, después hacer o ser para recibir. Lo que yo quiero es un intercambio justo para empezar y, a continuación, la superación del intercambio. La situación infantil es la relación dual, el fantasma de la fusión –y, en este sentido, es la sociedad actual la que infantiliza constantemente a todo el mundo, por la fusión en lo imaginario con entidades reales: los jefes, las naciones, los cosmonautas o los ídolos. Lo que

quiero es que la sociedad deje finalmente de ser una familia, falsa por añadidura hasta lo grotesco, que adquiera su dimensión propia de sociedad, de red de relaciones entre adultos autónomos.

¿Es mi deseo el deseo del poder? Lo que quiero, de hecho, es la abolición del poder en el sentido actual, es el poder de todos. El poder actual consiste en que los demás sean cosas, y todo lo que quiero va en contra de esto. Aquel para quien los demás son cosas es él mismo una cosa, y no quiero ser cosa ni para mí ni para los demás. No quiero que los demás sean cosas, no tendría nada que hacer con ellos. Si puedo existir para los demás, ser reconocido por ellos, no quiero serlo en función de la posesión de una cosa que me es exterior –el poder; ni existir para ellos en lo imaginario. El reconocimiento del prójimo no vale para mí más que en tanto que lo reconozco yo mismo. ¿Corro el riesgo de olvidar todo esto, si alguna vez los acontecimientos me condujesen cerca del «poder»? Eso me parece más que improbable; si esto llegase, sería quizás una batalla perdida, pero no el fin de la guerra; ¿y voy a ordenar toda mi vida sobre la suposición de que podría un día recaer en la infancia?

¿Proseguiría esta quimera, la de querer eliminar el lado trágico de la existencia humana? Me parece más bien que quiero eliminar de ello el melodrama, la falsa tragedia –aquélla en la que la catástrofe llega sin necesidad, en la que todo hubiese podido suceder de otro modo si solamente los personajes hubiesen hecho esto o aquello. Que gentes mueran de hambre en la India mientras en América y en Europa los Gobiernos penalizan a los campesinos que producen «demasiado» es una farsa macabra, en un Gran Guiñol en el que los cadáveres y el sufrimiento son reales, pero no es tragedia, no hay en ello nada ineluctable. Y, si la humanidad perece un día por bombas de hidrógeno, me niego a llamarlo una tragedia. Lo llamo una gilipollez. Quiero la supresión del Guiñol y de la conversión de los hombres en títeres por otros títeres que los «gobiernan». Cuando un neurótico repite por enésima vez la misma conducta de fracaso, reproduciendo para sí mismo y para sus vecinos el mismo tipo de desgracia, ayudarle a salirse de ello es eliminar de su vida la farsa grotesca, no la tragedia; es permitirle finalmente ver los problemas reales de su vida y lo que de trágico pueden contener –lo que su neurosis tenía en parte como función expresar, pero sobre todo *enmascarar.*

Cuando un discípulo de Buda fue a informarle, después de un largo viaje por Occidente, de que unas cosas milagrosas, unos instrumentos, unos métodos de pensamiento, unas instituciones, habían transformado la vida de los hombres desde los tiempos en los que el Maestro se había retirado a las altiplanicies, éste lo detuvo después de las primeras palabras. ¿Han eliminado la tristeza, la enfermedad, la vejez y la muerte?, preguntó. No, respondió el discípulo. Entonces, igual habrían podido quedarse donde estaban, pensó el Maestro. Y se volvió a sumergir en su contemplación, sin tomarse la molestia de mostrar a su discípulo que ya no le escuchaba.

Lógica del proyecto revolucionario

La revolución socialista apunta a la transformación de la sociedad por la acción autónoma de los hombres, y la instauración de una sociedad organizada en vistas a la autonomía de todos. Es un *proyecto*. No es un teorema, la conclusión de una demostración que indique lo que debe irreductiblemente suceder; la idea misma de semejante demostración es absurda. Pero no es tampoco una utopía, un acto de fe, una apuesta arbitraria.

El proyecto revolucionario encuentra sus raíces y sus puntos de apoyo en la realidad histórica efectiva, en la crisis de la sociedad establecida y en su *contestación* por la gran mayoría de los hombres que viven en ella. Esta crisis no es la que el marxismo había creído descubrir, la «contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el mantenimiento de las relaciones de producción capitalistas». Consiste en que la organización social no puede realizar los fines que propone sino avanzando unos medios que los contradigan, haciendo nacer unas exigencias que no puede satisfacer, planteando criterios que es incapaz de aplicar, unas normas que está obligada a violar. Pide a los hombres, como productores o como ciudadanos, que permanezcan pasivos, que se encierren en la ejecución de la tarea que les impone; cuando constata que esta pasividad es su cáncer, solicita la iniciativa y la participación para descubrir en seguida que ya no puede soportarlas, que ponen en cuestión la esencia misma del orden existente. Debe vivir sobre una doble rea-

lidad, dividir un oficial y un real que se oponen irreductiblemente. No sufre simplemente de una oposición entre unas clases que permanecerían exteriores una a la otra; es conflictiva en sí, el sí y el no coexisten como intenciones de hacer en el núcleo de su ser, en los valores que proclama y que niega, en su modo de organizar y de desorganizar, en la socialización y la atomización extremas de la sociedad que crea. De la misma manera, la *contestación* de la que hablamos no es simplemente la lucha de los trabajadores contra la explotación, ni su movilización política contra el régimen. Se manifiesta en los grandes conflictos abiertos y las revoluciones que jalonan la historia del capitalismo, está constantemente presente, de una manera implícita o latente, en su trabajo, en su vida cotidiana, en su modo de existencia.

Se nos dice a veces: inventáis una crisis de la sociedad, bautizáis de crisis a una situación que siempre ha sido así. Queréis, cueste lo que cueste, descubrir una novedad radical en la naturaleza o la intensidad de los conflictos sociales actuales, pues sólo esto os permitiría pretender que un Estado radicalmente nuevo se prepara. Llamáis a algo que siempre existió contestación de la esencia de las relaciones sociales por el hecho de los intereses diferentes y opuestos de los grupos y de las clases. Todas las sociedades, al menos las sociedades históricas, han sido divididas y esto no las ha llevado más que a producir otras sociedades igualmente divididas.

Decimos, en efecto, que un análisis preciso muestra que los elementos profundos de la crisis de la sociedad contemporánea son específicos y *cualitativamente únicos*. Hay, sin duda, pseudomarxistas inocentes que, aún hoy, no saben sino invocar la lucha de clases y hacerse gárgaras con ella, olvidando que la lucha de clases dura desde hace milenios y que no podría proporcionar en absoluto, en sí misma, un punto de apoyo al proyecto socialista. Pero hay también sociólogos pseudo objetivos –y tan inocentes como los primeros– quienes, al enterarse de que hay que desconfiar de las proyecciones etnocéntricas y «epicocéntricas» y rehusar la tendencia a privilegiar nuestra época como algo absolutamente aparte, se quedan en esto y entierran bajo una montaña de metodología de papel el problema central de la reflexión histórica, a saber la especificidad de cada sociedad en tanto que especificidad de sentido y de diná-

mica de este sentido, prueba incontestable incluso si permanece en el misterio–, sin la cual no habría historia, de que ciertas sociedades introducen unas dimensiones antes inexistentes: lo nuevo cualitativo, en un sentido distinto al descriptivo. No tiene interés alguno discutir estos argumentos pseudofilosóficos. El que no quiera ver que entre el mundo griego y el mundo egipto-asirio-babilónico, o incluso entre el mundo medieval y, el mundo del Renacimiento, hay, cualesquiera que sean las continuidades y las causaciones evidentes, *otra* diferencia, otro tipo, grado y sentido de diferencia que entre dos árboles o incluso dos individuos humanos de la misma época, está tullido en un sentido esencial para la comprensión de la cosa histórica, y haría mejor ocupándose de entomología o de botánica.

Es ésta la diferencia que muestra el análisis entre la sociedad contemporánea y las que la precedieron, tomadas *globalmente*. Y esto es precisamente a lo que desemboca ante todo una descripción sociológica rigurosa que respeta su objeto y lo hace hablar realmente, en lugar de aplastarlo bajo una metafísica barata afirmando que todo viene a ser siempre lo mismo. Considérese el problema del trabajo: una cosa es que el esclavo o el siervo se oponga a su explotación, es decir, se niegue a hacer un esfuerzo suplementario o solicite una mayor parte del producto, combata las órdenes del amo o del señor en el plano, por decirlo así, de la «cantidad»; y otra, radicalmente distinta, que el obrero esté obligado a combatir las órdenes de la Dirección *para* poder aplicarlas, que no solamente la cantidad de trabajo o de producto, sino que también su contenido y la manera de hacerlo sean objeto de una lucha incesante –en una palabra, que el proceso del trabajo no haga ya surgir un conflicto exterior al trabajo mismo, sino que deba apoyarse en una contradicción *interna*, la exigencia simultánea de exclusión y de participación en la organización y en la dirección del trabajo.

Considérese, también, el problema de la familia y de la estructura de la personalidad. Es cierto que la organización familiar haya contenido siempre un principio represivo, que los individuos hayan siempre estado obligados a interiorizar un conflicto entre sus pulsiones y las exigencias de la organización social dada, que cada cultura, arcaica o histórica, haya presentado, en su «personalidad de ba-

se», un tinte «neurótico» particular. Pero lo radicalmente diferente es que no haya principio discernible alguno en la base de la organización o, más bien, de la desorganización familiar actual, ni estructura integrada de la personalidad del hombre contemporáneo. Es ciertamente estúpido pensar que los florentinos, los romanos, los espartanos, los mundugumor o los kwakiutl eran «sanos» y que nuestros contemporáneos son «neuróticos». Pero no es mucho más inteligente olvidar que el tipo de personalidad del espartano, o del mundugumor, sean los que hayan podido ser sus componentes «neuróticos», era *funcionalmente adecuado* a su sociedad, que el propio individuo se sentía adaptado a ella, que podía hacerla funcionar según sus exigencias y formar una nueva generación que hiciese lo mismo; mientras que las, o la, «neurosis» de los hombres de hoy se presentan esencialmente, desde el punto de vista sociológico, como fenómenos de inadaptación, no solamente vividos como una desgracia, sino sobre todo poniendo trabas al funcionamiento social de los individuos, impidiéndoles responder adecuadamente a las exigencias de la vida tal como es y reproduciéndose como inadaptación amplificada a la segunda generación. *La «neurosis» del espartano era lo que le permitía integrarse a la sociedad –la «neurosis» del hombre moderno es lo que se lo impide.* Es superficial recordar, por ejemplo, que la homosexualidad existió en todas las sociedades humanas –y olvidar que fue cada vez algo socialmente definido: una desviación marginal tolerada, o despreciada, o sancionada; una costumbre valorizada, institucionalizada, que poseía una función social positiva; un vicio ampliamente extendido; y que, hoy en día, ¿qué es, de hecho? Igualmente superficial es decir que las sociedades pudieron acomodarse con una inmensa variedad de diferentes papeles para la mujer –y olvidar y hacer olvidar que la sociedad actual es la primera en la que no haya para la mujer *ningún* papel definido– y, por vía de consecuencia directa e inmediata, tampoco para el hombre.

Considérese finalmente, la cuestión de los valores de la sociedad. Explícito o implícito, ha habido en toda sociedad un sistema de valores –o dos, que se combatían pero estaban presentes. Ninguna coerción material pudo ser nunca por mucho tiempo y socialmente eficaz, sin ese «complemento de justificación»; ninguna represión psíquica desempeñó jamás un papel *social* sin ese

prolongamiento al aire libre; un super-yo *exclusivamente* inconsciente no es concebible.[c] La existencia de la sociedad siempre supuso la de reglas de conducta, y las sanciones a estas reglas no eran ni solamente inconscientes, ni solamente materiales jurídicos, sino siempre también sanciones sociales informales, y «sanciones» metasociales (metafísicas, religiosas, etc., en una palabra, *imaginarias,* aunque esto no les quite importancia alguna). En los casos rarísimos, en los que estas reglas eran abiertamente transgredidas, no lo eran más que para una pequeña minoría (en el siglo XVIII francés, por ejemplo, por una parte de la aristocracia). Actualmente, las reglas y sus sanciones son casi exclusivamente jurídicas y las formaciones inconscientes ya no corresponden a reglas, en el sentido sociológico, ya sea porque, como ciertos psicoanalistas lo han dicho, el super-yo sufre un debilitamiento considerable,[24] ya sea porque el componente (y por tanto la función) propiamente social se desmenuza en la pulverización y la mezcla de las situaciones y de los «tipos de personalidad» que se producen en la sociedad moderna. Más allá de las sociedades jurídicas, estas reglas no encuentran, en la mayoría de los casos, prolongamiento de justificación alguno en la conciencia de las gentes. Pero lo más importante no es el hundimiento de las sanciones que rodean las reglas-interdictos: es la desaparición casi total de reglas y de valores positivos. La vida de una sociedad no puede fundamentarse solamente sobre una red de interdictos, de conminaciones negativas. Los individuos recibieron siempre de la sociedad en la que vivían unas conminaciones positivas, unas orientaciones, la representación de fines valorizados –a la vez formulados universalmente y «encarnados en lo que era, para cada época su «Ideal colectivo del Yo». No existen, en este sentido, en la sociedad contemporánea, más que residuos de fases anteriores cada

c. Esta cuestión es largamente considerada en la segunda parte, capítulo VI.

24. Véase, por ejemplo, Allen Wheelis, *The Quest for Identity,* en particular pp. 97 a 138, Víctor Gollanz, Londres, 1959. Es igualmente el sentido de los análisis de David Riesman en *The lonely Crowd,* Yale University Press, 1950. Traducción española: *La muchedumbre solitaria,* Paidós, Buenos Aires, 1964.

día más apolillados y reducidos a unas abstracciones sin relación con la vida (la «moralidad» o una actitud «humanitaria»), o bien unos pseudovalores romos, cuya realización constituye al mismo tiempo la autodenuncia (el consumo como fin en sí, o la moda y lo «nuevo»).

Se nos dice: incluso admitiendo que haya esta crisis de la sociedad contemporánea, no pueden ustedes plantear legítimamente el proyecto de una nueva sociedad, porque ¿de dónde pueden sacar un contenido cualquiera de no ser de su cabeza, de sus ideas, de sus deseos —en una palabra, de su arbitrario subjetivo?

Respondemos: si entienden con esto que no podemos «demostrar» la necesidad o la excelencia del socialismo, como se «demuestra» en el teorema de Pitágoras, o que no podemos mostrarles el socialismo mientras se desarrolla en la sociedad establecida, al igual que puede mostrarse un potro mientras crece en el vientre de una yegua, sin duda tienen razón, pero también hacen ver que ignoran que no nos toca tratar con este tipo de evidencias en ninguna actividad real, ni individual, ni colectiva, y que ustedes mismos dejan de lado estas exigencias a partir del momento en que emprenden algo. Pero, si quiere decir que el proyecto revolucionario no traduce más que lo arbitrario subjetivo de algunos individuos, es que han elegido primero olvidar, despreciando por otra parte los principios que invocan la historia de los ciento cincuenta últimos años y que el problema de otra organización de la sociedad no lo han planteado reformadores o ideólogos, sino amplísimos movimientos colectivos que cambiaron la faz del mundo, incluso si fracasaron en relación con sus intenciones originarias; también es que no ven que esta crisis de la que hablamos no es simplemente «crisis en sí» y que esta sociedad conflictiva no es una viga que se pudre con el tiempo, una máquina que se oxida o se desgasta, sino que la crisis es crisis por el hecho mismo de que es también contestación, de que resulta de una contestación y de que la alimenta constantemente. El conflicto en el trabajo, la desestructuración de la personalidad, el hundimiento de las normas y de los valores no son, y no pueden ser, vividos por los hombres

como simples hechos o calamidades exteriores, suscitan en seguida unas respuestas y unas intenciones, y éstas, al mismo tiempo que acaban de constituir la crisis como verdadera crisis, van más allá de la simple crisis. Es ciertamente falso y mitológico querer encontrar, en el «negativo» del capitalismo, un «positivo» que se constituye simétricamente, milímetro a milímetro, ya sea según el estilo objetivista de ciertas formulaciones de Marx (cuando por ejemplo el «negativo» de la alienación es visto como depositándose y sedimentando en la infraestructura material de una tecnología y de un capital acumulado que contienen, con su corolario humano inevitable, el proletariado, las condiciones necesarias y suficientes del socialismo), ya sea según el estilo subjetivista de algunos marxistas (que ven la sociedad socialista por así decirlo como constituida ya a partir de este momento en la comunidad obrera de la fábrica y en el nuevo tipo de relaciones humanas que allí ven la luz). Tanto el desarrollo de las fuerzas productivas como la evolución de las actitudes humanas en la sociedad capitalista presentan unas significaciones que no son nada simples, que ni siquiera son simplemente contradictorias en el sentido de una dialéctica inocente que procedería por yuxtaposición de los contrarios –unas significaciones a las que puede llamar, a falta de otro término, ambiguas. Pero lo ambiguo, en el sentido en el que lo entendemos aquí, no es lo indeterminado o lo indefinido, lo no importa qué. Lo ambiguo no es ambiguo sino debido a la composición de varias significaciones susceptibles de ser precisadas, y de entre las cuales ninguna se destaca por el momento. En la crisis y en la contestación por los hombres contemporáneos de las formas de vida social, hay unos hechos cargados de sentido: el desgaste de la autoridad, el agotamiento gradual de las motivaciones económicas, la disminución de la influencia de lo imaginario instituido, la no aceptación de reglas simplemente heredadas o recibidas –que no puede organizarse más que alrededor de una u otra de estas significaciones centrales: o bien de una especie de descomposición progresiva del contenido de la vida histórica, de la emergencia gradual de una sociedad que sería, al límite, exteriorización de unos hombres a otros y de cada hombre a sí mismo, desierto sobrepoblado, muchedumbre solitaria, ni tan siquiera pe-

sadilla climatizada, sino anestesia generalizada; o bien, ayudados sobre todo por lo que aporta el *trabajo* a los hombres en su tendencia a la cooperación, la autogestión colectiva de las actividades y la responsabilidad, interpretamos el conjunto de estos fenómenos como el surgimiento en la sociedad de la *posibilidad* y de la *demanda* de autonomía.

Se dirá también: esto no es sino una lectura posible del asunto; convenga en que no es la única posible. ¿En nombre de qué hace esta lectura, en nombre de qué pretende que el porvenir al que apunta sea posible y coherente, en nombre de qué, sobre todo, elige?

Nuestra lectura no es arbitraria, de cierta manera no es más que la interpretación del discurso que la sociedad contemporánea mantiene sobre sí misma, la única perspectiva en la cual se hacen comprensibles tanto la crisis de la empresa como la de la política, la aparición tanto del psicoanálisis como la de la psicosociología, etc. Y hemos intentado mostrar que, tan lejos como alcanza nuestra mirada, la idea de una sociedad socialista no presenta imposibilidad o incoherencia algunas. Pero nuestra lectura es también, efectivamente, función de una elección: una interpretación de este tipo, y a esta escala, no es posible, en última instancia, más que en relación a un proyecto. Afirmamos algo que no se impone «natural» o, geométricamente, preferimos un porvenir a otro –e incluso a cualquier otro.

¿Es esta elección arbitraria? Si se quiere, sí lo es en el sentido en el que toda elección lo es. Pero, de todas las elecciones históricas, nos parece la menos arbitraria que jamás haya podido existir.

¿Por qué preferimos un porvenir socialista a cualquier otro? Desciframos, o creemos descifrar, en la historia efectiva, una significación –la posibilidad y la demanda de autonomía. Pero esta significación no asume todo su alcance más que en función de otras consideraciones. Este simple dato «de hecho» no es suficiente, no podría como tal imponérsenos a nosotros. No aprobamos lo que la historia contemporánea nos ofrece, simplemente porque «es» o porque «tiende a ser». Si llegásemos a la conclusión de que la tendencia más probable, o incluso cierta, de la historia contemporánea es la instauración universal de campos de concentración, no

deduciríamos que debemos apoyarla.[d] Si afirmamos la tendencia de la sociedad contemporánea hacia la autonomía, si queremos trabajar en su realización, es porque afirmamos la autonomía como modo de ser del hombre, porque la valoramos, porque reconocemos en ella nuestra aspiración esencial, y una aspiración que supera las singularidades de nuestra constitución personal, la única que sea públicamente defendible en la lucidez y la coherencia.

Hay, pues, aquí una doble relación. Las razones por las cuales apuntamos a la autonomía son y no son de la época. No lo son, porque afirmaríamos el valor de la autonomía, fuesen cuales fuesen las circunstancias y, más profundamente, porque pensamos que a lo que apunta la autonomía tiende indefectiblemente a emerger allí donde haya hombre e historia, que, con el mismo derecho que la conciencia, a lo que apunta la autonomía es al destino del hombre, que, presente ya desde el origen, antes constituye la historia que es constituida por ella.

Pero estas relaciones son igualmente de la época, de mil maneras tan visibles que sería ocioso decirlas. No solamente porque lo son los encadenamientos por los cuales nosotros y otros llegamos a lo que se apunta y a su concretización, sino porque el contenido que podemos darle, la manera en que pensamos que puede encarnarse, no son posibles más que hoy en día y presuponen toda la historia precedente, y de otras muchas maneras más que no sospechamos. Muy particularmente, la dimensión social explícita que podemos dar hoy a esta perspectiva, la posibilidad de otra forma de sociedad, el paso de una ética a una política de la autonomía (que, sin suprimir la ética, la conserva superándola), están claramente vinculados a la fase concreta de la historia que estamos viviendo.

Cabe finalmente preguntar: ¿y por qué cree que esta posibilidad se da precisamente ahora? A lo que contestamos: si su por qué es un por qué concreto, hemos contestado ya a su pregunta. El porqué se encuentra en todos estos encadenamientos históricos particulares que condujeron a la humanidad adonde se encuentra ahora, que

d. Como deberían hacerlo –y lo hicieron en realidad– unos «marxistas» en este caso.

hicieron especialmente de la sociedad capitalista y de su fase actual esta época singularmente singular que intentábamos definir más arriba. Pero su porqué es un porqué metafísico, viene a preguntar: ¿cuál es el lugar exacto de la fase actual en una dialéctica global de la historia universal?, ¿por qué la posibilidad del socialismo emergería en este momento elaborada de este constituyente originario de la historia que es la autonomía con las figuras sucesivas que asume en el tiempo? Y, aquí sí, nos negamos a responder, porque, incluso si la situación tuviese un sentido, sería puramente especulativa, y consideramos absurdo suspender todo hacer y no hacer a la espera de que alguien elabore rigurosamente esta dialéctica global, o descubra en el fondo de un viejo armario el plan general de la creación. No vamos a caer en el embotamiento por despecho de no poseer el saber absoluto. Pero negamos la legitimidad de la cuestión, negamos que tenga sentido pensar en términos de dialéctica total, de plan general de la Creación, de elucidación exhaustiva de la relación entre lo que se funda con el tiempo y lo que se funda *en* el tiempo. La historia hizo nacer un proyecto, este proyecto lo hacemos nuestro pues reconocemos en él nuestras aspiraciones más profundas, y pensamos que su realización es posible. Estamos aquí, en este lugar preciso del espacio y del tiempo, entre estos hombres, en este horizonte. Saber que este horizonte no es el único posible no le impide ser el nuestro, el que da figura a nuestro paisaje de existencia. El resto, la historia total, de todas partes y de ninguna, es el hecho de un pensamiento sin horizonte, que no es más que otro nombre del no pensamiento.

3. Autonomía y alienación

Sentido de la autonomía. –El individuo

Si la autonomía está en el centro de los objetivos y de las vías del proyecto revolucionario, es necesario precisar y elucidar este término. Intentaremos hacerlo primero allí donde parece más fácil, o sea en lo que se refiere al individuo, para pasar después al plano

que interesa sobre todo aquí, o sea al colectivo. Intentemos comprender qué es un individuo autónomo –y qué es una sociedad autónoma o no alienada.

Freud proponía como máxima del psicoanálisis «Allí donde estaba el Ello, debo devenir Yo» (*Wo Es war, soll Ich werden*).[25] Yo es aquí, en primera aproximación, el consciente en general. El *Ello* –propiamente hablando: origen y lugar de las pulsiones («instintos»)– debe ser tomado en este contexto como representando el inconsciente en el sentido más amplio. Yo, conciencia y voluntad, debo tomar el lugar de las fuerzas oscuras que «en mí» dominan, actúan por mí –«me actúan» como decía G. Groddeck.[26] Estas fuerzas no son simplemente –no son tanto, volveremos sobre ello más abajo– las puras pulsiones, líbido o pulsión de muerte, sino que es su interminable, fantasmática y fantástica alquimia y, sobre todo, las fuerzas de formación y de represión inconscientes, el Super-yo y el *Yo* inconsciente. Una interpretación de la frase se hace enseguida necesaria. Tengo que tomar el lugar del Ello –lo cual no puede significar ni la supresión de las pulsiones, ni la eliminación o la reabsorción del inconsciente. Se trata de tomar su lugar en tanto que *instancia de decisión*. La autonomía sería dominio del

25. El pasaje en el que se encuentra esta frase, al final de la tercera (tercero primera en la numeración consecutiva adoptada por Freud) «lección» de las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* es como sigue: «Su objeto [el de los esfuerzos terapéuticos del psicoanálisis] es reforzar el Yo, hacerlo más independiente del Super-yo, ensanchar su campo de visión y extender su organización de tal manera que pueda apropiarse de nuevas zonas del Ello. Allí donde estaba el Ello, debo devenir Yo. Es un trabajo de recuperación, como la disección del Zuyder Zee.» [N. del T.: traduzco la cita del francés. El lector puede encontrar la versión del alemán en *Obras completas*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, vol. VIII, p. 3146.] Jacques Lacan traduce el *Wo es war, soll Ich werden* por *«Là où fut ça, il me faut advenir»* («Allí donde ello fue, debo advenir yo»), «L'instance de la lettre dans l'inconscient», en *«La Psychanalyse»*, n.° 3, p 76, P. U. F., París, 1957 [Ahora en *Ecrits*, Ed. du Seuil, p. 524, París, 1966], y añade, sobre el «fin que propone al hombre el descubrimiento de Freud»: «Este fin es de reintegración y de acuerdo diré de reconciliación (*Versöhnung*)».

26. En *Das Buch vom Es* (1923), en versión española *El Libro del Ello*, Ed. Taurus, Madrid, 1973.

consciente sobre el inconsciente. Sin perjuicio de la nueva dimensión revelada en profundidad por Freud,[27] es el programa, desde hace veinte siglos, de la reflexión filosófica sobre el individuo, a la vez el presupuesto y la conclusión de la ética tal como la vieron Platón o los estoicos, Spinoza o Kant. (Es de inconmensurable importancia en sí, pero no en esta discusión, el que Freud propusiera una vía eficaz para alcanzar lo que para los filósofos había quedado como un «ideal» accesible en función de un saber abstracto.)[28] Si a la autonomía, a la legislación o a la regulación por sí misma se opone la heteronomía, a la legislación o a la regulación por otro, la autonomía es mi ley, opuesta a la regulación por el inconsciente que es una ley otra, la ley de otro que yo.

¿En qué sentido puede decirse que la regulación por el inconsciente es la ley de otro? ¿De qué otro se trata? De otro literalmente, no de «otro Yo» desconocido, sino de otro *en* mí. Como dice Jacques Lacan, «el inconsciente es el discurso del Otro», es, en una parte decisiva, el depósito de los puntos de vista, de los deseos, de las ubicaciones, de las exigencias, de las esperas –de las significaciones asignadas al individuo por los que lo engendraron y criaron a partir del momento de su concepción, e incluso antes.[29] La autonomía se convierte entonces en: mi discurso debe tomar el lugar del discurso del Otro, de un discurso que está en mí y me domina: habla por mí. Esta elucidación indica enseguida la dimensión *social* del problema (importa poco que el Otro del que se trata al comien-

27. Sería más justo decir: sin perjuicio de la explicitación y de la exploración de la dimensión profunda de la psique, que ni Heráclito ni Platón ciertamente ignoraban, como una lectura, incluso superficial, del *Banquete* permite ver.

28. «...no es tanto el núcleo de nuestro ser lo que Freud nos ordena considerar, como tantos otros lo hicieron antes de él, por aquello de «Conócete a ti mismo», como son las vías que conducen a él lo que nos da a revisar», Jacques Lacan, *Op. cit.*, p. 526.

29. Véase Jacques Lacan, «Remarques sur le rapport de D. Lagache», en «La Psychanalyse», n.° 6, p. 116, París, 1961, «El sujeto es un polo de atributos antes de su nacimiento (y quizá sofoque un día debajo de un montón de ellos). De atributos, es decir de significantes más o menos vinculados en un discurso...», *Op. cit.*, p. 652.

zo sea el otro parental «estrecho»; por una serie de articulaciones evidentes la pareja parental remite finalmente a la sociedad entera y a su historia).

Pero ¿cuál es este discurso del Otro –no ya en cuanto a su origen, sino en cuanto a su cualidad? ¿Y hasta qué punto puede ser eliminado?

La característica esencial del discurso del Otro, desde el punto de vista que interesa aquí, es su relación con lo *imaginario*. Es que, dominado por este discurso, el sujeto se toma por algo que no es (que en todo caso no es necesariamente para sí mismo), y que, para él, los demás y el mundo entero llevan el peso de un disfraz. El sujeto no se dice, sino que es dicho por alguien; existe, pues, como parte del mundo de otro (ciertamente disfrazado a su vez). El sujeto está dominado por un imaginario vivido como más real que lo real, aunque no sabido como tal, precisamente *porque* no es sabido como tal.[30] Lo esencial de la heteronomía –o de la alienación, en el sentido general del término– en el nivel individual es el dominio por un imaginario autonomizado que se arrogó la función de definir para el sujeto tanto la realidad como su deseo. La «represión de las pulsiones» como tal, el conflicto entre el «principio de placer» y el «principio de realidad», no constituyen la alienación individual que es, en el fondo, el imperio casi ilimitado de un principio de *des*-realidad. El conflicto importante en este caso, no es el que hay entre pulsiones y realidad (si este conflicto fuese suficiente causa patógena, jamás hubiese habido una sola resolución, incluso aproximadamente normal, del complejo de Edipo desde los orígenes de los tiempos, y jamás un hombre y una mujer habrían caminado sobre esta tierra), sino el que hay entre pulsiones y realidad por

30. Esta es, evidentemente, la diferencia esencial con otras formas de lo imaginario (como el arte o el uso «racional» de lo imaginario en matemáticas, por ejemplo), que no se autonomizan como tales. Volveremos luego largamente sobre este asunto. [El término «imaginario» aquí y en las dos páginas que siguen está aún utilizado en un sentido ambiguo, gravado por su uso corriente.]

un lado y, por otro, la elaboración imaginaria en el seno del sujeto.[31]

El Ello, según el adagio de Freud, debe ser comprendido, pues, como significando esencialmente esa función del inconsciente que inviste de realidad lo imaginario, lo autonomiza y le confiere poder de decisión –mientras que el contenido de este imaginario está en relación con el discurso del Otro («repetición», pero también transformación ampliada de este discurso).

Es, por lo tanto, en el lugar en que estaban esta función del inconsciente, y el discurso del Otro que le proporciona alimento, donde debo de venir Yo. Esto significa que mi discurso debe tomar el lugar del discurso del Otro. Pero ¿qué es mi discurso? ¿Qué es un discurso que es mío?

Un discurso que es mío es un discurso que ha negado el discurso del Otro; que lo ha negado, no necesariamente en su contenido, sino en tanto que es discurso del Otro; dicho de otra manera, que, explicitando a la vez el origen y el sentido de este discurso, lo negó o afirmó con conocimiento de causa, remitiendo su sentido a lo

31. [Lo indican tanto el abandono por Freud de la hipótesis de la «seducción infantil» como, sobre todo, la puesta en cuestión gradual –aunque jamás definitiva–, a lo largo del informe del análisis de *El hombre de los lobos,* de la «realidad» de la escena primitiva.] No se trata de «realidad» o de las «exigencias de la vida en sociedad» como tales, sino del hecho de que estas exigencias llegan a ser en el discurso del Otro (que, a su vez, no es en absoluto su vehículo neutro) y en la elaboración imaginaria de éste por el sujeto. Esto no niega evidentemente la importancia capital, para el *contenido* del discurso del Otro y para la andadura específica que tomará su elaboración imaginaria, de lo que es concretamente la sociedad considerada, ni la importancia, en cuanto a la frecuencia y la gravedad de las situaciones patógenas, del carácter excesivo e irracional de la formulación social de estas «exigencias»: sobre esto Freud era muy claro (véase en particular *El malestar en la cultura, Obras completas, Op. cit.*). Pero, en ese nivel, volvemos a encontrarnos con el hecho de que las «exigencias» de la sociedad no se reducen ni a las exigencias de la «realidad», ni a las de la «vida en sociedad» en general, ni siquiera finalmente a las de una «sociedad dividida en clases», sino que van más allá de lo que estas exigencias implicarían racionalmente. Encontramos ahí el punto de conjunción entre lo imaginario individual y lo imaginario social –sobre lo cual volveremos más adelante.

que se constituye como la verdad propia del sujeto, como mi propia verdad.

Si el adagio de Freud, según esta interpretación, fuese tomado absolutamente, propondría un objetivo inaccesible. Jamás mi discurso será íntegramente mío en el sentido definido más arriba. Evidentemente, jamás podría retomarlo entero, aunque sólo fuese para ratificarlo. La noción de verdad propia del sujeto es en sí misma más un problema que una solución, según volveremos sobre ello más adelante.

De la relación con la función imaginaria del inconsciente. ¿Cómo pensar en un sujeto que hubiese totalmente «reabsorbido» su función imaginaria? ¿Cómo podría agotarse esta fuente de lo más profundo de nosotros mismos de la cual surgen a la vez los fantasmas alienantes y las creaciones libres más verdaderas que la verdad, los delirios irreales y los poemas surreales, doble fondo eternamente renovado de toda cosa sin el cual nada tendría fondo? ¿Cómo eliminar lo que está en la base de, o en todo caso inextricablemente vinculado a, lo que nos hace hombres –función simbólica que nos presupone una capacidad de ver y de pensar en una cosa que no es tal?

Así pues, en la medida en que no se quiera hacer de la máxima de Freud una simple idea reguladora definida por referencia a un estado imprevisible –y, por tanto, a una nueva mistificación–, puede dársele otro sentido. Debe ser comprendida no como remitida a un estado acabado, sino a una situación activa; no a una persona ideal, que habría llegado a ser Yo de una vez por todas, que daría un discurso exclusivamente suyo y que jamás produciría fantasmas, sino a una persona real, que no detiene su movimiento y retoma sin cesar lo que estaba adquirido –el discurso del Otro–, que es capaz de desvelar sus fantasmas como fantasmas y no se deja dominar finalmente por ellos –a menos que expresamente lo quiera. Esto no es un simple «tender hacia», es una situación palpable, es definible por unas características que trazan una separación radical entre ella y el estado de heteronomía. Estas características no consisten en una «toma de conciencia» efectuada para siempre, sino en *otra relación* entre consciente e inconsciente, entre lucidez y función imaginaria, en *otra actitud* del sujeto respecto a sí mismo, en una modifi-

cación profunda de la mezcla actividad-pasividad, del signo bajo el cual ésta se efectúa, del lugar respectivo de los dos elementos que la componen. ¡Cuán poco se trata, en todo esto, de una toma del poder por la conciencia en sentido estricto! Lo muestra el hecho de que podría completarse la proposición de Freud por su inversa: allí donde Yo soy, el Ello debe surgir (*Wo Ich bin, soll Es auftauchen*). El deseo, las pulsiones –ya se trate de Eros o de Tánatos– también son yo, y hay que abocarlos no solamente a la conciencia, sino a la expresión y a la existencia.[32] Un sujeto autónomo es aquél que se sabe con fundamentos suficientes para afirmar: esto es efectivamente verdad, y: esto es efectivamente mi deseo.

La autonomía no es, pues, elucidación sin residuo y eliminación total del discurso del Otro no sabido como tal. Es instauración de otra relación entre el discurso del Otro y el discurso del sujeto. La eliminación total del discurso del Otro, no sabido como tal, es un estado no histórico. El peso del discurso del Otro no sabido como tal, puede sentirse incluso en aquellos que intentaron llegar muy radicalmente hasta el extremo de la interrogación y de la crítica de los presupuestos tácitos –ya sea Platón, Descartes, Kant, Marx o el mismo Freud. Pero están precisamente los que –como Platón o Freud– jamás se han *detenido* en este movimiento; y están los que se han detenido y que, por esto, se alienaron a su propio discurso devenido otro. Cabe la posibilidad permanente y permanentemente actualizable de mirar, objetivar, distanciar, destacar y finalmente transformar el discurso del Otro en discurso del sujeto.

Pero este sujeto, ¿qué es? Ese tercer término de la frase de Freud, que debe advenir allí donde estaba el Ello, no es ciertamente el Yo puntual del «yo pienso». No es el sujeto-actividad-pura, sin traba ni inercia, ese fuego fatuo de las filosofías subjetivistas, esa llama desembarazada de todo apoyo, ligazón y alimento. Esta actividad del sujeto que «trabaja sobre sí mismo» encuentra como objeto la multitud de los contenidos (el discurso del Otro) con la cual nunca acabó; y, sin este objeto, simplemente no *es*. El sujeto es también

32. «Una ética se anuncia... por el advenimiento, no del pavor, sino del deseo», Jacques Lacan, *Op. cit.*, p. 684.

actividad, pero la actividad es actividad sobre algo, de lo contrario no es nada. Está, pues, co-determinada por lo que se da como objeto. Pero este aspecto de la inherencia recíproca del sujeto y del objeto –la intencionalidad, el hecho de que el sujeto no es sino en la medida en que pone un objeto –no es más que una primera determinación, relativamente superficial; es lo que trae al sujeto al mundo, es lo que lo pone permanentemente en la calle. Hay otra, que no concierne a la orientación de las fibras intencionales del sujeto, sino a su materia misma, que lleva el mundo en el sujeto y hace entrar la calle en lo que podría creerse su alcoba. Ya que este sujeto activo, que es *sujeto* de... y al que evoca ante él, pone, objetiviza, mira y pone a distancia, ¿qué es? ¿Es pura mirada, desnuda capacidad de evocación, puesta a distancia, destello fuera del tiempo, no dimensionalidad? No, es mirada *y* soporte de la mirada, pensamiento *y* soporte del pensamiento, es actividad *y* cuerpo que actúa –cuerpo material y cuerpo metafórico. Una mirada en la cual ya no hay algo de lo mirado no puede ver nada; un pensamiento en el cual ya no hay algo de lo pensado no puede pensar nada.[33] Lo que hemos llamado *soporte* no es tan sólo el simple soporte biológico; un *contenido cualquiera está siempre presente ya* cuando no es residuo, escoria, estorbo o materia indiferente, sino *condición eficiente de la actividad del sujeto.* Este soporte, este contenido, no es ni simplemente del sujeto, ni simplemente del otro (o del mundo). Es la unión producida y productora de sí y del otro (o del mundo). En el sujeto *como sujeto* hay el no sujeto, y todas las trampillas en las que ella misma cae, las excava la filosofía subjetivista, olvidando es-

33. Esto no es una descripción de las condiciones empírico-psicológicas del funcionamiento del sujeto, sino una articulación de la estructura lógica (trascendental) de la subjetividad: no hay sujeto pensante más que como disposición de contenidos; todo contenido particular puede ser puesto entre paréntesis, pero no un contenido particular como tal. La misma cosa es verdadera para el problema de la génesis del sujeto, considerada bajo su aspecto lógico: en todo instante el sujeto es un productor producido y, «en el origen», el sujeto se constituye como dato simultáneo de entrada de Sí mismo y del Otro. [El sujeto del que se trata aquí es el que se instaura con la ruptura de la mónada psíquica. Véase «Lo histórico-social» en la segunda parte de la presente obra.]

ta verdad fundamental. En el sujeto hay ciertamente como momento «lo que jamás puede llegar a ser objeto», la libertad inalienable, la posibilidad siempre presente de volver la mirada, de hacer abstracción de todo contenido determinado, de poner entre paréntesis todo, comprendido uno mismo, salvo en tanto que uno mismo, es esta capacidad que resurge como presencia y proximidad absoluta al instante en el que se distancia de sí misma. Pero este momento es abstracto, es vacío, jamás produjo ni producirá otra cosa que la evidencia muda e inútil del *cogito sum*, la certeza inmediata de existir como pensante, que no puede siquiera conducirse legítimamente a la expresión por la palabra. Puesto que, a partir del momento en que la palabra, incluso no pronunciada, abre una primera brecha, el mundo y los demás se infiltran de todas partes, la conciencia está inundada por el torrente de las significaciones, que viene, por decirlo así, no del exterior, sino del interior. No es sino por el mundo cómo puede pensarse el mundo. A partir del momento en que el pensamiento es pensamiento de algo, resurge el contenido, no sólo en lo que está por pensar, sino en aquello por lo que es pensado (*larin, wodurch es gedacht wird*). Sin este contenido, no se encontraría en el lugar del sujeto más que su fantasma. Y, en este contenido, hay siempre el otro y los demás, directa o indirectamente. El otro está presente, en idéntica medida, en la forma y en el hecho del discurso, como exigencia de confrontación y de verdad (lo cual no quiere evidentemente decir que la verdad se confunda con el acuerdo de las opiniones). Finalmente, no está sino en apariencia ajeno a nuestro tema el recordar que el soporte de esta unión del sujeto y del no sujeto en el sujeto, el gozne de esta articulación de sí y del otro, es el cuerpo, esa estructura «material» con un sentido virtual en su seno. El cuerpo, que no es alienación –eso no querría decir nada–, sino participación en el mundo y en el sentido, ligazón y movilidad, preconstitución de un universo de significaciones antes de cualquier pensamiento reflejo.

Es porque «olvida» esta estructura concreta del sujeto ficticio por lo que se condena a reencontrar la alienación del sujeto efectivo como problema insoluble; asimismo, queriendo fundamentarse sobre la racionalidad exhaustiva, debe topar constantemente con la imposible realidad de un irracional irreductible. Así es como se

convierte finalmente en una empresa irracional y alienada; tanto más irracional cuanto que busca, socava, purifica indefinidamente las condiciones de su racionalidad; tanto más alienada cuanto que no cesa de afirmar su libertad desnuda, mientras que ésta es a la vez incontestable y vana.

El sujeto en cuestión no es, pues, el momento abstracto de la subjetividad filosófica, es el sujeto efectivo penetrado de parte a parte por el mundo y por los demás. El Yo de la autonomía no es Sí mismo absoluto, mónada que limpia y pule su superficie externo-interna para eliminar de ella las impurezas aportadas por el contacto del prójimo; es la instancia activa y lúcida que reorganiza constantemente los contenidos, ayudándose de estos mismos contenidos, y que produce con un material condicionado por necesidades e ideas, mixtas ellas mismas, de lo que ya encontró ahí y de lo que produjo ella misma.

No puede tratarse, pues, tampoco bajo esta relación, de eliminación total del discurso del otro –no sólo porque es una tarea interminable, sino porque el otro está presente cada vez en la actividad que lo «elimina».[e] Y es por lo que tampoco puede existir por «verdad propia» del sujeto en un sentido absoluto. La verdad propia del sujeto es siempre participación en una verdad que le supera, que crea raíces y que lo arraiga finalmente en la sociedad y en la historia, incluso en el momento en el que el sujeto realiza su autonomía.

Dimensión social de la autonomía

Hablamos largamente del sentido de la autonomía para el individuo. Es que, primeramente, había que distinguir clara y fuertemente este concepto de la vieja idea filosófica de la libertad abstracta, cuyas resonancias vuelven a encontrarse incluso en el marxismo.

e. Eso conduce finalmente a rehusar toda significación originaria a la distinción tradicional entre «actividad» y «pasividad». Volveremos sobre ello en la segunda parte de este libro.

Sólo después es cuando esta concepción de la autonomía y de la estructura del sujeto hace posible y comprensible la praxis, tal como la hemos definido.[34] En cualquier otra concepción, esta «acción de una libertad sobre otra libertad» sigue siendo una contradicción en los términos, una perpetua imposibilidad, un espejismo –o un milagro. O, entonces, debe confundirse con las condiciones y los factores de la heteronomía, puesto que todo lo que viene del otro concierne los «contenidos de conciencia», la «psicología», es pues del orden de las causas; el idealismo subjetivista y el positivismo psicologista se encuentran finalmente en esta visión. Pero, en realidad, es porque la autonomía del otro no es fulguración absoluta y simple espontaneidad por lo que puedo tener un punto de vista sobre su desarrollo. Es porque la autonomía no es eliminación pura y simple del discurso del otro, sino elaboración de este discurso, en el que el otro no es material indiferente, sino cuenta como contenido de lo que él dice, por lo que una acción intersubjetiva es posible y no está condenada a quedarse como vana, o a violar por su simple existencia lo que plantea como su principio. Por eso es por lo que puede haber una política de la libertad y por lo que uno no está reducido a elegir entre el silencio y la manipulación, ni siquiera al simple consuelo: «Después de todo, el otro hará con ello lo que quiera». Por eso es por o que soy finalmente responsable de lo que digo (y de lo que callo).[35]

Es finalmente porque la autonomía, tal como la hemos definido, conduce directamente al problema político y social. La concepción que hemos despejado muestra a la vez que no se puede querer la autonomía sin quererla para todos, y que su realización no puede concebirse plenamente más que como empresa colectiva. Si ya no se trata de entender en estos términos ni la libertad inalienable de un sujeto abstracto, ni el dominio de una conciencia pura sobre un material indiferenciado y esencialmente «el mismo» para

34. Como el hacer que apunta al otro o a los demás como seres autónomos. Véase más arriba, cap. 2, «Praxis y proyecto».

35. Hay un segundo fundamento de la praxis política, que será despejado más adelante: la posibilidad de instituciones que favorezcan la autonomía.

todos y siempre, el obstáculo bruto que la libertad tendría que superar (las «pasiones», la «inercia», etc.); si el problema de la autonomía radica en que el sujeto encuentra en sí mismo un sentido que no es suyo y que debe transformar, utilizándolo; si la autonomía es esa relación en la cual los demás están siempre presentes como alteridad y como «ipseidad» del sujeto –entonces la autonomía no es concebible, ya filosóficamente, más que como un problema y una relación social.

Sin embargo, el término «social» contiene más de lo que hemos explicitado en él y revela enseguida una nueva dimensión del problema. Aquello a lo cual nos hemos referido directamente hasta aquí es a la intersubjetividad, incluso si la hemos tomado en una extensión ilimitada –la relación de persona a persona, incluso si está articulada hasta el infinito. Pero esta relación se coloca en un conjunto más vasto, que es lo «social» propiamente dicho.

Con otras palabras: que el problema de la autonomía remite enseguida, se identifica incluso, con el problema de la relación del sujeto y del otro –o de los demás; que el otro o los demás no aparecen aquí como obstáculos exteriores o maldición sufrida– «el Infierno, son los demás»,[36] «hay como un maleficio de la existencia en plural»–, pero, como constitutivos del sujeto, de su problema y de su solución posible, recuerda lo que después de todo era cierto desde el comienzo para el que no está mistificado por la ideología de cierta filosofía; a saber que la existencia humana es una existencia de varios y que todo lo que es dicho por fuera de este principio (incluso cuando se da el penoso esfuerzo por reintroducir «el prójimo» que, vengándose de haber sido excluido al comienzo de la subjetividad «pura», no se deja manipular) está marcado por el sinsentido. Pero esta existencia en plural, que se presenta así como intersubjetividad prolongada, no queda como,

36. El autor de esta frase estaba sin duda seguro de que no llevaba nada en sí mismo que fuese de otro (sin lo cual hubiese igualmente podido decir que el infierno era él mismo). Confirmó, por otra parte, recientemente esta interpretación declarando que no tenía Super-yo. ¿Cómo podríamos objetar algo a esto, nosotros que siempre hemos pensado que hablaba de los asuntos de esta tierra como un ser surgido de otra parte?

y a decir verdad no es, desde el origen, simple intersubjetividad. Es la existencia social e histórica, y ésta es para nosotros la dimensión esencial del problema. Lo intersubjetivo es, de alguna manera, la materia de la que está hecho lo social, pero esta materia no existe más que como parte y momento de este social que compone, pero que también presupone.

Lo «histórico-social»[37] no es ni la adición indefinida de las redes intersubjetivas (aunque *también* sea esto), ni, ciertamente, su simple «producto». Lo histórico-social, es lo colectivo anónimo, lo humano-impersonal que llena toda formación social dada, pero que también la engloba, que ciñe cada sociedad entre las demás y las inscribe a todas en una continuidad en la que de alguna manera están presentes los que ya no son, los que quedan fuera e incluso los que están por nacer. Es, por un lado, unas extructuras dadas, unas instituciones y unas obras «materializadas», sean materiales o no; y, por otro lado, *lo que* estructura, instituye, materializa. En una palabra, es la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y de la historia que se hace.

La heteronomía instituida: la alienación como fenómeno social

La alienación encuentra sus condiciones, más allá del inconsciente individual y de la relación intersubjetiva que se juega en él, en el mundo social. Hay, más allá del «discurso del otro», lo que carga a éste con un peso indesplazable, que limita y hace casi vana toda autonomía individual.[38] Es lo que se manifiesta como masa de

37. Apuntamos con esta expresión a la unidad de la doble multiplicidad de dimensiones, en la «simultaneidad» (sincronía) y en la «sucesión» (diacronía) que denotan habitualmente los términos de sociedad e historia. Diremos a veces «lo social» o «lo histórico», sin precisar, según queramos poner el acento sobre uno u otro de estos aspectos. [Volveremos largamente sobre ello en la segunda parte de la presente obra.]

38. En una sociedad de alienación, incluso para los raros individuos para los que la autonomía posee un sentido, no puede más que permanecer truncada, pues se encuentra, en las condiciones materiales y en los demás individuos,

condiciones de privación y de opresión, como estructura solidificada global, material e institucional, de economía, de poder y de ideología, como inducción, mistificación, manipulación y violencia. Ninguna autonomía individual puede superar las consecuencias de este estado de cosas, anular los efectos en nuestra vida de la estructura opresiva de la sociedad en la que vivimos.[39]

Es que la alienación, la heteronomía social, no aparece simplemente como «discurso del otro» –aunque éste juegue un papel esencial como determinación y contenido del inconsciente y del consciente de la masa de los individuos. Pero el otro desaparece en él en el anonimato colectivo, la impersonalidad de los «mecanismos económicos del mercado» o de la «racionalidad del Plan», de la ley de algunos presentada como la ley sin más. Y, conjuntamente, lo que representa a partir de entonces al otro ya no es un discurso: es una ametralladora, una orden de movilización, una hoja de pagos y unas mercancías caras, una decisión de tribunal y una cárcel. El «otro» está, a partir de entonces, «encarnado» en otra parte que en el inconsciente individual –incluso si su presencia por delegación[40] en el inconsciente de todos los implicados (el que sostiene la ametralladora, aquel para quien y aquel frente a quien se la sos-

---

con unos obstáculos constantemente renovados a partir del momento en que debe encarnarse en una actividad, desplegarse y existir socialmente; no puede manifestarse, en su vida efectiva, más que en los intersticios acondicionados a golpes de suerte y de habilidad, contados siempre por aproximación.

39. Es apenas necesario recordar que la idea de autonomía y la de responsabilidad de cada uno para su vida pueden fácilmente llegar a ser mistificaciones si se las separa del contexto social y si se las plantea como respuestas que se bastan a sí mismas.

40. Esta delegación plantea unos problemas múltiples y complejos, que resulta imposible evocar aquí. Hay evidentemente a la vez homología y diferencia esencial entre la relación «familiar» y las relaciones de clase, o de poder, en la sociedad. La aportación fundamental de Freud (*Totem y tabú* o *Psicología de las masas y análisis del «yo»*), la de W. Reich (*La función del orgasmo*), las numerosas contribuciones de los antropólogos norteamericanos (especialmente Kardiner y M. Mead) están lejos de haber agotado la cuestión, sobre todo en la medida en que la dimensión propiamente institucional se encuentra en ellos relegada a segundo plano.

tiene) es condición necesaria de esta encarnación: la inversa es igualmente cierta, la tenencia de las ametralladoras por algunos es, sin duda alguna, condición de la alienación perpetuada; a este nivel, la cuestión de la prioridad de una u otra condición no tiene sentido, y lo que nos importa aquí es la dimensión propiamente social.[41]

41. Si los obreros de una fábrica quisiesen poner en cuestión el orden existente, toparían con la policía y, si el movimiento se generalizase, con el ejército. Se sabe, por experiencia histórica, que ni la policía ni el ejército son impermeables a los movimientos generalizados; y ¿pueden aguantar contra lo esencial de la población? Rosa Luxemburg decía: «Si toda la población *supiese*, el régimen capitalista no aguantaría ni 24 horas». Poco importa la resonancia «intelectualista» de la frase: demos a *saber* toda su profundidad, vinculémoslo al *querer*. ¿No es cierta, y con cegadora verdad? Sí y no. El «sí» es evidente. El «no» se desprende de este otro hecho, igualmente evidente, de que el régimen social *impide* precisamente a la población saber y querer. A menos de postular una coincidencia milagrosa de espontaneidades positivas de un extremo al otro de un país, todo germen, todo embrión de este saber y de este querer, que puede manifestarse en un lugar de la sociedad, es constantemente trabado, combatido, incluso, a veces, aplastado por las instituciones existentes. Por eso es por lo que la visión simplemente «psicológica» de la alienación, la que busca las condiciones de la alienación exclusivamente en la estructura de los individuos, su «masoquismo», etc., y que en el límite diría: si la gente es explotada, es porque quiere estarlo, es unilateral, abstracta y finalmente falsa. La gente es esto *y* otra cosa, pero, en su vida individual, el combate es monstruosamente desigual, pues el otro factor (la tendencia hacia la autonomía) debe hacer frente a todo el peso de la sociedad instituida. Si es esencial recordar que la heteronomía debe cada vez encontrar también sus condiciones en cada explotado, debe encontrarlas en la misma medida en las estructuras sociales, que hacen prácticamente desdeñables las «posibilidades» (en el sentido de Max Weber) de los individuos de saber y de querer. El saber y el querer no son puro asunto de saber y de querer, no tratamos con unos sujetos que no serían más que voluntad pura de autonomía y responsabilidad de parte a parte; de ser así no habría problema alguno en ningún terreno. No se trata tan sólo de que la estructura social sea «estudiada para» instalar, desde antes del nacimiento, pasividad, respeto a la autoridad, etc. Se trata de que las instituciones están ahí, en la larga lucha que representa cada vida, para poner a todo instante topes y obstáculos, canalizar las aguas en una única dirección, obrando a fin de cuentas con severidad contra lo que podría manifestarse como autonomía. Por eso es por lo que el que dice querer la autonomía y rechaza la evolución de las instituciones no sabe ni lo que dice ni lo

La alienación aparece, pues, como *instituida,* en todo caso como pesadamente condicionada por las instituciones (la palabra, tomada aquí en el sentido más amplio, incluye también el concepto de estructura de las relaciones reales de producción). Y su relación con las instituciones se presenta como doble.

En primer lugar, las instituciones pueden ser, y son efectivamente, alienantes en su contenido específico. Lo son en la medida en que expresan y sancionan una estructura de clase, más generalmente una división antagónica de la sociedad, y, a la vez, el poder de una categoría social determinada sobre el conjunto. Lo son igualmente de manera específica para cada una de las clases o capas de una sociedad dada. Así, la economía capitalista –producción, reparto, mercado, etc.– es alienante en tanto que consubstancial con la división de la sociedad en proletarios y capitalistas; lo es también de manera específica para cada una de las dos clases en presencia, para los proletarios está claro, pero para los capitalistas también; rectificamos en otro tiempo la visión marxista simplista de los capitalistas como simples juguetes de los mecanismos económicos;[42] no habría que caer evidentemente en el error inverso y soñar con capitalistas libres respecto a sus instituciones.

Pero, más allá de este aspecto y de una manera más general –pues esto vale también para unas sociedades que no presentan división antagónica, como muchas sociedades arcaicas–, hay alienación de la sociedad con *todas las clases confundidas* con sus instituciones. No entendemos con ello los aspectos específicos que afectan «igualmente» las distintas clases, ni el hecho de que la ley, incluso si sirve a la burguesía, la vincula igualmente. Apuntamos al hecho, mucho más importante, de que la institución, una vez planteada, parece autonomizarse, de que posee su inercia y su lógica propias,

---

que quiere. Lo imaginario individual, como se verá más adelante, encuentra su correspondencia en un imaginario social encarnado en las instituciones, pero esta encarnación existe como tal y es también, como tal, por lo que debe ser atacada.

42. Véase «Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne», en el n.º 32 de «Socialisme ou Barbarie», especialmente p. 94 y sig.

de que supera, en su supervivencia y en sus efectos, su función, sus «fines» y sus «razones de ser». Las evidencias se invierten: lo que podía ser visto «al comienzo» como un conjunto de instituciones al servicio de la sociedad, se convierte en una sociedad al servicio de las instituciones.

El «comunismo» en su acepción mítica

La superación de la alienación bajo estas dos formas fue, como es sabido, la idea central del marxismo. La revolución proletaria debía desembocar, tras una fase de transición, en la «fase superior del comunismo», y este paso marcaría «el fin de la prehistoria de la humanidad y la entrada en su verdadera historia», «el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad». Estas ideas permanecieron imprecisas,[43] y no intentaremos aquí exponerlas sistemáticamente, ni discutirlas literalmente. Nos basta con recordar que connotaron, más o menos explícitamente, no sólo la abolición de las clases, sino la eliminación de la división del trabajo («ya no habrá pintores, habrá hombres que pinten»), una transformación de las instituciones sociales que es difícil distinguir, en el límite, de la idea de la supresión total de toda institución («debilitamiento del Estado», eliminación de toda conminación económica) y, en el plano filosófico, la emergencia de un «hombre total» y de una humanidad que, a partir de entonces, «dominaría su historia».

Estas ideas, a pesar de su carácter vago, lejano, casi gratuito, no Sólo traducen un problema, surgen ineluctablemente en el camino de la reflexión política revolucionaria. En el marxismo, es incontes-

43. Es, además, muy difícil apreciar el papel efectivo que han desempeñado entre los obreros o incluso los militantes. Es cierto que unos y otros siempre estuvieron más preocupados por los problemas que les planteaba su condición y su lucha que por la necesidad de definir un objetivo «final»; pero también es cierto que algo así como la imagen de una tierra prometida, de una redención radical, estuvo siempre presente para ellos, con la significación ambigua de un Milenio escatológico, de un Reino de Dios sin Dios y del deseo de una sociedad en la que el hombre ya no fuese el principal enemigo del hombre.

table que cierran su filosofía de la historia, indefinible sin ellas. Lo que se puede hechar en falta no es que Marx y Engels hubiesen hablado de ellas, sino que no hubiesen hablado suficientemente de ellas; no para dar unas «recetas para las cocinas socialistas del porvenir», no para entregarse a una definición y una descripción utópica de una sociedad futura, sino para intentar cernir su sentido en relación a los problemas presentes, y especialmente en relación al problema de la alienación. La praxis no puede eliminar la necesidad de elucidar el porvenir que quiere. Tampoco puede el psicoanálisis evacuar el problema del *objetivo* del análisis, ni puede la política revolucionaria esquivar la cuestión de su desenlace y del sentido de este desenlace.

Poco nos importa la exégesis y la polémica que concierne un problema que hasta ahora se quedó en la vaguedad. En las intuiciones de Marx que conciernen la superación de la alienación, hay una multitud de elementos de incontestable verdad: en absoluto primer lugar, evidentemente, la necesidad de abolir las clases, pero también la idea de una transformación de las instituciones hasta tal punto que, efectivamente, una distancia inmensa las separaría de lo que las instituciones representaron hasta aquí en la historia; y todo esto presupone e implica a la vez un trastocamiento en el modo de ser de los hombres, individual y colectivamente, del que es difícil percibir los límites. Pero estos elementos sufrieron, a veces en los propios Marx y Engels, y en todo caso en los marxistas, un deslizamiento hacia una mitología mal definida, pero finalmente mistificadora, que alimenta una polémica o una antimitología igualmente mitológica entre los adversarios de la revolución. Una delimitación en relación a estas dos mitologías, que por lo demás comparten una base común, es necesaria para sí misma, pero permite igualmente avanzar en la comprensión positiva del problema.

Si por comunismo («fase superior») se entiende una sociedad en la que estuviese ausente toda resistencia, todo grosor, toda opacidad; una sociedad que fuese para sí misma pura transparencia; en la que los deseos de todos concordaran espontáneamente, o bien, para concordar, no tuviesen necesidad sino de un diálogo alado que ja-

más empañara la esencia misma del simbolismo; una sociedad que descubriese, formulase y realizase su voluntad colectiva sin pasar por instituciones, o cuyas instituciones jamás constituyeran un problema –si de esto se trata, hay que decir claramente que es un sueño incoherente, un estado irreal e irrealizable, cuya representación debe eliminarse. Es una formación mítica, equivalente y análoga a la del saber absoluto, o a la de un individuo cuya «conciencia» ha reabsorbido su ser entero.

Jamás una sociedad será totalmente transparente, en primer lugar porque los individuos que la componen jamás serán transparentes para sí mismos ya que no se puede eliminar *el inconsciente*. Y, en segundo lugar, porque lo social no implica sólo los inconscientes individuales, ni siquiera simplemente sus inherencias intersubjetivas recíprocas, las relaciones entre personas, conscientes e inconscientes, que jamás podrían ser dadas íntegramente como contenido a todos, a menos de introducir el doble mito de un saber absoluto igualmente poseído por todos; lo social implica algo que jamás puede ser dado como tal. La dimensión social-histórica, en tanto que dimensión de lo colectivo y de lo anónimo, instaura para cada cual y para todos una relación simultánea de interioridad y exterioridad, de participación y exclusión, que no se puede abolir, ni siquiera «dominar», aunque sólo sea en algún sentido poco definido de este término. Lo social es lo que somos todos y lo que no es nadie, lo que jamás está ausente y casi jamás presente como tal, un no-ser más real que todo ser, aquello en lo cual estamos sumergidos, pero que jamás podemos aprehender «en persona». Lo social es una dimensión indefinida, incluso si está cerrada en cada instante; una estructura definida y al mismo tiempo cambiante, una articulación objetivable de categorías de individuos y aquello que, más allá de todas las articulaciones, sostiene su unidad. Es lo que se da como estructura –forma y contenido indisociables– de los conjuntos humanos, pero que supera toda estructura dada, un producto imperceptible, un formante informe, un siempre más y siempre tan otro. Es lo que no puede presentarse más que en y por la *institución*, pero que siempre es infinitamente más que institución, puesto que es, paradójicamente, a la vez lo que llena la institución, lo que se deja formar por ella, lo que sobredetermina constantemente su fun-

cionamiento y lo que, a fin de cuentas, la fundamenta: la crea, la mantiene en existencia, la altera, la destruye. Hay lo social instituido, pero éste supone siempre lo social instituyente. «En tiempos normales», lo social se manifiesta en la institución, pero esta manifestación es a la vez verdadera y de algún modo falaz –como lo muestran los momentos en los que lo social instituyente irrumpe y se pone al trabajo con las manos desnudas, los momentos de revolución. Pero este trabajo apunta inmediatamente a un resultado, que es darse de nuevo una institución para existir en ella de manera visible– y, a partir del momento en el que esta institución es planteada, lo social instituyente se enmascara, se distancia, está ya también en otra parte.[f]

Nuestra relación con lo social –y con lo histórico, que es su despliegue en el tiempo– no puede ser llamada relación de dependencia, no tendría ningún sentido. Es una relación de *inherencia*, que, como tal, no es ni libertad, ni alienación, sino el terreno sobre el cual tan sólo libertad y alienación pueden existir y que tan sólo el delirio de un narcisismo absoluto podría querer abolir, deplorar, o considerar una «condición negativa». Si se quiere, a cualquier precio, encontrar un análogo o una metáfora para esta relación, es en nuestra relación con la naturaleza en la que se la encontrará. Esta pertenencia a la sociedad y a la historia, infinitamente evidente e infinitamente oscura, esta consubstancialidad, identidad parcial, participación en algo que nos supera indefinidamente, no es una alienación; tampoco lo son nuestra especialidad, nuestra corporalidad, en tanto que aspectos «naturales» de nuestra existencia, que la «someten» a las leyes de la Física, de la Química o de la Biología. No son alienación más que en los fantasmas de una ideología que rehúsa lo que es en el nombre de un deseo que apunta a un espejismo –la posesión total del objeto absoluto, que, en suma, no ha aprendido todavía a vivir, ni siquiera a ver, y por tanto no puede ver en el ser sino privación y déficit intolerables, a lo cual opone el Ser (ficticio).

f. Son los rasgos de lo social lo que está en la raíz de la imposibilidad de reflexionarlo por sí mismo –sin reducirlo a lo que no es– en el pensamiento heredado. Volveremos sobre ello en la segunda parte de este libro.

Esta ideología, que no puede aceptar la inherencia, la finitud, la limitación y la falta, cultiva el desprecio de este real demasiado verde, y que no puede alcanzar, bajo una doble forma: la construcción de una ficción «plena» y la indiferencia por lo que es y lo que puede hacerse con él. Y esto se manifiesta, en el plano teórico, mediante esta exigencia exorbitante de recuperación íntegra del «sentido» de la historia pasada y por venir; y, en el plano práctico, mediante esta idea no menos exorbitante del hombre «que domina su historia»– amo y poseedor de la historia, como estaría a punto de llegar a ser, al parecer, amo y poseedor de la naturaleza. Estas ideas, en la medida en que se las encuentra en el marxismo, traducen su dependencia de la ideología tradicional; del mismo modo que traducen su dependencia de la ideología tradicional y del marxismo las protestas simétricas y resentidas de los que, a partir de la comprobación de que la historia no es ni objeto de posesión ni transformable en sujeto absoluto, concluyen que la alienación es perenne. Pero apelar a la inherencia de los individuos o de toda sociedad dada a un social y a un histórico que los superan en todas las dimensiones, y llamar a esto *alienación* no tiene sentido más que en la perspectiva de la «miseria del hombre sin Dios».

La praxis revolucionaria, porque es revolucionaria y porque debe atreverse más allá de lo posible, es «realista» en el sentido más verdadero y comienza por aceptar al ser en sus determinaciones profundas. Para ella, un sujeto que estuviese desligado de toda inherencia a la historia –aunque fuese recuperando su «sentido íntegro»–, que hubiese tomado la tangente en relación a la sociedad –aunque fuese «dominando» exhaustivamente su relación con ella–, no es un sujeto autónomo, es un sujeto psicótico. Y, *mutatis mutandis,* lo mismo vale para toda sociedad determinada, que no puede, aunque fuese comunista, emerger, existir, definirse sino sobre el fondo de este histórico-social que está más allá de toda sociedad y de toda historia particular y las alimenta todas. Sabe no solamente que no es cuestión de recuperar un «sentido» de la historia pasada, sino que tampoco es cuestión de «dominar», en el sentido admitido de esta palabra, la historia por venir –a menos de querer este fin, por lo demás felizmente irrealizable, que sería la destrucción de la creatividad de la historia. Para recordar, como simple imagen, lo que dijo

mos sobre el sentido de la autonomía para el individuo, así como no se puede eliminar o reabsorber el inconsciente, tampoco se puede eliminar o reabsorber este fundamento ilimitado e insondable sobre el cual descansa toda sociedad dada.

No puede tratarse tampoco de una sociedad sin instituciones, sea cual fuere el desarrollo de los individuos, el progreso de la técnica, o la abundancia económica. Ninguno de estos factores suprimirá los innumerables problemas que plantea constantemente la existencia colectiva de los hombres; ni, por lo tanto, la necesidad de arreglos y procedimientos que permiten debatirlos y elegir –a menos de postular una mutación biológica de la humanidad, que realizaría la presencia inmediata de cada uno en todos y de todos en cada uno (pero ya los autores de ciencia ficción vieron que un estado de telepatía universal no desembocaría más que en una inmensa interferencia generalizada, que no produciría más que ruido y no información). Tampoco puede tratarse de una sociedad que coincidiese íntegramente con sus instituciones, que estuviese exactamente recubierta, sin exceso ni defecto, por el tejido institucional y que, detrás de este tejido, no tuviese carne, una sociedad que no fuese más que una red de instituciones infinitamente planas. Habrá siempre distancia entre la sociedad instituyente y lo que está, en cada momento, instituido –y esta distancia no es un negativo o un déficit, es una de las expresiones de la creatividad de la historia, lo cual le impide cuajar para siempre en la «forma finalmente encontrada» de las relaciones sociales y de las actividades humanas, lo cual hace que una sociedad contenga siempre más de lo que presenta. Querer abolir esta distancia, de una manera o de 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. Del mismo modo que el individuo no puede captar o darse algo fuera de lo simbólico –ni el mundo ni sí mismo–, una sociedad tampoco puede darse algo fuera de este simbólico en segundo grado, al que representan las instituciones. Y, al igual que no puedo llamar alienación a mi relación con el lenguaje como tal –en el cual puedo a la vez decirlo todo, y no cualquier cosa, ante el cual

estoy a la vez determinado y libre, en relación al cual una degradación es posible, pero no ineluctable–, no tiene sentido llamar alienación a la relación de la sociedad con la institución como tal. La alienación aparece *en* esta relación, pero no *es* esta relación –como el error o el delirio no son posibles más que *en* el lenguaje, pero no *son* el lenguaje.

III. La institución y lo imaginario: primera aproximación

La institución: la visión económico-funcional

La alienación no es ni la inherencia a la historia, ni la existencia de la institución como tales. Pero la alienación aparece como una *modalidad* de la relación con la institución, y, por su intermediario, de la relación a la historia. Es esta modalidad la que debemos elucidar, y, para ello, debemos comprender mejor qué es la institución.

En las sociedades históricas, la alienación aparece como encarnada en la estructura de clase y la dominación por una minoría, pero de hecho supera estos rasgos. La superación de la alienación presupone evidentemente la eliminación de la dominación de toda clase particular, pero va más allá de este aspecto. (No es que las clases puedan ser eliminadas, y la alienación subsistir, o a la inversa, sino que las clases no serán efectivamente eliminadas, o su renacimiento impedido, más que paralelamente a la superación de lo que constituye la alienación propiamente dicha.) Va más allá, porque la alienación existió en las sociedades que no presentaban una estructura de clase, ni siquiera una diferenciación social importante; y porque, en una sociedad de alienación, la clase dominante misma está en situación de alienación: sus instituciones no tienen con ella la relación de pura exterioridad y de instrumentalidad que le atribuyen a veces algunos marxistas inocentes, no puede mistificar el resto de la sociedad con su ideología sin mistificarse al mismo tiempo ella misma. La alienación se presenta primero como alienación de la sociedad a sus instituciones, como *autonomización* de las insti-

tuciones con respecto a la sociedad. ¿Qué es lo que se autonomiza así, por qué y cómo? Esto es lo que se trata de comprender.

Estas comprobaciones conducen a poner en cuestión la visión corriente de la institución, que llamaremos la visión económico-funcional.[1] Entendemos con ello la visión que puede explicar tanto la existencia de la institución como sus características (idealmente, hasta los mínimos detalles) por la *función* que la institución cumple en la sociedad y las circunstancias dadas, por su papel en la *economía de conjunto* de la vida social.[2] Poco importa, desde el pun-

1. Así, según Bronislaw Malinowski, de lo que se trata es de «...la explicación de los hechos antropológicos, a todos los niveles de desarrollo, por su función, por el papel que representan en el sistema integrado de la cultura, por la manera en que están vinculados en el interior del sistema y por la manera en que este sistema está ligado al medio natural... La visión funcionalista de la cultura insiste, pues, sobre el principio de que, en todo tipo de civilización, cada costumbre, cada objeto material, cada idea y cada creencia cumple una función vital, tiene una tarea que realizar, representa una parte indispensable en el seno de un todo que funciona (*within a working whole*)», «Anthropology», en *Encyclopaedia Britannica,* suplem. vol. I, p. 132-133, Nueva York y Londres, 1936. Véase también A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society,* Londres, Cohen and West, 1952.

2. Es también finalmente la visión marxista, para la cual las instituciones representan los medios adecuados por los cuales la vida social se organiza para concordar con las exigencias de la «infraestructura». Esta visión está atemperada por varias consideraciones: *a*) La dinámica social descansa sobre el hecho de que las instituciones no se adaptan automática y espontáneamente a la evolución de la técnica, y hay pasividad, inercia y «retraso» recurrentes de las instituciones en relación con la infraestructura (que debe ser cada vez rota por una evolución); *b*) Marx veía claramente la autonomización de las instituciones como la esencia de la alienación –pero tenía finalmente una visión «funcional» de la alienación misma; *c*) las exigencias de la lógica propia de la institución, que pueden separarse de la funcionalidad, no eran ignoradas; pero su relación con las exigencias del sistema social cada vez considerado, y especialmente con «las necesidades de la dominación de la clase explotadora», permanece oscura, o bien es integrada (como en el análisis de la economía capitalista por Marx) a la funcionalidad *contradictoria* del sistema. Volvemos más adelante sobre estos diversos puntos. No impiden que la crítica del funcionalismo, formulada en las páginas que siguen, y que se sitúa en otro nivel, valga también para el marxismo.

to de vista que es aquí el nuestro, si esta funcionalidad tiene un tinte «causalista» o «finalista»; poco importa igualmente el proceso de nacimiento y de supervivencia de la institución que se supone. Tanto cuando se dice que los hombres, tras comprender la necesidad de que tal función se cumpla, crearon conscientemente una institución adecuada, como cuando se afirma que la institución, al surgir «por azar» pero al resultar funcional, sobrevivió y permitió sobrevivir la sociedad considerada, o que la sociedad, al necesitar que tal función se cumpliera, se apropió de lo que encontró allí y le encargó esta función, o que Dios, la Razón, la lógica de la historia, organizaron y siguen organizando las sociedades y las instituciones que les corresponden, no se hace sino insistir sobre una y única cosa, la funcionalidad, el encadenamiento sin fallo de los medios, de los fines, o de las causas, y los efectos en el plano general, la correspondencia estricta entre los rasgos de la institución y las necesidades «reales» de la sociedad considerada, en una palabra, sobre la circulación íntegra e ininterrumpida entre un «real» y un «racional-funcional».

No cuestionamos la visión funcionalista en la medida en que llama nuestra atención sobre el hecho evidente, pero capital, de que las instituciones cumplen unas funciones vitales, sin las cuales la existencia de una sociedad es inconcebible. Pero sí la cuestionamos en la medida en que pretende que las sociedades se reduzcan a esto, y que son perfectamente comprensibles a partir de este papel.

Recordemos, primero, que la contrapartida negativa de la visión contestada indica algo para esta visión misma: la multitud de casos en los que se verifican, en unas sociedades dadas, unas funciones que «no se cumplen» (a pesar de que podrían cumplirse según el nivel dado de este desarrollo histórico), con consecuencias a veces menores, otras catastróficas para la sociedad en cuestión.[a]

Cuestionamos la visión funcionalista, sobre todo a causa del va-

a. Los derrumbamientos históricos «internos» de sociedades dadas –Roma, Bizancio, etc.– proporcionan contra-ejemplos de la visión funcionalista. En otro contexto, véase los casos de los sherenté y de los bororo descritos por Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (no funcionalidad de los clanes). Traducción española: *Antropología estructural*, Tecnos, Barcelona, 1980.

cío que presenta allí donde debiera estar para ella el punto central: ¿cuáles son las «necesidades reales» de una sociedad, cuyas instituciones, se supone, no están ahí sino para servir?[3] ¿Acaso no resulta evidente que, una vez abandonada la compañía de los monos superiores, los grupos humanos establecieron unas necesidades otras que las biológicas? La visión funcionalista no puede cumplir su programa más que si se otorga un criterio de la «realidad» de las necesidades de una sociedad; ¿de dónde lo sacará? Se conocen las necesidades de un ser viviente, del organismo biológico, y las funciones que les corresponden; pero es que el organismo biológico no es más que la totalidad de las funciones que cumple y que le hacen vivir. Un perro come para vivir, pero puede decirse con la misma razón que vive para comer: vivir, para él (y para la especie perro), no es otra cosa que comer, respirar, reproducirse, etc. Pero esto no significa nada para un ser humano, ni para una sociedad. Una sociedad no puede existir más que si una serie de funciones se cumplen constantemente (producción, parto y educación, gestión de la colectividad, regulamiento de los litigios, etc.), pero no se reduce a esto, ni sus maneras de hacer frente a sus problemas le son dictadas de una vez por todas por su «naturaleza»; la sociedad inventa y define para sí tanto nuevos modos de responder a sus necesidades como nuevas necesidades. Volveremos largamente sobre este problema.

Pero lo que debe proporcionar el punto de partida de nuestra investigación, es la manera de ser bajo la cual se da la institución –a saber, lo *simbólico*.

La institución y lo simbólico

Todo lo que se presenta a nosotros, en el mundo histórico-social, está indisolublemente tejido a lo simbólico. No es que se agote en

3. Malinowski dice: «La función significa siempre la satisfacción de una necesidad», «The Functional Theory» en *A Scientific Theory of Culture*, p. 159, Chapel Hill, N.C., 1944.

ello. Los actos reales, individuales o colectivos –el trabajo, el consumo, la guerra, el amor, el parto–, los innumerables productos materiales sin los cuales ninguna sociedad podría vivir un instante, no son (ni siempre ni directamente) símbolos. Pero unos y otros son imposibles fuera de una red simbólica.

Nos encontramos primero, está claro, con lo simbólico en el lenguaje. Pero lo encontramos igualmente, en otro grado y de otra manera, en las instituciones. Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico, son imposibles fuera de un simbólico en segundo grado y constituyen cada una su red simbólica. Una organización dada de la economía, un sistema de derecho, un poder instituido, una religión, existen socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Consisten en ligar a símbolos (a significantes) unos significados (representaciones, órdenes, conminaciones o incitaciones a hacer o a no hacer, unas consecuencias –unas significaciones, en el sentido lato del término)[b] y en hacerlos valer como tales, es decir hacer este vínculo más o menos forzado para la sociedad o el grupo considerado. Un título de propiedad, una escritura de venta, es un símbolo del «derecho», socialmente sancionado, del propietario a proceder a un número indefinido de operaciones sobre el objeto de su propiedad. Una cartilla es el símbolo del derecho del asalariado a exigir una cantidad dada de billetes que son el símbolo del derecho de su poseedor a entregarse a una variedad de actos de compra, cada uno de los cuales será a su vez simbólico. El mismo trabajo que está en el origen de esta cartilla, aunque eminentemente real para su sujeto y en sus resultados, es, claro está, constantemente recorrido por unas operaciones simbólicas (en el pensamiento del que trabaja, en las instrucciones que recibe, etc.). Y se convierte en símbolo él mismo cuando, reducido primero a horas y minutos afectados por tales coeficientes, entra en la elaboración contable de la cartilla o de la

b. «Significante» y «significado» están tomados aquí y a continuación *latissimo sensu*.

cuenta de «resultados de explotación» de la empresa; también cuando, en caso de litigio, viene a rellenar unas casillas en las premisas y las conclusiones del silogismo jurídico que zanjará el caso. Las decisiones de los planificadores de la economía son simbólicas (sin y con ironía). Los fallos del Tribunal son simbólicos y sus consecuencias lo son casi íntegramente hasta el gesto del verdugo que, real por excelencia, también es inmediatamente simbólico a otro nivel.

Toda visión funcionalista conoce y debe reconocer el papel del simbolismo en la vida social.

Pero tan sólo pocas veces reconoce su importancia –y tiende entonces a limitarla. O bien el simbolismo es visto como simple revestimiento neutro, como instrumento perfectamente adecuado a la expresión de un contenido preexistente, de la «verdadera substancia» de las relaciones sociales, que no les añade ni les recorta nada. O bien la existencia de una «lógica propia» del simbolismo es reconocida, pero esta lógica es vista exclusivamente como la inserción de lo simbólico en un orden racional que impone sus consecuencias, se las haya querido o no.[4] Finalmente, en esta visión, la forma está siempre al servicio del fondo, y el fondo es «real-racional». Pero no es así en realidad, y esto arruina las pretensiones interpretativas del funcionalismo.

Sea la religión la institución más importante en todas las sociedades históricas. Comporta siempre (no discutiremos aquí los casos límites) un ritual. Consideremos la religión mosaica. La definición de su ritual del culto (en el sentido más amplio) comporta una proliferación de detalles sin fin; este ritual, fijado con muchos más detalles y mayor precisión que la Ley propiamente dicha,[5] se despren-

4. «En un Estado moderno, el derecho no sólo debe corresponder a la situación económica general y ser su expresión, sino que, además, debe ser la expresión sistemática de que no se inflinge un desmentido por sus propias contradicciones internas. Y, para tener éxito en ello, refleja cada vez menos fielmente las realidades económicas», Fr. Engels, carta a Conrad Schmidt del 27 de octubre de 1890. [Reproducido en K.M. y F.E., *Estudios filosóficos, Op. cit.*, p. 158.]

5. En el *Éxodo*, la Ley es formulada en cuatro capítulos (20 a 23), pero el ritual y las directivas que se refieren a la construcción de la Morada ocupan once (25 a 30 y 36 a 40). Las conminaciones que se refieren al ritual aparecen, por otra parte, todo el tiempo; cf. *Levítico*, 1 a 7; *Números*, 4, 7-8, 10, 19, 28-29,

de directamente de mandamientos divinos y, por eso naturalmente, todos sus detalles se sitúan sobre el mismo plano. ¿Qué determina la especificidad de estos detalles? ¿Por qué se sitúan todos sobre el mismo plano?

La primera pregunta no recibe sino una serie de respuestas parciales. Los detalles son en parte determinados por referencia a la realidad o al contenido (en un templo cerrado hacen falta candelabros; tal madera o metal es el más precioso en la cultura considerada, y, por lo tanto, digno de ser utilizado –pero ya en este caso el símbolo, y toda su problemática de la metáfora directa o por oposición, aparece: ningún diamante es lo bastante precioso para la tiara del Papa, pero Cristo lavó él mismo los pies de los Apóstoles). Los detalles tienen una referencia, no funcional, sino simbólica, al contenido (sea de la realidad, sea de lo imaginario religioso: el candelabro tiene siete brazos). Los detalles pueden finalmente ser determinados por las implicaciones o consecuencias lógico-racionales de las precedentes consideraciones.

Pero estas consideraciones no permiten interpretar de manera satisfactoria e íntegra un ritual cualquiera. Primero, dejan siempre residuos; en la cuádruple red cruzada de lo funcional, de lo simbólico y de sus consecuencias, los agujeros son más numerosos que los puntos recubiertos. Después, postulan que la relación simbólica es evidente por sí misma, mientras que plantea problemas inmensos: para comenzar, el hecho de que la «elección» de un símbolo jamás es ni absolutamente ineluctable, ni puramente aleatoria. Un símbolo, ni se impone con una necesidad natural, ni puede privarse en su temor de *toda* referencia a lo real (solamente en algunas ramas de la Matemática podría intentarse encontrar unos símbolos totalmente «convencionales» –y aun, una convención válida durante algún tiempo deja de ser pura convención). Finalmente, nada permite determinar en este asunto las *fronteras* de lo simbólico. Unas veces, desde el punto de vista del ritual, es la materia la que es indiferente, otras veces es la forma, otras ninguna de las dos: se

---

etc. La construcción de la Morada es también descrita con gran lujo de detalles en distintas ocasiones en los libros históricos.

fija la materia de tal objeto, pero no de todos; lo mismo ocurre para la forma. Cierto tipo de iglesia bizantina tiene forma de cruz; uno cree comprender (aunque se vea obligado a preguntarse en seguida por qué todas las iglesias cristianas no lo son). Pero el motivo de la cruz, que podría estar reproducido en los demás elementos y subelementos de la arquitectura y de la decoración de la iglesia, no lo es; está retomado a ciertos niveles, pero, a otros, se encuentran otros motivos, y también hay niveles totalmente neutros, simples elementos de sustento o de relleno. La elección de los puntos de los que el simbolismo se apropia para informar y «sacralizar» en segundo grado la materia de lo sagrado parece en gran parte (no siempre) arbitrario. La frontera pasa casi por cualquier parte; hay la denudez del templo protestante y la exuberante jungla de ciertos templos hindúes; y, de repente, uno se percata de que allí donde el simbolismo parece haberse apropiado de cada milímetro de materia, como en ciertas pagodas del Siam, es precisamente donde también se ha vaciado de contenido, donde se ha convertido por lo esencial en simple decoración.[6]

En una palabra, un ritual no es un asunto racional –y esto permite responder a la segunda cuestión que planteábamos: ¿por qué todos los detalles están colocados allí, sobre el mismo plano? Si un ritual fuera un asunto racional, podría reencontrarse en él esa distinción entre lo esencial y lo secundario, esa jerarquización propia de toda red nacional. Pero, en un ritual, no hay manera de distinguir, según cualquier consideración de contenido, lo que cuenta mucho de lo que cuenta menos. La respuesta sobre un mismo plano, desde el punto de vista de la importancia, de todo lo que compone un ritual es precisamente el índice del carácter no racional de su contenido. Decir que no puede haber grados en lo sagrado es otra manera de decir lo mismo: todo aquello de lo cual se

6. Esto es una consecuencia de esa ley fundamental según la cual todo simbolismo es *diacrítico* o actúa «por diferencia»: un signo no puede emerger como signo sino sobre el fondo de algo que no es signo, o que es signo de otra cosa. Pero esto no permite determinar concretamente por dónde debe pasar cada vez la frontera.

apropió lo sagrado es igualmente sagrado (y esto vale también para los rituales de los neuráticos obsesivos o de las perversiones).

Pero a los funcionalistas, marxistas o no, no les gusta mucho la religión, a la que tratan siempre como si fuese, desde el punto de vista sociológico, una pseudosuperestructura, un epifenómeno de los epifenómenos. Sea, pues, una institución seria como el Derecho, directamente ligada a la «substancia» de toda sociedad, que es, se nos dice, la economía, y que que no se ocupa de fantasmas, de candelabros y de beaterías, sino de esas relaciones sociales reales y sólidas que se expresan en la propiedad, las transacciones y los contratos. En el Derecho, se debería poder mostrar que el simbolismo está al servicio del contenido y no lo deroga más que en la medida en que la racionalidad le fuerza a ello. Dejemos también de lado esas primitivas extravagancias con las que nos redoblan en los oídos y en las que, por lo demás, sería muy penoso distinguir las reglas propiamente jurídicas de las otras. Tomemos una buena y bella sociedad histórica y reflexionemos sobre ella.

Se dirá así que en tal etapa de la evolución de una sociedad histórica aparece necesariamente la institución de la propiedad privada, pues ésta corresponde al modo fundamental de producción. Una vez establecida la propiedad privada, una serie de reglas deben ser fijadas: los derechos del propietario deberán ser definidos y sancionadas las violaciones de éstos, los casos límites decididos (un árbol crece en la frontera entre dos campos: ¿a quién pertenecen los frutos?). En la medida en que la sociedad dada se desarrolla económicamente, que los intercambios se multiplican, la transmisión libre de la propiedad (que al comienzo no es de ningún modo evidente y no está forzosamente reconocida, especialmente para los bienes inmuebles) debe ser reglamentada, la transacción que la efectúa debe ser formalizada, adquirir una posibilidad de verificación que minimice los litigios posibles. Así, en esta institución, que sigue siendo un eterno monumento de racionalidad, economía y funcionalidad, equivalente institucional de la geometría euclidiana, o sea del Derecho romano, se elaborará, durante los diez siglos que van de la *Lex Duodecim Tabularum* a la codificación de Justiniano, esa verdadera selva, aunque bien ordenada y tallada, de reglas que sirven a la propiedad, las transacciones y los contratos. Y, tomando

este Derecho en su forma final, podrá mostrarse para cada párrafo del *Corpus* que la regla que lleva o bien sirve al funcionamiento de la economía, o bien es apropiada por otras reglas que lo hacen.

Podrá mostrarse esto –pero no se habrá mostrado nada en lo que se refiere a nuestro problema. Ya que no solamente en el momento en el que el Derecho romano lo consigue, las razones de ser de esa funcionalidad elaborada se retiran, pues la vida económica sufría una creciente regresión desde el siglo III de nuestra era; de tal suerte que, para lo que concierne el Derecho patrimonial, la codificación de Justiniano aparece como un monumento inútil y en gran parte redundante en lo que se refiere a la situación real de su época.[7] No solamente este Derecho, elaborado en la Roma de los cónsules y de los césares, volverá a encontrar su funcionalidad en muchos países europeos a partir del Renacimiento, y quedará el *Gemeines Recht* de la Alemania capitalista hasta 1900 (lo cual se explica, hasta cierto punto, por su extrema «racionalidad» y, por tanto, por su universalidad). Pero, sobre todo, poniendo el acento sobre la funcionalidad del Derecho romano, se escamotearía la característica dominante de su evolución durante diez siglos, lo cual hace de él un ejemplo fascinante del tipo de relaciones entre la institución y la «realidad social subyacente»: esta evolución fue un largo esfuerzo para *llegar* precisamente a esta funcionalidad, a partir de un estado que estaba lejos de poseerla. Al comienzo, el Derecho romano era un borroso conjunto de reglas rígidas, en el que la forma aplasta al fondo en un grado que supera con mucho lo que podrían justificar las exigencias de todo Derecho como sistema formal. Para no citar más que un ejemplo, por lo demás central, lo que es el núcleo funcional de toda transacción, la voluntad y la intención de las partes contratantes, juega durante mucho tiempo un papel menor respecto a la Ley; lo que domina, es el *ritual*[8] de la transacción, el hecho de que tales palabras hayan sido pronunciadas, tales gestos

7. Esta excesiva y redundante funcionalidad es, de hecho, una disfuncionalidad, y los emperadores bizantinos estarán obligados en varias ocasiones a reducir la embarazosa codificación de Justiniano, resumiéndola.

8. La palabra «ritual» se impone aquí, pues el tegumento religioso de las transacciones es al comienzo incontestable.

realizados. Tan sólo gradualmente se admitirá que el ritual no puede tener efectos legales sino en la medida en que la verdadera voluntad de las partes apuntaba a ellos. Pero el corolario simétrico de esta proposición, a saber que la voluntad de las partes puede constituir unas obligaciones independientemente de la forma que toma su expresión, el principio que es el fundamento del Derecho de obligaciones moderno y que expresa realmente su carácter funcional: *pacta sunt servanda,* jamás será reconocido.[9] La lección del Derecho romano, considerada en su evolución histórica real, no es la funcionalidad del Derecho, sino la relativa *independencia* del formalismo o del simbolismo con respecto a la funcionalidad, al comienzo, y a la conquista lenta, y jamás íntegra, del simbolismo por la funcionalidad, después.

La idea de que el simbolismo es perfectamente «neutro», o bien –lo cual viene a ser lo mismo– totalmente «adecuado» al funcionamiento de los procesos reales, es inaceptable y, a decir verdad, no tiene sentido.

El simbolismo no puede ser ni neutro, ni totalmente adecuado, primero porque no puede tomar sus signos en cualquier lugar, ni un signo cualquiera. Esto es evidente para el individuo que se encuentra siempre ante él con un lenguaje ya constituido[10] y que, si carga con un sentido «privado» tal palabra, tal expresión, no lo hace en una libertad ilimitada, sino que debe apropiarse de algo que «se encuentra ahí». Pero esto es igualmente cierto para la sociedad, aunque de una manera diferente. La sociedad constituye cada vez su orden simbólico, en un sentido totalmente otro del

9. «*Ex nudo pacto inter cives romanos actio non nascitur.*» Acerca de las artimañas gracias a las cuales lograron los pretores adormecer considerablemente esta regla, pero sin jamás atreverse a apartarla completamente, puede verse cualquier historia del Derecho romano, p. ej. R. von Mayr, *Römische Rechtgeschichte,* vol. II, 2, 11, p. 81-82, p. 129, etc., Göschenverlag, Leipzig, 1913. Traducción española: *Historia del Derecho romano,* 2 vol., Labor, Barcelona.

10. «Hay una eficacia del significante que escapa a toda explicación psicogenética, pues el sujeto no introduce este orden significante, simbólico, sino que se encuentra con él», Jacques Lacan, «Séminaire 1956-19571, resumen de J.-B. Pontalis en «Bulletin de Psychologie», vol. X, p. 428, n.° 7, abril de 1957.

que el individuo puede hacer. Pero esta constitución no es «libre». Debe también tomar su materia en «lo que ya se encuentra ahí». Esto es ante todo la naturaleza –y, como la naturaleza no es un caos, como los objetos están ligados unos a los otros, esto implica consecuencias. Para una sociedad que conoce la existencia del león, este animal significa fuerza. La melena asume a la vez para ella una importancia simbólica que jamás ha tenido probablemente entre los esquimales. Pero esto es también la historia. Todo simbolismo se edifica sobre las ruinas de los edificios simbólicos precedentes, y utiliza sus materiales –incluso si no es más que para rellenar los fundamentos de los nuevos templos, como lo hicieron los atenienses después de las guerras médicas. Por sus conexiones naturales e históricas virtualmente ilimitadas, el significante supera siempre la vinculación rígida a un significado preciso y puede conducir a unos vínculos totalmente inesperados. La constitución del simbolismo en la vida social e histórica real no tiene relación alguna con las definiciones «cerradas» y «transparentes» de los símbolos a lo largo de una obra matemática (que, por otra parte, jamás puede cerrarse sobre sí misma).

Un hermoso ejemplo, que concierne a la vez el simbolismo del lenguaje y el de la institución, es el del «Soviet de los comisarios del pueblo». Trotsky relata en su autobiografía que, cuando los bolcheviques se apoderaron del poder y formaron un gobierno, fue necesario encontrarle un nombre. La designación «ministros» y «Consejo de ministros» no le gustaba nada a Lenin, porque le recordaba a los ministros burgueses y su papel. Trotsky propuso los términos «comisarios del pueblo» y, para el gobierno en conjunto, «Soviet de los comisarios del pueblo». Lenin quedó encantado –encontraba la expresión «terriblemente revolucionaria»– y se adoptó este nombre. Se creaba un nuevo lenguaje y, según se creía, unas nuevas instituciones. Pero ¿hasta qué punto todo esto era nuevo? El nombre era nuevo; y había, en tendencia al menos, un nuevo contenido social a expresar: los Soviets estaban ahí y, de acuerdo con su mayoría, los bolcheviques habían «tomado el poder», «que por el momento no era, él también, más que un nombre». Pero, en el nivel intermedio que iba a revelarse decisivo, el de la institución en su naturaleza simbólica en segundo grado, la encarnación del poder

en un colegio cerrado, inamovible, cumbre de un aparato *administrativo* distinto del de los *administrados* –a este nivel (no se iba de hecho más allá de los *ministros*), el poder se apoderaba de la fórmula ya creada por los reyes de Europa occidental desde el final de la Edad Media. Lenin, a quien los acontecimientos habían obligado a interrumpir la redacción de *El Estado y la revolución* en el que demostraba la inutilidad y la nocividad de un Gobierno y de una Administración separados de las masas organizadas, cuando se encontró ante el vacío creado por la revolución, y, a pesar de la presencia de nuevas instituciones (los Soviets), no supo hacer otra cosa que recurrir a la forma institucional que ya estaba ahí, en la historia. No quería el nombre de «Consejo de ministros», pero es en efecto un Consejo de ministros lo que quería –y lo tuvo, al fin. (Naturalmente, esto vale también para los demás dirigentes bolcheviques y para el grueso de los miembros del partido.) La revolución creaba un nuevo lenguaje, y tenía cosas nuevas que decir; pero los dirigentes querían decir con palabras nuevas cosas antiguas.

Pero estos símbolos, estos significantes, ya cuando se trata del lenguaje, e infinitamente más si se trata de las instituciones, no están totalmente sometidos al «contenido» que se supone que vehiculan, también por otra razón. Pertenecen de hecho a estructuras ideales que les son propias, que insertan en unas relaciones casi racionales.[11] La sociedad se encuentra constantemente con el hecho de que algún sistema simbólico *debe* ser manejado con coherencia; que lo sea o que no lo sea, el caso es que surge una serie de consecuencias que se imponen, hayan sido sabidas, o queridas o no como tales.

A menudo se deja entrever que se cree que esta lógica simbólica, y el orden racional que le corresponde en parte, no plantean problemas para la teoría de la historia. De hecho, los plantean in-

11. *Casi* racionales: racionales en gran parte, pero, al igual que en los usos sociales (y no científicos) del simbolismo, el «desplazamiento» y la «condensación», como decía Freud (la metáfora y la metonimia, como dice Lacan), están constantemente presentes, no puede identificarse pura y simplemente la lógica del simbolismo social a una «lógica pura», ni siquiera a la lógica del discurso lúcido.

mensos. Un funcionalista puede considerar como evidente que, cuando una sociedad se otorga a sí misma una institución, se da al mismo tiempo como posibles todas las relaciones simbólicas y racionales que esta institución conlleva o engendra –o que, en todo caso, no podría haber contradicción o incoherencia entre los «fines» funcionales de la institución y los efectos de su funcionamiento real y que cada vez que se plantea una regla, queda garantizada la coherencia de cada una de sus innumerables consecuencias con el conjunto de las demás reglas ya existentes y con los fines consciente u «objetivamente» perseguidos. Basta enunciar claramente este postulado para constatar su absurdo; significa que el Espíritu absoluto preside el nacimiento o la modificación de cada institución que aparece en la historia (el que se lo imagine presente en la cabeza de aquellos que crean la institución, o escondido en la fuerza de las cosas, no cambia mucho la cuestión).[12]

El ideal de la interpretación económico-funcional consiste en que las reglas instituidas deban aparecer, ya sea como funcionales, ya sea como real y lógicamente implicadas por las reglas funcionales. Pero esta implicación real o lógica no viene dada de una vez por todas, y no es automáticamente homogénea a la lógica simbólica del sistema. El ejemplo del Derecho romano está ahí para mostrar que una sociedad (llevada por predilección a la lógica jurídica, como lo mostró el acontecimiento) tardó diez siglos para desvelar estas implicaciones y someterles aproximadamente el simbolismo del sistema. La conquista de la lógica simbólica de las instituciones, y su «racionalización» progresiva, son ellas mismas procesos histó-

12. Hay que tener evidentemente un espíritu ingenuo como el de Einstein, para escribir: «Es un verdadero milagro que podamos cumplir, sin encontrar mayores dificultades, este trabajo (el de recubrir una superficie plana de mármol con una red de rectas que forman cuadrados iguales, como en las coordenadas cartesianas)... (Haciendo esto) ya no tengo la posibilidad de ajustar los cuadriláteros para que sus diagonales sean iguales. Si lo son por sí mismas, es un favor especial que me concede la superficie de mármol y las reglillas, favor que no puede provocarme otra cosa que una complacida sorpresa», *Relativity*, p. 85, Methuen, Londres, 1960. Las diferentes tendencias deterministas, en las «ciencias sociales», superaron desde hace mucho tiempo estas sorpresas infantiles.

ricos (y relativamente recientes). En el intervalo, tanto la comprensión por la sociedad de la lógica de sus instituciones como su no comprensión son factores que pesan mucho sobre su evolución (sin hablar de sus consecuencias sobre la acción de los hombres, grupos, clases, etc.; el 50%, por decirlo así, de la gravedad de la depresión que empezó en 1929 se debió a las reacciones «absurdas» de los grupos dirigentes). La misma evolución de esta comprensión no se presta a una interpretación «funcional». La existencia, y la audiencia, de M. Rueff en 1965 desafía cualquier explicación funcional e incluso racional.[13]

13. Es un problema inmenso en sí el de saber hasta qué punto (y por qué) los hombres actúan siempre «racionalmente» frente a la situación real e institucional. Véase Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft,* vol. I, pp. 9-10, Mohr, Tübingen, 1956. Traducción española: *Economía y Sociedad,* vol. I, pp. 11-12, Fondo de Cultura Económica, México, 1964. Pero incluso la distinción, que establece Weber entre el desarrollo efectivo de una acción y su desarrollo ideal-típico en la hipótesis de un comportamiento perfectamente racional, debe precisarse: está la distancia entre el desarrollo efectivo de una acción y la «racionalidad positiva» (en el sentido en el que se habla de «derecho positivo») de la sociedad considerada en el momento considerado, es decir el grado de comprensión al que llegó esta sociedad en lo que concierne a la lógica de su propio funcionamiento; y está la distancia entre esta «racionalidad positiva» y una racionalidad sin más que concierne a *este mismo* sistema intitucional. La técnica keinesiana de utilización del presupuesto para la regulación del equilibrio económico era tan válida en 1860 como en 1960. Pero no tiene mucho sentido imputar a los dirigentes capitalistas de antes de 1930 un comportamiento «irracional» cuando, frente a una depresión, actuaban en contrasentido de lo que la situación hubiese exigido; actuaban, por regla general, conforme a lo que era la «racionalidad positiva» de su sociedad. La evolución de esta «racionalidad positiva» provoca un problema complejo que no podemos abordar aquí; recordemos solamente que es imposible reducirla a un simple «progreso científico», en la medida en que los intereses y las situaciones de clase, pero también unos prejuicios y unas ilusiones «gratuitos» que corresponden a lo imaginario representan aquí un problema esencial. Prueba de ello es que aún hoy en día, treinta años después de la formulación y la difusión de las ideas keinesianas, fracciones sustanciales, y a veces mayoritarias, de los grupos dominantes defienden encarnizadamente unas concepciones caducas (como el estricto equilibrio presupuestario, o la vuelta al patrón oro) cuya aplicación hundiría tarde o temprano al sistema en crisis.

Considerado ahora «por sí mismo», lo racional de las instituciones, no sabido y no querido como tal, puede ayudar a lo funcional; puede también serle adverso. Si le es violenta y directamente adverso, la institución se derrumbaría enseguida (el papel moneda de Law). Pero puede serlo de manera insinuante, lenta, acumulativa –y entonces el conflicto no aparece sino más tarde. Las crisis de superproducción «normales» del capitalismo clásico pertenecen esencialmente a este caso.[14]

Pero el caso más impresionante y más significativo es aquél en el que la racionalidad del sistema institucional es, por decirlo así, «indiferente» en cuanto a su funcionalidad, lo cual no le impide tener consecuencias reales. Hay, es cierto, reglas institucionales positivas que no contradicen a las demás, pero que tampoco se desprenden de ellas y que se plantean sin que pueda decirse por qué lo han sido de preferencia sobre otras igualmente compatibles con el sistema.[15] Pero hay sobre todo una multitud de consecuencias lógicas de las reglas planteadas que no fueron explicitadas al comienzo y que no por ello desempeñan un menor papel real en la vida social. Contribuyen, pues, a «formar» a ésta de una manera que no exigía la funcionalidad de las relaciones sociales, y que tampoco la contrarresta, pero que puede tirar de la sociedad hacia una de las múltiples direcciones que la funcionalidad dejaba indeterminadas, o crear unos

14. No traducen, como lo pensaba Marx, unas «contradicciones internas» insuperables (véase para la crítica de esa concepción, en el n.° 31 de «Socialisme ou Barbarie», «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne», pp. 70 a 81), sino el hecho de que, durante mucho tiempo, la clase capitalista era rebasada por la lógica de sus propias instituciones económicas. Véase la nota precedente.

15. Un ejemplo evidente es el de las penas fijadas por las leyes penales. Si se puede, hasta cierto punto, interpretar la escala de gravedad de los delitos y de los crímenes establecida por cada sociedad, es evidente que la escala de las penas correspondientes comporta, sea ya precisa o imprecisamente, un elemento arbitrario no racionalizable –al menos desde que se abandonó la ley del talión. Que la ley prevea tal pena para tal robo calificado o para el proxenetismo, no es ni lógico ni absurdo: es arbitrario. Véase también más abajo la discusión de la ley mosaica.

efectos que actúan a su vez sobre ésta (la Bolsa de los valores representa, en relación al capitalismo industrial, esencialmente, un caso parecido).

Este aspecto se vincula con el siguiente importante fenómeno, que ya señalamos a propósito del ritual: nada permite determinar *a priori* el lugar por el que pasará la frontera de lo simbólico, el punto a partir del cual el simbolismo se desborda en lo funcional. No puede fijarse ni el grado general de simbolización, variable según las culturas,[16] ni los factores que hacen que la simbolización afecte con una intensidad particular sobre tal aspecto de la vida de la sociedad considerada.

Hemos intentado indicar las razones por las que la idea de que el simbolismo institucional sería una expresión «neutra» o «adecuada» de la funcionalidad, de la «substancia» de las relaciones sociales subyacentes, es inaceptable. Pero, a decir verdad, esta idea está desprovista de sentido. Postula efectivamente tal sustancia que estaría preconstituida en relación con las instituciones; plantea que la vida social tiene «algo que expresar», ya plenamente real antes de la lengua en la cual será expresado. Pero es imposible captar un «contenido» de la vida social que sería primero y «se daría» una expresión en las instituciones independientemente de éstas; este «contenido» (de otro modo que como momento parcial y abstracto, separado a *posteriori*) no puede definirse más que en una estructura, y ésta comporta siempre la institución. Las «relaciones sociales reales» de las que se trata son siempre *instituidas*, no porque lleven un revestimento jurídico (pueden muy bien no llevarlo en ciertos casos), sino porque fueron planteadas como maneras de hacer universales, simbolizadas y sancionadas. Esto vale, está claro también, quizás incluso sobre todo, para las «infraestructuras», las relaciones de producción. La relación amo-esclavo, siervo-señor, proletario-capitalista, asala-

16. Basta pensar, por ejemplo, en la oposición entre la extremada riqueza del simbolismo referido a la «vida corriente» en la mayoría de las culturas asiáticas tradicionales y su relativa frugalidad en las culturas europeas; o también, en la variabilidad de la frontera que separa el Derecho y a las costumbres en las distintas sociedades históricas.

riados-Burocracia *es* ya una institución y no puede surgir como relación *social* sin institucionalizarse enseguida.

En el marxismo, hay en este sentido una ambigüedad en relación a que el concepto de institución (incluso si no se utiliza la palabra) no es elucidado. Tomadas en el sentido estricto, las instituciones pertenecen a la «superestructura». Esta visión es de por sí insostenible, como intentamos mostrarlo más arriba. Además, si se aceptase, debería verse las instituciones como «formas» que servirían y expresarían un «contenido», o una sustancia de la vida social, estructurado antes ya de estas instituciones, de otro modo esta determinación de éstas por aquéllas no tendría sentido alguno. Esta sustancia sería la «infraestructura» que, como la palabra lo indica, está ya estructurada. Pero ¿cómo puede estarlo, si no está instituida? Si la «economía», por ejemplo, determina el «derecho», si las relaciones de producción determinan las formas de propiedad, significa que las relaciones de producción pueden ser captadas como articuladas y lo están efectivamente «antes» ya (lógica y realmente) de su expresión jurídica. Pero unas relaciones de producción articuladas a escala social (no la relación de Robinson con Viernes) significan *ipso facto* una red a la vez real y simbólica que se sanciona ella misma –o sea una institución.[17] Las clases están ya en las relaciones de producción, sean o no reconocidas como tales por esta institución «en segundo grado» que es el Derecho. –Es lo que se intentó mostrar en otros tiempos a propósito de la burocracia y de la propiedad «nacionalizada» en U.R.S.S.[18] La relación burocracia-proletariado, en la U.R.S.S., está *instituida* en tanto que relación de clase, productiva-económica-social, incluso si no está instituida expresamente como tal desde el punto de vista jurídico (no más de lo que lo ha sido, por lo demás, en ningún país, la relación burguesía-proletariado como tal). Por consiguiente, el problema del simbolismo institucional y de su rela-

17. Del mismo modo, se tiene a veces la impresión de que ciertos psicosociólogos contemporáneos olvidan que el problema de la burocracia rebasa con mucho la simple diferenciación de los papeles en el grupo elemental, incluso aunque la burocracia encuentre en ellos un corresponsal indispensable.

18. «Las relaciones de producción en Rusia», en *La sociedad burocrática*, vol. I, *Op. cit.*

tiva autonomía en relación a las funciones de la institución aparece ya en el nivel de las relaciones de producción, aún más en el de la economía en sentido estricto, y ya a este nivel es insostenible una visión simplemente funcionalista. No hay que confundir este análisis con la crítica de ciertos neokantianos, como R. Stammler, contra el marxismo, basada en la idea de la prioridad de la «forma» de la vida social (que sería el Derecho) respecto a su «materia» (la economía). Esa crítica participa de la misma ambigüedad que la visión marxista que quiere combatir. El que la misma economía no puede existir más que como institución no implica necesariamente una «forma jurídica» independiente. En cuanto a la relación entre la institución y la vida social que se desarrolla en ella, no puede ser vista como una relación de forma a materia en el sentido kantiano, y en todo caso como implicando una «anterioridad» de una sobre otra. Se trata de *momentos* en una estructura, que jamás es rígida y jamás idéntica de una sociedad a otra.[19]

Tampoco puede decirse, evidentemente, que el simbolismo institucional «determine» el contenido de la vida social. Hay aquí una relación específica, *sui generis,* que se desconoce y se deforma al querer captarla como pura causación o puro encadenamiento de sentido, como libertad absoluta o determinación completa, como racionalidad transparente o secuencia de hechos en bruto.

La sociedad constituye su simbolismo pero no en total libertad. El simbolismo se agarra a lo natural, y se agarra a lo histórico (a lo que ya estaba ahí); participa finalmente en lo racional. Todo esto hace que emerjan unos encadenamientos de significantes, unas relaciones entre significantes y significados, unas conexiones y unas consecuencias a los que no se apuntaba, ni estaban previstos. Ni libremente elegido, ni impuesto a la sociedad considerada, ni simple instrumento neutro y medio transparente, ni opacidad impenetrable y adversidad irreductible, ni amo de la sociedad, ni esclavo dócil de

19. Véase Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialischen Geschichtsauffassung,* en particular, pp. 108 a 151 y 177 a 211. Traducción española: *Economía y Derecho según la concepción materialista de la historia,* Editorial Reus, Madrid, 1929. Gruyter, 5.ª ed., Berlín, 1924. Véase también la severa crítica de Max Weber, en *Gesammelte Ausfsätze zur Wissenschaftlehre.*

la funcionalidad, ni medio de participación directo o completo en un orden racional, el simbolismo a la vez determina unos aspectos de la vida y de la sociedad (y no solamente aquéllos que se suponía que determinaba) y está lleno de intersticios y de grados de libertad.

Pero estas características del simbolismo, si indican el *problema* que constituye cada vez para la sociedad la naturaleza simbólica de sus instituciones, no lo convierten en un problema insoluble, y no son suficientes para dar cuenta de la autonomización de las instituciones relativas a la sociedad. En la medida en que se encuentra en la historia una autonomización del simbolismo, ésta no es un hecho último, y no se explica por sí sola. Hay un uso inmediato de lo simbólico, en el que el sujeto puede dejarse dominar por éste, pero hay también un uso lúcido o reflexionado de él. Pero, si éste jamás puede ser garantizado *a priori* (no puede construirse un lenguaje, ni siquiera un algoritmo, en el interior del cual el error sea «mecánicamente» imposible), se realiza, y muestra así, la vía y la posibilidad de otra relación en la que lo simbólico ya no esté autonomizado y pueda ser llevado a la adecuación con el contenido. Una cosa es decir que no se puede elegir un lenguaje en absoluta libertad y que cada lenguaje se desborda sobre lo que «hay que decir», y otra muy distinta es creer que se está fatalmente dominado por el lenguaje y que nunca puede decirse más de lo que se os lleva a decir. Jamás podemos salir del lenguaje, pero nuestra movilidad en el lenguaje no tiene límites y nos permite ponerlo todo en cuestión, incluso el lenguaje y nuestra relación con él.[c] Lo mismo ocurre con el simbolismo institucional –salvo, por supuesto, que el grado de complejidad es en él incomparablemente más elevado. Nada de lo que pertenece propiamente al simbolismo impone indefectiblemente la dominación de un simbolismo autonomizado de las instituciones sobre la vida social; nada, en el simbolismo institucional mismo, excluye su uso lúcido por la sociedad –entendiendo aquí también que no es posible concebir unas instituciones que vedan «por construcción», «mecánicamente», la servidumbre de la sociedad a su simbolismo. Hay, a este respecto, un movimiento histórico

c. Véase la segunda parte, en particular los capítulos V y VII; también «Le dicible et l'indicible» en «L'Arc», n.º 46; pp. 67 a 79, 4.º trimestre de 1971.

real, en nuestro cielo cultural greco-occidental, de conquista progresiva del simbolismo, tanto en las relaciones con el lenguaje como en las relaciones con las instituciones.[20] Incluso los Gobiernos capitalistas aprendieron finalmente a utilizar algo correctamente, en ciertos aspectos, el «lenguaje» y el simbolismo económicos, a decir lo que quieren indicar con el crédito, la fiscalidad, etc. (el *contenido* de lo que dicen es evidentemente otra cosa). Esto no implica ciertamente que cualquier contenido sea expresable en cualquier lenguaje; el pensamiento musical de *Tristán* no podía ser dicho en el lenguaje del *Clavecín bien temperado* y la demostración de un teorema matemático, incluso simple, es imposible en la lengua de todos los días. Una nueva sociedad creará con toda evidencia un nuevo simbolismo institucional, y el simbolismo institucional de una sociedad autónoma tendrá poca relación con lo que hemos conocido hasta aquí.

El dominio del simbolismo de las instituciones no plantearía, pues, problemas esencialmente diferentes de los del dominio del lenguaje (haciendo abstracción por el momento de su «entorpecimiento» material –unas clases, unas armas, unos objetos, etc.), si no hubiese otra cosa. Un simbolismo es dominable, salvo en la medida en que remite, en última, instancia, a algo que *no es* simbólico. Lo que supera el simple «progreso en la racionalidad», lo que permite al simbolismo institucional no desviarse pasajeramente, aunque pudiendo volver a ser retomado (como puede hacerlo también el discurso lúcido), sino autonomizarse, lo que, finalmente, le proporciona su suplemento esencial de determinación y de especificación no es muestra de lo simbólico.

Lo simbólico y lo imaginario

Las determinaciones de lo simbólico que acabamos de describir no agotan su substancia. Queda un componente esencial, y, para nuestro propósito, decisivo: es el componente imaginario de todo

20. Véase lo que dijimos más arriba acerca del Derecho romano.

símbolo y de todo simbolismo, a cualquier nivel que se sitúen. Recordemos el sentido corriente del término imaginario, que por el momento nos bastará: hablamos de imaginario cuando queremos hablar de algo «inventado» –ya se trate de un invento «absoluto» («una historia imaginada de cabo a rabo»), o de un deslizamiento, de un desplazamiento de sentido, en el que unos símbolos ya disponibles están investidos con otras significaciones que las suyas «normales» o canónicas («¡No es lo que imaginas!», dice la mujer al hombre que le recrimina una sonrisa que ella intercambia con otro hombre). En los dos casos, se da por supuesto que lo imaginario se separa de lo real, ya sea que pretenda ponerse en su lugar (una mentira) o que no lo pretenda (una novela).

Las relaciones profundas y oscuras entre lo simbólico y lo imaginario aparecen enseguida si se reflexiona en este hecho: lo imaginario debe utilizar lo simbólico, no sólo para «expresarse», lo cual es evidente, sino para «existir», para pasar de lo virtual a cualquier otra cosa más. El delirio más elaborado, como el fantasma más secreto y más vago, están hechos de «imágenes», pero estas «imágenes» están ahí como representante de otra cosa, tienen, pues, una función simbólica. Pero también, inversamente, el simbolismo presupone la capacidad imaginaria, ya que presupone la capacidad de ver en una cosa lo que no es, de verla otra de lo que es. Sin embargo, en la medida en que lo imaginario vuelve finalmente a la facultad originaria de plantear o de darse, bajo el modo de la representación, una cosa y una relación que no son (que no están dadas en la percepción o que jamás lo han sido), hablaremos de un imaginario efectivo y de lo simbólico.[21] Es finalmente la capacidad elemental e irreductible de evocar una imagen.[22]

21. Podría intentarse distinguir, en la terminología, lo que llamamos lo imaginario último o radical, la *capacidad* de hacer surgir como imagen algo que no es, ni fue, de sus *productos,* que podría designarse como lo *imaginado.* Pero la forma gramatical de este término puede prestarse a confusión, y preferimos hablar de imaginario efectivo.

22. «El hombre es esa noche, esa nada vacía que lo contiene todo en su simplicidad; riqueza de un número infinito de representaciones, de imágenes, de las que ninguna aflora precisamente a su espíritu o que no están siempre presentes. Es la noche, la interioridad de la naturaleza lo que existe aquí: el *Yo*

La influencia decisiva de lo imaginario sobre lo simbólico puede ser comprendida a partir de esta consideración: el simbolismo supone la capacidad de poner entre dos términos un vínculo permanente de manera que uno «represente» al otro. Pero no es más que en las etapas muy avanzadas del pensamiento racional lúcido en las que estos tres elementos (el significante, el significado y su vínculo *sui generis*) se mantienen como simultáneamente unidos y distintos, en una relación a la vez firme y flexible. De otro modo, la relación simbólica (cuyo uso «propio» supone la función imaginaria y su dominio por la función racional) vuelve, o mejor, se queda ya desde el comienzo allí donde surgió: en el vinculo rígido (la mayoría de las veces, bajo el modo de la identificación, de la participación o de la causación) entre el significante y el significado, el símbolo y la cosa, es decir en lo imaginario efectivo.

Si dijimos que el simbolismo presupone lo imaginario radical, y se apoya en él, no significa que el simbolismo no sea, globalmente, sino imaginario efectivo en su contenido. Lo simbólico comporta, casi siempre, un componente «racional-real»: lo que representa lo real, o lo que es indispensable para pensarlo, o para actuarlo. Pero este componente está inextricablemente tejido con el componente imaginario efectivo –y esto le plantea tanto a la teoría de la historia como a la política un problema esencial.

Está escrito en los *Números* (15, 32-36) que, al descubrir los judíos a un hombre que trabajaba en sábado, lo cual estaba vedado por la Ley, lo condujeron ante Moisés. La ley no fijaba pena alguna para la transgresión, pero el Señor se manifestó a Moisés, exigiendo que el hombre fuese lapidado –y lo fue.

(*le Soi*) *puro*. En representaciones fantásticas, es de noche por todo lo que está alrededor; aquí surge entonces una cabeza ensangrentada, allá otra figura blanca, y desaparecen con la misma brusquedad. Es esa noche la que se percibe cuando se mira a un hombre a los ojos; una noche que se hace *terrible;* es la noche del mundo a la que entonces pos enfrentamos. *El poder de sacar de esa noche las imágenes o de dejarlas que vuelvan a caer en ella (eso es) el hecho de ponerse a sí mismo, la consciencia interior, la acción, la escisión»*, Hegel, *Jenenser Realphilosophie* (1805-1806).

Es difícil no verse afectado en este caso –como, por lo demás, a menudo cuando se contempla la Ley mosaica– por el carácter desmesurado de la pena, por la ausencia de vínculo necesario entre el hecho (la transgresión) y la consecuencia (el contenido de la pena). La lapidación no es el único medio de llevar a las gentes a respetar el sábado, la institución (la pena) supera netamente lo que exigiría el encadenamiento natural de las causas y de los efectos, de los medios y de los fines. Si la razón es, como decía Hegel, la operación conforme a un fin, ¿se mostró el Señor, en este ejemplo, razonable? Recordemos que el Señor mismo es imaginario. Detrás de la Ley, que es «real», una institución social efectiva, se mantiene el Señor imaginario que se presenta como su fuente y sanción última. La existencia imaginaria del Señor ¿es razonable? Se dirá que, en una etapa de la evolución de las sociedades humanas, la institución de un imaginario investido con más realidad que lo real –Dios, más generalmente un imaginario religioso– es «conforme a los fines» de la sociedad, se deriva de las condiciones reales y cumple una función esencial. Se procurará mostrar, en una perspectiva marxista o freudiana (que, en este caso, no solamente no se excluyen, sino que se completan), que esta sociedad produce necesariamente este imaginario, esta «ilusión» como decía Freud hablando de la religión, de la que tiene necesidad para su funcionamiento. Estas interpretaciones son preciosas y verdaderas. Pero encuentran su límite en estas preguntas: ¿por qué es en lo *imaginario* en lo que una sociedad debe buscar el complemento necesario de su orden? ¿Por qué se encuentra cada vez, en el núcleo de este imaginario y a través de todas sus expresiones, algo irreductible a lo funcional, que es como una inversión inicial del mundo y de sí mismo por la sociedad con un sentido que no está «dictado» por los factores reales, puesto que es más bien él el que confiere a estos factores reales tal importancia y tal lugar en el universo que se constituye esta sociedad –sentido que se reconoce a la vez en el contenido y en el estilo de su vida (y que no están tan alejado de lo que Hegel llamaba «el espíritu de un pueblo»)? ¿Por qué, de todas las tribus pastorales que erraron en el segundo milenio antes de nuestra era en el desierto entre Tebas y Babilonia, una sola eligió expedir al Cielo a un Padre innombrable, severo y vindicativo, hacer de él el único creador y el fundamento

de la Ley e introducir así el monoteísmo en la historia? ¿Y por qué, de todos los pueblos que fundaron ciudades en la cuenca mediterránea, una sola decidió que hay una ley impersonal que se impone incluso a los dioses, la estableció como consubstancial al discurso coherente y quiso fundar sobre este *logos* las relaciones entre los hombres, inventando así y a la vez Filosofía y Democracia? ¿Cómo puede ser que, tres mil años después, suframos aún las consecuencias de lo que pudieron soñar los judíos y los griegos? ¿Por qué y cómo este imaginario, una vez planteado, implica unas consecuencias propias, que van más allá de sus «motivos» funcionales e incluso los contrarían, que sobreviven mucho tiempo después de las circunstancias que lo han hecho nacer –que finalmente muestran en lo imaginario un factor autonomizado de la vida social?

Sea la religión mosaica instituida. Como toda religión, está centrada sobre un imaginario. En tanto que religión, debe instaurar unos ritos; en tanto que institución, debe rodearse de sanciones. Pero ni como religión, ni como institución puede existir, si, alrededor del *imaginario central,* no comienza la proliferación de un *imaginario segundo.* Dios creó el mundo en siete días (seis más uno). ¿Por qué siete? Se puede interpretar el número siete a la manera freudiana; podríamos eventualmente también remitirnos a cualquier hecho y a cualquier costumbre productivas. Siempre resulta que esta determinación terrestre (quizá «real», pero quizá ya imaginaria), exportada al Cielo, es de allí reimportada bajo la forma de sacralización de la *semana.* El séptimo día se convierte ahora en día de adoración de Dios y de descanso obligatorio. Las incontables consecuencias comienzan así a desprenderse. La primera fue la lapidación de ese pobre desgraciado que recogía briznas de hierba en el desierto en día del Señor. Entre las más recientes, mencionemos al azar el nivel de la tasa de plusvalía,[23] la curva de la frecuencia de los coitos en las sociedades cristianas que presenta unos máximos periódicos cada siete días, y el aburrimiento mortal de los domingos de semana inglesa.

23. Hubiese sido evidentemente mucho más conforme a la «lógica» del capitalismo adoptar un calendario de «décadas», con 36 ó 37 días de descanso al año, que mantener las semanas y los 52 domingos.

Sea otro ejemplo, el de las ceremonias, de «paso», de «confirmación», de «iniciación» que marcan la entrada de una clase adolescente a la clase adulta; ceremonias que juegan un papel tan importante en la vida de todas las sociedades arcaicas, y de las cuales subsisten en las sociedades modernas unos restos nada desdeñables. En el contexto dado cada vez, estas ceremonias hacen aparecer un importante componente funcional-económico y están tejidas de mil maneras con la «lógica» de la vida de la sociedad considerada («lógica» ampliamente no consciente, está claro). El acceso de una serie de individuos a la plenitud de sus derechos debe estar marcado pública y solemnemente (a falta de estado civil, diría un funcionario prosaico), debe otorgarse un «certificado» y, para el psiquismo del adolescente, esta etapa crucial de su madurez debe ir marcada por una fiesta y una prueba. Pero, alrededor de este núcleo –y, cediendo a la tentación, diría como para las ostras perlíferas: alrededor de esta inmensa impureza–, cristaliza una sedimentación de incontables reglas, actos, ritos, símbolos, en una palabra, de componentes llenos de elementos mágicos y más generalmente imaginarios, cuya justificación relativa al núcleo funcional es más y más mediata, y finalmente nula. Los adolescentes deben ayunar un determinado número de días, y no comer más que determinado tipo de alimentación, preparada por determinada categoría de mujeres, sufrir tal prueba, dormir en tal cabaña o no dormir cierto número de noches, llevar tales ornamentos y tales emblemas, etcétera.

El etnólogo, ayudado por consideraciones marxistas, freudianas u otras, intentará en cada caso aportar una interpretación de la ceremonia en todos sus elementos. Y hace bien –si lo hace bien. Se evidencia al acto que no puede interpretarse la ceremonia mediante la reducción directa a su aspecto funcional (como tampoco puede interpretarse una neurosis diciendo que tiene que ver con la vida sexual del sujeto); la función es poco más o menos la misma en todas partes, incapaz por lo tanto de explicar la inverosímil abundancia de detalles y de complicaciones, casi siempre diferentes. La interpretación comportará una serie de reducciones *indirectas* a otros componentes, en los que se encontrará de nuevo un elemento funcional *y* otra cosa (por ejemplo, la composición de la comida de los adolescentes, o la categoría de mujeres que la prepararán, estarán

vinculadas a la estructura de los clanes o al *pattern* alimentario de la tribu, que serán a su vez remitidas a unos elementos «reales», pero también a unos fenómenos totémicos, a unos tabúes que afectan a tales elementos, etc.). Estas sucesivas reducciones se encuentran, tarde o temprano, con su límite, y esto bajo dos formas: los elementos últimos son símbolos, de cuya constitución el imaginario no puede separarse ni aislarse; las sucesivas síntesis de estos elementos, las «totalidades parciales» de las que están hechas la vida y la estructura de una sociedad, las «figuras» en las que se deja ver para sí misma (los clanes, las ceremonias, los momentos de la religión, las formas de las relaciones de autoridad, etc.) poseen a su vez un sentido indivisible, como si procediese de una operación originaria que la planteó de entrada –y en este sentido, a partir de este momento activo como tal, se sitúa a otro nivel que el de cualquier determinación funcional.

Esta doble acción se revela con mayor facilidad que en cualquier otro lugar en las culturas más «integradas», sea cual sea el modo de esta integración. Se revela en el totemismo, en el que un símbolo «elemental» es al mismo tiempo principio de organización del mundo y fundamento de la existencia de la tribu. Se revela en la cultura griega, en la que la religión (inseparable de la ciudad y de la organización socio-política) recubre con sus símbolos cada elemento de la naturaleza y de las actividades humanas y confiere en el mismo acto un sentido global al universo y al lugar de los hombres en éste.[24] Aparece incluso en la sociedad capitalista occidental, en

24. Evoquemos, para mayor facilidad y brevedad, un ejemplo ciertamente más banal: la diosa «de la tierra», la diosa-tierra, Demeter. La etimología más probable (otras fueron igualmente propuestas: Véase Lidell-Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940) es *Ge-Meter, Gaia-Meter*, tierra-madre. *Gaia* es a la vez el nombre de la tierra y de la primera diosa, que, con Urano, está en el origen de la dinastía de los dioses. La tierra es de entrada vista como diosa originaria, nada indica que haya sido jamás vista como «objeto». Este término, que denota la tierra, connota al mismo tiempo las «propiedades» o, más bien, las maneras de ser esenciales de la tierra: fecunda y nutridora. Es también lo que connota el significante *madre*. El vínculo o, más bien, la identificación de los dos significados: Tierra-Madre, es evidente. Este primer momento imaginario es indisociable del otro: el de

la que, como veremos, el «desencanto del mundo» y la destrucción de las formas anteriores a lo imaginario han ido paradójicamente a la par con la constitución de un nuevo imaginario, centrado sobre lo «pseudoracional» y que afecta a la vez a los «elementos últimos» del mundo y a su organización total.

Lo que decimos se refiere a lo que puede llamarse lo imaginario central de cada cultura, ya se sitúe en el nivel de los símbolos elementales o en el de un sentido global. Evidentemente hay, además, lo que puede llamarse lo imaginario periférico, no menos importante en sus efectos reales, pero que no nos ocupará aquí. Corresponde a una segunda o enésima elaboración imaginaria de los símbolos, a unas capas sucesivas de sedimentación. Un ícono es un objeto simbólico de un imaginario –pero está investido de otra significación imaginaria cuando los fieles rascan su pintura y la beben como medicamento. Una bandera es un símbolo con función racional, signo de reconocimiento y de reunión, que se convierte rápidamente en aquello por lo cual puede y debe perderse la vida y en aquello que da escalofríos a lo largo de la columna vertebral a los patriotas que miran pasar un desfile militar.

La visión moderna de la institución, que reduce su significación a lo funcional, no es sino parcialmente correcta. En la medida en que se presenta como *la* verdad sobre el problema de la institución, no es más que proyección. Proyecta sobre el conjunto de la historia una idea tomada, no ya de la realidad efectiva de las instituciones del mundo capitalista occidental (que jamás han sido y siguen sin ser, a pesar del enorme movimiento de «racionalización», sino parcialmente funcionales), sino de lo que este mundo *quisiera* que fuesen sus instituciones. Visiones aún más recientes, que no quieren ver en la institución más que lo simbólico (e identifican éste con lo racional) representan también una verdad tan sólo parcial, y su generalización contiene igualmente una proyección.

---

que la Tierra-Madre es una divinidad, antropomorfa –¡y con razón, puesto que es Madre!–. El componente imaginario del símbolo particular es de la misma sustancia, por decirlo así, que lo imaginario global de esta cultura –lo que *nosotros* llamamos la divinización antropomorfa de las fuerzas de la naturaleza.

Las visiones antiguas sobre el origen «divino» de las instituciones eran, bajo sus envoltorios místicos, mucho más verdaderas. Cuando Sófocles[25] hablaba de leyes divinas, más fuertes y más duraderas que las hechas por la mano del hombre (y, como por azar, se trata en el caso preciso del interdicto del incesto que violó Edipo), indicaba una fuente de la institución más allá de la conciencia lúcida de los hombres como legisladores. Es esta misma verdad la que subtiende el mito de la Ley dada a Moisés por Dios –por un *pater absconditus,* por un invisible innombrable. Más allá de la actividad consciente de institucionalización, las instituciones encontraron su fuente en lo *imaginario social.* Este imaginario debe entrecruzarse con lo simbólico, de lo contrario la sociedad no hubiese podido «reunirse», y con lo económico-funcional, de lo contrario no hubiese podido sobrevivir. También puede ponerse, se pone necesariamente, a su servicio: hay, es cierto, una *función* de lo imaginario de la institución, aunque ahí todavía se constate que el efecto de lo imaginario *supera* a su función; no es «factor último» (no buscamos alguno, en efecto), pero, sin él, la determinación tanto de lo simbólico como de lo funcional, la especificidad y la unidad de lo primero, la orientación y la finalidad de lo segundo permanecen incompletos y finalmente incomprensibles.

La alienación y lo imaginario

La institución es una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario. La alienación, es la autonomización y el predominio del momento imaginario en la institución, que implica la autonomización y el predominio de la institución relativamente a la sociedad. Esta autonomización de la ins-

25. «...Las leyes más altas, nacidas en el éter celeste, del que sólo el Olimpo es el padre, que no fueron engendradas por la naturaleza mortal de los hombres y que ningún olvido adormecerá jamás; pues en ellas yace un gran dios, que no envejece», *Edipo Rey,* 865-871.

titución se expresa y se encarna en la materialidad de la vida social, pero siempre supone también que la sociedad vive sus relaciones con sus instituciones a la manera de lo imaginario, dicho de otra forma, no reconoce en el imaginario de las instituciones su propio producto.

Esto lo sabía Marx. Marx sabía que «el Apolo de Delfos era en la vida de los griegos un poder tan real como cualquier otro». Cuando hablaba del fetichismo de la mercancía y mostraba su importancia para el funcionamiento efectivo de la economía capitalista, superaba con toda evidencia la visión simplemente económica y reconocía el papel de lo imaginario.[26] Cuando subrayaba que el recuerdo de las generaciones pasadas pesa mucho en la conciencia de los vivos, indicaba también ese modo particular de lo imaginario que es el pasado vivido como presente, los fantasmas más poderosos que los hombres de carne y hueso, lo muerto que recoge a lo vivo, como le gustaba decir. Y, cuando Lukács dice, en otro contexto, retomando a Hegel, que la conciencia mistificada de los capitalistas es la condición del funcionamiento adecuado de la economía capitalista, dicho de otro modo que las leyes no pueden realizarse más que «utilizando» las ilusiones de los individuos, muestra una vez más, en un imaginario específico, una de las condiciones de la funcionalidad.

Pero este papel de lo imaginario era visto por Marx como un papel limitado, precisamente, como papel funcional, como eslabón «no económico» en la «cadena económica». Esto porque pensaba

26. «La relación social determinada que existe entre los hombres mismos... torna aquí a sus ojos la forma fantasmagórica de una relación entre objetos. Tenemos que apelar a las nebulosas regiones del mundo religioso para encontrar algo análogo. Allí, los productos del cerebro humano parecen animados de vida propia y constituir entidades independientes, en relación entre sí y con los hombres. Sucede lo mismo, en el mundo de las mercancías, con los productos del trabajo humano. Esto es lo que llamo el fetichismo que se agarra a los productos del trabajo a partir del momento en el que figuran como mercancías...» Y, más abajo: «El valor... transforma cada producto del trabajo en un jeroglífico social», *El capital,* I, p. 604 y s., *Op. cit.* [Volveremos más adelante sobre las implicaciones del «fetichismo de la mercancía».]

poder remitirlo a una deficiencia provisional (un provisional que iba de la prehistoria al comunismo) de la historia como economía, a la no madurez de la humanidad. Estaba dispuesto a reconocer el poder de las creaciones imaginarias del hombre –sobrenaturales o sociales–, pero este poder no era para él más que el reflejo de su impotencia real. Sería esquemático y romo decir que para Marx la alienación no era más que otro nombre de la penuria, pero es finalmente verdad que, en su concepción de la historia, tal como está formulada en las obras de madurez, la penuria es la condición necesaria y suficiente de la alienación.[27]

27. Este es sin duda el punto de vista de las obras de madurez: «El reflejo religioso del mundo real no puede desaparecer más que el día en que las condiciones de la vida cotidiana práctica del hombre trabajador presenten unas relaciones netamente racionales de los hombres entre sí y con la naturaleza. El ciclo de la vida social, es decir del proceso material de la producción, no se despoja de su velo místico y nebuloso sino en el día en que su conjunto aparece como el producto de hombres libremente asociados y que ejercen un control consciente y metódico. Pero para ello es necesario que la sociedad tenga una base material, o que exista toda una serie de condiciones materiales de la vida que, a su vez, son el producto natural de una larga y penosa evolución», *El capital*, I, p. 614, *Op. cit.* Y también en el inédito póstumo «Introducción a una crítica de la economía política», redactado al mismo tiempo que la *Contribución a la crítica de la economía política*, acabadas en 1859: «Toda mitología doma y domina y conforma las fuerzas de la naturaleza en y por la imaginación y desaparece por tanto cuando se consigue dominarlas realmente» (*Contribución a la crítica*, p. 357 de la edición francesa, París, 1928). Si así fuese, la mitología jamás desaparecería, ni siquiera el día en que la humanidad pudiese hacer de maestro de ballet de los varios miles de galaxias visibles en un radio de trece mil millones de años-luz. [Quedaría aún la irreversibilidad del tiempo, y algunas otras fruslerías que «domar y dominar».] No se comprendería tampoco cómo la mitología referida a la naturaleza desapareció desde hace mucho tiempo del mundo occidental; si Júpiter fue ridiculizado por el pararrayos, y Hermes por Las Cajas de Ahorro, ¿por qué no hemos inventado un dios-cáncer, un dios-ateroma, o un dios Omega-minus? Lo que Marx decía sobre ello en la cuarta *Tesis sobre Feuerbach* era más sustancioso: «El hecho de que el fundamento profano (del mundo religioso) se desprende de sí mismo y se fija como imperio independiente en las nubes, no puede explicarse más que por este otro hecho, el que este fundamento profano está falto de cohesión y está en contradicción consigo mismo. Es preciso, por consiguiente, que este fundamento sea comprendido de por sí tan-

No podemos aceptar esa concepción por las razones que expusimos en otra parte:[28] hablando brevemente, porque no se puede definir un nivel de desarrollo técnico o de abundancia económica a partir del cual la división en clases o la alienación pierdan sus «razones de ser»; porque una abundancia técnicamente accesible está ya hoy en día socialmente obstaculizada; porque las «necesidades» a partir de las cuales solamente un estado de penuria puede ser definido no tienen nada de fijo, sino que expresan un estado histórico-social.[d] Pero, sobre todo, porque desconoce enteramente el papel de lo imaginario, a saber, que está en la raíz tanto de la alienación como de la creación en la historia.

Ya que la creación presupone, tanto como la alienación, la capacidad de darse lo que no es (lo que no es dado en la percepción, o lo que no es dado en los encadenamientos simbólicos del pensamiento racional ya constituido). Y no puede distinguirse el imaginario que entra en juego en la creación de lo imaginario «puro y simple», diciendo que el primero «se anticipa» a una realidad aún no dada, sino que «se verifica» a continuación. Ya que sería prime-

---

to en su contradicción como revolucionado en la práctica. Por ejemplo, después de que la familia terrestre haya sido descubierta como el misterio de la Sagrada Familia, es preciso que la primera sea a su vez aniquilada en la teoría y en la práctica». Lo imaginario sería, pues, la solución fantasmal de las *contradicciones* reales. Esto es verdad para cierto tipo de imaginario, pero tan sólo de un tipo derivado. Es insuficiente para comprender lo imaginario central de una sociedad, por las razones explicadas más adelante en el texto, que vienen a ser lo siguiente: la *constitución* misma de estas contradicciones reales es inseparable de este imaginario central.

28. Véase «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne» en el n.º 33 de «Socialisme ou Barbarie», p. 75 y s.

d. Es evidente que las necesidades, en el sentido histórico-social (que no es el de las necesidades biológicas), son un producto del imaginario radical.

El «imaginario» que compensa la no-satisfacción de estas necesidades no es, pues, sino un imaginario segundo y derivado. Lo es también para ciertas tendencias psicoanalíticas contemporáneas, para las que lo imaginario «sutura» un vacío o un desgarro originarios del sujeto. Pero este vacío no existe sino *mediante* el imaginario radical del sujeto. Volveremos sobre ello largamente en la segunda parte.

ro necesario explicar en qué podría tener lugar esta «anticipación» sin un imaginario y qué le impediría extraviarse. Después, lo esencial de la creación no es «descubrimiento», sino constitución de lo nuevo: el arte no descubre, constituye; y la relación de lo que constituye con lo «real», relación con seguridad muy compleja, no es en todo caso una relación de verificación. Y, en el plano social, que es aquí nuestro interés central, la emergencia de nuevas instituciones y de nuevas maneras de vivir, tampoco es un «descubrimiento», es una constitución activa. Los atenienses no encontraron la democracia entre otras flores salvajes que crecían en el Pnyx, ni los obreros parisinos desenterraron la Comuna sacando los adoquines de los bulevares. Tampoco «descubrieron», unos y otros, estas instituciones en el cielo de las ideas, después de inspeccionar todas las formas de gobierno que se encuentran en él desde la eternidad expuestas y bien colocadas en sus vitrinas. Inventaron algo, que se mostró, es cierto, viable en las circunstancias dadas, pero que también, a partir del momento en que existió, las modificó esencialmente –y que, por otra parte, veinticinco siglos o cien años después, siguió, estando «presente» en la historia. Esta «verificación» no tiene nada que ver con la verificación, gracias a la circunnavegación de Magallanes, de la idea de que la tierra es redonda –idea que de entrada, ella también, se da algo que no está en la percepción, pero que se refiere a un real *ya constituido*.[29]

Cuando se afirma, en el caso de la institución, que lo imaginario no juega en ella un papel sino porque hay problemas «reales» que los hombres no llegan a resolver, se olvida, pues, por un lado, que los hombres no llegan precisamente a resolver estos problemas

29. Está claro, alguien podrá siempre decirnos que estas creaciones históricas no son más que el descubrimiento progresivo de los posibles contenidos en un sistema absoluto ideal y «preconstituido». Pero, como ese sistema absoluto de todas las formas posibles jamás puede, por definición, ser exhibido y como no está presente en la historia, la objeción es gratuita y viene a ser finalmente una querella de palabras. A posteriori, podrá siempre decirse de cualquier realización que también era idealmente posible. Es una tautología vacía, que no enseña nada a nadie.

reales, en la medida en que lo consiguen, sino *porque* son capaces de imaginario; y, por otra parte, que estos problemas reales no pueden ser problemas, no se constituyen como *aquellos* problemas que tal época o tal sociedad se da como tarea resolver, más que en función de un imaginario central de la época o de la sociedad consideradas. Eso no significa que estos problemas sean inventados pieza a pieza y que surjan a partir de la nada y en el vacío. Pero lo que, para cada sociedad, conforma problemas en general (o surge como tal a un nivel dado de especificación y de concreción) es inseparable de su manera de ser en general, del sentido precisamente problemático con el que inviste al mundo y su lugar en éste, sentido que como tal no es ni cierto, ni falso, ni verificable, ni falsificable con referencia a unos «verdaderos» problemas y a su «verdadera» solución, salvo en una acepción muy específica, sobre la cual volveremos.

Si se tratase de la historia de un individuo, ¿qué sentido tendría decir que sus formaciones imaginarias no toman importancia, no desempeñan un papel sino porque unos factores «reales» –la represión de las pulsiones, un traumatismo– había creado ya un conflicto? Lo imaginario actúa sobre un terreno en el que hay represión de las pulsiones y a partir de uno o varios traumas; pero esta represión de las pulsiones está siempre ahí, y ¿qué es lo que constituye un trauma? Fuera de los casos límite, un acontecimiento no es traumático más que porque es «vivido como tal» por el individuo, y esta frase quiere decir aquí: porque el individuo le imputa una significación dada, que no es su significación «canónica», o en todo caso que no se impone ineluctablemente como tal.[30]

Asimismo, en el caso de una sociedad, la idea de que sus formaciones imaginarias «se fijan en imperio independiente en las nubes», porque la sociedad considerada no llega a resolver «en la realidad» sus problemas, es cierta en el nivel segundo, pero no en el nivel originario. Pues esto carece de sentido si no puede decirse cuál es *el* problema de la sociedad que hubiese sido incapaz de resolver. Ahora bien, la respuesta a esta pregunta es imposible, no porque

30. El acontecimiento traumático es real en tanto que acontecimiento, e imaginario en tanto que traumatismo.

nuestras encuestas no sean lo bastante avanzadas o que nuestro saber sea relativo; es imposible porque la cuestión carece de sentido. No hay *el* problema de la sociedad. No hay «algo» que los hombres quieren profundamente, y que hasta aquí no han podido tener porque la técnica era insuficiente o incluso porque la sociedad seguía dividida en clases. Los hombres fueron, individual y colectivamente, ese querer, esa necesidad, ese hacer, que se dio cada vez otro objeto y con ello otra «definición» de sí mismo.

Decir que lo imaginario no surge –o no desempeña un papel– sino porque el hombre es incapaz de resolver su problema real, supone que se sabe y que puede decirse cuál es este problema real, siempre y en todas partes el mismo (pues, si este problema cambia, estamos obligados a preguntarnos por qué, y esto remite a la pregunta precedente). Esto supone que se sabe, y que puede decirse lo que *es* la humanidad y lo que *quiere,* aquello hacia lo cual *tiende,* como se dice (o se cree poder decir) de los objetos.

A esta pregunta, los marxistas dan siempre una doble respuesta, una respuesta contradictoria de la cual ninguna «dialéctica» puede enmascarar la confusión y, en el límite, la mala fe:

La humanidad es lo que tiene hambre.

La humanidad es lo que quiere la libertad –no la libertad del hambre, la libertad sin más, de la que estarán muy de acuerdo en decir que no tiene, ni puede tener «objeto» determinado en general.

La humanidad tiene hambre, es cierto. Pero tiene hambre ¿de qué? y ¿cómo? Aún tiene hambre, en el sentido literal, para la mitad de sus miembros, y este hambre hay que satisfacerla, es cierto. Pero ¿sólo tiene hambre de alimento? ¿En qué difiere, entonces, de las esponjas o de los corales? ¿Por qué ese hambre, una vez satisfecho, deja siempre aparecer otras preguntas, otras demandas? ¿Por qué la vida de las capas que, en todas las épocas, han podido satisfacer su hambre, o de las sociedades enteras que pueden hacerlo hoy, no ha llegado a ser libre –o se ha vuelto vegetal? ¿Por qué la saciedad, la seguridad y la copulación *ad libitum* en las sociedades escandinavas, pero también, cada vez más, en todas las sociedades de capitalismo moderno (mil millones de individuos) no ha hecho surgir individuos y colectividades autónomas? ¿Cuál es la *necesidad* que estas poblaciones no pueden satisfacer? Que se diga que esta necesidad es constantemente mante-

nida en la insatisfacción por el progreso técnico, que hace surgir nuevos objetos, o por la existencia de capas privilegiadas que ponen ante los ojos de los demás otros modos de satisfacerla –y se habrá concedido lo que queremos decir: que esta necesidad no lleva en sí misma la definición de un objeto que podría colmarlo, como la necesidad de respirar encuentra su objeto en el aire atmosférico, que nace históricamente; que ninguna necesidad definida es la necesidad de la humanidad. La humanidad tuvo y tiene hambre de alimentos, pero también tuvo hambre de vestidos y, después, de vestidos distintos a los del año pasado, tuvo hambre de coches y de televisión, tuvo hambre de poder y hambre de santidad, tuvo hambre de ascetismo y de desenfreno, tuvo hambre de mística y hambre de saber racional, tuvo hambre de calor y de fraternidad, pero también hambre de sus propios cadáveres, hambre de fiestas y hambre de tragedias, y ahora parece tener hambre de Luna y de planetas. Es necesaria una buena dosis de cretinismo para pretender que se inventaron todas estas hambres porque no se comía ni se jodía bastante.

El hombre no es *esa* necesidad que comporta su «buen objeto» complementario, una cerradura que tiene su llave (que hay que volver a encontrar o fabricar). El hombre no puede existir sino definiéndose cada vez como un conjunto de necesidades y de objetos correspondientes, pero supera siempre estas definiciones –y, si las supera (no solamente en un virtual permanente, sino en la efectividad, del movimiento histórico), es porque salen de él mismo, porque él las inventa (no en lo arbitrario ciertamente, siempre está la naturaleza, el mínimo de coherencia que exige la racionalidad, y la historia precedente), porque por lo tanto, él las *hace* haciendo y haciéndose, y porque ninguna definición racional, natural o histórica permite fijarlas de una vez por todas. «El hombre es lo que no es lo que es, y que es lo que no es», decía ya Hegel.

Las significaciones imaginarias sociales

Vimos que no pueden comprenderse las instituciones, y menos aún el conjunto de la vida social, como un sistema simplemente

funcional, serie integrada de ordenaciones sometidas a la satisfacción de las necesidades de la sociedad. Ya toda interpretación de este tipo suscita inmediatamente el interrogante: funcional en relación a qué y con qué fin –pregunta que no comporta respuesta en el interior de una respuesta funcionalista.[31] Las instituciones son ciertamente funcionales en tanto que deben asegurar necesariamente la supervivencia de la sociedad considerada.[32] Pero ya lo que llamamos «supervivencia» tiene un contenido completamente diferente según la sociedad que se considere; y, más allá de este aspecto, las instituciones son «funcionales» en relación a unos fines que no se desprenden ni de la funcionalidad, ni de su contrario. Una sociedad teocrática; una sociedad dispuesta esencialmente para permitir a una capa de señores guerrear interminablemente; o, finalmente, una sociedad como la del capitalismo moderno que crea con un flujo continuo nuevas «necesidades» y se agota al satisfacerlas, no pueden ser ni descritas, ni comprendidas *en su funcionalidad* misma sino en relación a puntos de vista, orientaciones, cadenas de significaciones que no solamente escapan a la funcionalidad, sino a las que la funcionalidad se encuentra en buena parte sometida.

Tampoco pueden comprenderse las instituciones simplemente como una red simbólica.[33] Las instituciones forman una red simbólica, pero esta red, por definición, remite a otra cosa que al simbolismo. Toda interpretación puramente simbólica de las institucio-

31. «...decir que una sociedad funciona es una perogrullada; pero decir que todo en una sociedad funciona es absurdo», Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 17 de la edición francesa, París, 1958.

32. Incluso esto, por lo demás, no es así sin problemas: hemos recordado ya la existencia de instituciones disfuncionales, especialmente en las sociedades modernas, o bien la ausencia de instituciones necesarias para ciertas funciones.

33. Como parece querer hacerlo cada vez más Claude Lévi-Strauss. Véase especialmente *Le totémisme aujourd'hui*, París, 1962 [Traducción española: *El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965], y la discusión con Paul Ricoeur en «Esprit», noviembre de 1963, especialmente p. 636: «Decís... que *La pensée sauvage* hace una elección a favor de la sintaxis y en contra de la semántica; para mí, no hay elección... el sentido resulta siempre de la

nes suscita inmediatamente estas preguntas: ¿Por qué este sistema de símbolos, y no otro?; ¿cuáles son las *significaciones* vehiculadas por los símbolos, el sistema de los significados al que remite el sistema de los significantes?; ¿por qué y cómo las redes simbólicas consiguen autonomizarse. Y se sospecha ya que las respuestas a estas preguntas están profundamente vinculadas.

a) Comprender, tanto como se pueda, la «elección» que una sociedad hace de su simbolismo exige superar las consideraciones formales, o incluso «estructurales». Cuando se dice, a propósito del totemismo, que tales especies animales están investidas totémicamente, no porque sean «buenas para ser comidas» sino porque son «buenas para ser pensadas,[34] se desvela sin duda una verdad importante. Pero ésta no debe ocultar las cuestiones que vienen después: ¿por qué estas especies son «mejores para ser pensadas» que otras?; ¿por qué tal pareja de oposiciones es elegida

---

combinación de elementos que no son por sí mismos significantes... el sentido es siempre reductible... detrás de todo sentido hay un sinsentido, y el contrario no es cierto... la significación siempre es fenoménica». Así, en *Le cru et le cuit,* París, 1964, Lévi-Strauss escribe: «No pretendemos, pues, mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo se piensan los mitos en los hombres y sin que ellos lo sepan. Y quizás... convenga llegar aún más lejos, haciendo abstracción de todo sujeto para considerar que, en cierto modo, los mitos se piensan *entre sí.* Pues se trata aquí de desprender, no tanto lo que hay *en* los mitos... como el sistema de los axiomas y de los postulados que definen el mejor código posible, capaz de dar una significación común a unas elaboraciones inconscientes...» (p. 20, subr. en el texto). En cuanto a esta significación, «...si preguntamos hasta qué último significado remiten estas significaciones que se significan una a otra, pero que deben a fin de cuentas y todas juntas remitirse a algo, la única respuesta que sugiere este libro es que los mitos significan el espíritu, que los elabora por medio del mundo del que él mismo forma parte» (*Ib.*, p. 346). Como se sabe que, para Lévi-Strauss, el espíritu significa el cerebro y que éste pertenece decididamente al orden de las cosas, salvo que posea esa extraña propiedad de poder simbolizar las demás cosas, se llega a la conclusión de que la actividad del espíritu consiste en simbolizarse a sí mismo en tanto que algo dotado de poder simbolizador. De todos modos, lo que nos importa aquí no son las aporías filosóficas a las que conduce esta posición, sino que deja escapar lo esencial en lo histórico-social.

34. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui, Op. cit.*, p. 128.

entre incontables, y otras ofrecidas por la naturaleza?; ¿pensar por quién, cuándo y cómo? En una palabra, esta verdad no debe servir para evacuar la cuestión del contenido, para eliminar la referencia al significado. Cuando una tribu pone dos clanes como homólogos a la pareja halcón-corneja, surge al acto la cuestión de saber por qué esta pareja fue elegida entre todas las que podrían connotar una diferencia en el parentesco. Y es claro que la cuestión se plantea con infinitamente más insistencia en el caso de las sociedades históricas.[35]

b) Comprender, e incluso simplemente captar, el simbolismo de una sociedad, es captar las significaciones que conlleva. Estas significaciones no aparecen sino vehiculadas por unas estructuras significantes; pero esto no quiere decir que se reduzcan a ellas, ni que resulten de ellas de manera unívoca, ni finalmente que sean determinadas por ellas. Cuando, a propósito del mito de Edipo, se despeja una estructura que consiste en dos parejas de oposiciones,[36] se indica probablemente una condición necesaria (como las oposiciones fonemáticas en la lengua) para que algo *sea dicho*. Pero ¿qué es lo que es dicho? ¿Es cualquier cosa –es decir la nada? ¿Es en este caso indiferente que esta estructura, esta organización de varios pisos de significantes y de significados particulares, transmita finalmente una significación global o un sentido articulado, el interdicto y la sanción del incesto, y, por ello mismo, la constitución del mundo humano como ese orden de coexistencia en el que el prójimo no es simple objeto de mi deseo, sino que existe para sí y sostiene con un tercero unas relaciones a las cuales el acceso me está vedado? Cuando, además, un análisis estructural reduce todo un conjunto de mitos arcaicos a la intención de sig-

35. La lingüística, ciencia que trabaja por así decirlo al nivel del simbolismo, se plantea de nuevo esta pregunta. Véase Roman Jakobson, *Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, Barcelona, 1974, cap. 7 («El aspecto fonológico y el aspecto gramatical en sus interrelaciones»). Aún menos puede evitarse el plantearla en los demás terrenos de la vida histórica, a los que F. de Saussure jamás habría pensado extender el principio de lo «arbitrario del signo».

36. Véase Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale, Op. cit.*, pp. 235-243.

nificar, por medio de la oposición entre lo crudo y lo cocido, el paso de la naturaleza a la cultura,[37] ¿acaso no está claro que el contenido así significado posee un sentido fundamental, o sea el interrogante y la obsesión sobre los orígenes, forma y parte de la obsesión de la identidad, del ser del grupo que se lo plantea? Si el análisis en cuestión es verdadero, significa esto: los hombres se hacen la pregunta: ¿qué es el mundo humano?, y responden mediante un *mito*: el mundo humano es aquél que hace sufrir una transformación a los datos naturales (en el que se hacen cocer los alimentos); es finalmente una respuesta racional dada en lo imaginario por medios simbólicos. Hay un sentido que jamás puede ser dado independientemente de todo signo, pero que es distinto a la oposición de los signos, y que no está forzosamente vinculado a *estructura significante particular alguna,* puesto que es, como decía Shannon, lo que permanece invariable cuando un mensaje es traducido de un código a otro, e incluso, podría añadirse, lo que permite definir la identidad (aunque fuese parcial) en el mismo código de mensajes, cuya factura es diferente. Es imposible sostener que el sentido es simplemente lo que resulta de la combinación de los signos.[38] Puede decirse igualmente que la combinación de los signos resulta del sentido, pues finalmente el mundo no está hecho más que de gentes que interpretan el discurso de los demás; para que éstos existan, primero es necesario que éstos hayan hablado, y hablar es ya elegir signos, dudar, rehacerse, rectificar los signos ya elegidos –en función de un sentido. El musicólogo estructuralista es una persona infinitamente respetable, a condición de que no olvide que debe su existencia (desde el punto de vista económico, pero también ontológico) a alguien distinto a él, quien, antes que él, recorrió el camino a la inversa, a saber, al músico creador que (consciente o inconscientemente, qué más da) planteó, e incluso eligió, estas «oposiciones de signos», tachó unas notas en una partitura, enriqueció o empobreció tal acorde, confió finalmente a la madera tal frase inicialmente desti-

37. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit, Op. cit.*
38. Como lo hace Lévi-Strauss, en «Esprit», número citado.

nada al cobre, guiado por una significación musical a expresar (y que, está claro, no cesa de estar influenciada, a lo largo de la composición, por los signos disponibles en el código utilizado, en el lenguaje musical que el compositor adoptó– aunque finalmente un gran compositor modifique este mismo lenguaje y constituya en masa sus propios significantes). Eso vale en la misma medida para el mitólogo o para el antropólogo estructuralista, salvo que aquí el creador es una sociedad entera, la reconstrucción de los códigos es mucho más radical, y mucho más escondida –en una palabra, la constitución de los signos en función de un sentido es algo infinitamente más complejo. Considerar el sentido como simple «resultado» de la diferencia de los signos, es transformar las condiciones necesarias de la *lectura* de la historia en condiciones suficientes de su *existencia*. Y, ciertamente, estas condiciones de lectura son ya intrínsecamente condiciones de existencia, puesto que no hay historia sino del hecho de que los hombres comunican y cooperan en un medio simbólico. Pero este simbolismo es él mismo *creado*. La historia no existe sino en y por el «lenguaje» (todo tipo de lenguajes), pero este lenguaje, se lo da, lo constituye, lo transforma. Ignorar esta vertiente de la cuestión es plantear para siempre la multiplicidad de los sistemas simbólicos (y por tanto institucionales) y su sucesión como hechos brutos a propósito de los cuales no habría nada que decir (y aún menos que hacer), es eliminar la cuestión histórica por excelencia: la génesis del sentido, la producción de nuevos sistemas de significados y de significantes. Y, si esto es cierto para la constitución histórica de nuevos sistemas simbólicos, lo es del mismo modo de la utilización, en cada instante, de un sistema simbólico establecido y dado. Tampoco puede decirse absolutamente en este caso, que el sentido «resulta» de la oposición de los signos, ni la inversa, ya que esto transportaría aquí unas relaciones de causalidad, o en todo caso de correspondencia biunívoca rigurosa, que enmascararía y anularía lo que es la característica más profunda del fenómeno simbólico, a saber su relativa indeterminación. En el nivel más elemental, esta indeterminación está ya claramente indicada por el fenómeno de la sobredeterminación de los símbolos (varios significados pueden ser vinculados al mismo significante) –al que hay

que añadir el fenómeno inverso, que podría llamarse la sobresimbolización del sentido (el mismo significado es llevado por varios significantes; hay, en el mismo código, mensajes equivalentes; hay, en toda lengua, «rasgos redundantes», etcétera).

Las tendencias extremistas del estructuralismo resultan de que cede efectivamente a «la utopía del siglo», que no es «la de construir un sistema de signos sobre un solo nivel de articulación»[39] sino precisamente de *eliminar el sentido* (y, bajo otra forma, eliminar al hombre). Así es como se reduce el sentido, en la medida en que no es identificable con una combinación de signos (aunque sólo fuera como su resultado necesario y unívoco), a una interioridad no transportable, a un «cierto sabor».[40] Al parecer, no puede concebirse el sentido más que en su acepción psicológica afectiva más limitada. Pero la interdicción del incesto no es un sabor; es una ley, a saber una institución que lleva una significación, símbolo, mito y enunciado de regla que remite a un sentido organizador de una infinidad de actos humanos, que hace levantar en medio del campo de lo posible la muralla que separa lo lícito de lo ilícito, que crea un valor, y vuelve a disponer todo el sistema de las significaciones, dando como ejemplo a la consanguineidad un contenido que «antes» no poseía. La diferencia entre naturaleza y cultura tampoco es la simple diferencia de sabor entre lo crudo y lo cocido, es un mundo de significaciones.

e) Finalmente, es imposible eliminar la pregunta: ¿cómo y por qué el sistema simbólico de las instituciones consigue autonomizarse? ¿Cómo y por qué la estructura institucional, en cuanto se plantea se convierte en un factor al que la vida efectiva de la sociedad está subordinada y como sometida? Responder que está en la naturaleza del simbolismo autonomizarse sería peor que una inocente tautología. Esto sería como decir que está en la naturaleza del sujeto el alienarse en los símbolos que emplea, por tanto abolir todo discurso, todo diálogo, toda verdad, planteando que todo lo que

39. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit, Op. cit.*, p. 32.
40. Lévi-Strauss, en «Esprit», número citado, pp. 637-641.

decimos es traído por la fatalidad automática de las cadenas simbólicas.[41] Y sabemos en todo caso que la autonomización del simbolismo como tal, en la vida social, es un fenómeno segundo. Cuando la religión se mantiene, frente a la sociedad, como un factor autonomizado, los símbolos religiosos no tienen independencia ni valor sino porque encarnan la significación religiosa, su brillo es prestado –como lo muestra el hecho de que la religión pueda investir nuevos símbolos, crear nuevos significantes, ampararse de otras regiones para sacralizarlas.[e]

No es inevitable caer en las trampas del simbolismo, por haber reconocido su importancia. El discurso no es independiente del simbolismo, y esto significa en efecto algo distinto a una simple «condición externa»: el discurso está preso en el simbolismo. Pero esto no quiere decir que le esté fatalmente sometido. Y sobre todo, aquello a lo que el discurso apunta es a algo distinto al simbolismo: es un *sentido* que puede ser percibido, pensado o imaginado; y son las modalidades de esta relación con el sentido lo que hacen de él un discurso o un delirio (que puede ser gramatical, sintáctica y lexicalmente impecable). La distinción, que nos es imposible evitar, entre quien, mirando a la Torre Eiffel, dice: «Es la Torre Eiffel», y quien, en las mismas circunstancias, dice: «Mira, es la abuela», no puede encontrarse sino en la relación del

41. Puede por supuesto sostenerse que el uso lúcido del simbolismo es posible a nivel individual (para el lenguaje, por ejemplo), y no a nivel colectivo (en relación a las instituciones). Pero sería preciso demostrarlo, aunque esta demostración no podría con toda evidencia apoyarse en la naturaleza general del simbolismo como tal. No decimos que no haya diferencia entre los dos niveles, ni siquiera que sería simplemente de grado (complejidad mayor de lo social, etc.). Decimos simplemente que responde a otros factores que el simbolismo, a saber al carácter mucho más profundo (y difícil de despejar) de las significaciones imaginarias sociales, y de su «materialización». Véase más adelante.

e. La crítica del «estructuralismo» esbozada aquí no respondía a ninguna «necesidad interna» para el autor, sino solamente a la necesidad de combatir una mistificación de la cual, hace diez años, muy poca gente escapaba. Podría ser fácilmente prolongada y ampliada, pero ésta no es una tarea urgente en la medida en que el humo del estructuralismo se está disipando.

significado de sus discursos con un significado canónico de los términos que utiliza y con un núcleo independiente de todo discurso y de toda simbolización. El sentido, es este núcleo independiente que llega a la expresión (que, en este ejemplo, es el «estado real de las cosas»).

Plantearemos, pues, que hay significaciones relativamente independientes de los significados que las llevan y que desempeñan un papel en la elección y en la organización de estos significantes. Estas significaciones pueden corresponder a lo *percibido,* a lo *racional,* o a lo *imaginario.* Las relaciones íntimas que prácticamente siempre existen entre estos tres polos no deben hacer perder de vista su especificidad.

Sea Dios. Sean cuales sean los puntos de apoyo que su representación tome en lo percibido; sea cual sea su eficacia racional como principio de organización del mundo para ciertas culturas, Dios no es ni una significación de real, ni una significación de racional; tampoco es símbolo de otra cosa. ¿Qué es Dios, no como concepto de teólogo, ni como idea de filósofo, sino para nosotros, quienes pensamos en quién es para los que creen en Dios? No pueden evocarlo, referirse a él sino con la ayuda de símbolos, aunque sólo sea por el «Nombre» –pero, para ellos, y para nosotros, quienes consideramos este fenómeno histórico constituido por Dios y por los que creen en Dios, supera infinitamente este «Nombre», *es* otra cosa. Dios no es ni el nombre de Dios, ni las imágenes que un pueblo puede darse, ni nada similar. Llevado, indicado por todos estos símbolos, es, en cada religión, lo que los convierte en símbolos religiosos– una *significación* central, organización en sistema de significantes y significados, lo que sostiene la unidad cruzada de unos y otros, lo que permite también su extensión, su multiplicación, su modificación. Y esta significación, ni de algo percibido (real), ni de algo pensado (racional), es una significación imaginaria.

Sea también ese fenómeno que Marx llama la reificación, más generalmente la «deshumanización» de los individuos de las clases explotadas en ciertas fases históricas: un esclavo es visto como *animal vocale,* el obrero como «tuerca de la máquina», o simple mercancía. Importa poco, aquí, que esta asimilación jamás consiga realizar-

se del todo, que la realidad humana de los esclavos o de los obreros la ponga en cuestión, etc.[42] ¿Cuál es la naturaleza de esta significación –que, recordémoslo, lejos de ser tan sólo concepto o representación, es una significación operante, con graves consecuencias históricas y sociales? Un esclavo no es un animal, un obrero no es una cosa; pero la reificación no es ni una falsa percepción de lo real, ni un error lógico; y tampoco se la puede convertir en un «momento dialéctico» en la historia totalizada del advenimiento de la verdad de la esencia humana, en la que ésta antes se negaría radicalmente a fin de poder realizarse positivamente. La reificación es una significación imaginaria (inútil subrayar que lo imaginario social, tal como lo entendemos, es más real que lo «real»). Desde el punto de vista estrictamente simbólico, o «lingüístico», aparece como un desplazamiento de sentido, como una combinación de metáfora y de metonimia. El esclavo no puede «ser» animal más que metafóricamente, y esta metáfora, como otra cualquiera, se apoya en metonimia, tomando la parte por el todo tanto en el animal como en el esclavo y estando la pseudo identidad de las propiedades parciales extendida sobre el todo de los objetos considerados. Pero este deslizamiento de sentido –que es después de todo la operación indefinidamente repetida del simbolismo–, el hecho de que bajo un significante sobrevenga otro significado, es simplemente una manera de describir lo que sucedió y no da cuenta ni de la génesis, ni del modo de ser del fenómeno considerado. Aquello de lo que se trata en la reificación –en el caso de la esclavitud o en el caso del proletariado– es la instauración de una nueva *significación operante,* la captación de una categoría de hombres por otra categoría como asimilable, a todos los fines prácticos, a animales o a cosas. Es una *creación imaginaria,* de la cual ni la realidad, ni la racionalidad, ni las leyes del simbolismo

42. Hemos comentado en otra parte la relatividad del concepto de reificación; véase «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne», en particular «Socialisme ou Barbarie», n.° 33, pp. 64-65; y también «Reemprender la revolución», en *La experiencia del movimiento obrero,* vol. 2, *Op. cit.* Lo que pone en cuestión la reificación, y la relativiza como categoría y como realidad, es la *lucha* de los esclavos o de los obreros.

pueden dar cuenta (otra cosa si esa creación no puede «violar» las leyes de lo real, de lo racional y de lo simbólico), que no necesita para existir ser explicitada en los conceptos o las representaciones y que actúa en la práctica y el hacer de la sociedad considerada como sentido organizador del comportamiento humano y de las relaciones sociales independientemente de su existencia «para la conciencia» de esta sociedad. El esclavo es metaforizado como animal y el obrero como mercancía en la práctica social efectiva mucho antes que lo hicieran los juristas romanos, Aristóteles o Marx.

Lo que hace que el problema sea difícil, lo que probablemente explica por qué no ha sido visto durante mucho tiempo sino parcialmente y por qué, aún hoy en día, tanto en Antropología como en Psicoanálisis, se constatan las mayores dificultades para distinguir los registros y la acción de lo simbólico y de lo imaginario, no sólo son los prejuicios «realistas y «racionalistas» (cuyas tendencias más extremas del «estructuralismo» contemporáneo representan una curiosa mezcla) los que impiden admitir el papel de lo imaginario. Lo cierto es que, en el caso de lo imaginario, el significado al que remite el significante es casi imposible de captar como tal y, por definición, su «modo de ser» es un modo de no-ser. En el registro de lo percibido (real) «exterior» o «interior», la existencia físicamente distinta del significante y del significado es inmediata: nadie confundirá la palabra árbol con un árbol real, la palabra cólera o tristeza con los afectos correspondientes. En el registro de lo racional, la distinción no es menos clara: sabemos que la palabra (el «término») que designa un concepto es una cosa y el concepto mismo, otra. Pero, en el caso de lo imaginario, las cosas son menos simples.

También podemos distinguir aquí sin duda, en un primer nivel, las palabras y lo que designan, significantes y significados: Centauro es una palabra que remite a un ser imaginario distinto de esta palabra, y que puede «definirse» con palabras (con lo cual se asimila a un pseudoconcepto), o representar por imágenes (con lo cual se asimila a una pseudopercepción).[43] Pero ya este caso fácil y superfi-

43. Hay una «esencia» del Centauro: dos conjuntos definidos de posibles y de imposibles. Esta «esencia» es «representable»: no hay imprecisión alguna en lo que se refiere a la apariencia física «genérica» del Centauro.

cial (el Centauro imaginario no es más que una recomposición de pedazos desprendidos de seres reales) no queda agotado por estas consideraciones, pues, para la cultura que vivía la realidad mitológica de los Centauros, el ser de éstos era totalmente distinto a la descripción verbal o la representación esculpida que podía darse de él. Pero, esta realidad última ¿cómo mantenerla? No se da, de cierta manera, como las «cosas en sí», más que a partir de sus consecuencias, de sus resultados, de sus derivados. ¿Cómo captar a Dios, en tanto que significación imaginaria, de otro modo que a partir de las sombras (de las *Abschattungen*) proyectadas sobre la actuación social efectiva de los pueblos –pero, al mismo tiempo, ¿cómo no ver que, al igual que la cosa percibida, es condición de posibilidad de una serie inagotable de estas sombras, pero que, contrariamente a la cosa percibida, jamás se da «en persona»?

Sea un sujeto que vive una escena en lo imaginario, se entrega a un ensueño o dobla fantasmáticamente una escena vivida. La escena consiste en «imágenes» en el sentido más amplio del término. Estas imágenes están hechas del mismo material del que pueden hacerse símbolos; ¿son símbolos? En la conciencia explícita del sujeto, no; no están ahí por otra cosa, son «vividas» por ellas mismas. Pero aquí no se agota la cuestión. Pueden representar otra cosa, un fantasma inconsciente –y así es generalmente como las verá el psicoanalista. Aquí, pues, la imagen es símbolo –pero ¿de qué? Para saberlo, hay que penetrar en los dédalos de la elaboración simbólica de lo imaginario en el inconsciente. ¿Qué hay en el extremo? Algo que no está ahí *para representar* otra cosa, que es más bien condición operante de toda representación ulterior, pero que existe ya él mismo en el modo de la representación: el fantasma fundamental del sujeto, su escena nuclear (no la «escena primitiva»), en la que existe lo que constituye al sujeto en su singularidad: su esquema organizador-organizado que se imagina y que existe, no en la simbolización, sino en la presentificación imaginaria que ya es para el sujeto significación encarnada y operante, primera captación y constitución en una sola vez de un sistema relacional articulado que plantea, separa y une «interior» y «exterior», esbozo de gesto y esbozo de percepción, reparto de papeles arquetípicos e imputación originaria de papel al propio sujeto, valoración y desvalora-

ción, fuente de la significancia simbólica ulterior, origen de las inversiones privilegiadas y específicas del sujeto, un estructurante-estructurado. En el plano individual, la producción de este fantasma fundamental depende de lo que llamamos lo imaginario radical (o la imaginación radical); este fantasma mismo existe a la vez en el modo de lo imaginario efectivo (de lo imaginado) y es primera significación y núcleo de significaciones ulteriores.

Es dudoso que pueda captarse directamente este fantasma fundamental; como mucho se puede reconstruir a partir de sus manifestaciones, porque aparece en efecto como fundamento de posibilidad y de unidad de todo lo que hace la singularidad del sujeto de otro modo que como singularidad puramente combinatoria, de todo lo que en la vida del sujeto supera su realidad y su historia, condición última para que al sujeto le *sobrevengan* una realidad y una historia.

Cuando se trata de la sociedad –que no se trata evidentemente de transformar en «sujeto», ni propia, ni metafóricamente–, volvemos a encontrar esta dificultad en un grado doble. Pues tenemos del todo aquí, a partir de lo imaginario que abunda inmediatamente en la superficie de la vida social, la posibilidad de penetrar en el laberinto de la simbolización de lo imaginario; y, forzando el análisis, llegamos a unas significaciones que no están ahí para representar otra cosa, que son como las articulaciones últimas que la sociedad en cuestión impuso al mundo, a sí misma y a sus necesidades, los esquemas organizadores que son condición de representabilidad de todo lo que esta sociedad puede darse. Pero, por su propia naturaleza, estos esquemas no existen ellos mismos bajo el modo de una representación sobre la que podría, a fuerza de análisis, ponerse el dedo. No puede hablarse aquí de una «imagen», por vago e indefinido que sea el sentido dado a este término. Dios es, quizá, para cada uno de los fieles, una «imagen» –que puede incluso ser una representación «precisa»–, pero Dios, en tanto que significación social imaginaria, no es ni la «suma», ni la «parte común», ni la «media» de estas imágenes, es más bien su condición de posibilidad y lo que hace que estas imágenes sean imágenes «de Dios». Y el núcleo imaginario del fenómeno de reificación no es «imagen» para nadie. Las significaciones imaginarias sociales no existen, propiamente hablando, en el modo de una representa-

ción; son de otra naturaleza, para la cual es vano buscar una analogía en los otros terrenos de nuestra experiencia. Comparadas a las significaciones imaginarias individuales, son infinitamente más vastas que un fantasma (el esquema subyacente a lo que se designa como la «imagen del mundo» judía, griega u occidental se extiende hasta el infinito) y no tienen un lugar de existencia preciso (si es que acaso puede llamarse al inconsciente individual un lugar de existencia preciso). No pueden ser captadas más que de manera derivada y oblicua, o sea como la distancia a la vez evidente e imposible de delimitar exactamente entre un primer término –la vida y la organización efectiva de una sociedad– y un segundo término –igualmente imposible de definir– esta vida y esta organización concebidas de manera estrictamente «funcional-racional»; como una «deformación coherente» del sistema de los sujetos, de los objetos y de sus relaciones; como la curvatura específica de cada espacio social; como el cemento invisible que mantiene conglomerado este inmenso batiburrillo de real, racional y simbólico que constituye toda sociedad; y como el principio que elige e informa los restos y los pedazos que serán admitidos en él. Las significaciones imaginarias sociales –en todo caso las que son realmente últimas– no *denotan* nada, y *connotan poco* más o menos todo; y por esto es por lo que son tan a menudo confundidas con sus símbolos, no sólo por los pueblos que las llevan, sino por los científicos que las analizan y que llegan por este hecho a considerar que sus significantes se significan ellos mismos (puesto que no remiten a nada real, a nada racional que pudiese *designarse*), y a atribuir a estos significantes como tales, al simbolismo tomado en sí mismo, un papel y una eficacia infinitamente superiores a los que poseen ciertamente.

Pero ¿no cabría la posibilidad de una «reducción» de este imaginario social a lo imaginario individual –lo cual proporcionaría, a la vez, un contenido *denotable* a estos significantes? ¿No podría decirse que Dios, por ejemplo, deriva de los inconscientes individuales y que significa muy precisamente un momento fantasmático esencial de estos inconscientes, el padre imaginario? Tales reducciones –como la intentada por Freud para la religión, las que también podrían intentarse para las significaciones imaginarias de nuestra

propia cultura– nos parece que contienen una parte importante de verdad, pero no que agotan la cuestión. Es incontestable el que una significación imaginaria deba encontrar sus puntos de apoyo en el inconsciente de los individuos; pero esta condición no es suficiente, y puede incluso preguntarse legítimamente si es condición más que resultado. Bajo ciertos aspectos, el individuo y su psique nos parecen, sobre todo a nosotros, hombres de hoy, que poseen una «realidad» eminente, de la que estaría privado lo social. Pero, en otros aspectos, esta concepción es ilusoria, «el individuo es una abstracción»; el hecho de que el campo histórico-social jamás sea comprensible como tal, sino solamente por sus «efectos», no prueba que posea una mínima realidad, sería más bien lo contrario. El peso de un cuerpo traduce cierta propiedad de este cuerpo, pero también del campo gravitacional que lo rodea, que no es perceptible sino por efectos «mixtos» de este orden; y lo que pertenece «propiamente» al cuerpo considerado –su masa en la concepción clásica– no sería, de creer ciertas concepciones cosmológicas modernas, una «propiedad» del cuerpo, sino la expresión de la acción sobre este cuerpo de todos los demás cuerpos del Universo (principio de Mach), en pocas palabras, una propiedad de «co-existencia» que surge a nivel del conjunto. Que en el mundo humano nos encontremos con algo que es a la vez menos y más que una «substancia» –el individuo, el sujeto, el para-sí– no debe hacer disminuir a nuestros ojos la realidad del «campo». Concretamente, planteando, al igual que en la interpretación freudiana de la religión, la existencia de un «lugar que ha de ser colmado» en el inconsciente individual y aceptando su lectura de los procesos que producen la necesidad de la sublimación religiosa, no por ello es menos cierto que el individuo no puede colmar este lugar con sus propias producciones, sino tan sólo utilizando significantes de los que no tiene la libre disposición. Lo que el individuo puede producir, no son instituciones, son fantasmas privados. La conjunción se opera a veces, de manera incluso que pueda situarse y fecharse, entre los fundadores de religión y algunos otros «individuos excepcionales», cuyo fantasma privado viene a colmar, allí donde hace falta y en el momento oportuno, el agujero del inconsciente de los demás y posee suficiente «coherencia» funcional y racional para resultar viable una vez sim-

bolizado y sancionado –es decir institucionalizado. Pero esta constatación no resuelve el problema en el sentido «psicológico», no sólo porque estos casos son los más escasos, sino porque incluso sobre ellos la irreductibilidad de lo social es perfectamente legible. Para que esta conjunción entre las tendencias de los inconscientes individuales pueda producirse, para que el discurso del profeta no quede en una alucinación personal o credo de una secta efímera, ciertas condiciones sociales favorables deben haber labrado, sobre un área indefinida, los inconscientes individuales, y haberlos preparado para esta «buena nueva». Hasta el profeta trabaja en y por lo instituido, incluso si lo trastoca y toma apoyo en él; todas las religiones cuya génesis conocemos o bien son transformaciones de religiones precedentes, o bien contienen un componente enorme de sincretismo. Sólo el mito de los orígenes, formulado por Freud en *Totem y tabú,* escapa en parte a estas consideraciones, y esto porque es un mito, pero también en la medida en que se refiere a un estado híbrido y, a decir verdad, incoherente. Lo instituido ya está ahí, incluso la horda primitiva no es un hecho de naturaleza; ni la castración de los niños varones, ni la preservación del último nacido pueden ser consideradas como relacionadas a un «instinto» biológico (¿con qué finalidad, y cómo habría éste «desaparecido» a continuación?), pero traducen ya la plena acción de lo imaginario, sin la cual, por lo demás, la sumisión de los descendientes es inconcebible, el asesinato del padre no es acto inaugural de la sociedad, sino respuesta a la castración (y ¿qué es ésta sino alarde anticipado?); al igual que la comunidad de los hermanos, en tanto que institución, sucede al poder absoluto del padre, es más revolución que instauración primera. Lo que aún no está ahí, en la «horda primitiva», es el hecho de que la institución, de la que todos los demás elementos están presentes, no esté simbolizada como tal.

Se desprende que, fuera de una postulación mítica de los orígenes, todo intento de derivación exhaustiva de las significaciones sociales a partir de la psique individual parece abocada al fracaso, ya que desconoce la imposibilidad de aislar esta psique de un continuo social que no puede existir si no está siempre ya instituido. Y, para que se dé una significación social imaginaria, son necesarios unos significantes colectivamente disponibles, pero sobre todo

unos significados que no existen del modo en el que existen los significados individuales (como percibidos, pensados o imaginados por tal sujeto).

La funcionalidad toma prestado su sentido fuera de ella misma; el simbolismo se refiere necesariamente a algo que no está entre lo simbólico, y que tampoco está entre lo real-racional. Este elemento, que da a la funcionalidad de cada sistema institucional su orientación específica, que sobredetermina la elección y las conexiones de las redes simbólicas, creación de cada época histórica, su manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia, su mundo y sus propias relaciones; este estructurante originario, este significado-significante central, fuente de lo que se da cada vez como sentido indiscutible e indiscutido, soporte de las articulaciones y de las distinciones de lo que importa y de lo que no importa, origen del exceso de ser de los objetos de inversión práctica, afectiva e intelectual, individuales y colectivos –este elemento no es otra cosa que lo *imaginario* de la sociedad o de la época considerada.

Ninguna sociedad puede existir si no organiza la producción de su vida material y su reproducción en tanto que sociedad. Pero ninguna de estas organizaciones son ni pueden ser dictadas indefectiblemente por unas leyes naturales o por consideraciones racionales, En lo que así aparece como margen de indeterminación se sitúa lo que es lo esencial desde el punto de vista de la *historia* (para la cual lo que importa sin duda no es que los hombres hayan cada vez comido o engendrado niños, sino, ante todo, que lo hayan hecho en infinita variedad de formas) –a saber que el mundo total dado a esta sociedad sea *captado* de una determinada manera práctica, afectiva y mentalmente, que un *sentido articulado* le sea impuesto, que sean operadas unas distinciones correlativas a lo que vale y a lo que no vale (en todos los sentidos de la palabra valer, desde lo más económico a lo más especulativo), entre lo que se debe y lo que no se debe hacer.[44]

44. Valor y no valor, lícito e ilícito, son constitutivos de la historia y, en este sentido, como oposición estructurante abstracta, son dados por supuesto por toda historia. Pero *lo que* es cada vez valor y no valor, lícito e ilícito, es histórico y debe ser interpretado, en la medida de lo posible, en su contenido.

Esta estructuración encuentra sin duda sus puntos de apoyo en la corporalidad, en la medida en que el mundo dado a la sensorialidad es ya necesariamente un mundo articulado, en la medida también en que la corporalidad es ya necesidad, en que, por consiguiente, objeto material y objeto humano, alimento y apareamiento sexual están ya inscritos en la cavidad de esta necesidad y en que una relación con el objeto y una relación con el otro humano y, por consiguiente, una primera «definición» del sujeto como necesidad y relación con lo que puede colmar esta necesidad, vienen dadas ya por su existencia biológica. Pero este supuesto universal, siempre y en todas partes el mismo, es absolutamente incapaz de dar cuenta tanto de las variaciones como de la evolución de las formas de vida social.

Papel de las significaciones imaginarias

La historia es imposible e inconcebible fuera de la *imaginación productiva* o *creadora,* de lo que hemos llamado lo *imaginario radical* tal como se manifiesta a la vez e indisolublemente en el *hacer* histórico, y en la constitución, antes de toda racionalidad explícita, de un universo de *significaciones.*[45] Si incluye esa dimensión que los filóso-

45. El papel fundamental de la imaginación, en el sentido más radical, había sido claramente visto por la filosofía clásica alemana, por Kant, pero sobre todo por Fichte, para quien la *Produktive Einbildungskraft* es un «*Faktum* del espíritu humano» que es, en último análisis, no fundamentable y no fundamentado y que hace posibles todas las síntesis de la subjetividad. Esta es al menos la posición de la primera *Wissenschaftlehre,* en la que la imaginación productiva es aquello sobre lo cual «está fundamentada la posibilidad de nuestra conciencia, de nuestra vida, de nuestro ser para nosotros, es decir de nuestro ser como Yo». Véase especialmente R. Kroner, *Von Kant bis Hegel,* vol. 1, p. 448 y s., 477-480, 484-486, Tübingen, 1961. Esta intuición esencial fue oscurecida a continuación (y ya en las obras ulteriores de Fichte) sobre todo en función de un retorno hacia el problema de la validez general (*Allgemeingiltigkeit*) del saber, que parece casi imposible de pensar en términos de imaginación. [La cuestión está largamente tratada en la segunda parte.]

fos idealistas llamaron libertad, y que sería más justo llamar indeterminación (la cual, supuesta ya por lo que hemos definido como autonomía, no debe ser confundida con ésta), es que este *hacer* plantea y se da algo distinto a lo que simplemente es, y es también que está habitado por *significaciones* que no son ni simple reflejo de lo percibido, ni simple prolongamiento, ni sublimación de las tendencias de la animalidad, ni elaboración estrictamente racional de los datos.

El mundo social es cada vez constituido y articulado en función de un sistema de estas significaciones, y estas significaciones *existen,* una vez constituidas, al modo de lo que hemos llamado lo *imaginario efectivo* (o lo *imaginado*). No es sino en relación a estas significaciones como podemos comprender, tanto la «elección» que cada sociedad hace de su simbolismo institucional, como los fines a los que subordina la «funcionalidad». Presa incontestablemente de las coacciones de lo real y de lo racional, inserta siempre en una continuidad histórica, y por consiguiente codeterminada por lo que ya estaba ahí, trabajando siempre con un simbolismo ya dado y cuya manipulación no es libre, su producción no puede ser exhaustivamente reducida a uno de estos factores o a su conjunto. No puede serlo, porque ninguno de estos factores puede desempeñar su papel y no puede «responder» a las preguntas a las que ellas «responden».

Toda sociedad hasta ahora ha intentado dar respuesta a cuestiones fundamentales: ¿quiénes somos como colectividad?, ¿qué somos los unos para los otros?, ¿dónde y en qué estamos?, ¿qué queremos, qué deseamos, qué nos hace falta? La sociedad debe definir su «identidad», su articulación, el mundo, sus relaciones con él y con los objetos que contiene, sus necesidades y sus deseos. Sin la «respuesta» a estas «preguntas», sin estas «definiciones», no hay mundo humano, ni sociedad, ni cultura –pues todo se quedaría en caos indiferenciado. El papel de las significaciones imaginarias es proporcionar a estas preguntas una respuesta, respuesta que, con toda evidencia, ni la «realidad» ni la «racionalidad» pueden proporcionar (salvo en un sentido específico, sobre el que volveremos).

Está claro, cuando hablamos de «preguntas», de «respuestas», de «definiciones», hablamos metafóricamente. No se trata de preguntas ni de respuestas planteadas explícitamente, y las definiciones no

están dadas en el lenguaje. Las preguntas no están ni siquiera planteadas previamente a las respuestas. La sociedad se constituye haciendo emerger en su vida, en su actividad, una respuesta de hecho a estas preguntas. Es en el *hacer* de cada colectividad donde aparece como sentido encarnado la respuesta a estas preguntas, es ese hacer social que no se deja comprender más que como respuesta a unas cuestiones que él mismo plantea implícitamente.

Cuando el marxismo cree mostrar que estas preguntas, y sus respectivas respuestas, se desprenden de esta parte de la «superestructura» ideológica que es la religión o la filosofía, y que en realidad no son más que el reflejo deforme y refractado de las condiciones reales y de la actividad social de los hombres, tiene en parte razón en la medida en que apunta a la teorización explícita, en la medida también en que ésta es efectiva (aunque no íntegramente) sublimación y deformación ideológica, y en que el sentido auténtico de una sociedad ha de ser buscado en primer lugar en su vida y su actividad efectivas. Pero se equivoca cuando cree que esta vida y esta actividad pueden ser captadas fuera de un sentido que conllevan, o que este sentido es «evidente por sí mismo» (que sería, por ejemplo, la «satisfacción de las necesidades»). Vida y actividad de las sociedades son precisamente la posición, la definición de este sentido; el trabajo de los hombres (tanto en el sentido más estricto como en el sentido más amplio) indica por todos sus lados, en sus objetivos, en sus fines, en sus modalidades, en sus instrumentos, una manera cada vez más específica de captar el mundo, de definirse como necesidad, de plantearse en relación a los demás seres humanos. Sin todo esto (y no simplemente porque presupone la representación mental previa de los resultados, como dice Marx), no se distinguiría efectivamente de la actividad de las abejas, a la que podría añadirse una «representación previa del resultado» sin que nada cambiara. El hombre es un animal inconscientemente filosófico, que se planteó las cuestiones de la filosofía en los hechos mucho tiempo antes de que la filosofía existiese como reflexión explícita; y es un animal poético, que proporcionó en lo imaginario unas respuestas a esas cuestiones.

He aquí algunas indicaciones preliminares sobre el papel de las significaciones sociales imaginarias en los campos evocados más arriba.

Primero, el ser del grupo y de la colectividad: cada uno se define, y es definido por los demás, en relación a un «nosotros». Pero este «nosotros», este grupo, esta colectividad, esta sociedad, ¿quién es?, ¿qué es? Es ante todo un símbolo, las señas de existencia que siempre intercambió cada tribu, cada ciudad, cada pueblo. Es ante todo seguro que es un nombre. Pero este nombre, convencional y arbitrario, ¿es realmente tan convencional y arbitrario? Este significante remite a dos significados, a los que une indisociablemente. Designa la colectividad de la que se trata, pero no la designa como simple extensión, la designa al mismo tiempo como comprensión, como algo, cualidad o propiedad. Somos los leopardos. Somos los aras. Somos los Hijos del Cielo. Somos los descendientes de Abraham, pueblo elegido que Dios hará triunfar sobre sus enemigos. Somos los helenos –los de la luz. Nos llamamos, o los demás nos llaman, los germanos, los francos, los teutsch, los eslavos. Somos los hijos de Dios que sufrió por nosotros. Si este nombre fuese símbolo con función exclusivamente racional, sería signo puro, y denotaría simplemente los que pertenecen a tal colectividad, designada a su vez por referencia a unas características exteriores desprovistas de ambigüedad («los habitantes del distrito XX de París»). Pero no es el caso sino para los recortes administrativos de las sociedades modernas. De otro modo, para las colectividades históricas de otros tiempos, se comprueba que el nombre no se limitó a *denotarlas,* sino que al mismo tiempo las *connotó*– y esta connotación remite a un significado que no es ni puede ser real, ni racional, sino imaginario (sea cual sea el contenido específico, la naturaleza particular de este imaginario).

Pero, al mismo tiempo o más allá del nombre, en los totems, en los dioses de la ciudad, en la extensión espacial y temporal de la persona del rey, se constituye, cobra peso y se materializa la institución que *ubica* la colectividad como existente, como sustancia definida y duradera más allá de sus moléculas perecederas, que responde a la pregunta por su ser y por su identidad refiriéndolas a unos símbolos que la unen a *otra* «realidad».

La nación (de la que nos gustaría que un marxista, que no fue-

se Stalin, nos explicara, más allá de los accidentes de su constitución histórica, las *funciones* reales desde el triunfo del capitalismo industrial) desempeña hoy en día este papel, cumple esta función de identificación, mediante esa referencia triplemente imaginaria a una «historia común» –triplemente, ya que esta historia no es más que pasado, que no es tan común y que, finalmente, lo que de ella se sabe y lo que sirve de soporte a esta identificación colectivizante en la conciencia de las gentes es en gran parte mítico. Este imaginario de la nación se muestra, sin embargo, más sólido que todas las realidades, como lo mostraron dos guerras mundiales y la supervivencia de los nacionalismos. Los «marxistas» de hoy, que creen eliminar todo esto diciendo simplemente «el nacionalismo es una mistificación», se mistifican evidentemente ellos mismos. Que el nacionalismo sea una mistificación, ¿qué duda cabe? Que una mistificación tenga unos efectos tan masiva y terriblemente reales, que se muestre mucho más fuerte que todas las fuerzas «reales» (comprendido entre ellas el simple instinto de supervivencia) que «hubiesen debido» empujar desde hace mucho tiempo a los proletarios a la fraternización, éste es el problema. Decir: «La prueba de que el nacionalismo era una simple mistificación, y *por lo tanto algo irreal*, es lo que se disolverá en el día de la revolución mundial», no es tan sólo vender la piel del oso antes de haberlo matado, sino que equivale a decir: «Vosotros, hombres que habéis vivido de 1900 a 1965 –y quién sabe hasta cuándo todavía–, y vosotros, los millones de muertos de las dos guerras, y todos los demás que las habéis sufrido y que sois solidarios con ellos –todos vosotros, *in*-existís, habéis siempre inexistido para la historia verdadera; todo lo que habéis vivido, eran alucinaciones, pobres sueños de sombras, no era la historia. La historia verdadera era ese virtual invisible que será, y que, a vuestras espaldas, preparaba el fin de vuestras ilusiones». Y este discurso es incoherente, porque niega la realidad de la historia en la que participa (un discurso no es, sin embargo una forma de movimiento de las fuerzas productivas) y porque incita por medios irreales a esos hombres irreales a hacer una revolución real.

Asimismo, cada sociedad define y elabora una imagen del mundo natural, del universo en el que vive, intentando cada vez hacer de ella un conjunto significante, en el cual deben ciertamente encontrar su lugar los objetos y los seres naturales que importan para la vida de la colectividad, pero también esta misma colectividad, y finalmente cierto «orden del mundo». Esta imagen, esta visión más o menos estructurada del conjunto de la experiencia humana disponible, utiliza cada vez las nervaduras racionales de lo dado, pero las dispone según, y las subordina a, significaciones que, como tales, no se desprenden de lo racional (ni, por lo demás, de un irracional positivo), sino de lo imaginario. Esto es evidente tanto para las creencias de las sociedades arcaicas[46] como para las concepciones religiosas de las sociedades históricas; e incluso el «racionalismo» extremo de las sociedades modernas no escapa del todo a esta perspectiva.

Imagen del mundo e imagen de sí mismo están siempre con toda evidencia vinculadas.[47] Pero su unidad viene dada a su vez por

46. Pensamos que es en esta perspectiva en la que debe ser visto en una gran parte el material examinado especialmente por Claude Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje,* y que de otro modo las homologías de estructura entre naturaleza y sociedad, por ejemplo en el totemismo («verdadero» o «pretendido»), permanecen incomprensibles.

47. A decir verdad, esto es una tautología, puesto que no se concibe cómo una sociedad podría «representarse» ella misma sin *situarse* en el mundo; y es sabido que todas las religiones insertan de un modo u otro al ser de la humanidad en un sistema del cual forman parte los dioses y el mundo. Es sabido igualmente, al menos desde Jenófanes (Diels, 16), que los hombres crean a los dioses a su propia imagen, y con ello hay que entender a la imagen de sus relaciones efectivas, impregnadas ellas mismas de imaginario, y a la imagen de la imagen que tienen de estas relaciones (siendo esta última ampliamente inconsciente). Los trabajos de G. Duméil demuestran con precisión, desde hace veinticinco años, la homología de articulación entre universo social y universo de las divinidades en el ejemplo de las religiones indoeuropeas. Es en la sociedad contemporánea donde, por primera vez, al tiempo que persiste bajo múltiples formas se pone en cuestión esta relación, porque la imagen del mundo y la imagen de la sociedad se disocian, pero sobre todo porque tienden a dislocarse cada una por su cuenta. Este es uno de los aspectos de la crisis de lo imaginario [instituido] en el mundo moderno, sobre la cual volveremos más adelante.

la definición que brinda cada sociedad de sus necesidades, tal como se inscribe en la actividad, el hacer social efectivo. La imagen de sí que se da la sociedad comporta como momento esencial la elección de los objetos, actos, etc., en los que se encarna lo que para ella tiene sentido y valor. La sociedad se define como aquello cuya existencia (la existencia «valorada», la existencia «digna de ser vivida») puede ponerse en cuestión por la ausencia o la penuria de semejantes cosas y, correlativamente, como la actividad que apunta a hacer existir estas cosas en cantidad suficiente y según las modalidades adecuadas (cosas que pueden ser, en ciertos casos, perfectamente inmateriales, por ejemplo la «santidad»).

Es desde siempre sabido (al menos desde Herodoto) que la necesidad, ya sea alimenticia, sexual, etc., no llega a ser necesidad social más que en función de una elaboración cultural. Pero nos negamos las más de las veces obstinadamente a sacar consecuencias de este hecho, que refuta, ya lo dijimos, toda interpretación funcionalista de la historia como «interpretación última» (puesto que, lejos de ser última, queda suspendida en el aire a falta de poder responder a esta pregunta: ¿qué define las necesidades de una sociedad?). Está claro también que ninguna interpretación «racionalista» puede ser suficiente para dar cuenta de esta elaboración cultural. No se conoce sociedad alguna en la que la alimentación, el vestir, el hábitat, obedezcan a consideraciones puramente «utilitarias», o «racionales». No se conoce cultura alguna en la que no haya alimentos «inferiores», y nos extrañaría que jamás hubiese existido una (con excepción de los casos «catastróficos» o marginales, como los aborígenes australianos descritos en *Los hijos del capitán Grant*).[48]

¿Cómo se hace esta elaboración? Este es un problema inmenso, y toda respuesta «simple» que ignorase la interacción compleja de una multitud de factores (las disponibilidades naturales, las posibilidades técnicas, el estado «histórico», los juegos del simbolismo, etc.)

48. «Esos seres, degradados por la miseria, eran repugnantes», Jules Verne, *Los hijos del Capitán Grant*. Verne debió, como era su costumbre, tomar los elementos de su relato a un viajero o explorador de la época. [Véase también ahora Colin Turnbull, *Un peuple de fauves*, Stock, París, 1973.]

sería desesperadamente inocente. Pero es fácil ver que lo que *constituye* la necesidad humana (como distinta de la necesidad animal) es la investidura del objeto con un valor que supera, por ejemplo, la simple inscripción en la oposición «instintiva» nutritivo-no nutritivo (que «vale» también para el animal) y que establece, en el interior de lo nutritivo, la distinción entre lo comestible y lo no comestible, que crea *el alimento* en el sentido cultural y ordena los alimentos en una jerarquía, los clasifica en «mejores» y «menos buenos» (en el sentido del valor cultural, y no de los gustos subjetivos). Este muestreo cultural en lo nutritivo disponible, y la jerarquización, estructuración, etc., correspondientes, encuentran puntos de apoyo en los datos naturales, pero no se desprenden de éstos. Es la necesidad *social* la que crea la rareza como rareza social, y no a la inversa.[49] No es ni la disponibilidad, ni la rareza de los caracoles y de las ranas lo que hace que, para culturas parientes, contemporáneas y próximas, sean aquí, plato de fino gastrónomo, allá vomitivo de indudable eficacia. No hay más que hacer el catálogo de todo lo que los hombres pueden comer y han comido efectivamente (con muy buena salud) a través de las diferentes épocas y sociedades para darnos cuenta de que lo que es comestible para el hombre supera con mucho lo que fue, para cada cultura, alimento, y que no son simplemente las disponibilidades naturales y las posibilidades técnicas las que determinaron esta elección. Esto se ve aún más claramente cuando se examinan aquellas necesidades que no son la alimentación. Esta elección está llevada por un sistema de significaciones imaginarias que valoran y desvaloran, estructuran y jerarquizan un conjunto cruzado de objetos y de

49. Como lo piensa Sartre, *Critique de la raison dialectique,* p. 200 y sig. Sartre llega a escribir: «Así, en la medida en que el cuerpo es función, la función necesidad y la necesidad *praxis,* puede decirse que *el trabajo humano... es enteramente* dialéctico» (pp. 173-174, subrayado en el texto). Es divertido ver a Sartre criticar largamente la «dialéctica de la naturaleza» para desembocar, por el rodeo de estas identificaciones sucesivas (cuerpo = función = necesidad = praxis = trabajo = dialéctica) a «naturalizar» él mismo la dialéctica. Lo que hay que decir es que estamos cruelmente faltos de una teoría de la praxis entre los himenópteros, y que quizá proporcionará la continuación de la *Critique de la raison dialectique.*

faltas correspondientes, y sobre el cual puede leerse, menos difícilmente que sobre cualquier otro, eso tan incierto como incontestable que es la *orientación* de una sociedad.

Paralelamente a este conjunto de objetos constituidos correlativa y consubstancialmente a las necesidades, se define una estructura o una articulación de la sociedad, como se verifica en el totemismo («verdadero» o «pretendido») cuando la función, por ejemplo de un clan, es de «hacer existir» para los demás su especie epónima. En esta «etapa», o mejor, variedad, la articulación social es homóloga a la distinción de los objetos, a veces de las fuerzas de la naturaleza, que la sociedad planteó como pertinente. Cuando los objetos se proponen como secundarios en relación a los momentos abstractos de las actividades sociales que los producen –lo cual presupone sin duda una evolución avanzada de estas actividades como *técnica*, una extensión del tamaño de las comunidades, etc.–, son las mismas actividades las que proporcionan el fundamento de una articulación de la sociedad, ya no en clanes, sino en castas.

La aparición de la división antagónica de la sociedad en *clases*, en el sentido marxista del término, es, sin lugar a dudas, el hecho capital para el nacimiento y la evolución de las sociedades históricas. Forzoso es reconocer que permanece envuelto en un espeso misterio.

Los marxistas, que creen que el marxismo da cuenta del nacimiento, de la función, de la «razón de ser» de las clases, no están en un nivel de comprensión superior al de los cristianos que creen que la Biblia da cuenta de la creación y de la razón de ser del mundo. La pretendida «explicación» marxista de las clases se reduce, de hecho, a dos esquemas que son, los dos, insatisfactorios y que, tomados en conjunto, son heterogéneos. El primero[50] consiste en poner, en el

50. Desde el punto de vista de la generalidad, no de la cronología. En los escritos de Marx y de Engels, los dos principios de explicación coexisten y se entrecruzan. En todo caso, Engels, en *El origen de la familia* (1884) –obra por lo demás fascinante y que hace reflexionar más que la gran mayoría de los traba-

origen de la evolución, un estado de penuria, por así decir absoluto, en el que, siendo la sociedad incapaz de producir un «excedente» cualquiera, tampoco puede mantener una capa explotadora (la productividad por hombre y año es justo igual al mínimo biológico, de manera que no podría explotarse a nadie sin hacerlo morir tarde o temprano de inanición). Al final de la evolución se situará, como se sabe, un estado de abundancia absoluta en el que la explotación no tendrá razón de ser, pudiendo cada uno satisfacer totalmente sus necesidades. Entre los dos, se sitúa la historia conocida, fase de penuria relativa, en la que la productividad se elevó lo suficiente como para permitir la constitución de un excedente, el cual servirá (¡en parte solamente!) para mantener a la clase explotadora.

Este razonamiento se hunde sea cual sea el extremo por el que se lo ponga a prueba. Admitimos que, a partir de cierto momento, las clases explotadoras han pasado a ser posibles, pero ¿por qué llegaron a ser *necesarias*? ¿Por qué el excedente que iba apareciendo no fue gradual e imperceptiblemente reabsorbido en un bienestar creciente (o un menor «malestar») del conjunto de la tribu? ¿Cómo no llegó a formar parte integrante de la definición del «mínimo» para la colectividad considerada?[f] Los casos en los que las clases explo-

---

jos etnológicos modernos–, enfatiza francamente el *incremento de productividad* permitido por las grandes divisiones sociales del trabajo» (ganadería, agricultura) y que «necesariamente» habría implicado la esclavitud. En este «necesariamente» radica toda la cuestión. Por lo demás, a lo largo de todo el capítulo «Barbarie y civilización», en el que la cuestión de la aparición de las clases habría tenido que ser tratada, Engels habla continuamente de la evolución de la técnica y de la división del trabajo concomitante, pero en ningún momento liga esta evolución de la técnica *como tal* al nacimiento de las clases. ¿Cómo podría hacerlo, por lo demás, puesto que su tema le lleva a considerar a la vez las primeras etapas de la ganadería, de la agricultura y del artesanado, actividades basadas sobre técnicas *diferentes* y que conducen a (o que son compatibles con) la *misma* división de la sociedad en amos y esclavos (o con la ausencia de semejante división)? La aparición de la ganadería, de la agricultura, y del artesanado pueden por sí mismas conducir a una división en oficios, no en clases.

f. A partir del momento en que una sociedad produce un «sobrante», sume en él una parte esencial en actividades absurdas como funerales, ceremonias, pinturas murales, construcción de pirámides, etcétera.

tadas están reducidas a un mínimo biológico ¿habrán existido jamás de otro modo que como casos marginales? ¿Podrá definirse un «mínimo biológico»? y, fuera de condiciones privadas de significación, ¿habrase encontrase jamás alguna colectividad humana que no se ocupara más que de su alimentación? ¿Acaso no hubo, durante el paleolítico y el neolítico, una progresión (que, una vez examinada, parece fantástica) de la productividad del trabajo y también sin duda del nivel de vida sin que pueda hablarse de «clases» en el sentido verdadero del término? ¿No habrá detrás de todo esto como la imagen de hombres que acechan el momento en el que la crecida de la producción alcance la cota «que permite» la explotación para lanzarse unos sobre otros y establecerse los vencedores como amos, los vencidos como esclavos? Esta misma imagen, ¿no corresponderá sobre todo a lo imaginario del siglo XIX capitalista?, y ¿cómo puede conciliarse con las descripciones de los iroqueses y de los germanos, llenos de humanidad y de nobleza, sobre los cuales Engels se extiende con complacencia?

El segundo esquema consiste en vincular, no ya la existencia de las clases como tal a un estado general de la economía (a la existencia de un «excedente» que permanece insuficiente), sino cada forma precisa de división de la sociedad a determinada etapa de la técnica. «Al molino de brazo corresponde la sociedad feudal, al molino de vapor la sociedad capitalista.» Pero, si la existencia de una relación entre la tecnología de cada sociedad y su división en clases no puede negarse sin caer en el absurdo, resulta trabajoso fundamentar a ésta sobre aquélla. ¿Cómo imputar a una técnica agrícola, que se quedó igual prácticamente desde el fin del neolítico hasta nuestros días (en la mayoría de los países), unas relaciones sociales que van desde las hipotéticas, pero probables, comunidades agrarias primitivas hasta los granjeros libres de los Estados Unidos del siglo XIX, pasando por los pequeños cultivadores independientes de la primera Grecia y de la primera Roma, por el colonato, la servidumbre medieval, etc.? Decir que los grandes trabajos hidráulicos condicionaron, o favorecieron, la existencia de una protoburocracia centralizada en Egipto, en Mesopotamia, en China, etc., es una cosa, y otra muy distinta remitir a este constante progreso hidráulico a través del tiempo y del espacio las variacio-

nes extremas de un país a otro y en la historia de cada país, de la vida histórica y de las formas de la división social. Los cuatro milenios de la historia egipcia no son reductibles a cuatro mil crecidas del Nilo, ni a la variación de los medios utilizados para controlarlas. ¿Cómo remitir la existencia de los señores feudales a la especificidad de las técnicas productivas de la época cuando estos señores están por definición fuera de toda producción?

Cuando las interpretaciones marxistas superan los esquemas simples, cuando se ocupan de la materia concreta de una situación histórica, entonces abandonan, en el mejor de los casos, la pretensión de poner el dedo en *el* factor que produjo *esa* división de la sociedad en clases, entonces intentan darse, como medio de explicación, la totalidad de la situación considerada en tanto que situación *histórica*, es decir, que remite, para su explicación, a lo que ya estaba ahí. Es lo que hizo Marx con fortuna cuando describió ciertos aspectos o fases de la génesis del capitalismo.[8] Pero hay que percatarse de lo que esto significa, tanto para el problema de la historia en general como para el problema más específico de las clases. Entonces, ya no se tiene una explicación general de la historia, sino una explicación de la historia por la historia, un progresivo remontar que intenta hacer entrar en la cuenta al conjunto de los factores, pero que se encuentra siempre con los hechos, los hechos «brutos», tanto como surgimiento de una nueva significación no reductible a lo que existe cuanto como predeterminación de todo lo que es dado en la situación por significaciones y estructuras ya existentes, que remiten, «en último análisis», al hecho bruto de su nacimiento hundido en un origen insondable. Con ello no quiero decir que todos los factores se sitúan en un mismo plano, ni que una teorización sobre la historia sea vana o sin interés, sino tan sólo señalar los límites de esa teorización. Pues, no solamente tenemos que tratar, en la historia, con algo que siempre ya se ha iniciado, en el que lo que ya está constituido, en su facticidad y su especificidad, no pue-

g. Sobre la oposición entre las descripciones históricas de Marx y su construcción del «concepto» de clase, véase «La cuestión de la historia del movimiento obrero» en *La experiencia del movimiento obrero*, vol. 1, *Op. cit.*

de ser tratado como simple «variación concomitante» de la que pudiese hacerse abstracción, sino también, y sobre todo, que la historia ya no existe sino en una estructuración llevada por unas significaciones cuya génesis se nos escapa como proceso comprensible, pues responde a lo imaginario radical.

Podemos describir, explicar e incluso «comprender» cómo y por qué las clases se perpetúan en la sociedad actual. Pero no podemos decir gran cosa en cuanto a la manera en que nacen, o mejor, en que nacieron. Pues toda explicación de este tipo cuaja en las clases nacientes de una sociedad ya dividida en clases, en la que la *significación* clase era ya disponible. Una vez nacidas, las clases informaron toda la evolución histórica ulterior; una vez que se entró en el cielo de la riqueza y de la pobreza, del poder y de la sumisión, una vez que la sociedad se instituyó, no sobre la base de diferencias entre categorías de hombres (que han existido probablemente siempre), sino de diferencias *no simétricas*, todo lo que sigue se «explica»; pero en ese «una vez» radica todo el problema.

Podemos ver lo que, en los mecanismos de la sociedad actual, sostiene la existencia de las clases y las reproduce constantemente. La organización burocrática es autocatalítica, automultiplicativa, y puede verse cómo informa al conjunto de la vida social. Pero ¿de dónde viene? Es, en las sociedades occidentales, el transcrecimiento de la empresa capitalista clásica (la «gran industria» de Marx) el que remite a su vez a la manufactura, etc., y, en el límite, al artesano burgués, por una parte, y a la «acumulación primitiva», por otra. Sabemos positivamente que ahí, en esas regiones de Europa occidental, nació, a partir del siglo XI, la burguesía primero (y, como clase, realmente *ex-nihilo*), y el capitalismo después. Pero el nacimiento de la burguesía no es nacimiento de una clase sino porque es nacimiento en una sociedad ya dividida en clases (utilizamos, como lo habrán entendido, la palabra en el sentido más general, poco importa aquí la diferencia entre «estados» feudales, «clases» económicas, etc.), en un medio en el que los ácidos nucleicos son portadores de *esa* información que es la significación: como clase, están presentes en todas partes. Lo están en la propiedad privada que se desarrolla aquí desde hace milenios, en la estructura jerárquica de la sociedad feudal, etc. No es en los rasgos específicos de la burguesía naciente [puede perfecta-

mente concebirse un artesano «igualitario»], sino en la estructura general de la sociedad feudal donde está inscrita la necesidad para la nueva capa de plantearse como categoría particular opuesta al resto de la sociedad: la burguesía nace en un mundo que no puede concebir y actuar su diferenciación interna sino como categorización en «clases». ¿Basta con remontar a la caída del Imperio romano? Ciertamente no, ésta no creó una tabla rasa, y los germanos, sea cual fuese su organización social anterior, se vieron sin duda «contaminados» por las estructuras sociales con las que se encontraron.

No podemos detener ese remontar antes de que nos haya sumido en la oscuridad que cubre el paso del neolítico a la protohistoria. En lo que no ha sido probablemente más que dos o tres milenios, en el Cercano y Medio Oriente en todo caso, se encuentra la transición de los pueblos neolíticos más evolucionados, pero sin rastro aparente de división social, a las primeras ciudades sumerias, en las que, desde el comienzo del IV milenio antes de Jesucristo, existe de una vez y bajo una forma prácticamente ya acabada lo esencial de toda sociedad bien organizada: los sacerdotes, los esclavos, la policía, las prostitutas. Todo se ha hecho ya, y no podemos saber ni *cómo* y ni *por qué* se ha hecho.

¿Lo sabremos algún día? ¿No harán comprender excavaciones más profundas el misterio del nacimiento de las clases? Reconocemos no ver cómo unos hallazgos arqueológicos podrían hacernos *comprender* que, a partir de cierto «momento», los hombres se han visto y han actuado unos sobre otros, ya no como aliados a quienes ayudar, rivales a quienes dominar, enemigos a quienes exterminar o incluso a quienes comer, sino como *objetos a los que poseer.* Como el contenido de esta visión y de esta acción es perfectamente arbitrario, no vemos en qué podría consistir su explicación y su comprensión. ¿Cómo podría constituirse lo que es *constituyente* de las sociedades históricas? ¿Cómo comprender esta posición originaria, que es condición para la comprensibilidad del desarrollo ulterior? Hay que darse, poseer ya esta significación inicial –o sea la de un hombre puede ser «casi-objeto» para otro hombre, y casi-objeto no en una relación de dos, privada, sino en el anonimato de la sociedad (en el mercado de esclavos, en las ciudades industriales y las fábricas de un largo período de la historia del capitalismo)– para poder comprender la historia de los últimos

seis milenios. Podemos comprender hoy este estado de casi-objeto porque disponemos de esta significación, hemos nacido en *esta* historia. Pero sería una ilusión creer que podríamos *producirla*, y reproducir, en modo comprensible, su emergencia. Los hombres crearon la posibilidad de la esclavitud: ésta fue una *creación* de la historia (de la que Engels decía, sin cinismo, que fue la condición de un grandioso progreso). Más exactamente, un grupo de hombres creó esta posibilidad en *contra* de los demás, quienes, sin dejar de combatirla de mil maneras, participaron también en ella de mil maneras. La *institución* de la esclavitud es surgimiento de una nueva significación imaginaria, de una nueva manera para la sociedad de vivirse, de verse y de actuarse como articulada de manera antagónica y no simétrica, significación que se simboliza y se sanciona en seguida por unas reglas.[51]

Esta significación está estrechamente vinculada a las demás significaciones imaginarias centrales de la sociedad, especialmente la definición de sus necesidades y su imagen del mundo. No examinaremos aquí el problema que plantea esta relación.

Pero esta imposibilidad de comprender los orígenes de las clases no nos deja desarmados ante el problema de la existencia de las clases como problema actual y práctico –no más de lo que en psicoa-

51. Engels llegó casi a tratar esta idea: «Vimos más arriba cómo, en un grado bastante primitivo del desarrollo de la producción, la fuerza de trabajo humana llega a ser capaz de producir un producto mucho más considerable del que es necesario para la subsistencia de los productores, y cómo este grado de desarrollo es, en lo esencial, el mismo que aquél en el que aparecen la división del trabajo y el intercambio entre individuos. *Ya no fue preciso mucho tiempo para descubrir esta gran «verdad»: que el hombre también puede ser una mercancía, que la fuerza humana es materia intercambiable y explotable, si se transforma al hombre en esclavo.* No bien comenzaron los hombres a practicar el intercambio, fueron ya, ellos mismos, intercambiados», *El origen de la familia, Op. cit.*, subrayado por nosotros. Esta gran «verdad» es esencialmente la misma que la «impostura» que denunciaba Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* –al no ser ni verdad, ni impostura, no podía ser ni «descubierta», ni «inventada»; tenía que ser *imaginada y creada*–. Dicho esto, se notará que Engels presenta, aquí y en otras partes, la esclavitud como una extensión del intercambio de objetos a hombres, mientras que su momento esencial es la transformación de los hombres en «objetos» –y es precisamente esto lo que no puede reducirse a consideraciones «económicas».

nálisis la imposibilidad de alcanzar un «origen» no impide comprender en lo *actual* (en los dos sentidos de la palabra) aquello de lo que se trata, ni de relativizar, desamarrar, desacralizar las significaciones constitutivas del sujeto como sujeto enfermo. Llega un momento en el que el sujeto, no porque encontró la escena primitiva o detectó la envidia del pene en su abuela, sino porque, gracias a su lucha en la vida efectiva y a fuerza de repetición, desentierra el significante central de su neurosis y lo mira finalmente en su contingencia, su pobreza y su *insignificancia*. Asimismo, para los hombres que viven hoy en día, la cuestión no es comprender cómo se hizo el paso desde el clan neolítico a las ciudades fuertemente divididas de Akkad, sino comprender –y esto evidentemente significa, aquí más que en cualquier otro lugar, actuar– la contingencia, la pobreza, la insignificancia de ese «significante» de las sociedades históricas que es la división en amos y esclavos, en dominantes y dominados.

Ahora bien, la puesta en cuestión de esta significación, que representa la división de la sociedad en clases, la decantación de este imaginario, comienza de hecho muy temprano en la historia, puesto que casi al mismo tiempo que las clases aparece la *lucha* de clases y, con ella, ese fenómeno primordial que abre una nueva fase de la existencia de las sociedades: la protesta, la oposición en el interior de la misma sociedad. Lo que era hasta entonces reabsorción inmediata de la colectividad en sus instituciones, sumisión simple de los hombres a sus creaciones imaginarias, unidad que no era más que marginalmente perturbada por la desviación o la infracción, se convierte ahora en totalidad desgarrada y conflictiva, autocuestionamiento de la sociedad; el interior de la sociedad se le hace exterior, y eso, en la medida en que significa la autorelativización de la sociedad, el distanciamiento y la crítica (en los hechos y en los actos) de lo instituido, es la primera emergencia de la autonomía, la primera grieta de lo imaginario [instituido].

Lo cierto es que esta lucha comienza, permanece mucho tiempo, recae casi siempre de nuevo en la ambigüedad. ¿Y cómo podría ser de otro modo? Los oprimidos, que luchan contra la división de la sociedad en clases, luchan contra su propia opresión sobre todo; de mil maneras permanecen tributarios de lo imaginario que combaten por lo demás en una de sus manifestaciones, y a menudo a

lo que apuntan no es más que a una permutación de los papeles en el mismo escenario. Pero muy pronto también, la clase oprimida responde negando en bloque lo imaginario social que le oprime, y oponiéndole la realidad de una igualdad esencial de los hombres, incluso si reviste esta afirmación de una vestimenta mítica:

Wenn Adam grub und Eva spann,
Wo war denn da der Edelmann?
(Cuando Adán cavaba y Eva hilaba,
¿dónde estaba entonces el noble?)

cantaban los campesinos alemanes del siglo XVI, quemando los castillos de los señores.

Este cuestionamiento de lo imaginario social tomó otra dimensión desde el nacimiento del proletariado moderno. Volveremos largamente sobre ello.

Lo imaginario en el mundo moderno

El mundo moderno se presenta, superficialmente, como el que empujó, el que tiende a empujar, la racionalización hasta su límite y que, por este hecho, se permite despreciar –o mirar con respetuosa curiosidad– las extrañas costumbres, los inventos y las representaciones imaginarias de las sociedades precedentes. Pero, paradójicamente, a pesar, o mejor, gracias a esta «racionalización» extrema, la vida del mundo moderno responde tanto a lo imaginario como cualquiera de las culturas arcaicas o históricas.

Lo que se da como racionalidad de la sociedad moderna es simplemente la *forma,* las conexiones exteriormente necesarias, el dominio perpetuo del silogismo. Pero, en estos silogismos de la vida moderna, las premisas toman su contenido a lo imaginario; y la prevalencia del silogismo como tal, la obsesión de la «racionalidad» separada del resto, constituyen un imaginario de segundo grado. La

pseudo-racionalidad moderna es una de las formas históricas de lo imaginario; es arbitraria en sus fines últimos, en la medida en que éstos no responden a razón alguna, y es arbitraria cuando se propone a sí misma como fin, apuntar a otra cosa que a una «racionalización» formal y vacía. En este aspecto de su existencia, el mundo moderno está entregado a un delirio sistemático –del que la autonomización de la técnica desencadenada, que no está «al servicio» de ningún fin asignable, es la forma más inmediatamente perceptible y la más directamente amenazadora.

La economía, en el sentido más amplio (de la producción al consumo), pasa por ser la expresión por excelencia de la racionalidad del capitalismo y de las sociedades modernas. Pero es la economía la que exhibe de la manera más impresionante –precisamente porque se pretende íntegra y exhaustivamente racional– el dominio de lo imaginario en todos los niveles.

Es, visiblemente, el caso de lo que sucede con la definición de las *necesidades* a las que se supone que ella sirve. Más que en ninguna otra sociedad, el carácter «arbitrario», no natural, no funcional de la definición social de las necesidades aparece en la sociedad moderna, precisamente a causa de su desarrollo productivo, de su riqueza que le permite ir mucho más allá de la satisfacción de las «necesidades elementales» (lo cual tiene a menudo, por otra parte, como contrapartida no menos significativa, el que se sacrifique la satisfacción de estas necesidades elementales a la de necesidades «gratuitas»). Más que ninguna otra sociedad, también, la sociedad moderna permite ver la fabricación histórica de las necesidades que se manufacturan todos los días ante nuestros ojos. La descripción de este estado de cosas se hizo hace años; estos análisis deberían ser considerablemente profundizados, pero no tenemos intención de volver aquí sobre ello. Recordemos tan sólo el lugar creciente que ocupan en los gastos de los consumidores las compras de objetos correspondientes a necesidades «artificiales», o bien la renovación, sin razón «funcional» alguna, de objetos que aún pueden servir,[52] simplemente porque ya no

52. Se estimó recientemente que el simple coste de los cambios de modelo en coches particulares en los Estados Unidos se remonta a 5000 millones de dó-

están de moda o no comparten tal o cual «perfeccionamiento» a menudo ilusorio.

En vano se presentaría esta situación exclusivamente como una «respuesta de reemplazo», como la oferta de sustitutos a otras necesidades, necesidades «verdaderas», que la sociedad presente deja insatisfechas. Ya que, admitiendo que estas necesidades existen y que se las pueda definir, no por ello es menos sorprendente que su realidad pueda ser totalmente revestida de una «pseudo-realidad» (pseudorealidad coextensiva, recordémoslo, a lo esencial de la industria moderna). En vano también sería intentar eliminar el problema, limitándolo a su aspecto de manipulación de la sociedad por las capas dominantes, recordando el lado «funcional» de esta creación continua de nuevas necesidades, como condición de la expansión (es decir, de la supervivencia) de la industria moderna. Pues no solamente las capas dominantes están ellas mismas dominadas por ese imaginario que no crean libremente; no solamente sus efectos se manifiestan allí donde no existe la necesidad para el sistema de confeccionar una demanda que asegure su expansión (así, en los países industrializados del Este, donde la invasión del estilo de consumo moderno se hace mucho antes de que pueda hablarse de cualquier saturación del mercado). Pero lo que se comprueba ante todo, en este ejemplo, es que este funcional está suspendido de lo imaginario: la economía del capitalismo moderno no puede existir más que en tanto que responde a unas necesidades que ella misma confecciona.

---

lares al año como mínimo para el período 1956-1960, suma que supera el 1% del producto nacional del país [y ampliamente superior al producto nacional de Turquía, país de 30 millones de habitantes], sin contar el consumo de gasolina acrecentado (en relación con las economías que hubiese permitido la evolución tecnológica). Los economistas que presentaron este cálculo en el cuadragésimo séptimo congreso anual de la Asociación Económica Norteamericana (diciembre de 1961) no niegan que estos cambios hayan podido también aportar mejoras ni que hayan podido ser «deseados» por los consumidores. «Sin embargo, los costes resultaron tan extraordinariamente elevados que pareció merecer la pena presentar la cuenta y preguntarse luego si la valen», Fischer, Griliches y Kaysen en «American Economic Review», mayo de 1962, p. 259.

La dominación de lo imaginario es igualmente clara en lo que se refiere al lugar de los hombres, a todos los niveles de la estructura productiva y económica. Esta pretendida organización racional exhibe todas las características de un delirio sistemático; es sabido de todos y de ello se viene hablando hace mucho tiempo, pero nadie lo ha tomado en serio salvo gente tan poco seria como los poetas y los novelistas. Reemplazar el hombre, ya sea obrero, empleado, o incluso «ejecutivo», por un conjunto de rasgos parciales arbitrariamente elegidos en función de un sistema arbitrario de objetivos y por referencia a una pseudo-conceptualización igualmente arbitraria, y tratarlo en la práctica según esta actitud indica, traduce una predominancia de lo imaginario, que, sea cual sea su «eficacia» en el sistema, no difiere en absoluto de la de las sociedades arcaicas más «extrañas». Tratar a un hombre como cosa, o como puro sistema mecánico, no es menos, sino *más* imaginario que pretender ver en él a un búho; representa incluso un grado más de adicción a lo imaginario, pues no solamente el parentesco *real* del hombre con un búho es incomparablemente mayor que el que tiene con una máquina, pero también ninguna sociedad primitiva aplicó jamás tan radicalmente las consecuencias de sus asimilaciones de los hombres a otra cosa que lo que hace la industria moderna con su metáfora del hombre-autómata. Las sociedades arcaicas parecen siempre conservar cierta duplicidad en estas asimilaciones; pero la sociedad moderna las toma, en la práctica, al pie de la letra, y de la manera más salvaje. Y no hay diferencia esencial alguna, en cuanto al tipo de operaciones mentales, e incluso de actitudes psíquicas profundas, entre un ingeniero tayloriano o un psicólogo industrial por un lado, que aislan gestos, miden coeficientes, descomponen a la persona en «factores» inventados pieza por pieza y la recomponen en un segundo objeto, y un fetichista que disfruta a la vista de un zapato de tacón alto o pide a una mujer que imite a una lámpara de pie. En los dos casos, se ve en acción esa forma particular de lo imaginario que es la identificación del sujeto con el objeto. La diferencia radica en que el fetichista vive en un mundo privado y su fantasma no tiene efectos más allá del compañero que se presta de buen grado; pero el fetichismo capitalista del

«gesto eficaz», o del individuo definido por los tests, determina la vida real del mundo social.[53]

Recordamos más arriba el esbozo que Marx ya proporcionaba del papel de lo imaginario en la economía capitalista, hablando del «carácter fetiche de la mercancía». Este esbozo debería ser prolongado por un análisis de lo imaginario en la estructura institucional que asume siempre más, paralelo y más allá del «mercado», el papel central en la sociedad moderna: la organización burocrática. El universo burocrático está poblado de imaginario de un extremo al otro. No se le presta de ordinario atención –o solamente para bromear–, porque no se ve en él más que excesos, un abuso de la rutina, o «errores», en una palabra, determinaciones exclusivamente negativas. Pero lo que hay es un sistema de significaciones imaginarias «positivas» que articulan el universo burocrático, sistema que puede reconstituirse a partir de los fragmentos y de los indicios que ofrecen las instrucciones sobre la organización de la producción y del trabajo, el modelo mismo de esta organización, los objetivos que se propone, el comportamiento típico de la burocracia. etc. Este sistema, por lo demás, ha evolucionado con el tiempo. Rasgos esenciales de la burocracia de otros tiempos, como la referencia al «precedente» de la voluntad de abolir lo nuevo como tal y de uniformizar el flujo del tiempo, son reemplazados por la anticipación sistemática del porvenir; el fantasma de la organización como máquina bien aceitada cede su lugar al fantasma de la organización como máquina autorreformadora y autoexpansiva. Asimismo, la visión del hombre en el universo burocrático tiende a evolucionar: hay, en los sectores «avanzados» de la organización burocrática, paso de la imagen del autómata, de la máquina parcial, a la imagen de la «personalidad bien integrada en un grupo», paralela al paso, comprobado por sociólogos norteamericanos (especialmente Riesman y Whyte), de los valores de «rendimiento» a

53. La reificación, tal como la analizaba Lukács en *Historia y conciencia de clase*, es evidentemente una significación imaginaria. Pero no aparece como tal en él, porque la *res* tiene un valor filosófico místico en tanto precisamente que es una categoría «racional» que puede entrar en una «dialéctica histórica».

los valores de «ajuste». La pseudo-racionalidad «analítica» y reificante tiende a ceder su lugar a una pseudo-racionalidad «totalizante» y «socializante» no menos imaginaria. Pero esta evolución, aunque sólo sea un indicio muy importante de las fisuras y finalmente de la crisis del sistema burocrático, no altera sus significaciones centrales. Los hombres, simples puntos nodales en la red de los mensajes, no existen y no valen más que en función de los estatutos y de las posiciones que ocupan en la escala jerárquica. Lo esencial del mundo es su reductibilidad a un sistema de reglas formales, incluyendo las que permiten «calcular» su porvenir. La realidad no existe sino en la medida en que está registrada; en el límite, lo verdadero no es nada y sólo el documento es verdadero. Y aquí aparece lo que nos parece el rasgo *específico,* y más profundo, de lo imaginario moderno, lo más profundo en consecuencias y en promesas también. Ese imaginario no tiene *carne propia,* toma prestada su materia a otra cosa, es catexis fantasmática, valoración y autonomización de elementos que, por sí mismos, no responden a lo imaginario: lo racional limitado del entendimiento, y lo simbólico. El mundo burocrático autonomiza la racionalidad en uno de sus momentos parciales, el del entendimiento, que no se preocupa sino de la corrección de las conexiones parciales e ignora las cuestiones de fundamento, de conjunto, de finalidad, y de la relación de la razón con el hombre y con el mundo (es por lo que llamamos a su «racionalidad» una pseudo-racionalidad); y vive, por lo esencial, en un universo de símbolos que, las más de las veces ni representan lo real, ni son necesarios para pensarlo o manipularlo; es el que realiza hasta el extremo la autonomización del puro simbolismo.

Esta autonomización, el grado de influencia que ejerce sobre la realidad social hasta el punto de provocar su dislocación, como el grado de alienación que hace gravitar sobre la capa dominante misma, han podido apreciarse bajo sus formas extremas en las economías burocráticas del Este, sobre todo antes de 1956 cuando los economistas polacos debieron, para describir la situación de su país, inventar el término de «economía de la Luna». Para permanecer más acá de estos límites en tiempo normal, la economía occidental no por ello presenta menos al respecto los mismos rasgos esenciales.

Este ejemplo no debe crear confusión sobre lo que entendemos por imaginario. Cuando la burocracia se empeña en querer construir un metro subterráneo en una ciudad –Budapest–, en la que esto es físicamente imposible, o cuando, no solamente pretende ante la población que el plan de producción se ha llevado a cabo, sino que sigue ella misma actuando, decidiendo y condenando a una pérdida segura recursos reales como si el plan se hubiera realizado, los dos sentidos del término imaginario, el más corriente y superficial, y el más profundo, convergen y no podemos hacerle nada. Pero lo que importa sobre todo es evidentemente lo segundo, lo que puede verse en acción cuando una economía moderna funciona eficaz y realmente, según sus propios criterios, cuando no es ahogada por las excrecencias en segundo grado de su propio simbolismo. Pues entonces el carácter pseudo-racional de su «racionalidad» emerge claramente: todo está efectivamente subordinado a la eficacia –pero la eficacia ¿para quién, con miras a qué, para qué? El crecimiento económico se realiza; pero ¿es crecimiento de qué, para quién, a qué precio, para llegar a qué? Un *momento* parcial del sistema económico (ni siquiera el momento cuantitativo: una parte del momento cuantitativo que concierne a *ciertos* bienes y servicios) se erige en momento soberano de la economía; y, representada por este momento parcial, la economía, ella misma momento de la vida social, se erige en instancia soberana de la sociedad.

Es precisamente porque lo imaginario social moderno no tiene *carne propia*, es porque toma prestada su substancia a lo racional, en un momento de lo racional que transforma así en pseudo-racional, por lo que contiene una antinomia radical, por lo que está abocado a la crisis y al desgaste, y por lo que la sociedad moderna contiene la posibilidad «objetiva» de una transformación de lo que hasta ahora fue el papel de lo imaginario en la historia. Pero, antes de abordar este problema, tenemos que considerar más de cerca la relación de lo imaginario y de lo racional.

Es imposible comprender lo que fue, lo que es la historia humana, prescindiendo de la categoría de lo imaginario. Ninguna otra permite reflexionar sobre las siguientes preguntas: ¿qué es lo que fija la finalidad, sin la cual la funcionalidad de las instituciones y de los procesos sociales seguiría siendo indeterminada?, ¿qué es lo que, en la infinidad de las estructuras simbólicas posibles, especifica *un* sistema simbólico, establece las relaciones canónicas prevalentes, orienta hacia *una* de las incontables direcciones posibles todas las metáforas y las metonimias abstractamente concebibles? No podemos comprender una sociedad sin un factor unificante que proporcione un contenido significado y lo teja con las estructuras simbólicas. Este factor no es lo simple «real», cada sociedad constituyó *su* real (no nos vamos a tomar el trabajo de especificar que esta constitución jamás es totalmente arbitraria). No es tampoco lo «racional»; la inspección más sumaria de la historia basta para mostrarlo, y, si así fuese, la historia no habría sido realmente historia, sino acceso instantáneo a un orden racional, pura progresión en la racionalidad. Pero, si la historia *contiene* incontestablemente la progresión en la racionalidad –ya volveremos sobre ello–, no puede ser *reducida* a ella. Un *sentido* aparece en ella, ya en los orígenes, que no es un sentido de *real* (referido a lo percibido), que tampoco es racional, o positivamente *ir*-racional, que no es ni verdadero ni falso pero que, sin embargo, es del orden de la *significación*, y que es la creación imaginaria propia de la historia, aquello en y por lo que la historia se constituye para empezar.

No tenemos, pues, que «explicar» cómo ni por qué lo imaginario, las significaciones sociales imaginarias y las instituciones que las encarnan, se autonomizan. ¿Cómo podrían no autonomizarse, puesto que son lo que siempre estuvo ahí, «al comienzo», lo que, en cierto modo, siempre está ahí «al comienzo»? A decir verdad, la expresión misma «autonomizarse» es visiblemente inadecuada en este sentido; no tenemos que tratar con un elemento que, subordinado primero, «se desprenda» y llegue a ser, después, autónomo (real o lógico), sino *con el elemento que constituye la historia como tal.* Si algo hay que redunde en problema sería más bien la emergencia de

lo racional en la historia y, sobre todo, su «separación», su constitución en momento relativamente autónomo.

Así las cosas, se plantea inmediatamente un problema inmenso en lo que se refiere a la distinción de los conceptos. ¿Cómo puede distinguirse las significaciones imaginarias de las significaciones racionales en la historia? Hemos definido más arriba lo simbólico-racional como lo que representa lo real, o bien como lo que es indispensable para pensarlo o actuarlo. Pero lo representa ¿*para quién*? Pensarlo ¿*cómo*? Actuarlo ¿en qué contexo? ¿De *qué* real se trata? ¿Cuál es la definición de lo real implicada aquí? ¿Acaso no queda claro que corremos el riesgo de introducir subrepticiamente *una* racionalidad (la nuestra) para hacerle desempeñar el papel de la racionalidad?

Cuando, al considerar una cultura de otros tiempos o de otra parte, calificamos de imaginario tal elemento de su visión del mundo, o esta visión misma, ¿cuál es el punto de referencia? Cuando nos encontramos, no ante una «transformación» de la tierra en divinidad, sino ante una identidad originaria, para una cultura dada, de la Tierra-Diosa madre, identidad inextricablemente tejida, para esa cultura, con su manera general de ver, de pensar, de actuar y de vivir el mundo, ¿no es acaso imposible calificar, sin más, esta identidad de imaginaria? Si lo simbólico-racional es lo que representa lo real o lo que es indispensable para pensarlo o actuarlo, ¿no es evidente que este papel también es desempeñado, en todas las sociedades, por unas significaciones imaginarias? Lo «real», para cada sociedad ¿no comprende acaso, inseparablemente, este componente imaginario tanto para lo que es de la naturaleza como, sobre todo, para lo que es del mundo humano? Lo «real» de la naturaleza no puede ser captado fuera de un marco categorial, de principios de organización de lo dado sensible, y éstos no son nunca –ni siquiera en nuestra sociedad– simplemente equivalentes, sin exceso ni defecto, en el cuadro de las categorías trazado por los lógicos (y, por lo demás, eternamente rehecho). En cuanto a lo «real» del mundo humano, no es solamente en tanto que posible objeto de conocimiento, es de manera inmanente, en su ser, en sí y para sí, cómo es categorizado por la estructuración social y lo imaginario que ésta significa; relaciones entre individuos y grupos, comportamiento,

motivaciones, no son solamente *incomprensibles* para nosotros, son *imposibles por sí mismos* independientemente de este imaginario. Un «primitivo» que quisiera actuar ignorando las distinciones de clanes, un hindú de otros tiempos que decidiese desdeñar la existencia de las castas estaría muy probablemente loco –o se volvería loco rápidamente.

Hay que guardarse, pues, hablando de imaginario de hacer deslizar en él una imputación a la sociedad considerada de una capacidad racional absoluta que, presente desde el principio, hubiese sido rechazada o recubierta por lo imaginario. Cuando un individuo, que crece en nuestra cultura, que topa con una realidad estructurada de una manera precisa, que vive sumergida en un control social perpetuo, «decide» o «elige» ver en cada persona que encuentra un agresor potencial y desarrolla un delirio de persecución, podemos calificar su percepción de los demás como imaginaria, no sólo «objetivamente» o socialmente –con referencia a los puntos de referencia establecidos–, sino subjetivamente, en el sentido de que «hubiese podido» forjarse una visión correcta del mundo; la fuerte preponderancia de la función imaginaria pide una explicación aparte, en tanto que otros desarrollos eran posibles y fueron realizados por la gran mayoría de los hombres. En cierto modo, *imputamos* a nuestros locos su locura, no sólo en el sentido de que es la suya, sino de que *hubiesen podido* no producirla. Pero ¿quién puede decir de los griegos que sabían muy bien, o que hubiesen podido saber, que los dioses no existen, y que su universo mítico es una «desviación» en relación a una visión sobria del mundo, desviación que pide ser explicada corno tal? Esta visión sobria, o pretendidamente tal, es simplemente la nuestra.

Estas advertencias no son inspiradas por una actitud agnóstica ni relativista. Sabemos que los dioses no existen, que hombres no pueden «ser» cuervos y no podemos olvidarlo expresamente cuando examinarnos una sociedad de otro tiempo o de otro lugar. Pero nos encontramos aquí, en un nivel más profundo y más difícil, con la misma paradoja, la misma antinomia de la aplicación retroactiva de las categorías, de «proyección hacia atrás» de nuestra manera de captar el mundo, que hemos señalado más arriba a propósito del marxismo, antinomia de la que habíamos dicho ya que es cons-

titutiva del conocimiento histórico. Habíamos entonces verificado que no se puede, por lo que hace a la mayoría de las sociedades precapitalistas, mantener el esquema marxista de una «determinación» de la vida social y de sus diversas esferas, del poder por ejemplo, por la economía, porque este esquema presupone una autonomización de estas esferas que no existe plenamente sino en la sociedad capitalista; en un caso tan próximo a nosotros en el espacio y en el tiempo como lo es la sociedad feudal por ejemplo (y las sociedades burocráticas presentes de los países del Este), relaciones de poder y económicas están estructuradas de tal manera que la idea de «determinación» de unas por otras no tiene sentido. De una manera mucho más profunda, el intento de distinguir netamente, a fin de articular su relación, lo funcional, lo imaginario, lo simbólico y lo racional en unas sociedades otras que las de Occidente en los dos últimos siglos (y algunos momentos de la historia de Grecia y de Roma) topa con la imposibilidad de dar a esta distinción un contenido riguroso, que sea realmente significativo para las sociedades consideradas y que realmente hagan mella en ellas. Si las potencias divinas, si las clasificaciones «totémicas» son, para una sociedad antigua o arcaica, unos principios categoriales de organización del mundo natural y social, como lo son incontestablemente, ¿qué quiere decir, desde el punto de vista operativo (es decir para la comprensión y la «explicación» de estas sociedades), la idea de que estos principios responden a lo imaginario en tanto que se opone a lo racional? Es *este* imaginario lo que hace que el mundo de los griegos o de los aranda no sea un caos, sino una pluralidad ordenada que organiza lo diverso sin aplastarlo, lo que hace emerger el valor y el no-valor, lo que traza para estas sociedades la demarcación entre lo «verdadero» y lo «falso», lo permitido y lo prohibido –sin lo cual no podrían existir ni un segundo.[54] Este imaginario no desempeña solamente la función de lo racional; ya

54. Desde este punto de vista, hay, pues, una especie de «funcionalidad» de lo imaginario efectivo en tanto que es «condición de existencia» de la sociedad. Pero es condición de existencia de la sociedad como *sociedad humana*, y esta existencia como tal no responde a funcionalidad alguna, no es fin de nada y no tiene fin.

es una forma de éste, lo contiene en una indistinción primera e infinitamente fecunda, y pueden discernirse en él los elementos que presupone nuestra propia racionalidad.[55]

Sería, pues, en este caso, no ya incorrecto, sino, propiamente hablando, sin sentido querer captar toda la historia precedente de la humanidad en función de la pareja de categorías imaginaria-racional que no tiene realmente su pleno sentido más que para nosotros. Y, sin embargo –ésta es la paradoja–, no podemos dispensarnos de hacerlo. Tampoco podemos, cuando hablamos del terreno de lo feudal, simular que olvidamos el concepto de economía, ni dispensarnos de categorizar como económicos unos fenómenos que no lo eran para los hombres de la época; no podemos simular que ignoramos la distinción de lo racional y de lo imaginario al hablar de una sociedad para la cual no tiene sentido, o el mismo contenido que para nosotros.[56] Nuestro examen de la historia debe necesariamente asumir esta antinomia. El historiador, o el etnólogo, debe obligatoriamente intentar comprender el universo natural y social de los babilonios y de los bororos, tal como era vivido por ellos, y, al intentar explicarlo, guardarse de introducir determinaciones que no existen para esta cultura (consciente o inconscientemente). Pero no puede quedarse ahí. El etnólogo, que ha asimilado ya tan bien la visión del mundo de los bororos que ya no puede verlo sino a la manera de ellos, ya no es un etnólogo, es un bororo –y los bororos no son etnólogos. Su razón de ser no es asimilarse a los bororos, si-

55. Esto es lo que nos parece ser, a pesar de sus intenciones, lo esencial de la aportación de Claude Lévi-Strauss, en particular en *El pensamiento salvaje,* mucho más que el parentesco entre pensamiento «arcaico» y *bricolage,* o la identificación entre «pensamiento salvaje» y racionalidad sin más. En cuanto al problema enorme, al nivel filosófico más radical, de la relación entre imaginario y racional, de la cuestión de saber si lo racional no es más que un momento de lo imaginario o bien si expresa el encuentro del hombre con un orden trascendente, no podemos aquí sino dejarlo abierto, dudando por lo demás de que podamos nunca hacerlo de otro modo. [Este problema es largamente discutido en la segunda parte.]

56. No afecta a esto el hecho de que toda sociedad distingue necesariamente entre lo que es *para ella* real-racional y lo que es *para ella* imaginario.

no la de explicar a los parisinos, londinenses y neoyorquinos de 1965, esta otra humanidad que representan los bororos. Y esto, no puede hacerlo más que en el *lenguaje*, en el sentido más profundo del término, en el sistema categorial de los parisinos, londinenses, etc. Ahora bien, estos lenguajes no son «códigos equivalentes» –precisamente porque, en su estructuración, las significaciones imaginarias juegan un papel central.[57] Es por lo que el proyecto central de constitución de una historia total, de comprensión y de explicación exhaustiva de las sociedades de otros tiempos y de otros lugares conlleva necesariamente en su raíz el fracaso, si se toma como proyecto especulativo. La manera occidental de concebir la historia se sostiene sobre la idea de que lo que era sentido para sí, sentido para los asirios de su sociedad, puede llegar a ser, sin residuo y sin defecto, sentido para nosotros. Pero esto es, con toda evidencia, imposible y, a la vez, marca con el sello de la imposibilidad el proyecto *especulativo* de una historia total. La historia es siempre historia para

57. Como dirían los lingüistas, estos lenguajes no tienen una función cognitiva; y únicamente los contenidos cognitivos [diría ahora: *identitarios*] son íntegramente traducibles. Véase Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, pp. 78 a 86. La dialéctica total de la historia, que implica la posibilidad de una traducción exhaustiva por derecho de todas las culturas al lenguaje de la cultura «superior», implica también una reducción de la historia a lo cognitivo. Desde este punto de vista, el paralelo con la poesía es absolutamente riguroso, el texto de la historia es una mezcla indisociable de elementos cognitivos y poéticos. La tendencia estructuralista extrema dice poco más o menos: No puedo traduciros *Hamlet* al francés, o muy pobremente, pero lo que sí es mucho más interesante que el texto de *Hamlet* es la gramática de la lengua en la que está escrito, y el hecho de que esa gramática sea un caso particular de una gramática universal. Puede responderse así: No, gracias, la poesía nos interesa en tanto que contiene algo más que la gramática. Puede también preguntarse lo siguiente: ¿Y por qué, pues, la gramática inglesa no es directamente esta gramática universal? ¿Por qué hay *distintas* gramáticas? Evidentemente, los elementos poéticos mismos, aunque no rigurosamente traducibles. no son inaccesibles. Pero este acceso es *re-creación*: «...la poesía, por definición, es intraducible. Sólo es posible la transposición creadora» (Jakobson, *Op. cit.*, p. 86). Hay, incluso más allá del contenido cognitivo, lectura y comprensión aproximada a lo largo de las distintas fases históricas. Pero esta lectura debe asumir el hecho de que es lectura mediante alguien.

nosotros –lo que no quiere decir que tengamos el derecho de estropearla como nos plazca, ni de someterla inocentemente a nuestras proyecciones, puesto que precisamente lo que nos interesa en la historia es nuestra *alteridad* auténtica, los demás posibles del hombre en su singularidad absoluta. Pero, en tanto que absoluta, esta singularidad se diluye necesariamente en el momento en que intentamos captarla, del mismo modo que, en microfísica, en el momento en que se fija en su posición la partícula, ésta «desaparece» como cantidad de movimiento definida.

Sin embargo, lo que aparece como una antinomia insuperable para la razón especulativa cambia de sentido cuando se reintegra la consideración de la historia en *nuestro* proyecto de elucidación teórica del mundo, y en particular del mundo humano, cuando se ve en él parte de nuestro intento de interpretar el mundo *para* transformarlo –no subordinando la verdad a las exigencias de la línea del partido, sino estableciendo explícitamente la unidad articulada entre elucidación y actividad, entre teoría y práctica, para dar su plena realidad a nuestra vida en tanto que hacer autónomo, a saber actividad creadora lúcida. Ya que, entonces, el punto último de conjunción de estos dos proyectos –comprender y transformar– no puede encontrarse cada vez sino en el presente vivo de la historia que no sería presente histórico si no se superase hacia un porvenir que *está por hacer por nosotros.* Y el que no podamos comprender el antaño y el otro lugar de la humanidad sino en función de nuestras propias categorías –lo cual, a su vez, revierte en estas categorías, las relativiza y nos ayuda a superar la servidumbre a nuestras propias formas de imaginario e incluso de racionalidad– no traduce simplemente las condiciones de todo conocimiento histórico y su arraigo, sino el hecho de que toda elucidación que emprendamos es finalmente *interesada,* es *para nosotros* en el sentido fuerte, pues no estamos aquí para decir lo que es, sino para hacer ser lo que no es (a lo cual el decir de lo que es pertenece como momento).

Nuestro proyecto de elucidación de las formas pasadas de la existencia de la humanidad no adquiere su sentido pleno sino como momento del proyecto de elucidación de nuestra existencia, a su vez inseparable de nuestro *hacer* actual. Estamos ya, hagamos lo que hagamos, comprometidos en una transformación de esta

existencia con respecto a la cual la única elección que tenemos consiste en sufrir o hacer, en confusión o lucidez. Que esto nos lleve inevitablemente a reinterpretar y a recrear el pasado, puede que algunos lo deploren y denuncien en ello un «canibalismo espiritual, peor que el otro». Tampoco nosotros podemos hacerle nada, ni tampoco podemos impedir que nuestra alimentación contenga, en proporción creciente, los elementos que componían el cuerpo de nuestros antepasados desde hace treinta mil generaciones.

Segunda parte

El imaginario social y la institución

IV. Lo histórico-social

Lo que aquí nos proponemos es elucidar dos cuestiones, la relativa a la sociedad y la relativa a la historia, que, de hecho, sólo pueden entenderse como una única y misma cuestión: la de lo histórico-social. La contribución que el pensamiento heredado puede aportar a esta elucidación es tan sólo fragmentaria. Quizá sea principalmente negativa, resultado de las limitaciones de un modo de pensar y de la exhibición de sus imposibilidades.

Puede que esta afirmación resulte sorprendente, dada la cantidad y la calidad de lo que la reflexión ha producido en este campo a partir de Platón, y sobre todo en los últimos siglos. Pero lo esencial de esta reflexión –con excepción de algunos incidentes germinales, algunos destellos sin continuación y momentos de irreductible presencia de la aporía– no se ha dedicado a abrir y a ensanchar la cuestión, sino a ocultarla apenas descubierta, a reducirla apenas surgida. En este enmascaramiento y en esta reducción han operado el mismo mecanismo y las mismas motivaciones que en el enmascaramiento y la reducción de la cuestión de la imaginación y lo imaginario. Y por las mismas razones de fondo.

Por una parte, la reflexión heredada jamás logró despejar el objeto propio del problema y considerarlo en sí mismo. Casi siempre este objeto se encuentra en ello dislocado entre, por un lado, una sociedad que se refiere a otra cosa que a sí misma, y en general a una norma, fin o *telos* con fundamento fuera de ella; y, por otro lado, una historia que esa sociedad padece como perturbación relativa a esa norma, o como desarrollo, orgánico o dialéctico, hacia esa norma, fin o *telos*. De tal suerte, el objeto en cuestión, el objeto

propio de lo histórico-social, se ha visto siempre trasladado a una instancia extraña, que lo ha absorbido. Las visiones más profundas de lo histórico-social, y las más verdaderas, las que más nos han enseñado y sin las cuales apenas podríamos hoy balbucir en la incoherencia, están siempre gobernadas por una instancia exterior. Y esto también pertenece a la esencia y a la historia del pensamiento. Precisamente a esta instancia exterior es a lo que esas visiones tienden a conducir su discurso acerca de lo histórico-social. Lo que domina *a tergo* la reflexión heredada sobre la sociedad y la historia, aquello a pesar de lo cual dicha reflexión llega a descubrir allí lo que descubre, es, por ejemplo, el lugar de la sociedad y de la historia en la economía divina de la creación, o en la vida infinita de la razón; o bien la posibilidad que les cabe de favorecer u obstaculizar la realización del hombre en tanto sujeto ético; o bien su carácter de avatar último de la existencia natural; o bien la relación de la materia social y su corrupción o inestabilidad histórica (su carácter de indefinido-indeterminado, *apeiron,* determinado por su privación de determinación, de lo siempre en devenir, *aei gignomenon*), con la forma y la norma de la ciudad política determinada y estable, que implican la subordinación del examen de aquélla a las exigencias de ésta, es decir, por tanto, a la buena forma de la ciudad buena, aun cuando sólo fuera para negar su posibilidad.[1]

Es así también como jamás se ha contemplado la representación, la imaginación ni lo imaginario por sí misma, sino siempre en referencia a otra cosa –sensación, intelección, percepción, realidad–, sometida a la normatividad incorporada a la ontología heredada, reducida desde el punto de vista de lo verdadero y lo falso, instrumentalizada en una función, como medio que se juzga según

1. Así, por ejemplo, lo que Marx tiene de verdadero, de profundo, de importante y de novedoso que decir sobre la sociedad la historia, lo dice *a pesar de* esa instancia extraña que condena a todo su pensamiento, esto es, que la historia *debe* desembocar en la sociedad sin clases. Esto hace que lo esencial de lo que descubre no encuentre sitio adecuado en su propio sistema. Véase «La question de l'histoire du mouvement ouvrier», en *L'Experience du mouvement ouvrier, 1,* pp. 11 a 120 (trad. cast.: *La experiencia del movimiento obrero,* Tusquets Editores).

su contribución posible a la realización de ese fin que es la verdad o el acceso al ente verdadero, al ente realmente existente (*ontos on*).

Es así, finalmente, como no ha habido casi preocupación por saber qué quiere decir *hacer*, cuál es el ser del hacer y qué es lo que el hacer hace ser, debido a la obsesión exclusiva por las cuestiones relativas a qué es hacer bien y qué hacer mal. No se ha pensado el hacer, porque no se lo ha querido pensar más que en esos dos momentos particulares, el ético y el técnico. Y ni siquiera se ha pensado verdaderamente en ellos, puesto que no se ha pensado en aquello de lo cual eran momentos y puesto que se aniquiló de antemano su sustancia al ignorar el hacer como hacer ser y subordinarlo a esas determinaciones parciales, productos del hacer, pero presentadas como absolutos que dominan desde una instancia exterior, el bien y el mal (de lo que la eficacia y la ineficacia son derivados).

Por otra parte, la reflexión en torno a la historia y la sociedad se ha colocado siempre en el plano de la lógica-ontología heredada y dentro de sus fronteras. ¿Acaso podía ser de otra manera? Ni la historia ni la sociedad, si no son, pueden ser objetos de reflexión. Pero, ¿qué son, cómo son y en qué sentido son? La regla clásica reza así: no hay que multiplicar los entes innecesariamente. Pero, en una capa más profunda se aloja otra regla que dice: no hay que multiplicar el sentido de: ser; es menester que «ser» tenga un sentido único.[2] Este sentido, determinado de principio a fin como determinación –*peras* entre los griegos, *Bestimmtheit* en Hegel– excluía ya por sí mismo la posibilidad de reconocer un tipo de ser que escapara de modo esencial a la determinación, como lo histórico-social o lo imaginario. A partir de entonces, el pensamiento heredado, lo haya querido o no, lo haya sabido o no, e inclusive en el caso en que ex-

2. La dificultad o la imposibilidad de satisfacer esta exigencia se reconoce, como se sabe, desde por lo menos el *Sofista*, Platón. Lo esencial del esfuerzo de Aristóteles en la *Metafísica* apuntará a superar la multiplicidad de: ser, lo que él denomina *pollachos legomenon*. La tematización de este sentido como *único* dominará también toda la filosofía posterior, lo que, casi siempre, llevará a traducir las diferencias de sentido de: ser mediante gradaciones de la cualidad de ser o de la «intensidad ontológica» reconocida a los tipos de entes correspondientes.

plícitamente haya podido tematizar lo contrario, se ha visto forzado a reducir lo histórico-social a los tipos primitivos del ser que conocía o que creía conocer –por haberlos construido y, por tanto, determinado– y, por otra parte, a convertirlo en una variante, en una combinación o en una síntesis de los entes correspondientes: cosa, sujeto, idea o concepto. También a partir de allí, la sociedad y la historia estaban subordinadas a operaciones y funciones lógicas ya aseguradas, y parecían pensables con categorías establecidas en realidad para aprehender ciertos existentes particulares, pero que la filosofía postulaba como universales.

En verdad, no se trata sino de dos aspectos del mismo movimiento, de dos efectos indisociables de la imposición de la lógica-ontología heredada a lo histórico-social. Si lo histórico-social es pensable con las categorías válidas para los otros entes, no puede dejar de ser esencialmente homogéneo con estos entes y su modo de ser no plantea problema particular alguno, sino que, al contrario, se deja absorber por el ser-ente total. Recíprocamente, si «ser» quiere decir ser determinado, la sociedad y la historia sólo son en la medida en que tienen determinado su lugar en el orden total del ser (como resultado de causas, como medio de fines o como momento de un proceso), y al mismo tiempo el orden interno y la relación necesaria entre uno y otro; órdenes, relaciones y necesidades que se expresaban en forma de categorías, es decir, de determinaciones de todo lo que puede ser en tanto que puede ser (pensado). Por esta vía, lo máximo que se puede conseguir es la visión hegeliano-marxista de la sociedad y de la historia, a saber, suma y secuencia de acciones (conscientes o no) de una multiplicidad de sujetos, determinadas por relaciones necesarias y a través de las cuales un sistema de ideas se encarna en un conjunto de cosas (o lo refleja). Lo que en la historia real se manifiesta como irreductible es otra cosa que un nombre más de lo imposible.

No obstante, si se decide considerar lo histórico-social por sí mismo, si se comprende que la interrogación y la reflexión deben darse a partir de él, si se rehúsa eliminar los problemas que plantea mediante el expediente de someterlos de antemano a las determinaciones de lo que conocemos o creemos conocer por otra vía, se comprueba que lo histórico-social hace estallar la lógica y la onto-

logía heredadas. Pues se advierte que no se subsume en las categorías tradicionales, salvo nominalmente y en el vacío, que obliga a reconocer los límites estrechos de su validez, que permite entrever una lógica distinta y nueva y, por encima de todo, alterar radicalmente el sentido de: ser.

Los tipos posibles de respuestas tradicionales

¿Qué es lo histórico-social? Esta pregunta contiene en sí misma dos problemas que la tradición y la convención generalmente separan: el de la sociedad y el de la historia?[3] Una formulación más específica del núcleo de estas dos cuestiones facilitará el examen de la *situación* de las respuestas tradicionales.

¿Qué es la sociedad, y, sobre todo, qué son la unidad y la identidad (*ecceité*) de una sociedad o qué es lo que mantiene unida una sociedad?

¿Qué es la historia, y, sobre todo, cómo y por qué en una sociedad hay alteración temporal, en qué hay alteración? ¿Hay emergencia de lo nuevo en esta historia, y qué significa?

Se puede aclarar más el sentido y la unidad de estos problemas mediante las siguientes preguntas: ¿Por qué hay distintas sociedades y no una sola y en qué se diferencian? ¿Por qué hay diferencias entre sociedades y en qué consisten esas diferencias? Si se dijera que

3. Se sabe que, a partir de *La República*, Platón examina la alteración del orden de la ciudad en tanto proceso histórico, y que, en el extremo opuesto, todo el esfuerzo de Marx se orienta a la determinación de la relación entre la organización y el funcionamiento de los sistemas sociales, y su dinámica, es decir, su historia. Luego veremos que lo que yo entiendo por unidad e indivisibilidad de lo histórico-social se sitúa en otro nivel. Hasta qué punto esta separación es persistente y hasta qué punto hunde sus raíces en el pensamiento heredado, se advierte aun en los ejemplos de Husserl y de Heidegger. Tanto para uno como para otro, aunque es verdad que distinta manera, una cuestión (agotada) de la historia aparece como una cuestión filosófica, pero nunca como una cuestión filosófica de la sociedad.

la diferencia entre las sociedades y su historia sólo son aparentes, quedaría en pie, como siempre, la siguiente pregunta: ¿Por qué existe esta apariencia, por qué lo idéntico se muestra como diferente?[4]

Las incontables respuestas que desde los orígenes de la reflexión se han dado a estas dos preguntas pueden reducirse a dos tipos esenciales y sus diversas combinaciones.

El primer tipo es el fisicalista, que, directa o indirectamente, de manera inmediata o en último análisis, reduce la sociedad y la historia a naturaleza. Esta naturaleza, en primer lugar, es la naturaleza biológica del hombre. Poco importa que ésta, a su vez, se considere reductible a simple mecanismo físico, como superación de éste, tal cual ocurre con el ser genérico (*Gattungswesen*) en el joven Marx, concepto hegeliano[5] que representa una etapa posterior de elaboración logico-ontológica de la *physis* del ser vivo aristotélico, en la que el aspecto/especie (*eidos*) se reproduce permanentemente y está fijo para siempre. El representante más puro y más típico de este punto de vista es el funcionalismo, que supone necesidades humanas fijas y explica la organización social como el conjunto de funciones que tienden a satisfacerlas. Esta explicación –como ya se ha visto– no explica nada. En toda sociedad hay una multitud de actividades que no cumplen ninguna función determinada en el sentido del funcionalismo; pero son sobre todo las banalidades las que eliminan o encubren lo que más importa: la cuestión de la diferencia entre las sociedades.

La pretendida explicación queda en suspenso, a falta de un punto estable al cual poder referir las funciones a las que la organización social serviría. Pero sólo la postulación de una identidad de necesidades humanas a través de las sociedades y los períodos históricos podría proporcionar ese punto estable; pero la observa-

4. Si se busca una justificación de estas formulaciones, es posible remitirse a lo que ya se ha dicho con relación a la emergencia histórica de la sociedad capitalista y su unidad, o a la instauración de una división asimétrica de la sociedad en clases (cf. primera parte, pp. 72 ss. y 242 ss.).

5. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. II; pp. 426-429.

ción más superficial de la historia contradice esa identidad. Por tanto, hay que recurrir a la ficción de un núcleo inalterable de necesidades abstractas, que aquí y allá recibirían especificaciones diferentes o medios de satisfacción variables, y a banalidades o tautologías para dar cuenta de esta diferencia y de esta variabilidad. Pero de esta suerte se encubre el hecho esencial, a saber, el de que las necesidades humanas, en tanto sociales y no meramente biológicas, son inseparables de sus objetos, y que tanto las unas como los otros son instituidos cada vez por la sociedad en cuestión. No es distinta la situación en el caso de las imposturas que se propagan corrientemente desde que el «deseo» se ha puesto de moda. En realidad, se reduce la sociedad al deseo y a su represión, sin detenerse a explicar la diferencia entre objetos y formas del deseo, ni asombrarse ante esta extraña división del deseo en deseo y deseo de represión del deseo –que, según ellas, debe caracterizar la mayor parte de las sociedades–, la posibilidad de esta división y las razones de su emergencia.

El segundo tipo es el tipo logicista, que reviste formas diferentes según la acepción que en este término se dé a la raíz *log*. Cuando la lógica de que trata –cualesquiera sean las complicaciones superficiales– termina por abarcar una cantidad finita de piedrecillas blancas y negras en una cantidad predeterminada de casillas de acuerdo con ciertas reglas simples (por ejemplo, no más de *n* piedrecillas del mismo color en la misma línea o columna), estamos ante la forma más pobre del logicismo: el estructuralismo. Así, pues, la misma operación lógica, repetida un cierto número de veces, daría cuenta de la totalidad de la historia humana y de las diferentes formas de sociedad, que sólo serían las diferentes combinaciones posibles de una cantidad finita de los mismos elementos discretos. Esta combinatoria elemental –que pone en práctica las mismas facultades intelectuales que se utilizan en la construcción de cubos mágicos o en la resolución de palabras cruzadas– debe suponer cada vez como indiscutibles, tanto el conjunto de elementos sobre el cual recaen sus operaciones, como las oposiciones, o diferencias que postula entre ellos. Pero incluso en fonología –en la que el estructuralismo sólo es una extrapolación abusiva–, es imposible apoyarse en el dato *natural* de un conjunto finito de elementos discretos, dado que los fonemas o rasgos distinti-

vos pueden ser emitidos y percibidos por el hombre. Como ya lo sabía Platón,[6] el sonido emitido y el sonido percibido son un indeterminado, *apeiron, y* el *peras,* la determinación, la posición simultánea de fonemas y sus diferencias pertinentes, es una institución que realiza la lengua y cada lengua. Esta institución y sus diferencias –por ejemplo, la diferencia entre la fonología del francés y la del inglés– es acogida por la fonología como un hecho, y, por tanto, no se siente obligada a plantearle interrogantes. Saber positivo y limitado, puede dejar dormir la cuestión relativa al origen de su objeto. ¿Cómo se podría hacer lo mismo cuando la cuestión de la sociedad y de la historia es, en lo esencial, la cuestión de la naturaleza y el origen de las diferencias? La ingenuidad del estructuralismo a este respecto es conmovedora. No tiene nada que decir acerca de los conjuntos de elementos que manipula, acerca de las razones de su ser así, ni acerca de sus modificaciones en el tiempo. Para el estructuralismo, masculino y femenino, norte y sur, alto y bajo, seco y húmedo, son evidencias, los hombres las encuentran allí, piedras de significación que yacen en la Tierra desde los orígenes en un ser-así plenamente natural y a la vez totalmente significativo, de las cuales cada sociedad recoge algunas (según el resultado de un juego de azar),[7] y se sabe que sólo puede recogerlas por parejas de opuestos y que la aceptación de determinadas parejas implica o excluye la de otras. Como si la organización social pudiera reducirse a una secuencia finita de sí/no y como si, precisamente cuando un sí/no se halla en acción, los términos sobre los que recae estuvieran dados desde siempre y desde fuera, mientras que, en tanto términos y en tanto precisamente esos términos, son en realidad creación de la sociedad particular en cuestión.

O bien, en el extremo opuesto y en su forma más rica, la lógica que se ha puesto en funcionamiento aspira a trastocar todas las figuras del universo material y espiritual. Puesto que no acepta ningún límite, quiere y debe ponerlas en juego a todas, establecer relaciones entre ellas, hacerlas susceptibles de una determinidad completa y una determinación recíproca exhaustiva. También debe

6. *Filebo,* 17b-18d.

7. Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire,* col. «Médiations», Gonthier, 1967.

engendrar unas a partir de las otras, y todas a partir del mismo elemento primero o último, como sus figuras o momentos necesarios y necesariamente empleados en ese orden necesario, del que ella misma debe participar necesariamente como reflejo, reflexión, repetición o coronamiento. Carece por completo de importancia que a ese elemento se le llame razón –como en el hegelenianismo–, materia o naturaleza, como en la versión canónica del marxismo (material o naturaleza reductibles, en derecho, a un conjunto de determinaciones racionales). Ya en la primera parte de esta obra hemos señalado algunas de las innumerables e indeterminables aporías a las que nos conduce esta concepción.

Es así como toda la cuestión relativa a la unidad y la identidad de la sociedad y de tal o cual sociedad queda reducida a la afirmación de la unidad de identidad dada de un conjunto de organismos vivos, o de un hiperorganismo que lleva consigo sus propias necesidades funcionales, o de un grupo natural-lógico de elementos, o de un sistema de determinaciones racionales. En todo esto, no queda absolutamente nada de la sociedad como tal –se entiende que del ser propio de lo social– que manifieste un modo de ser diferente del que ya conocíamos por otras vías. Tampoco queda gran cosa de la historia, de la alteración temporal producida en y por la sociedad. Ante la cuestión de la historia, el fisicismo se vuelve naturalmente causalismo, esto es, se suprime el problema. Pues la cuestión de la historia es una cuestión relativa a la emergencia de la alteridad radical o de un nuevo absoluto (del que daría testimonio incluso la afirmación de lo contrario, pues ni las amebas ni las galaxias hablan para decir que todo sea eternamente lo mismo); y la causalidad es siempre negación de la alteridad, afirmación de una doble identidad: identidad en la repetición de las mismas causas que producen los mismos efectos e identidad última de la causa y el efecto, puesto que una y otro se pertenecen necesaria y recíprocamente, o bien ambos pertenecen a lo mismo.[8] Por tanto, no

8. «Lo mismo e idénticamente dispuesto da existencia siempre, por su propia naturaleza, a lo mismo»: Aristóteles, *De la generación y de la corrupción*, II, 336a, 27-28. Lo mismo, en las mismas condiciones, engendra lo mismo: el con-

es una casualidad que se ignore el elemento mismo en y por el cual se despliega eminentemente lo histórico-social, a saber, las significaciones, o que se lo transforme en simple epifenómeno, en acompañamiento redundante de lo que acontecería realmente. En efecto, ¿cómo podría una significación ser causa de otra significación, y cómo las significaciones podrían ser consecuencias de no significaciones?

Todo esto equivale a eliminar, de la cuestión de la historia, la forma que ante ella adopta el logicismo, que se convierte en finalismo racionalista. En efecto, si bien el logicismo ve en las significaciones el elemento de la historia, es incapaz de considerar esas significaciones de otra manera que como racionales (lo que, se sobrentiende, no implica que deba plantearlas como conscientes para los agentes de la historia). Pero las significaciones racionales deben y pueden deducirse o producirse unas a partir de otras. Su desarrollo, en consecuencia, es puro despliegue, lo nuevo es cada vez construido por operaciones *identitarias*[9] –aun cuando se les llame dialécticas– a través de lo que existía ya con anterioridad. La totalidad del proceso no es otra cosa que la exposición de las virtualidades necesariamente realizadas de un principio originario, presentes desde siempre y para siempre. El tiempo histórico se vuelve así simple medio abstracto de la coexistencia sucesiva o simple receptáculo de encadenamientos dialécticos. El tiempo verdadero, el tiempo de la alteridad radical, de la alteridad imposible de deducir ni de producir, debe ser abolido, y no hay ninguna razón no contingente capaz de explicar por qué la totalidad de la historia pasada y futura no sería deducible de derecho. El fin de la historia irrita a los comentaristas de Hegel porque les parece descabellado colocarlo en 1830: comprensión insuficiente de las necesidades del pensamiento del filósofo, para el que este fin ya había tenido lugar antes del comienzo de la historia. Pues la historia no puede ser Razón si no tiene una razón de ser que sea su finalidad (*telos*), que le haya sido fijada tan necesariamente –por en-

---

junto formado por la causa, las condiciones y el efecto contiene a éstos como sus partes. Cf. *Metafísica*, E, 1: «Es necesario que todas las causas sean eternas».

9. El sentido de este término se explicitará ampliamente en el capítulo V.

de, desde siempre– como las vías de su desarrollo. No se trata aquí sino de otra manera de decir que el tiempo, lo mismo que en cualquier auténtica teología, ha sido eliminado. Efectivamente, para toda teología acabada y necesaria, todo está gobernado a partir del fin, él mismo postulado y determinado desde el origen del proceso, mediante la postulación y la determinación de los medios que lo harán aparecer como realizado. Por tanto, el tiempo sólo es un seudónimo del orden de postulación y engendramiento recíproco de los términos del proceso, o, como tiempo efectivo, simple condición exterior que no tiene nada que ver con el proceso como tal. Ya he indicado en otro sitio[10] que el marxismo dogmático constituye un intento de compaginación del punto de vista causalista y del finalista.

Observemos que, más allá de la incapacidad contingente de los representantes del estructuralismo para enfrentar el problema de la historia –a no ser para negar, más o menos veladamente, la existencia de tal problema–, nada impediría postular la ficción de una estructura de la historia en su desarrollo temporal; o, mejor dicho, el postulado de tal estructura sería un requisito para una concepción estructuralista que se pretendiera consecuente. A decir verdad, no se puede tomar en serio el estructuralismo como concepción general mientras dicho estructuralismo no se anime a afirmar que las diferentes estructuras sociales que pretende describir sólo son elementos de una hiper o metaestructura que sería la historia total. Y como eso equivaldría a encerrar la historia en la idea –hablar de estructura no significa nada si no podemos determinar de una vez para siempre los elementos y sus relaciones– y a colocarse uno mismo en el lugar del saber absoluto,[11] tampoco en este caso podríamos tomarlo en serio.

10. Véase, además de la primera parte de este libro, «La question de l'histoire du mouvement ouvrier», *loc. cit.*

11. Es lo que Claude Lévi-Strauss hace ahora explícitamente: «...la interpretación estructural... sólo puede dar cuenta a la vez de sí misma y de los otros», *L'Homme*, 1971, p. 561.

Lo que aquí interesa realmente no son esas concepciones en tanto tales, ni su crítica, y menos aún la crítica de los autores. En los autores importantes, las concepciones nunca son puras, sino que su operar en contacto con el material que tratan de pensar devela otra cosa que lo que piensan explícitamente; los resultados son infinitamente más ricos que las tesis programáticas. Por definición, un gran autor piensa allende sus medios. Su grandeza es proporcional a la medida en que piense otra cosa que lo que ya ha sido pensado, en que sus medios sean el resultado de lo ya pensado y que jamás ha dejado de invadir lo que él piensa, aun cuando sólo sea porque no puede anular todo lo recibido y colocarse ante una pizarra en blanco, por mucho que se haga la ilusión de ello. Precisamente de esto es de lo que dan testimonio las contradicciones siempre presentes en un gran autor; me refiero a las contradicciones verdaderas, brutales, irreductibles, respecto de las cuales es tan tonto pensar que por sí mismas anulan la aportación del autor, como tratar de disolverlas o de recuperarlas en niveles sucesivos y cada vez más profundos de interpretación.

La forma más coercitiva, la más rica, que estas contradicciones aportan, es la que deriva de la imposibilidad de pensar sencillamente juntos y con los mismos medios, por un lado, lo que el autor descubre –que, en los casos importantes, es otra región de lo real, otro modo y otro sentido de: ser– y, por otro lado, aquello que ya se conocía con anterioridad. Nada asegura de antemano la coherencia o, más exactamente, la identidad (inmediata o mediatizada) del modo de ser de los objetos de una nueva región, ni por ende, de la lógica y de la ontología que tal región exige, así como tampoco de la lógica y la ontología ya elaboradas desde otro punto de vista, y mucho menos todavía que esa coherencia sea del mismo orden y del mismo tipo que la que existe en el interior de las regiones ya conocidas. En particular, las regiones acerca de las cuales estamos tratando aquí –lo imaginario social radical y lo histórico-social– implican un cuestionamiento profundo de las significaciones heredadas del ser como determinado y de la lógica como determinación. En la medida en que el autor percibe el conflicto que de ello deriva, este último tiende a resolverse gracias a la subordinación del nuevo objeto a las significaciones de lo que ha sido descubierto, a la ocul-

tación de lo que se ha desvelado, a su marginación, a la imposibilidad de tematizarlo, a su desnaturalización por reabsorción en un sistema al que sigue siendo extraño, a su permanencia en forma de aporía intratable.

Es así como Aristóteles realiza el descubrimiento filosófico de la imaginación –*phantasia*–, pero lo que de ella dice temáticamente, cuando la trata *ex professo* –cuando coloca la imaginación en el sitio que supuestamente le corresponde entre la sensación, de la que sería una reproducción, y la intelección, con lo que desde hace veinticinco siglos gobierna el pensamiento de todo el mundo sobre esta cuestión–, carece en realidad de importancia en comparación con lo que verdaderamente tiene que decir, con lo que dice fuera de lugar, que resulta imposible de conciliar con lo que el mismo Aristóteles piensa de la *physis*, el alma, el pensamiento y el ser. Es así también como Kant, con el mismo movimiento en tres oportunidades (en las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica del juicio*), desvela y vuelve a ocultar el papel de lo que él llama imaginación trascendental. Lo mismo ocurre con Hegel, e incomparablemente con Marx, quienes no pueden decir lo que tienen que decir de fundamental sobre la sociedad y la historia sin transgredir lo que creen saber acerca del significado de «ser» y «pensar», hasta terminar por reducir aquello para hacerlo entrar en un sistema que no puede contenerlo. Y es también así como Freud, que saca a la luz el inconsciente, afirma el modo de ser de éste como incompatible con la lógica-ontología diurna, y sin embargo sólo consigue pensar en él, hasta el final, a condición de invocar toda la maquinaria de aparatos psíquicos, de instancias, de sitios, de fuerzas, de causas y de fines, para terminar por ocultar su indeterminación en tanto imaginación radical.

La reproducción de estas situaciones con rasgos esencialmente similares y con espíritus tan profundos y audaces como actores demuestra que esta cuestión lleva implícitos factores fundamentales. La lógica-ontología heredada está sólidamente arraigada en la institución misma de la vida histórico-social; hunde sus raíces en las necesidades inexorables de esta institución, de las que, en cierto sentido, es su elaboración y su arborescencia. Su núcleo es la lógica *identitaria* o de *conjunto*, y es precisamente esta lógica la que campea

soberana e ineluctable sobre dos instituciones sin las cuales toda vida social resulta imposible: nos referimos a la institución del *legein*, componente ineliminable del lenguaje y de la representación social, y la institución del *teukhein*, componente ineliminable de la acción social.[12] El hecho mismo de que haya podido existir una vida social muestra que esta lógica identitaria o de conjuntos domina lo real, y no tan sólo el mundo natural en el que la sociedad surge, sino también la sociedad, que no puede representar y representarse, decir y decirse, hacer y hacerse, sin poner en funcionamiento también esta lógica identitaria o de conjuntos, que no puede instituir ni instituirse si no instituye al mismo tiempo el *legein* y el *teukhein*.

Esta lógica –y la ontología que le es homóloga–, lejos de agotar lo que es y su modo de ser, sólo afecta a un primer estrato: pero al mismo tiempo lleva como exigencia interna propia la de cubrir o agotar todo estrato posible. La problemática esbozada anteriormente sólo es la concreción de esta antinomia en los dominios de lo imaginario y de lo histórico-social. Fisicismo y logicismo, causalismo y finalismo, son sólo maneras de extender a la sociedad y a la historia las exigencias y los esquemas fundamentales de la lógica identitaria. Pues la lógica identitaria es lógica de la determinación, que se especifica, según los casos, como relación de causa a efecto, de medio a fin o de implicación lógica.

Esta lógica sólo puede operar si postula esas relaciones como relaciones entre elementos de un conjunto (en el sentido que estos términos tienen en las matemáticas contemporáneas, pero que opera a partir de la institución del *legein* y del *teukhein*); lo esencial es esto, y no que cualifique el modo de ser de estos elementos como el de entidades físicas o de términos lógicos. Pues, sea como fuere, tanto para ella como para la ontología que de ella deriva, ser signi-

12. El capítulo V está consagrado a la explicitación de estos dos términos. El *legein* es la dimensión identitaria del representar/decir social: *legein* (de donde *logos*, lógica) significa distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir. En el lenguaje, el *legein* está representado por el componente *código;* el componente significativo del lenguaje se llamará aquí *lengua*. El *teukhein* es la dimensión identitaria (o funcional, o instrumental) del quehacer social: *teukhein* (de donde *techne*, técnica), significa reunir-adaptar-fabricar-construir.

fica ser determinado, y únicamente a partir de esta postulación se desarrollan las oposiciones relativas a la cuestión de saber qué es verdaderamente, lo que quiere decir qué es verdadera, sólida y plenamente *determinado*. Desde este punto de vista, no sólo es secundaria la oposición entre materialismo y espiritualismo, sino que también lo es la oposición entre Hegel y Gorgias, por ejemplo, entre el saber absoluto y el no-saber. Ambos comparten la misma concepción de: ser. En efecto, el primero, porque lo postula como autodeterminación infinita; el segundo, por su parte, porque el nervio de su argumentación –lo mismo que el de todos los argumentos escépticos o nihilistas que se han enunciado en la historia–, cuando quiere demostrar que nada es y que si algo fuera, no sería cognoscible, se remite a la afirmación de que nada es verdaderamente determinable, de que la exigencia de la determinación debe quedar para siempre vacía e insatisfecha pues toda determinación es contradictoria (por ende, es indeterminación), todo lo cual sólo tiene sentido sobre la base del siguiente criterio tácito: si algo fuera, sería determinado.

La discusión de estas concepciones heredadas de la sociedad y de la historia es, por tanto, inseparable de la iluminación de sus fundamentos lógicos y ontológicos; del mismo modo en que su crítica no puede ser más que crítica de esos fundamentos y elucidación de lo histórico-social como irreductible a la lógica y a la ontología heredadas. La tipología de las respuestas a la cuestión de la sociedad y de la historia que hemos presentado antes lleva, pues, implícita la condición de que esos tipos de respuesta son los únicos posibles a partir de esta lógica-ontología. Dichas respuestas concretan las maneras según las cuales son concebibles, para el pensamiento heredado, una coexistencia y una sucesión, el ser, el ser-así y la razón de ser (el porqué) de una coexistencia y de una sucesión.

La sociedad y los esquemas de la coexistencia

La sociedad se da de manera inmediata como coexistencia de una multitud de términos o de entidades de diferentes órdenes. En

consecuencia, ¿de qué dispone el pensamiento heredado para pensar una coexistencia y el modo de ser-conjunto de una diversidad de términos?

O bien esta coexistencia, este ser-conjunto de una diversidad, se considera como un sistema real, cualquiera sea su complejidad. Ha de existir entonces la posibilidad de descomposición efectiva (real o ideal-abstracta) del sistema en subsistemas bien definibles, en partes y finalmente en elementos provisional o definitivamente últimos. Estos elementos, perfectamente distintos y bien definidos, han de ser susceptibles de una definición unívoca, deben relacionarse entre sí por medio de relaciones de determinación causal, lineal o cíclica (recíproca), categórica o probabilista, relaciones, que han de ser también ellas susceptibles de una definición unívoca y el mismo tipo de relaciones ha de darse entre las partes, los subsistemas, etc., del sistema global. La consecuencia de ello es que también debe darse la posibilidad de recomposición (real o ideal-abstracta) sin exceso ni defecto del sistema a partir de sus elementos y de estas relaciones, consideradas como las únicas que poseen realidad última.

O bien el ser-conjunto de la diversidad es el de un sistema lógico (en sentido amplio, que incluye las matemáticas). Incluso en este caso, han de postularse elementos últimos, perfectamente distintos y bien definidos, definidos unívocamente, y relaciones unívocas entre esos elementos.

Tanto en un caso como en el otro, lo que está en funciones es la lógica conjuntista-identitaria. Tanto en un caso como en el otro, la sociedad es pensada como conjunto de elementos distintos y definidos, que se relacionan entre sí mediante relaciones bien determinadas. En la medida en que la sociedad es algo completamente distinto de un conjunto o de una jerarquía de conjuntos –sobre lo cual volveremos largamente más adelante–, queda excluido que, por este camino, se pueda pensar algo esencial acerca de ella. Pero también se presenta de inmediato la siguiente pregunta: ¿qué son y cuáles son estos elementos y estas relaciones, cuyo sistema (real o ideal-abstracto), sería la sociedad en tanto coexistencia-composición?

Ahora bien, la dificultad o la repulsa a reconocer el modo de ser propio de lo histórico-social significa necesariamente que, sean cua-

les fueren las reservas, las cualificaciones, las restricciones o las modalizaciones concomitantes, estos elementos y estas relaciones, en último análisis, serán aquellas en que el ser y el modo de ser ya han sido reconocidos en una instancia exterior, y, por tanto, que tanto unos como otros serán en última instancia determinados por una instancia externa y desde afuera. Se trata, evidentemente, de las relaciones de causalidad, de finalidad o de implicación lógica. Pero también se trata de esos elementos a los que, por razones profundas, el pensamiento heredado se ha visto muy pronto obligado a conferir una sustancialidad y una consistencia últimas: los individuos, las cosas, las ideas o conceptos.

De esta suerte, por ejemplo, toda sociedad se presenta de modo inmediato como una colección de individuos. Los pensadores serios refutan al instante esta apariencia de inmediatez. Pero, ¿la refutan realmente? Desde hace siglos se viene afirmando que el hombre no existe como hombre fuera de la ciudad, desde hace siglos se vienen condenando las robinsonadas y los contratos sociales, desde hace siglos se viene proclamando la irreductibilidad de lo social a lo individual. Pero, cuando se miran las cosas más de cerca, se comprueba que no sólo no se dice nada acerca de eso que permanecería irreductible, sino que, en realidad, ese irreductible termina por ser reducido: la sociedad reaparece regularmente como determinada a partir del individuo como causa eficiente o como causa final, lo social como construible o pasible de composición a partir de lo individual. Esto se advierte ya en Aristóteles, para quien, en relación al hombre individual, «la ciudad es anterior por naturaleza», pero también el ser de la ciudad está determinado por su fin, y este fin es la vida feliz del hombre individual.[13] Pero también Marx se encuentra en esta situación. Veamos. La «base real» de la sociedad y «condición» de todo el resto, es «el conjunto de las relaciones de producción», que, a su vez, están «determinadas y son necesarias e independientes de la voluntad» de los hombres. Pero, ¿qué son esas relaciones de produc-

13. Véase *La question de l'histoire du mouvement ouvrier,* pp. 32-37. Trad. cast.: «La cuestión de la historia del movimiento obrero» en C. Castoriadis, *La experiencia del movimiento obrero,* Tusquets Editores, 1979.

ción? Son «relaciones entre personas mediatizadas por cosas». ¿Y qué es lo que las determina? El «estado de las fuerzas productivas», es decir, otro aspecto de la relación de las personas con las cosas, relación que, a su vez, está mediatizada –al mismo tiempo que determinada– por conceptos, por esos conceptos que se encarnan en el saber-hacer técnico de cada época.[14] Y, a pesar de ciertas formulaciones explosivas e inasimilables, lo mismo vale también para Freud, en la medida en que considera lo social, pues es la psiquis, con su raigambre corporal, su confrontación con una *ananké* natural, sus conflictos internos y su historia filogenética, la que debe explicar la totalidad del mundo humano.[15]

Y sin embargo, ¿cómo es posible pensar la sociedad como coexistencia o composición de elementos que serían preexistentes a ella o que estarían determinados –ya real, ya lógica, ya teleológicamente– por una instancia exterior, cuando únicamente en el seno de la sociedad y gracias a ella esos pretendidos elementos son en general y específicamente lo que son? Sería imposible componer una sociedad –en caso de que la expresión tuviese algún sentido– a partir de individuos que no fueran ya sociales, que no llevaran ya lo social en sí mismos. Tampoco es posible utilizar aquí el esquema que, mal que bien, parece aplicable en otros campos, a saber, la idea de que lo social emerge en el nivel de una totalidad de propiedades que no existen o no tienen sentido en el nivel de los componentes, que es lo que los físicos denominan fenómenos cooperativos o colectivos[16] y que corresponde al conocido tema de la transformación de la cantidad en cualidad. No tiene ningún sentido suponer qué lenguaje, producción, reglas sociales, serían propiedades adicionales que emergerían en caso de yuxtaponer una cantidad suficiente de indivi-

14. Máquinas, locomotoras, ferrocarriles, etc., son «instrumentos del cerebro, creados por la mano del hombre, órganos materiales del saber», escribía Marx en los *Grundrisse*, cap. 3, ed. 10/18, p. 344.

15. Sobre esto volveremos extensamente. Véase cap. VI.

16. Cf. D. Park, *Contemporary Physics*, Harcourt Brace, Nueva York, 1964, pp. 131-149.

duos; estos individuos no sólo serían diferentes, sino inexistentes e inconcebibles al margen de estas propiedades colectivas o con anterioridad a ellas, sin que por ello se los pueda reducir a dichas propiedades.

La sociedad no es cosa, ni sujeto, ni idea, ni tampoco colección o sistema de sujetos, cosas o ideas. Esta comprobación parece banal a quienes fácilmente olvidan preguntarse cómo y por qué se puede entonces hablar de una sociedad y de esta sociedad. Pues en el lenguaje establecido y en la lógica que les es inherente, «*un*» y «*esto*» sólo se aplican a lo que sabemos nombrar, y sólo sabemos nombrar cosas, sujetos, conceptos y sus colecciones o reuniones, atributos, estados, etc. Pero la unidad de una sociedad, lo mismo que su *ecceidad* –el hecho de que sea esta sociedad y no cualquier otra– no puede analizarse en relaciones entre sujetos mediatizados por cosas, pues toda relación entre sujetos es relación social entre sujetos sociales, toda relación con las cosas es relación social con objetos sociales, y tanto sujetos como cosas y relaciones sólo son aquí lo que son y tal como son por que así los ha instituido la sociedad en cuestión (o una sociedad en general). Que haya hombres capaces de matar o de matarse por el oro, mientras que otros no lo son, no tiene nada que ver con el elemento químico *Au*, ni con las propiedades del ADN de unos y otros. ¿Y qué decir de los que matan o se matan por Cristo o por Alá?

Cuando se invoca una conciencia colectiva o un inconsciente colectivo no se hace más que superar verbalmente estas dificultades, pues se trata de metáforas ilegítimas, de términos cuyo único significado posible es precisamente idéntico al problema que aquí estamos analizando. E igualmente se permanece en la mera solución verbal de las dificultades cuando se afirma simplemente la existencia de una totalidad social, de la sociedad como un todo, diferente de sus partes, a las que supera y determina. Pues, si se dice esto y nada más, es inevitable recaer en el único esquema de que dispone el pensamiento heredado para pensar un todo que no sea un sistema *partes extra partes*, a saber: el esquema del organismo. Pero este esquema, a pesar de todas las precauciones retóricas que se adopten, reaparece todavía hoy en día una y otra vez, con más frecuencia que lo que se suele creer, en las discusiones sobre la so-

ciedad. Pero hablar de organismo, tanto en sentido propio como en sentido figurado, o de hiperorganismo, equivale a hablar de un sistema de funciones interdependientes determinadas a partir de un fin; y este fin es la conservación y la reproducción de lo mismo, la afirmación de la permanencia, a través del tiempo y los accidentes, de la esencia, el *eidos* (aspecto/especie).[17] Entonces, ¿qué sería aquí ese mismo que se conservaría y se reproducida? Y ¿cuáles serían las funciones estables y determinadas al servicio de esa conservación-reproducción?

Las posibilidad de identificar o de hacer corresponder con estas funciones los diferentes sectores o dominios en los que se despliegan las actividades sociales –economía, derecho, política, religión, etc.– es tan sólo aparente y de la máxima superficialidad. Más allá de cualquier crítica al funcionalismo, al organicismo o a otras concepciones similares, es inútil analizar más de cerca la cuestión que plantea la relación entre estos sectores o dominios y la organización o la vida de conjunto de la sociedad, pues, también aquí, se trata de un tipo de existencia de estas partes, imposibles de captar en el marco del pensamiento heredado. Es evidente que no se trataría de constituir la sociedad a partir de una economía, de un derecho o de una religión que serían sus componentes con existencia independiente y cuya confluencia daría lugar a una sociedad (con o sin ciertas propiedades novedosas). La economía, por ejemplo, sólo es concebible y sólo existe en tanto economía social, en tanto economía de una sociedad y de esa sociedad. Pero el problema trasciende con mucho estas evidencias, cuyas implicaciones, que superan con creces la cuestión de la sociedad, distan mucho de ser extraídas. No disponemos de ningún esquema que nos permita aprehender verdaderamente las relaciones entre, por una parte, economía, derecho, política o religión, y por otra parte, la sociedad; ni tampoco las relaciones de esos sectores entre sí. En efecto –y esto antecede toda dis-

17. El que esta permanencia ya no se vea en la fijeza de la *physis* aristotélica, sino como limitada y relativizada por una evolución, no cambia para nada el fondo de la cuestión. El ser vivo no es nada si no es *eidos* estable, y esta estabilidad está esencialmente determinada como capacidad de conservarse y de reproducirse, en la repetición de lo mismo.

cusión sobre el contenido, toda crítica de, por ejemplo, la determinación causal de la pretendida superestructura por la pretendida infraestructura–, todo esquema conocido de relación presupone la posibilidad de aplicación del esquema de la separación al campo en cuestión y permite constituir las entidades (reales o abstractas) que entran en relación. Pero no es éste el caso, pues los dominios de la actividad social no son en verdad separables –quiero decir, ni siquiera idealmente–, pues sólo lo son nominalmente y en el vacío. Y esto remite a una capa más profunda del problema; en efecto, no hay nada en el pensamiento heredado que nos permita decir qué son y de qué manera son en tanto entidades particulares. Por cierto que no se trata de aspectos abstractos, correlativos al sitio elegido para observar el objeto ni a las categorías que se ponen en juego para la comprehensión; y es precisamente por esta razón por lo que estos sitios y estas categorías sólo existen a partir y en función de una institución histórico-social particular, y en absoluto privilegiada, causa de su ser en y por una realidad social particular. Si el teórico distingue un aspecto religioso y un aspecto jurídico de las actividades en tal sociedad tradicional o arcaica que no los distinguía, ello no se debe al progreso del saber ni a la depuración y al refinamiento de la razón, sino al hecho de que la sociedad en la cual vive ha instituido en su realidad, desde hace ya mucho tiempo, las categorías jurídicas y las categorías religiosas como relativamente distintas. Estas categorías y su distinción es precisamente lo que el teórico extrapola al pasado, sin preguntarse en general acerca de la legitimidad de tal extrapolación, al mismo tiempo que postula tácitamente que las distinciones instituidas en su propia sociedad corresponden a la esencia de toda sociedad y expresan su verdadera articulación.

Pero tampoco podemos considerar estos sectores de la vida social como sistemas parciales coordinados –a la manera de los sistemas circulatorio, respiratorio, digestivo o nervioso de un organismo–, puesto que podemos encontrar, y con frecuencia, el predominio o la autonomía relativa de tal o cual de esos sectores en una organización social dada.

Por tanto, ¿qué son esos sectores? De entrada vemos que, para comenzar a reflexionar seriamente sobre esta cuestión, se debe tomar plenamente en consideración un hecho denso, irreductible y

en realidad inadmisible para el pensamiento tradicional: el de que no hay articulación de lo social que se dé de una vez para siempre, ni en la superficie, ni en profundidad, ni realmente, ni en abstracto; el de que esta articulación, tanto en lo que concierne a las partes que pone como a las relaciones que establece entre esas partes y entre ellas y el todo, es en cada momento una creación de la sociedad en cuestión. Y esta creación es génesis ontológica, posición de un *eidos,* ya que lo que de tal manera se pone, establece e instituye cada vez, y que por cierto es vehiculado por la materialidad concreta de los actos y las cosas, supera esa materialidad concreta y todo *esto* particular, es *tipo* que permite una reproducción indefinida de sus instancias, las cuales únicamente son en general y son lo que son en tanto instancias de este tipo. Un instrumento (*teukhos*) determinado –cuchillo, azuela, martillo, rueda, barca– es ese tipo o *eidos* creado; también lo es una palabra (*lexis*); y también lo son el matrimonio, la compraventa, la empresa, el templo, la escuela, el libro, la herencia, la elección, el cuadro. Pero de la misma manera lo son, aunque en un nivel distinto y sin embargo no independiente, la articulación interna propia de cada sociedad y los sectores o dominios en los cuales y por los cuales existe. La sociedad se instituye como modo y tipo de coexistencia: como modo y tipo de coexistencia en general, sin analogía ni precedente en ninguna otra región del ser, y como *este* modo y tipo de coexistencia particular, creación específica de la sociedad en cuestión. (De la misma manera que, como se verá más adelante, se instituye en tanto modo y tipo de sucesión, es decir como temporalidad histórico-social.) Es así como la articulación de lo social en técnico, económico, jurídico, político, religioso, artístico, etc., que tan evidente nos parece, no es otra cosa que un modo de institución de lo social particular a una serie de sociedades, entre las cuales se encuentran la nuestra. Por ejemplo, sabemos perfectamente que economía y derecho sólo tardíamente aparecen como momentos explícitos de la organización social y postulados como tales; que lo religioso y lo artístico en tanto campos separados sólo son, a escala de la historia, creaciones muy recientes, que el tipo –y no solamente el contenido– de la relación entre trabajo productivo y las otras actividades sociales presenta enormes modificaciones a lo largo de la historia y a través de las di-

ferentes sociedades. La organización de la sociedad vuelve a desplegarse a sí misma en cada momento de manera diferente, no tan sólo en la medida en que supone momentos, sectores o dominios diferentes en y por los cuales existe, sino también en tanto da lugar a un tipo de relación entre esos momentos y el todo que puede ser novedoso, y que incluso lo es siempre en un sentido nada trivial.[18] Ni los momentos ni el todo pueden inferirse por inducción de las formas de vida social observadas hasta aquí ni deducirse *a priori* por la reflexión teórica, ni pensarse en un marco lógico dado de una vez para siempre.

La reflexión de lo social remite así a dos límites del pensamiento heredado, que en verdad no son más que el límite único de la lógica-ontología heredada. No hay, en el interior de este límite, ningún medio, para pensar el autodespliegue de una entidad como posición de nuevos términos de una articulación y de nuevas relaciones entre esos términos, y, por tanto, como posición de una nueva organización, de una nueva forma, de un nuevo *eidos;* pues no hay ningún medio en una lógica-ontología de lo mismo, de la repetición, del siempre intemporal (*aei*) para, pensar una creación, una génesis que no sea meramente devenir, generación y corrupción, engendramiento de lo mismo por lo mismo, como ejemplar diferente del mismo tipo, surgimiento de la alteridad, génesis ontológica, que da origen al ser del ser como *eidos,* y como *ousia* de *eidos,* otro tipo de ser y de ser-ente. Y es posible que esta evidencia sea realmente enceguecedora; puede que, además, sea reconocible, pero no pensable. Pero será imposible resolver esta cuestión mientras no se la haya reconocido, percibido, experimentado y dejado de negar o de encubrir con el velo de la tautología.

Tampoco hay en el seno de este mismo límite medio alguno para pensar la sociedad como coexistencia o como unidad de una diversidad. Pues la reflexión de la sociedad nos coloca ante la si-

18. Es así como la burguesía instaura un nuevo *modo de ser* de la producción y un nuevo tipo *de relación* entre producción y el resto de la vida social, que es su creación, y que Marx proyecta retrospectivamente sobre la totalidad de la historia. Véase *La question de l'histoire*... pp. 45-66. Trad. cast., *cit.*

guiente exigencia, a la que jamás podremos satisfacer por medio de la lógica heredada: la de considerar términos que no sean entidades discretas, separadas, individualizables (o que sólo transitoriamente se las pueda postular así, en tanto términos de referencia), o, dicho en otras palabras, de términos que no sean elementos de un conjunto, ni reductibles a tales elementos; de relaciones entre esos términos que no sean, también ellas, separables y unívocamente definibles; y por último, de la pareja términos/relación, tal como se presenta cada vez en un nivel dado, como imposible de aprehender en ese nivel con independencia de los demás. De lo que aquí se trata no es de una mayor complejidad lógica que pudiera superarse con la multiplicación de las operaciones lógicas tradicionales, sino de una situación lógico-ontológica inédita.

Esta situación es inédita desde el punto de vista ontológico, pues *lo que* lo social es, así como la manera en que es, carecen de análogo en ningún otro sitio. Por tanto, esto nos obliga a considerar nuevamente el sentido de: ser, o bien ilumina otra cara –no percibida hasta ahora– de ese sentido. Por ello mismo, vemos una vez más que lo que ha dado en llamarse la «diferencia ontológica», la distinción de la cuestión del ser y de la cuestión de los entes, es imposible de sostener, o, lo que viene a ser lo mismo, sólo pone de manifiesto el límite del pensamiento heredado. Para decirlo brevemente, la ontología tradicional ha sido pura y simplemente la posición subrepticia, en tanto sentido de: ser, del modo de ser de esas categorías particulares de entes en las que tiene fija la vista. Precisamente de ellas, al mismo tiempo que de las necesidades del lenguaje en tanto *legein* (en tanto instrumento conjuntista-identitario) –lo que viene a ser lo mismo–, es de donde la ontología tradicional ha extraído el sentido de: ser como ser determinado. Es cierto que esto no le ha impedido siempre enfocar otros tipos de ser, pero siempre la ha conducido a cualificarlos, implícita o explícitamente, como menos-ser (*hetton on*, en oposición al más-ser, *mallon on*), con lo que en ningún momento ha querido decir otra cosa que ésta: menos determinado o menos determinable.

Pero esta situación también es inédita desde el punto de vista lógico. En efecto, se trata de un aspecto indisociable del anterior, puesto que, a pesar de la alianza aparentemente extraña, pero en

verdad natural, de Heidegger y los positivistas, no hay pensamiento del ser que no sea también *logos* del ser y *logos* regulado y autorregulado, por tanto, lógico, así como tampoco hay lógica si no se pone el ser (aunque sólo sea como ser en y por el discurso). En tanto coexistencia, lo social no puede ser pensado con la lógica heredada, lo que quiere decir que no podemos pensarlo como unidad de una pluralidad en el sentido habitual de estos términos, que no podemos pensarlo como conjunto determinable de elementos perfectamente distintos y bien definidos. Hemos de pensarlo como un *magma,* e incluso como un magma de magmas con lo que no quiero decir el caos, sino el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario o lo inconsciente.[19] Para hablar de ello, lo cual sólo podemos hacer en el lenguaje social existente, apelamos inevitablemente a los términos del *legein* conjuntista, como uno y muchos, parte y todo, composición e inclusión. Pero estos términos sólo funcionan como términos de referencia, no como auténticas categorías. Y ello es así porque no hay categorías transregionales: la regla de unión de que la categoría es portadora resulta vacía si no se toma en consideración aquello que ha de unirse. Lo cual, una vez más, sólo es otra manera de decir que el ser jamás es otra cosa que ser de entes, y que cada región de entes desvela otra faceta del sentido de: ser.

La historia y los esquemas de la sucesión

La historia se da de inmediato como sucesión. ¿De qué dispone el pensamiento heredado para pensar la sucesión? Dispone de los esquemas de causalidad, finalidad o consecuencia lógica. Estos esquemas presuponen que lo que debe ser aprehendido o pensado por su intermedio es, en lo esencial, reductible a un conjunto. Es menester poder separar elementos o entidades discretas, perfecta-

19. Véase más adelante, cap. VII, pp. 529 y ss.

mente distintas y bien definidas, para poder decir que *a* es la causa de *b*, que *x* es un medio de *y*, o que *q* es una consecuencia lógica de *p*.

El pensamiento heredado, por tanto, sólo sería capaz de aprehender una sucesión en lo social a condición de haber reunido este último en un conjunto o estar en vías de ello. Pero acabamos de ver, y volveremos a hacerlo extensamente, que eso es imposible. Viene a ser lo mismo que decir que no puede pensar la sucesión si no es desde el punto de vista de la *identidad*. Causalidad, finalidad, implicación: otras tantas formas ampliadas y desplegadas de una identidad enriquecida. En tanto tales, sólo apuntan a poner las diferencias como aparentes y a volver a encontrar, en otro nivel, ese mismo al que pertenecen. Que este mismo se entienda como entidad o como ley carece de importancia en este contexto. Bien visto, la cuestión de saber cómo y por qué ese mismo se da como diferencia –o en ella aparece–, continúa siendo la aporía fundamental del pensamiento heredado bajo todas sus formas, ya se trate de la ontología más antigua, ya de la ciencia positiva más moderna. Aporía que deriva de lo que se ha decidido que el ser es, o, mejor aún, de lo que, en última instancia, se ha decidido que sólo el ser es. Es fácil advertir que esta proposición se da la mano con la que sostiene que *lo que es* está plenamente determinado desde siempre y para siempre, un siempre que sólo puede pensarse rigurosamente como un *aei* temporal, adopte o no la forma de un siempre omnitemporal.

Que la implicación lógica sea una identidad desarrollada, que la conclusión sólo sea una desimplicación de lo que se encuentra ya en las premisas (analiticidad): no hay en ello nada que no sea evidente y conocido. Pero lo mismo ocurre con los esquemas de la causalidad y la finalidad. Causa y efecto pertenecen a lo mismo; si es posible separar y determinar un conjunto de causas, ello arrastra al conjunto de sus efectos, pues ninguno de los dos conjuntos puede ser sin el otro, ya que ambos forman parte de un mismo conjunto.[20]

20. La teoría de conjuntos, lo mismo que todas las matemáticas, presupone formalmente una lógica llamada formal o simbólica, y se apoya en ella; pero la lógica formal o simbólica presupone que aquello de lo que habla en el co-

Pero esto también vale para los medios y los fines. Y lo mismo ocurre si, en lugar de las entidades, se enfocan las leyes, causales o finales: la ley sólo es en y por lo mismo, identidad esencial e interna a la que remite la diferencia externa de los fenómenos y sin la cual esta última sería imposible. O bien: esta exterioridad diferente de los fenómenos como tales debe ser idealmente reducida a la interioridad idéntica de una ley.

Las causas se dan conjuntamente con los efectos; los medios, con el fin. Este *darse conjuntamente* se encuentra allí explícitamente, al menos desde la definición aristotélica del silogismo: «discurso en el que, afirmadas ciertas cosas, otras cosas... se dan necesariamente con ellas (*ex anankés sumbainei*) por el mero hecho de que las primeras son». *Sumbainein,* darse conjuntamente, ir con, *comitari* (*cum-eo*); *sumbébékos,* que los latinos tradujeron como *accidens,* quiere decir en realidad lo que va con, que se puede y se debe traducir por *comitente. Sumbainein, sumbébékos,* designan casi siempre para Aristóteles lo que ha ido con, lo que se ha dado conjuntamente, lo que ha coincidido exteriormente, el accidente. Pero estos mismos términos también designan, en sentido contrario, lo que de manera esencial y necesaria se da conjuntamente con otra cosa.[21] En la definición del silogismo, Aristóteles, como es evidente, no puede dejar sitio para ninguna ambigüedad: conclusión y premisas *ex anankés sumbainei* van necesariamente juntas, se dan conjuntamente de manera ineluctable.

Pero, ¿acaso lo que se da siempre y necesariamente con otra

---

mienzo mismo, las proposiciones que trata como indivisibles, inanalizables e indiferentes en cuanto a su contenido, son un conjunto sobre el cual se define una relación determinada, la implicación. La situación no cambia en lo esencial cuando, en una pretendida segunda etapa, se introducen los cuantificadores. Por tanto, hay círculo lógico-matemático, que también se manifiesta en el hecho de que no se pueda hacer lógica formal sin enumerar, y cuando se afirma que los números que así se ponen en juego son «otros» de los números de la aritmética, sólo se lo quiebra verbalmente. Lógica y matemáticas son indisociables, son postuladas conjuntamente, son dos aspectos de lo mismo, lo identitario-conjuntista.

21. Lo que ha torturado a los intérpretes, obligados a hablar de «accidentes esenciales»; en realidad, para Aristóteles hay comitentes esenciales y comitentes accidentales.

cosa no es parte de esta otra cosa, o bien parte, lo mismo que ella, de una misma tercera cosa? ¿Cómo y por qué las patas y el cuerpo de un animal se dan siempre juntos, si no es porque pertenecen al mismo animal?

Si lo que sucede se da conjuntamente con aquello a lo que eso sucede, la sucesión, en el mejor de los casos, sólo es una disposición subjetiva de inspección de la cosa total, cuya contrapartida efectiva en la cosa es un orden de coexistencia y sólo eso. En verdad, la conclusión se da conjuntamente con las premisas; la *Filosofía del espíritu,* con la *Ciencia de la lógica*; y la expansión del universo, con el estado inicial hiperdenso y las leyes que rigen el existente físico. Si la sucesión está determinada, o es necesaria, se da junto con su ley y su primer término, no es otra cosa que un orden del ser-conjunto. Entonces el tiempo no es otra cosa que una relación de orden, que nada permite distinguir intrínsecamente de otras relaciones de orden, por ejemplo, de una disposición espacial o de la relación «más grande que»; y, en la medida en que los términos se *aprehendan* necesariamente en ese orden, no son otra cosa que «partes» del Uno-Todo y coexisten en tanto «partes» de Uno-Mismo. Lo máximo que puede haber en el siempre intemporal es orden de las coexistencias, pero no orden de las sucesiones; y, en el siempre omnitemporal de la determinación, el orden de las sucesiones sólo es una variante del orden de las coexistencias, la sucesión puede debe reducirse a un tipo particular de coexistencia.[22]

22. No cabe duda de que sólo por azar una particularización verdadera del tiempo en relación con el espacio comienza a hacer su aparición física allí donde debe abandonarse el esquema de la determinación completa, a saber, en la termodinámica, en donde la flecha del tiempo se identifica con la probabilidad en aumento y donde se introduce e interpreta una irreversibilidad del tiempo como improbabilidad extrema (aun cuando los fenómenos mecánicos en tanto tales son reversibles). Más adelante trataremos nuevamente sobre la cuestión de la irreversibilidad del tiempo desde el punto de vista histórico-social. Simplemente hay que observar aquí que la definición probabilista del tiempo físico es, también ella, y en último análisis, una definición conjuntista-identitaria (tal es el fundamento lógico-ontológico de toda teoría de las probabilidades); y que el «tiempo» termodinámico es un «tiempo» de igualación y de des-diferenciación (crecimiento de la entropía).

Pero, así como la sociedad no puede pensarse bajo ninguno de los esquemas tradicionales de la coexistencia, tampoco puede pensarse la historia bajo ninguno de los esquemas tradicionales de sucesión. Pues lo que se da en y por la historia no es secuencia determinada de lo determinado, sino emergencia de la alteridad radical, creación inmanente, novedad no trivial. Es justamente esto lo que ponen de manifiesto tanto la existencia de una historia *in toto,* como la aparición de nuevas sociedades (nuevos tipos de sociedad) como la incesante autotransformación de cada sociedad. Y sólo a partir de esta alteridad radical o creación podemos pensar verdaderamente la temporalidad y el tiempo, cuya efectividad excelente y eminente encontramos en la historia. Pues, o bien el tiempo no es nada, extraña ilusión psicológica que enmascara la intemporalidad esencial de una relación de orden; o bien el tiempo es precisamente eso, la manifestación de que algo distinto de lo que es se da al ser, y se lo da como nuevo o como otro, y no simplemente como consecuencia o ejemplar diferente de lo mismo.

Vale la pena detenerse un momento en una confusión que parece propagarse desde hace ya un tiempo. La emergencia de lo nuevo aparece con particular intensidad con ocasión de las conmociones o de los acontecimientos catastróficos o grandiosos que señalan y escanden la existencia de las sociedades que a menudo se denominan «históricas», en un sentido restrictivo del término; y a veces uno se expresa como si la historicidad no perteneciera más que a esta categoría de sociedades, a las que, desde este punto de vista, se podría oponer también las sociedades «frías» –aquellas en las que el cambio sería marginal o simplemente inexistente, pues lo esencial de su vida se despliega en la estabilidad y la repetición– y las sociedades «sin historia», sobre todo las sociedades llamadas arcaicas, en las que no sólo son evidentes la repetición y la ausencia de cambios, sino en las que también parece estar vigente un modo tal de relación con su propio pasado y su propio futuro, que las distingue radicalmente de las sociedades llamadas «históricas». Estas distinciones no son falsas, y, además, remiten a algo realmente importante, a saber: a *modos* diferentes de historicidad, no a una presencia de historia aquí que se opone a la ausencia de historia

allá. Modos diferentes de institución efectiva del tiempo histórico-social por sociedades diferentes, o, en otras palabras, modalidades diferentes según las cuales diferentes sociedades representan y ejecutan su incesante autoalteración –que, en el límite, niegan o tratan de negar. Es cierto que esto constituye una diferencia no sólo en lo que respecta a la marcha y al ritmo de esta autoalteración, sino también en lo que atañe a su contenido. Ello, sin embargo, no le impide ser.

Así, la extraordinaria estabilidad de las condiciones de vida, de las reglas y de las representaciones que caracteriza la existencia del campesinado europeo durante siglos (y, en cierto sentido, la de todos los campesinados, del Neolítico al siglo XX) no puede dejar de sorprender cuando se la opone al escenario de la «historia» del que se acostumbra a hablar, constantemente sacudido por el ruido y el furor de las guerras, los descubrimientos, el movimiento de las representaciones y de las ideas, los cambios de gobiernos y de regímenes. Sin embargo, en unas pocas décadas, importantes fracciones de este campesinado pasan de un universo de papismo y brujería al universo de la Reforma. El problema que plantea este pasaje –como todo pasaje– no se elimina, evidentemente, ni se reduce un solo milímetro con la ilusión de la pretendida –e irrealizable– división al infinito de la distancia que separa el antes y el después (división que se limita a multiplicar el problema al infinito). Destaquemos tan sólo un aspecto: la Reforma implica una conmoción de la organización psíquica de los individuos involucrados, que deben pasar de un estado en el que todo está fijado a la representación del Absoluto, la Ley, el Señor, en y por la organización visible de la Iglesia y sus funcionarios de carne y hueso, a un estado en el cual el individuo no puede concebir, entre él y la trascendencia, ningún intermediario que no sea el Texto, que el individuo mismo interpreta al coste de sus propios riesgos y peligros. Esta subversión, sin embargo, ha de incluirse en la autorreproducción aparentemente estable y repetitiva de la fase precedente: en una sociedad fría, padres y madres católicos han producido hijos e hijas dispuestos a hacerse protestantes. Que esto haya ocurrido en el término de una generación o de mil generaciones no cambia en nada la cuestión, estrictamente en nada. Evidentemente, es la ilusión del historiador –nues-

tra ilusión, la de todos, la que mide la eternidad con su esperanza de vida y para la cual lo que no cambia en tres siglos es «estable». Pero cámbiese la escala del tiempo, y las estrellas del cielo danzarán hasta provocar vértigo.

Lo mismo ocurre con las sociedades arcaicas, aun cuando en este caso sea infinitamente más difícil, por razones evidentes, ilustrar con sus consecuencias aparentes la implacable e incesante autoalteración que se despliega en sus profundidades.[23] El carácter «estático», «respectivo», «ahistórico» o «atemporal» de esta clase de sociedades no es otra cosa que la manera particular en que han instituido su propia temporalidad histórica.

Pero es imposible ahorrarse la discusión acerca del problema del tiempo en general. En efecto, por una parte, es de aquí de donde parten y aquí a donde vuelven todos los hilos que forman la trama de la negación de la historia y de la creación por el pensamiento heredado, negación del tiempo verdadero como aquello en y por lo cual existe la alteridad, en nombre del ser interpretado como determinado y determinado en el siempre: *aei*. Por otra parte, acerca de la cuestión del tiempo es posible intentar una primera elucidación de las relaciones infinitamente complejas que mantienen: la recepción, por la sociedad, de un «dato natural» y de lo que aquí, retomando un término de Freud, se denominará *apoyo* de la institución histórico-social en el estrato natural; esta institución misma como institución simultánea e indisociable de relaciones identitarias y de significaciones no identitarias; por último, la problemática filosófica que, a partir de un determinado momento, surge en la sociedad, así como su negación/afirmación del mundo histórico-social de las significaciones.

23. El desarrollo más reciente de los trabajos de etnohistoria tiende a mostrar cuán falaz –e ideológicamente determinada– era la negación de la historicidad de las sociedades llamadas «arcaicas». Cf. también Col. Lefort, «Sociétés sans histoire et historicité», C. Int. Soc., vol. 12, 1952.

Toda sociedad existe gracias a la institución del mundo como su mundo, o de su mundo como el mundo, y gracias a la institución de sí misma como parte de ese mundo. De esta institución del mundo y de la sociedad por la sociedad misma, la institución del tiempo es siempre un componente esencial. Pero, ¿sabemos por qué el tiempo se instituye con independencia tanto del espacio como, y sobre todo, de lo *que* allí se produce?

El hombre de sentido común se encoge de hombros ante tales argucias filosóficas: el tiempo *existe*, los hombres se ven crecer, cambiar, morir, observan el sol y las estrellas que salen y se ponen, etc. Lo sabemos tan bien como él. Pero, ¿por qué *eso* que «existe» tan indubitablemente ha sido postulado por hombres indubitables, quienes se lo han representado de manera tan indubitablemente distinta en el curso de la historia? ¿Por qué lo han pensado como abierto o cerrado, suspendido entre los dos términos fijos de la creación y la parusía, o infinito, como tiempo de progreso o tiempo de fracaso, como absolutamente homogéneo o cualitativamente diferenciado? Todo esto pertenece al fárrago de lo representativo –responde el hombre de sentido común– y el progreso de la ciencia nos libera gradualmente de él, de modo que cada vez sabemos mejor qué es el tiempo. Como es habitual, el hombre de sentido común se refiere a la ciencia tanto más fácilmente cuanto que la ignora. Habría que ponerlo en contacto –lo que en general no acepta– con el físico contemporáneo, quien le diría que, al menos él, no sabe *qué* es el tiempo, si es verdaderamente distinto del espacio y de qué manera lo es, si es infinito o finito, abierto o cíclico, si corresponde a alguna cosa independiente respecto del observador o tan sólo a un modo obligado de inspeccionar una multiplicidad por parte de este último.

En efecto, está claro que, a partir del momento en que uno comienza a interrogarse, la posibilidad de distinguir absolutamente «tiempo», «espacio» y «lo que» allí se encuentra, se vuelve problemática. Por lo demás, resulta superfluo recordar que la discusión sobre este tema recorre de un extremo al otro la Historia de la Filosofía, e incluso del pensamiento científico, cuyos últimos cincuenta

años han pulverizado las certezas tanto a éste como a muchos otros respectos. Existe lo múltiple o, como decía Kant, lo diverso; tanto existe la diferencia o la alteridad como dato (diferencia y alteridad son términos que utilizamos aquí provisionalmente como equivalentes, pero que más adelante nos veremos obligados a distinguir y a oponer de manera radical). Por tanto, ¿por qué el sujeto y la sociedad han postulado siempre esta diferencia o alteridad como dada *en* un medio primordial, el «espacio», y también *en* un segundo medio, el «tiempo», y también como separable de aquello en lo cual es?

Para medir la profundidad y las implicaciones de esta pregunta habría que remitirse extensamente al primer gran texto de la filosofía en el que «espacio» «tiempo» y «lo que» es han sido explícitamente tematizados y discutidos en sus relaciones, y en el que se muestran ya todas las necesidades casi insuperables que, hasta ahora, han dominado el pensamiento filosófico: me refiero al *Timeo* de Platón. Pero no podemos hacer tal cosa aquí.[24] Baste con indicar algunos de los aspectos en que se muestra la *imposibilidad* que el pensamiento heredado tiene de pensar verdaderamente el tiempo, un tiempo esencialmente distinto del espacio. En el comienzo, en lo que Platón se da –en lo que da al Demiurgo– para construir el mundo, no hay tiempo ni espacio. Lo que hay es el ser siempre (*aei on*) y el devenir siempre (*aei gignomenon*). Pero aquí, como Platón lo dice explícitamente, «siempre» es un abuso de lenguaje: no se trata de omnitemporalidad, sino de atemporalidad, claramente postulada como imposibilidad, como inconcebibilidad del movimiento y la alteración (*akinéton*). ¿Cuál es el privilegio o simplemente el propio, la esencia del ser siempre, la esencia de la esencia? El ser siempre se halla siempre bajo las mismas determinaciones (*aei kata tauta*); lo cual significa que atemporalmente, y en todos los respectos, se halla determinado idénticamente, esto es, determinado según lo mismo. El devenir siempre no deviene con o en un tiempo; no hay un «plus» de tiempo en el que pudiera devenir, alterarse. Este apa-

24. En lo que sigue resumo un estudio del *Timeo* que espero poder publicar próximamente.

rente absurdo es de una necesidad evidente: el devenir siempre, la *genesis,* como tal o lo que hay que atreverse a llamar el *eidos* de la *genesis,* el acto puro y absoluto de devenir, es aquello que no es «jamás» según las mismas determinaciones, que es «siempre» según determinaciones distintas. Y, como «siempre» y «jamás» no tienen ni *pueden* tener aquí sentido temporal, esto significa: lo que «en todo momento (lógico) y desde todo punto de vista» es sostén de determinaciones contradictorias, lo que viene a querer decir que no tiene, desde ningún punto de vista, ninguna determinación. El devenir siempre significa, en esta etapa, lo totalmente no determinado.

No es éste el caso de la génesis efectiva, del devenir en el mundo, mixto de devenir *aei* –de indeterminado, *apeiron* dirá Platón en el *Filebo*– y de ser *aei* –de determinado, *peras*–, y, por tanto, sometido siempre a formas, a relaciones racionales «mientras sea posible» (32b), a determinaciones parciales. Y es en éstas en donde hay que contar el tiempo del mundo. Si, por un lado, este último se asemeja a la génesis por su movilidad (que, una vez más, quiere decir verdaderamente *indeterminación*), también, por otro lado, debido a su inalterabilidad global, a su repetición cíclica (pues es *esencialmente* cíclico), es decir, pues, debido a su cuasi-identidad consigo mismo, figura-representa la entidad/atemporalidad, cuya marca imprime así al mundo y al devenir efectivo, también aquí dentro de los límites de lo posible (37 d): «imagen móvil de la eternidad... de la eternidad inmóvil que permanece en el uno, imagen eterna que se da según el número». El tiempo es imagen-figura del no-tiempo: en cierto sentido, desde el momento en que abandona el asombro, la aporía, y quiere *decir* algo de ello, la filosofía (y la ciencia), en el fondo, jamás hablan de otra manera.

Es el tiempo el que permite o realiza el retorno de lo mismo; y es completamente indiferente que se piense este retorno como inalterable ciclicidad del devenir (como en las cosmologías antiguas, pero también como en ciertas soluciones de las ecuaciones de la relatividad general) o que se piense simplemente como repetición en y por la determinación causal. Por tanto, ¿en qué son otros los ciclos que se repiten? No se les puede llamar otros porque están en «otro tiempo», puesto que el tiempo sólo es y no es *en* cada uno de estos ciclos, sólo es «propiedad local», de la misma manera que su

«irreversibilidad» (mi muerte en este ciclo *precede* a mi nacimiento en el ciclo siguiente).

Y además, ¿en qué puede establecerse la diferencia esencial entre el tiempo y el «espacio»? No sólo se trata de que el tiempo –*este* tiempo– presuponga el «espacio» en tanto círculo, en tanto imagen como tal (una imagen sólo puede hallarse en la separación, el espaciamiento y la unidad de lo que está espaciado) y en tanto imagen *de* –por tanto, *en* una relación *con* aquello de lo que es imagen; pero *es* espacio, a pesar de que nada permita aquí distinguir el modo de copertenencia de sus partes o momentos del modo de copertenencia de las partes o puntos del espacio.

Entonces, ¿qué es el espacio? Parecía que Platón había dicho ya todo lo que había que decir cuando, de pronto, tras un largo desarrollo y tras la fabricación del mundo (*Timeo,* 27d-48e), se detiene, vuelve sobre sus pasos y comprueba que hay que comenzar de nuevo, retomar la división desde más arriba, postular que, además del ser siempre y del devenir siempre, hay un Tercero: la *chora,* el «espacio», «lo que» *recibe* «lo que» es-deviene, aquello «en lo que» es todo lo que es, tanto en la tierra como en el cielo y que no es inteligible, como el ser siempre, ni sensible, como el devenir, «tercer género incorruptible al que apuntamos como en sueños», «suerte de *eidos* invisible e informe». *Eidos,* o sea, forma/aspecto, por ende, forma informe, aspecto invisible; «tangible, fuera de toda sensación, en una reflexión bastarda». Esto es, sensible insensible, pensable impensable. *Aporotaton,* superlativamente intratable; no sentimos el espacio, dice Platón, y sin embargo lo tocamos (*hapton*), pero no con las manos, sino con la reflexión bastarda; esta reflexión bastarda se dirige a algo que participa de lo inteligible, que es incorruptible, que es una necesidad absoluta, fundada en una visión «como en sueños». *Aporotaton,* en efecto, y tanto más cuanto que a la vez *es menester* separarlo de lo que «allí» se encuentra y «allí» sucede, y que esta separación no *puede* realizarse en verdad (*Timeo,* 48a-52e).

Abramos a esta altura un triple paréntesis. En primer lugar, esta separabilidad-inseparabilidad del Receptáculo (*dechomenon,* 50b) y de «lo que» allí es, se convierte en la física contemporánea en rela-

tividad general: la materia-energía «*es*» curvatura local del espacio-tiempo, y, por otra parte, las propiedades globales del espacio-tiempo «dependen» de la cantidad de materia-energía que «contiene». En segundo lugar, es imposible evitar la comparación entre la *chora* platónica, visible como en sueños, participante de lo sensible y de lo inteligible sin ser lo uno ni lo otro, forma informe, y lo que más tarde dirá Kant de las formas puras de la intuición: el espacio y el tiempo. Pero Kant creerá poder separar estas formas no sólo de todo contenido particular, sino de *cualquier* contenido; Kant creerá poder darse un espacio y un tiempo que no contienen nada (ni siquiera figuras puras), es decir, un espacio y un tiempo como pura posibilidad de la diferencia de lo idéntico, o pura producción de la diferencia a partir de nada –lo que, como se verá en seguida, implica de hecho la imposibilidad de una verdadera distinción entre el espacio y el tiempo. Es así como Kant, tras la huella de Aristóteles, postula que nos representamos el tiempo a través del puro no-tiempo, es decir, la línea; Hegel continuará por este camino.[25] Esta separación –separación de la temporalidad y de lo que es al dar existencia a la temporalidad, esto es, la *alteridad*–, producto de una abstracción analítica, reflexiva y secundaria, es en verdad imposible. En tercer lugar, se percibirá mejor la utilidad de las consideraciones que vienen a continuación si se enuncia desde ahora mismo la idea que les sirve de guía. Únicamente hay tiempo esencial, tiempo irreductible a una «espacialidad» cualquiera, tiempo que no sea simple término referencial de localización, si hay, y sólo en la medida en que la haya, emergencia de la alteridad radical, y por ello mismo, creación absoluta; es decir, justamente en la medida en que *lo que* emerge no sea *en* lo que es, ni «lógicamente» ni como «virtualidad» ya constituida, en que no sea actualización de posibles predeterminados (la distinción de la potencia y el acto sólo es la manera más sutil y más profunda de eliminar el tiempo); por

25. Aristóteles, *Física*, IV, 10 a 14, en particular 219b, 16-25, 220a, 9-21, 222a, 13; también, *De anima*, II, 6, 430b, 6-14. Kant, *Crítica de la razón pura*, 6b. Véase también el riguroso texto de Jacques Derrida, «Ousia et grammè», en *Marges de la philosophie*, 1972, pp. 31-78.

tanto, en la medida en que el tiempo no sea simple y únicamente indeterminación, sino surgimiento de determinaciones o, mejor aún, de formas-figuras-imágenes-*eidé otras*. El tiempo es autoalteración de lo que es, que sólo es en la medida en que está *por ser*. En esta medida, toda separación del tiempo y de lo que es se revela como reflexiva, analítica, secundaria, esto es, identitaria. Y es precisamente como este tiempo, tiempo de la alteración-alteridad, como debemos pensar la historia.

Platón pone una *chora*, un «espacio», como separable-inseparable de lo que «allí» se despliega. Esta *chora*, ella misma *eidos*, que es siempre e incorruptible, otra que la génesis que «recibe», no tiene aquí para Platón más referencia que al devenir sensible, a la génesis efectiva, a lo que es «en» el mundo. Pero, ¿cómo no generalizar ni radicalizar esta idea? El propio Platón se expresa con ambigüedad al respecto: «...decimos que es necesario que todo el ser (*to on apan*) sea en alguna parte (*pou*), sea en algún lugar (*en tini topô*) y que ocupe un determinado sitio (*choran tina*) y que lo que no es en la tierra o en alguna parte del cielo, no es nada» (*Timeo*, 52b). Ciertamente, aquí el cielo es el mundo; pero todo el ser debe ser en «alguna parte». ¿Excluiría todo el ser, pues, lo que es verdaderamente, el ser siempre? En otros diálogos, Platón habla del «lugar supraceleste» (*hyperouranios topos*) *en donde* están las ideas. ¿Metáforas poéticas, como dirá más tarde Aristóteles? Pero, como lo ha mostrado el *Sofista*, no hay inteligible, *eidos* que no esté en *relación con... Ser* un *eidos* implica necesariamente ser «con», «ante», «en oposición a» otro *eidos*; y el *topos*, el lugar, ya sea celeste, supraceleste o «ideal», es desde este punto de vista y sólo desde él, «ser-en-una-relación-con»..., ser *syn*: «El espacio» y el «lugar», la *chora* y el *topos*, son el *co-* en el orden de las coexistencias, para hablar como Leibniz, y este orden mismo. ¿Hay inteligible que no lo sea en y por un orden de coexistencia? Para que los *eidé* puedan estar juntos a la vez, *ama* –y así han de poder estar puesto que no pueden ser unos sin los otros, puesto que sólo son *en* y por esta relación– es menester un «espacio», una «dimensionalidad». Apenas hay más que uno –sea cual fuere la naturaleza, sustancia y consistencia (sensible, in-

teligible o cualquier otra) de ese plus–, se ve necesariamente implicado el *topos*. El *topos* o la *chora* es la posibilidad primordial de lo Plural. (Es muy evidente que el pensamiento puro de lo Uno excluye el *topos*: Parménides.) En este sentido, es lo que permite la identidad de lo diferente (y como se verá en seguida, la diferencia de lo idéntico), puesto que funda la co-pertenencia última de todos los diferentes, cualesquiera sean sus diferencias. En efecto, diferir (*dia-phero*), es *desplazar, trans-portar*; diferir es también relacionarse con, estar-situado, ser-puesto o ser-aprehendido (según las escuelas) *en conjunto*, por tanto, en la unidad de un espaciamiento o de una separación.

Pero, ¿cómo podría ser lo diferente si no hubiera *lugar, topos*? ¿Podría ser en y por el «orden de sucesiones»? Pero, puesto que los términos de una sucesión, por propia definición, no son *com*-posibles, no habría lo diferente. Más precisamente: no habría diferencia más que en la medida en que lo Plural que sólo hubiera sido situado-puesto-aprehendido *en* la sucesión, hubiera podido ser *com*-puesto, *com*-prendido, *zusammengesetzt* «en alguna parte» –en la inspección de un «espectador retentivo» o en el en-sí de la conservación «ideal» de lo caducado. Nunca se ha pensado la pura sucesión –y jamás podría pensársela– de otra manera que como modalidad de la co-existencia de los términos de una serie. Por tanto, ahora y siempre se requiere un *topos*, pues el *topos* es el hecho mismo de que haya identidad de lo diferente, *co*-pertenencia de lo Plural, mantenerse-conjunto de las distancias, todo lo cual es siempre (dicho) cuando son (dichos) lo diferente, lo Plural, la distancia. E inversamente, por cierto, para permitir la diferencia de lo idéntico consigo mismo –y, en este contexto, sólo para eso– *parece* requerirse el «tiempo» como «orden de las sucesiones»: por el hecho de ser *en* otro tiempo, la «misma» cosa, aun cuando no haya sufrido ninguna «alteración», no es ya completamente la misma. Pero, entonces, ¿en qué es *otro* este otro tiempo? En sentido estricto, aún nos hallamos aquí en el «sueño» de que nos habla Platón. No se puede pensar el tiempo sin liberarse hasta cierto punto de una determinada manera –la manera heredada– de pensar el ser, es decir, de poner al ser como determinado. No es absolutamente cierto que el tiempo sea necesario para «impedir que todo ocurra a la vez», pues-

to que, si todo está ya dado (aun cuando sea de un modo ideal), si todo es en cierto sentido «adquirido» en alguna parte, todo *puede* ocurrir «a la vez», y quizá todo ocurra «en este mismo momento» a la vez, pero simplemente *en otro sitio*, y sobre todo: todo ha ocurrido ya a la vez, y desde siempre, fuera del tiempo. En el contexto referencial heredado es fatal que no haya verdadero *lugar* para el tiempo o, que el tiempo no pueda *tener* verdaderamente *lugar* (=ser), precisamente porque se ha de buscar allí un lugar para el tiempo, un lugar ontológico determinado en la determinidad de lo que es; por tanto, que el tiempo sólo sea un modo del lugar. Esto no podrá cambiarlo ninguna literatura sobre la «temporalidad» o sobre la «epocalidad del Ser» mientras se piense el ser en el mismo horizonte de la determinidad y del *siempre* atemporal, como un sí-mismo indubitable, *selbst*, es decir, ahora y siempre, como lo pensaba Platón: *auto, aei cata tauta.*

Si el tiempo no es autoengendramiento de la alteridad absoluta, si no es creación ontológica, aquello por lo cual existe lo otro y no simplemente lo idéntico bajo la forma necesariamente exterior de la diferencia; si el tiempo no es eso, entonces el tiempo es *superfluo*, repetición en la ciclidad o mera ilusión de un «espíritu finito», modalización sin privilegio, en todo caso, de una *chora* originaria cuyo «espacio» sólo sería otra modalización. Más que superfluo es nefasto, si cabe decirlo (y como se ha dicho hasta el cansancio). Pues esta idea según la cual A, a pesar de subsistir absolutamente idéntico a sí mismo, no es ya «completamente» idéntico a sí mismo pura y simplemente porque es «en otro tiempo», o bien es un absurdo (y desde siempre, fuente inagotable de paradojas inmediatas, así como insolubles, en el pensamiento identitario), o bien sólo adquiere su apariencia de sentido gracias a la instauración de la relación –por el «en» del «en otro tiempo»– de A *con* algo que coexiste con él *en* una relación *distinta* (cualquiera sea su tipo) de la del *en* del «tiempo primero» (por ejemplo, un reloj cuyas manecillas se encuentren en otra posición). Pero, además, todos esos *en* que la comparación (*con*-aparición, *con*-gruencia) así implica entre la situación –como bien lo dice la lengua– del «después» y la situación del «antes» ya han *colocado* todas estas consideraciones en la *chora* ideal que las hace posibles y les permitiría, quizá, ser «verdaderas» aprove-

chando su coexistencia lógica y atemporal, como coexistencia necesaria, es decir como determinidad absoluta de sus determinaciones recíprocas.

De nada sirve criticar la «espacialización» del tiempo, su «reducción a extensión», si al mismo tiempo se mantienen las determinaciones tradicionales del ser, vale decir, si se mantiene el ser como determinidad. En efecto, desde el momento en que se ha pensado el ser como determinado, se lo ha pensado también como atemporal. Cualquier temporalidad, por tanto, sólo puede ser modalidad secundaria y derivada. La única cuestión que queda en pie –y tortura a la filosofía durante toda su historia– es la posibilidad de determinaciones que no aniquilen la identidad, por tanto, del Plural; y para que éste sea (pensable), es menester que haya *chora* o Espaciamiento originario, en la cual y por la cual podría determinarse *lo* que es como determinado (que lo que es sea *eidos, ousia* o «materia», etc., resulta completamente indiferente). En su forma más «elemental», la más abstracta, la más despojada, esta posibilidad es aprovechada por el «espacio» puro, que no es otra cosa que este milagro: los puntos *x* e *y* son diferentes sin que nada los diferencie entre sí, salvo «su lugar». Pero esta posibilidad de la coexistencia de lo diferente, y el orden que en ello va implícito, son necesarios por doquier. Si, en el sentido que sea, los recuerdos se adquieren entonces la memoria *es* un lugar, un *topos* en donde esta pluralidad de recuerdos puede co-existir sin que uno expulse o destruya al otro (como, por lo demás, no cabe duda de que *también* ocurre). Y el hecho de que ese *topos* no se pueda medir con un centímetro constituye tanto impedimento para que sea allí, como la imposibilidad de medir la distancia y la proximidad de las proposiciones matemáticas lo es para que éstas se encuentren juntas en esta *chora*, en ese *topos* de las matemáticas al que ellas dan existencia cuando son «verdaderas» es decir, cuando mantienen entre ellas un «orden de coexistencia determinado y necesario», que nosotros leemos «subjetivamente» como un orden de sucesión de demostraciones.[26]

26. Refiriéndose a los razonamientos matemáticos, dijo Galileo: «Ahora bien, estos pasajes que nuestro intelecto recorre con el tiempo y paso a paso, el intelecto divino, a semejanza de la luz, los salva en un instante, lo cual equiva-

Sólo puede haber tiempo si hay emergencia de lo otro, de lo que no es en absoluto *dado con* lo que es, de lo que no *se da conjuntamente* con esto. El tiempo es emergencia de figuras *distintas, otras.* Los puntos de una línea no son *otros;* son *diferentes* gracias a *lo que no son:* su lugar. Proponerse la línea como representación del tiempo es confundir la diferencia (espacial) y la alteridad (temporal). Los puntos de una línea son erróneamente puestos como otros y no sólo como diferentes, porque me doy el tiempo como aquello en lo cual se despliega la inspección o el trazado de la línea. Ello lleva implícito el que me haya dado con plenitud lo que es capaz de distinguir una línea «temporal» de una línea «espacial». Pero esa posibilidad es puramente ilusoria, a menos que el tiempo, en tanto tal, no me haya sido donado ya de antemano, y me sea dado por *alteridad,* por el hecho de que aparece como el *otro.* Por tanto, no hay tiempo «puro», separable de lo que adquiere existencia gracias al tiempo precisamente cuando da existencia al tiempo. Más exactamente: el esquema «puro» del tiempo es el esquema de la alteración esencial de una figura, el esquema que hace presente la eclosión y la supresión de una figura merced a la emergencia de otra. Como tal, el tiempo es independiente de toda figura particular, pero no de *cualquier* figura. El tiempo como «dimensión» de lo imaginario radical (por ende, tanto como dimensión de la imaginación radical del sujeto en tanto sujeto, como de lo imaginario histórico-social) es emergencia de figuras otras, de figuras distintas (y, sobre todo, de «imágenes» para el sujeto, de *eidé* histórico-sociales, instituciones y significaciones imaginarias sociales, para la sociedad). Es alteridad, alteración de figuras y, originaria y básicamente, no es nada más que eso. Estas figuras no son otras por lo que *no son* (su «lugar» *en* el tiempo), sino porque lo que *son;* son otras en tanto quiebran la determinidad, en tanto no pueden ser determinadas, en la medida en que ya lo están, a partir de determinaciones que les son «exteriores» o les vienen *de fuera.*

---

le a decir que está presente siempre en todos», *Diálogo sobre los dos mayores sistemas del mundo, Opere,* vol. VII, p. 183; citado por Alexandre, *Études galiléenes,* 1966, p. 286.

Pues bien, esta determinación como exterior, o como originaria en una instancia externa, es precisamente la diferencia. En este sentido, un espacio «puro» es, desde el punto de vista reflexivo y analítico, una necesidad del pensamiento y de sus operaciones más elementales. Para pensar, es menester poder aprehender lo mismo como diferente, y a la inversa; poder, por ejemplo, *iterar* o *repetir*, retener como plural y diferente lo uno absolutamente idéntico a sí mismo que se «repite». Esta es la posibilidad que el espacio «puro» proporciona, posibilidad, para el mismo punto, de ser diferente si está colocado «en otro sitio», «fuera»; y en este sentido, reflexivamente, el espacio preexiste a la figura, es su *a priori*. Nada de eso ocurre con el tiempo, que no sería *nada* si tan sólo fuera mera posibilidad de iteración de lo idéntico. Un espacio «vacío» es un *problema* lógico y físico; un tiempo «vacío» es un absurdo, o bien se limita a ser el nombre particular que se asigna, vaya a saber por qué, a una dimensión espacial. ¿Qué sería el tiempo si sólo hubiera lo mismo? Si «prolongo» un cuadrado o un círculo, hasta sacarlo del plano y convertirlo en un paralelepípedo o un cilindro infinitos, si, por tanto, los reitero interminablemente en una dimensión adicional, lo que hago es siempre geometría y nada más que geometría. De la misma manera, si estirara la «esfera del mundo» según una cuarta dimensión, sólo haría geometría de una hiperesfera en R^4. Tampoco la física puede conformarse con eso.

El espacio «puro» es la posibilidad de la diferencia en tanto condición de la repetición atemporal, en el *siempre, aei*, de la espacialidad o de la co-existencia o de la com-posición. En su forma más elemental, el espacio es lo que otorga la posibilidad de afirmar (o de «ver») que los puntos x e y son a la vez los mismos (en tanto no hay nada que los distinga intrínsecamente) y diferentes (en y por su situación en el espacio). En tanto tal es un supuesto «lógico» (no «psicológico») de la lógica y las matemáticas, porque ya es presupuesto por el *legein* más elemental. Para que haya *signo* es menester que lo diferente sea idéntico y que lo idéntico sea diferente o pueda diferenciarse, multiplicarse, pluralizarse sin dejar de ser lo mismo. A y A son lo mismo con independencia del lugar de la página en que se encuentren. Y A no es signo –letra o fonema– si no puede pluralizarse, ser iterada, si no puede devenir «diferente» (tomar

«valores» diferentes) pero seguir siendo lo mismo aunque meramente en otra «posición»: ambos «1» de la cifra «11» adquieren su diferencia en su mismidad debido a su *emplazamiento*.

El espacio es la posibilidad de la diferencia de lo mismo en lo mismo, sin lo cual nada existe. Si lo que es (pensado) debe ser (pensado) bajo la forma de la diferencia de lo mismo en lo mismo, es necesario y suficiente que haya espacio o espaciamiento originario. Todo sistema «rigurosamente lógico», es decir, identitario, es decir, tautológico, es, en tanto tal y si pudiera ser tan sólo eso, esencialmente «espacial». Si las matemáticas pudieran ser íntegramente formalizadas y cerradas en sí mismas –cosa que esencialmente no pueden ser–, serían justamente eso. Pues si dispongo del «espacio», de un punto, y del operador iteracción (con el haz de operadores identitarios que el mismo implica o condena), puedo poner un punto («.») y dos puntos («..»), lo que quiere decir que dispongo de un alfabeto binario en el que puedo *escribir* todo (los *Éléments de mathématique*, de N. Bourbaki, al igual que la *Orestíada*, la *Fenomenología del espíritu* o *La interpretación de los sueños*). Y, si las matemáticas sólo fueran manipulación regulada de signos, capaz de cerrarse sobre sí mismas, enunciados y demostraciones, no serían otra cosa que disposiciones de iteraciones de diferentes órdenes del signo único «.»; y las reglas que deciden cuál es un «enunciado bien formado» y una «demostración» sólo serían en realidad las «formas admitidas» o «elegidas» de disposiciones espaciales de puntos, o, si se prefiere, poseerían una representación rigurosa en estas formas. Es esto, y nada más que esto, lo que decimos cuando afirmamos que la «verificación» de un texto íntegramente formalizado consiste en una inspección de dicho texto, tal que asegure que los signos que lo constituyen sean de la forma adecuada y ocupen los lugares adecuados, lo que a su vez se reduce a comprobar la congruencia de las figuras en el espacio, mediante un trabajo, «en cierto sentido mecánico».[27]

27. N. Bourbaki, *Éléments de mathématique, Théorie des ensembles* (1970). Introduction, E.I.8. Se sabe que se trataba de una quimera que durante cierto tiempo persiguieron grandes matemáticos, pero que abandonaron hace ya unos cuarenta años, y que ha hecho su reaparición debido a las sucesivas oleadas de la moda parisina (etnológica, lingüística, psicoanalítica, semiótica).

Efectivamente, es este «espacio» primordial lo que está en juego cuando se piensa el existente físico como racionalizable. A él se refiere implícitamente Demócrito cuando piensa poder construir el mundo con átomos y el vacío: las diferencias percibidas remiten con lo que, ya sea inmediatamente, ya de manera mediata, se pone «con» A. Esto equivale a decir que, una vez haya extraído todos los presupuestos, las implicaciones y las consecuencias que A exige o lleva consigo (en el sentido en que *casi todas* las matemáticas son directa o indirectamente implicadas por 1, 2, 3...), una vez explicitadas todas las leyes a las que se refiere y que determinan A en su existencia concreta y en su ser, una vez realizado todo esto, no se podría, a partir de todo ello, construir, deducir ni producir B. Esto viene a ser lo mismo que decir que, a pesar de que B es determinado y en la medida en que lo es, es imposible determinar sus determinaciones mismas a partir de las de A, y, por tanto, que se trata de determinaciones *otras*; o que el ser de B no deriva del ser de A nada más que en tanto ser (el hecho de ser como un ser-así *otro*, pues ambos son indisociables), no viene de *nada* ni de *ninguna parte*, no *pro*viene, sino que *ad*viene, es *creación*.

Mucho antes de la formulación de los principios de conservación en la física occidental (o de la refutación de la idea de la «generación espontánea» en biología), la filosofía había postulado que la creación es imposible, que no se puede pensar un ente si no es como *proveniente* de un ente, proveniencia que, por cierto, es «material», pero también y sobre todo «formal», eidética, esencial (lógico-ontológica). Pensar lo que es se convierte entonces necesariamente en remontarse hacia el origen o el principio de lo que es.[28] Recíprocamente, si pensar es este remontarse, y si no debe quedar suspendido en el aire, es menester detenerse en alguna parte, *anankè stenai;* este punto donde es preciso detenerse es, pues, inevitablemente el *eidos* (o sistema, o jerarquía de *eidé*) como *a priori* a la vez lógico y ontológico, que, como a disposiciones diferentes de átomos que no se diferencian entre sí en nada, salvo en la posición res-

Fragmento C

28. Es origen (*arche*) «aquello a partir de lo cual algo es o deviene o se deja conocer» (Aristóteles, *Metafísica,* Δ, I).

ERROR EDITORIAL:
El fragmento C(reación) de la página 312 (desde "con lo que" hasta "ontológico, que, como") debe ir en la página 313, después de "explícitamente, ni".

pectiva de cada uno. Y también a él se refiere Platón cuando postula que la diferencia de los «elementos» *es* la diferencia de los poliedros regulares; o la física occidental, desde la mecánica clásica hasta la busca contemporánea de los quarks.

Tiempo y creación

Es cierto que el tiempo –en el sentido que aquí damos al término de tiempo como alteridad-alteración– implica el espacio, puesto que es emergencia de *figuras* distintas, otras, y que la figura, el Plural ordenado o mínimamente formado, presupone el espaciamiento. Pero decir que las figuras son otras (y no meramente diferentes) sólo tiene sentido si fuera totalmente imposible que la figura B pudiera derivar de una disposición diferente de la figura A, como ocurre con el círculo, la elipse, la hipérbola, la parábola, que provienen una de otra, y, por tanto, son los mismos puntos en *disposiciones* diferentes; dicho de otra manera, dos figuras son otras, y no meramente diferentes, si ninguna ley o grupo de leyes identitarias basta para producir B a partir de A. O, si se prefiere: llamo *otras* o *distintas* a las figuras en el caso que se acaba de enunciar y sólo en ese caso; de lo contrario, las llamo diferentes. Y digo que el círculo es diferente de la elipse; pero que la *Divina Comedia* es *distinta* u *otra* que la *Odisea,* y la sociedad capitalista, *distinta* u *otra* que la sociedad feudal.

Así, pues, decir que la figura B es otra que la figura A significa, en primer lugar, que no se la puede deducir, producir, construir, con lo que se halla «en» A, tanto implícita como explícitamente, ni tal entraña necesariamente el pensamiento del *aei,* del siempre atemporal o de la a-temporalidad; por tanto, también de la determinidad completa desde todos los puntos de vista posibles (lo que, para Kant, se convertirá en la definición *explícita* del «ser»). Lejos de poder permitir una creación o una alteración esencial cualquiera, una génesis ontológica (que, en estas condiciones, es más y peor que inconcebible: es una contradicción en los términos), la temporalidad sólo puede entonces ser degradación, o bien imitación imperfecta de la eternidad (Platón) o, en el mejor de los casos, inde-

terminación relativa de entes corporales en tanto afectados de *materia* (es decir, de *apeiron*, indeterminable), o de *potencia* (*dynamis* en tanto inacabamiento, posibilidad de ser de manera diferente, por tanto, déficit de ser o, lo que es lo mismo, de *eidos*), o de *movimiento*, tres términos aquí estrictamente equivalentes, puesto que cada uno implica los otros dos.[29]

En el marco del pensamiento heredado, la creación es imposible. La creación de la teología, evidentemente, es tan sólo una seudocreación: es fabricación o producción. Se puede discutir interminablemente para saber si las «verdades eternas» se imponen a Dios o no. Lo cierto es que un Dios al que no se impusiera ninguna «verdad eterna» jamás ni a ningún respecto (por ejemplo, que es en tanto es, que en tanto es, es necesariamente *tal* como es, es decir, Dios; que, incluso para él, es imposible no ser o no ser Dios o ser otra cosa que Dios o poseer un atributo que su esencia excluyera, etc.), un Dios así, decimos, es impensable, simple y llana representación mística e inefable. El mundo «creado» es necesariamente creado, aun cuando sólo fuera como efecto necesario de la esencia necesaria de Dios y, en tanto que acto y producto de Dios, es necesariamente tal como es en su ser-así.[30] La propia creación

29. Como se sabe, Aristóteles define el tiempo como «número del movimiento según el antes y el después» (*Fís.*, IV, 219b, 1-2; cf. 220a, 3-4) y el movimiento, como «entelequia de lo que es en potencia en tanto móvil». Esto quiere decir que el móvil (o lo que cambia, etc.) adquiere, por acción de un ser en acto, el *eidos* al que estaba *pre-destinado*. Cf. *Fís.*, III, 202a, 7-12: «El hombre en entelequia hace, a partir del hombre en potencia, un hombre».

30. «Ahora bien, ocurre que estas dos Reglas (=las reglas «según las cuales hay que pensar que Dios hace actuar a la Naturaleza») derivan manifiesta y únicamente de que Dios es inmutable y de que, al actuar siempre de la misma manera, produce siempre el mismo efecto» (Descartes, *Le Monde ou Traité de la Lumière*, A.T., v. XI, p. 43). También: «De que Dios no está sujeto a cambio, y de que actúe siempre de la misma manera, podemos llegar al conocimiento de ciertas reglas, que denomino las leyes de la naturaleza...» (*Principios de la filosofía*, A.T., v. IX, 2, p. 84). Es fácil advertir que la física aristotélica (imposibilidad de cambio de lugar sin causa) y la física galileana-cartesiana-newtoniana (imposibilidad de cambio de la velocidad sin una causa: inercia), son nada más que dos concreciones de la identidad y de la determinidad, de acuerdo con dos interpre-

está predeterminada y totalmente determinada desde afuera y desde el siempre atemporal de Dios; ha tenido lugar de una vez por todas y para siempre (es por esta razón que la predestinación, el pecado, la salvación, la gracia, cualquiera que sea su interpretación, ya sea que se las acepte como que se las rechace, han de mantenerse como misterios de la fe más allá de los límites de la teología llamada racional). En este contexto, la creación continuada no quiere ni puede significar otra cosa que el indispensable sostén que el único ser-ente verdadero, Dios, otorga constantemente a los entes creados para mantenerlos en este modo de ser secundario que es el suyo y que deben a Dios; el mundo creado no puede sostenerse a sí mismo en el ser, no es ontológicamente autárquico, se recuesta por su reverso en el único ser que «no necesita nada para existir».

La gravedad y la amplitud de esta cuestión son de tal naturaleza que debemos, y podemos, sin abandonar el eje de nuestras preocupaciones, profundizar en ella. ¿Qué decir de los pasajes en los que Platón afirma, contrariamente a lo que dice en otros sitios y a la posición que atribuimos a toda la ontología tradicional, que hay creación (*poiesis*) y que ésta es «causa del paso del no-ser al ser», lo que «conduce un no-ente anterior, a una existencia (*ousia*) ulterior»?[31] Que no se los puede comprender ni interpretar correctamente si no es considerando qué significa aquí este paso, este «conducir», a partir de qué y hacia qué conduce. El contexto no deja ninguna duda al respecto. Platón observa que se limita indebidamente los términos de «creador» y de «creación» (*poietés*, *poiesis*) cuando los entendemos sólo como una parte de la «poiética» (la que atañe a la «música y la métrica»), mientras que todo traba-

---

taciones diferentes de lo que corresponde a las determinaciones propias de la cosa material: su «lugar natural» o su «estado de movimiento». La segunda interpretación sólo resulta posible a partir de la posición plenamente identitaria del espacio como perfectamente homogéneo, privado de todo «lugar» privilegiado y «natural», pura diferencia de lo idéntico consigo mismo. De ello deriva «inmediatamente» el principio de relatividad.

31. *Banquete*, 205b-c; *Sofista*, 219b; 265b-266d.

jo sometido a un arte (*techné*) es, en sentido estricto, poiético, y los artesanos que los llevan a cabo son todos «creadores», *poiétai*. Pero, ¿en qué consiste ese trabajo, y qué es una *techné*? ¿En qué consiste el ser artesano del artesano, y, en tanto tal, su ser «creador»? Respuesta: en tanto que da su forma, su *eidos* a un fragmento informe de materia (y aquí podemos utilizar indiferentemente el lenguaje de Platón o el de Aristóteles, pues Aristóteles, desde este punto de vista, se limita a precisar y llevar a sus últimas consecuencias el pensamiento de Platón). Es este *eidos*, esta forma lo que hace que la madera sea mesa; el bronce, estatua; la tierra, vaso. Ahora bien, el bronce, cualquiera sea su forma, *es* bronce. Mientras que la estatua, en tanto estatua, sólo lo es por su forma; su ser estatua, su esencia, *es su eidos*. Por tanto, decir que la estatua es creada (ontológicamente), carece de sentido, a menos que se diga (lo que, por lo menos para el escultor que no copia a otro, es la verdad) que lo que se crea es el *eidos* de esa estatua, que lo que se crea es *eidos*. La única manera de *dar existencia* a la estatua como estatua y como esa estatua particular es inventar, imaginar, poner su *eidos* a partir de nada; si a un trozo de bronce le imprimimos un *eidos* ya dado de antemano, lo único que hacemos es repetir lo que, en esencia, en tanto que esencia –*eidos*–, estaba ya allí, no creamos nada, sólo imitamos, *producimos*. A la inversa, si se «fabrica» un *eidos otro* (un *eidos* distinto) se hace algo más que «producir», se *crea*: la rueda que gira alrededor de un eje es una creación ontológica absoluta; lo es en mayor medida –tiene un mayor peso ontológico– que una nueva galaxia que, mañana por la noche, surgiera de la nada entre la Vía Láctea y Andrómeda. Pues *hay ya* miles de millones de galaxias; pero quien inventó la rueda, o un signo escrito, no imitó ni repitió *nada*.

Ahora bien, en el pensamiento heredado, de Platón y Aristóteles, y, tras su huella, de toda la filosofía occidental, esta creación del *eidos* en y por el quehacer histórico-social, que presupone la existencia del artesano –por ejemplo, el hecho de que el artesano sólo puede ser artesano por *creación* de un *eidos* o por imitación de un *eidos* que haya sido *creado* por otro artesano (o, en otro terreno, que la institución de la polis no imite ni repita nada, sino que sea creación de *eidos*), ha sido objeto de un ocultamiento total, ha sido excluido

de toda tematización.[32] ¿Es que esta creación rompería la determinidad del ser y la idea del ser como determinidad, que necesariamente debe convertirse en inmutabilidad, inalterabilidad de los *eidé* como totalidad, sistema y jerarquía cerrados y dados, con exclusión del hecho de que pudieran introducirse *otros eidé* que dejaran intactos los que ya se encuentran allí? ¿Y cuáles? ¿Y a partir de dónde? Para advertir claramente la situación, no hace falta en absoluto discutir acerca del origen del *eidos* que el artesano terrestre contempla, imita y reproduce. Basta con considerar lo que constituye el paradigma de todo artesano, aquel del que todo artesano sólo es una pálida imitación, el Demiurgo mismo, cuando «crea», es decir, en realidad, *fabrica* o *produce* el mundo. En el *Timeo,* se lo denomina tanto demiurgo (fabricante, productor, artesano) como poeta (creador). Pero poeta, en verdad, no lo es, de ninguna manera, pues él «mira» su modelo (paradigma) y según ese modelo modela el mundo, que «es necesariamente imagen de algo» (*ananké tonde ton kosmon eikona tinos einai,* 29b); explicar el mundo exige distinguir la imagen y su paradigma (*ibid.*). Este paradigma es lo Vivo eterno, inteligible, acabado (*pantelei,* 31b). La creación del mundo por el Demiurgo no es creación, no es pasaje del no ser al ser, sino que está regulada según el paradigma preexistente, predeterminado por el *eidos* que imita, repite, reproduce. Y en total coherencia con esta opinión dirá el *Sofista* que «las cosas que se dicen por naturaleza (*phvsei*) han sido creadas por un arte divino» (*theia techné,* 263e); la «creación» del mundo pertenece a una *techné,* precisamente en el sentido en que *imita* un modelo. Al llevar a su extrema consecuencia el pensamiento de Platón al respecto, Aristóteles se encontrará aquí en la frontera del pensamiento grecolatino o más allá de ella, y algunas de sus formulaciones sobre la *techné* pueden interpretarse como si cuestionaran el conjunto del edificio; pero, en lo esencial, no dirá nada

32. Con excepción de Kant en la *Crítica del Juicio,* donde, sin embargo, lo que termina por reconocer como creatividad de la imaginación (en la obra de arte) no tiene peso ontológico. No es para nada casual que en *Kant y el problema de la metafísica,* obra consagrada en gran parte al papel de la imaginación en Kant, Heidegger no tome en cuenta para nada la tercera *Crítica.*

distinto. El arte creador por excelencia, el que, como lo descartara Platón, había terminado por monopolizar el término *poiesis*, la poesía y la tragedia, será definido por el Estagirita como *imitación*.[33]

Sería interminable explicitar y enumerar las consecuencias de esta posición fundamental; en un sentido, en casi todo lo que Occidente piensa hoy en día, incluso en sus discursos aparentemente «subversivos», se cuela aquella posición, a la que éstos se vinculan íntimamente y a la que han de referirse forzosamente para tener sentido. El ejemplo que más nos interesa es el que nos proporciona la ocultación de lo imaginario y de lo histórico-social, siempre gobernado por la negación de la creación, por la necesidad de reducir a toda costa la historia a la repetición y de presentar esta repetición como determinada por una instancia exterior a ella, física, lógica y ontológica. Así, es curioso –pero sólo en apariencia– cómo Heidegger y los «marxistas» coinciden en el tema de la «producción», cuyo sentido, sin embargo (*pro-ducere*, *hervorbringen*), poner delante, hacer aparecer allí delante está claro que no puede ser otro que precisamente aquel que la ontología heideggeriana entraña y exige: el «desvelamiento», el poner-delante lo que estaba oculto, pero que, bien visto, estaba ya allí. Pero entonces, ¿dónde estaba oculto el piano durante el Neolítico? Respuesta: lo estaba en los posibles del Ser; esto quiere decir que su esencia estaba «ya allí». Es así también como Kant llamaba «productiva» a la imaginación; productiva, que no creativa. Esto correspondía perfectamente al papel que debía asignarle forzosamente: el de producir siempre las *mismas* formas, que, además, sólo tienen valor en tanto cumplen las funciones *determinadas* en y para el conocimiento de lo dado. Por último, es así como, por las necesidades de este contexto y en una interminable *Comedia de equivocaciones*, el «materialismo» se convierte por lo general en «idealismo», y el «idealismo» en «materialismo». De la primera proposición ya he dado

33. A decir verdad, son considerables la complejidad y la ambigüedad de las formulaciones de Aristóteles sobre este tema; he tratado de suministrar algunas indicaciones al respecto en otro sitio («Technique», *Encyclopaedia Universalis*, vol. 15, 1973, pp. 803 y ss.) Cf. también *Metafísica*, λ, 111, 1069b-1070a.

abundante ilustración; he aquí una de la segunda. ¿Por qué, según Kant y según Heidegger[34] –y en realidad según toda la filosofía– el hombre es un «ser finito»? (Prescindimos de lo extraño de esta expresión, a todas luces privada de sentido –el hombre no es un número, y no sé qué significa «finito» fuera de las matemáticas o de lo matematizable– que sólo adquiere un sentido por referencia y en oposición al fantasma teológico y su traducción en tesis filosófica acerca de la infinitud de Dios.) El hombre es un «ser finito» no en función de estas «banalidades» que son la mortalidad, sus raíces «espacio-temporales», etc.; filosóficamente hablando y en pocas palabras, el hombre es un «ser finito» *porque no puede crear nada.* Pero, ¿*qué* es lo que no puede crear? Un miligramo de materia, que de eso se trata en verdad. Cuando el hombre crea instituciones, poemas, música, instrumentos, lenguas –o bien monstruosidades, campos de concentración, etc.– no crea Nada (e incluso, como se verá más adelante, menos que Nada). Es cierto que todas estas cosas son *eidé;* y que, por tanto, crea *eidos.* Pero esta idea es *impensable* en el contexto heredado. El *eidos* es *akineton,* las verdaderas formas son inmutables, incorruptibles, inengendrables. Pero entonces, ¿cómo podría nadie crearlas? En el mejor de los casos, las formas que el hombre crea son producciones, *fabricadas* a partir de... y según tal o cual forma-norma. Por tanto, el hombre no crea *eidé;* y, puesto que, como dice Kant, no tiene «entendimiento intuitivo», no puede darse en la intuición sensible lo que piensa o se representa (se imagina), no da existencia *como ser sensible* (es decir, como materia efectiva) a lo que piensa o imagina simplemente pensándolo o imaginándolo. La «finitud» del hombre significa pura y simplemente que no puede hacer existir un electrón a partir de nada. No cuenta aquí ninguna otra cosa a la que dé existencia a partir de nada; para estos filósofos no materialistas, la norma del ser es un grano de materia.

34. Véase *Kant y el problema de la Metafísica, passim.* La tesis se ve muy matizada, pero no abandonada, en *Vom Wesen des Grundes,* tr. fr. en *Questions I,* 1968, pp. 146-158.

Volvamos a la cuestión de la alteridad y a otro de sus aspectos, todavía más importante. Decir que la figura B es otra que la figura A, en el sentido que aquí se da a este término, equivale a decir que de A a B, hay *indeterminación esencial.* Esto, evidentemente, no significa que la indeterminación sea total, que todo lo que sea determinable en B deba ser otro (distinto) que lo que es determinable en A. Puede haber persistencia o subsistencia de ciertas determinaciones, y en realidad siempre la hay. La «reificación» de estas determinaciones y la afirmación conjunta de que las determinaciones «principales», «esenciales», es la tesis metafísica de la sustancia-esencia, de la *ousia,* traducción y purificación filosófica, en el contexto identitativo, de la institución histórico-social de la «cosa» en sentido amplio.

El reconocimiento de tal indeterminación esencial crea dificultades insuperables para la lógica-ontología identitaria, debido a que no sólo implica el cuestionamiento del esquema de la sucesión necesaria de los acontecimientos «en» el tiempo (causalidad), sino del grupo de determinaciones lógico-ontológicas centrales (categorías) como cerrado, seguro, suficiente, para no hablar de la imposibilidad de una «deducción» cualquiera de las categorías. En todo caso, así es si se postula las categorías como si debieran asegurar una aprehensión efectiva de lo que es, y no meramente como catálogo de las exigencias mínimas del discurso en tanto instrumento de referencia; en otras palabras, si se considera las categorías como formas necesarias y universales del pensamiento (o de su constitución), y no como formas gramaticales.[35] En efecto, si el tiempo es verdaderamente alteridad-alteración, queda excluido el que, en un

35. Al respecto, las categorías que tanto criticara Aristóteles en el tratado *De las Categorías,* y efectivamente orientadas sobre todo de acuerdo con las necesidades del *legen* en general y del legen griego en particular, corresponden a algo menos incierto que, por ejemplo, las categorías kantianas, «deducidas» de puras necesidades de la unidad trascendental de la percepción, pero en verdad no «deducidas» en absoluto y que se limitan a expresar una concreción gramatical-lógico-metafísica particular, y, se entiende que también *datada.* Dicho sea de paso, lo que en Aristóteles cumple verdaderamente la función de categorías no es expuesto en el tratado *De las categorías,* sino en el libro de la *Metafísica.*

instante cualquiera, se pueda clausurar un grupo de determinaciones esenciales de lo que es; y menos aún, decir verdaderamente por qué esas determinaciones son lo que son; por el contrario, se hace imperioso tener en cuenta el otro aspecto, también decisivo, de la cuestión, y también necesariamente ignorado y ocultado en la lógica-ontología heredada: la *historicidad* del pensamiento y del quehacer cognoscitivo. El tiempo, surgimiento de figuras otras, y, por tanto, también de determinaciones otras, es génesis lógica-ontológica; pensar como temporal lo que es, exige pensarlo como si diera existencia a modos de ser (y de pensamiento) otros. De todo esto nos proporciona una deslumbrante ilustración la historia, en tanto tal, así como el despliegue de la historia. En términos rigurosos, el surgimiento de la historia reduce a nada todo aquello que jamás se ha dicho sobre el ser y las necesidades de pensarlo; pues *lo* que *es* la historia *no es* si uno se atiene a lo que se ha podido pensar hasta aquí como sentido de: ser. Además, para el pensamiento heredado, la necesidad de eliminar, de una u otra manera, la historia como tal, así como también la sociedad, la imaginación y lo imaginario, es una necesidad de vida o muerte. Lo que los más grandes pensadores han podido decir de verdadero y de fecundo sobre este tema lo han dicho siempre *a pesar de* lo que pensaban del ser y de lo pensable, y no en virtud de ello o de acuerdo con ello. Y, por cierto, es precisamente en este *a pesar de* en donde se expresa, una vez más, su grandeza.

La institución filosófica del tiempo que hemos recibido es, pues, institución del tiempo en tanto *identitario;* es institución del tiempo como dimensión espacial supernumeraria, y más allá, jungla de aporías «residuales». Es ella la que funda la institución científica habitual del tiempo, hasta el momento, como el actual, en que el quehacer científico mismo lo quiebra profundamente. Esta institución filosófica del tiempo es, también ella, producto y culminación de la depuración lógico-ontológica de la institución histórico-social del tiempo en *una* de sus dimensiones, la dimensión del *legein* y de la localización, una vez que esta dimensión ha sido íntegramente sometida a las exigencias del *legein* llevadas a sus últimas

consecuencias, es decir, a las exigencias de la lógica de conjuntos-lógica identitaria.

Este tiempo identitario es medio homogéneo y neutro de «coexistencia sucesiva», que es coexistencia a secas para la Mirada (*Theoria*) que los inspecciona, desplegada ante él. Aquí coinciden por completo ontología tradicional, lógica, matemática y mecánica (e incluso física) clásica. En este tiempo identitario existe el presente identitario, y, recíprocamente, el tiempo identitario sólo es repetición innumerable (y *numerada*) de presentes identitarios, siempre idénticos *como tales* y diferentes *únicamente* por su «lugar». Como lo dijera admirablemente Aristóteles: «Y el presente (*nun*) es en un sentido como lo mismo, y en otro sentido como lo no-mismo; pues en tanto es en otro y en otro, [o en sucesión] (*en allô kai allô*), es diferente (*heteron*)... pero en tanto el presente es lo que es (*o pote on*) es lo mismo (*to auto*)»; «en tanto es límite (determinación, *peras*) el presente no es tiempo, sino por pura coincidencia (*alla symbebeken*)».[36] Este tiempo identitario es indispensable para que haya determinación identitaria. El presente identitario es el que suministra su instrumento a toda determinidad; es él el que permite el *ama,* el «a la vez», la copresencia y la co-pertenencia, tanto «la objetiva» como la «subjetiva». Para afirmar el principio de identidad, tengo necesidad del *nun,* del presente absoluto: *A* no puede ser diferente de *A en el mismo momento* y según la misma relación, se dirá interminablemente. *En este momento, A* es *A* y plenamente *A*, y nada más que *A*. Y para poder decir esto tengo que estar presente y cerca de *A* en el mismo momento en que lo digo y en que *A* es tal como lo digo.[37]

36. *Fís.*, IV, 219b, 12-15; 220a, 21-22. El *peras,* el límite, el término, la determinación *implicada* por el presente excluye esencialmente el tiempo; *ocurre* simplemente que se halla «en el tiempo».

37. En este sentido, la interpretación que da Heidegger del ser como «presencia» en la ontología tradicional tiene fundamento, pero es derivada. La presencia, ya sea como congruencia o coincidencia, ya sea como eternidad, atemporalidad, es requisito de la determinidad. Y esto es así porque ser quiere decir ser determinado –aun cuando lo que sea, sea en otra parte, lejos, antaño, en el porvenir, por ende, no presente–, por eso el hecho de ser, es decir, la determinidad, debe convertirse en diferentes formas de «presencia», incluso virtual. En otro sitio (*L'élément*

Pero el tiempo no se reduce a las necesidades de la localización y del *legein*, el tiempo verdadero, el tiempo de la alteridad-alteración, el tiempo del estallido, de la emergencia, de la creación. El *presente*, el *nun*, es aquí explosión, escisión, ruptura, la ruptura de lo que es como tal. Este presente es como acto originario, como trascendencia inmanente, como fuente, como surgimiento de la génesis ontológica. Lo que tiene lugar *en* este presente no tiene lugar *allí*, pues éste lo hace estallar como «lugar» determinado en el que podría ocurrir simplemente algo determinado, como copresente de determinaciones compatibles. La forma más impresionante de ese tiempo, la más sorprendente, nos la deja ver el tiempo histórico-social, el tiempo que *es* lo histórico-social. Y de ese presente, el presente histórico-social nos proporciona una ilustración enceguecedora y paroxística cada vez que se produce irrupción de la sociedad instituyente en la sociedad instituida, autodestrucción de la sociedad en tanto instituida por la sociedad en tanto instituyente, es decir, autocreación de otra sociedad instituida. Pero no porque utilicemos este ejemplo para esclarecer mejor lo que decimos, se ha de pensar que únicamente estas irrupciones cataclísmicas den existencia al tiempo en tanto histórico, que sólo haya presente histórico en el momento de una catástrofe o de una revolución. También cuando, aparentemente, no hace más que «conservarse», una sociedad sólo es gracias a su incesante alteración.

La institución social del tiempo

Todas estas cuestiones vuelven a plantearse cuando se considera la institución social del tiempo. Nos parece evidente que la ins-

---

imaginaire) mostraré que esta exigencia domina lo que (por ejemplo en el *De anima* de Aristóteles) constituye el presupuesto implícito de la «visión verdadera»: la visión es «verdadera» en la medida en que es «próxima», *hay* una distancia canónica-óptima-absoluta para «ver verdaderamente», y esta distancia, en el límite, sólo puede ser la «distancia cero»: a verdad de la visión *es* congruencia, coincidencia «espacial».

titución del mundo por la sociedad debe comprender necesariamente, como uno de sus «componentes» o «dimensiones», una institución del tiempo. Pero también es evidente que esta evidencia misma es inseparable de nuestra experiencia de una vida en el interior de una temporalidad instituida. ¿Cómo podríamos escapar a esta experiencia? Podemos tratar de experimentar sus límites, y efectivamente lo hacemos sin cesar, tanto en la dirección «empírica» (del tiempo como «dato natural»), como en la «psicológica» (del tiempo como evidencia vivida) y en la «trascendental» u «ontológica» (del tiempo como condición de la experiencia para un sujeto, o como dimensión, elemento, horizonte, o como se quiera llamarle, del ser). Pero esta experiencia es siempre problemática, y ello por razones elementales conocidas desde hace mucho tiempo. Por ejemplo, jamás tenemos acceso a datos primordialmente «naturales», sino siempre a datos ya elaborados. Por cierto, ninguna elaboración de X sería posible si X no fuera elaborable, si no llevara ya en sí una cierta organización; pero de esta organización, lo único que podríamos afirmar en cada momento es que «se presta» a tal tipo de elaboración (a saber, a tal manera de instituir el mundo, sea el ingenuo, sea el científico), *hasta un cierto punto,* y es precisamente en este «hasta cierto punto» (o según ciertos respectos, o *en cuanto a..., quatenus*), donde reside toda la cuestión.

Por ejemplo, consideremos este dato esencial, a la vez ingenuo y científico, núcleo de nuestra vivencia del tiempo e ingrediente de toda institución social, que tiene su correlato y su sostén en el hecho «natural» de la *irreversibilidad* de la sucesión de los acontecimientos o fenómenos. He aquí un dato indudable, que cada uno de nosotros verifica segundo tras segundo y respecto de todo aquello de lo que podemos tener experiencia. Sería indudablemente absurdo decir que la irreversibilidad del tiempo es instituida, en el sentido de que una sociedad pudiera no tenerla en cuenta; no es instituida a secas, así tampoco los hombres, los animales o las estrellas son instituidos a secas. Este dato pertenece al primer estrato natural que toda institución de la sociedad debe tener ineluctablemente en cuenta (so pena de muerte). Pero, lo mismo que para todo el que pertenece a este estrato, observamos de inmediato que la elaboración histórico-social se ve obligada a tenerlo en cuenta *de una*

cierta manera, no en términos «absolutos»; y esto viene a querer decir que, para tal sociedad, en su *ser-así*, la irreversibilidad del tiempo es, también ella, instituida. En efecto, ya se trate de una sociedad arcaica, ya de la ciencia occidental en sus más avanzados refinamientos, la elaboración sólo está obligada a tener en cuenta en términos absolutos una irreversibilidad *local*. Más allá, puede, como en una gran cantidad de culturas conocidas y de cosmologías filosóficas o científicas, hundir esta irreversibilidad local en un tiempo que, considerado en términos totales, es cíclico (y, por tanto, en él la muerte igualmente antecede y sigue al nacimiento); o postularla como ilusoria; considerarla como una simple «probabilidad», aun cuando muy elevada; o decir que no se trata más que de una manera obligada de darse lo múltiple, ligada a las características del «observador» antes que del «observado» (lo que, por cierto, remite a un ser-así que el «observador» supone indudable y que nos vuelve a colocar ante el mismo interrogante, aunque con otra formulación).

Ahora bien, así como el ser social de lo social no se manifiesta en las propiedades de los seres humanos en tanto seres vivos sexuados sino en el ser-así de hombres y mujeres y de la diferencia de los sexos como instituida; así también, lo que caracteriza una sociedad no es su reconocimiento obligado de la irreversibilidad local del tiempo, trivial e igual por doquier, sino la manera en que esa irreversibilidad local es instituida y tenida en cuenta en el representar y el hacer de la sociedad. Y esto es indisociable del mundo de las significaciones imaginarias de esta sociedad en general y, más en particular, del tiempo imaginario total en el que este tiempo localmente irreversible se halla inmerso. Precisamente en esta recuperación del dato «natural» de la irreversibilidad en la institución social del tiempo es donde descansará la metempsicosis, el retorno del antepasado en el recién nacido, la existencia y el poder de la magia y sus límites, la eventualidad del milagro, o la visión –según la cual el Occidente «civilizado» ha vivido durante dos milenios– de que este tiempo irreversible sólo es un minúsculo paréntesis en una eternidad cuya irrupción en *este* tiempo, inmanente en todo instante, debe abolirlo. ¿Cómo deducir o inducir todo esto del dato «natural» de la irreversibilidad del tiempo?

¿Qué podemos decir ahora, si queremos experimentar los límites de la arbitrariedad de la institución histórico-social del tiempo desde un punto de vista filosófico, «trascendental» u «ontológico»? Para hablar con rigor, casi nada, pues en una filosofía transcendental, no hay nada que suministre el medio para pensar una *pluralidad* de sujetos, a no ser como contingencia empírica (que, por lo demás, en tanto tal, es inasimilable siempre que estos otros hombres empíricos hayan de ser también conscientes, como lo muestra la imposibilidad irreductible del alter ego en la filosofía de Husserl, al menos sin quebrar la coherencia consigo misma). Supongamos que esta contingencia se vuelve efectiva. Entonces *hay* pluralidad de sujetos, de conciencias. Cada una de ellas organiza su experiencia, su *Erfahrung*, necesariamente según las formas puras del espacio y del tiempo y las categorías (o su visión de las esencias, *Wesensachau*); y, por medio de un juicio tan sólo probable, jamás necesario, puesto que contiene elementos empíricos, postula que los fenómenos parlantes con que se encuentra son soportes empíricos de otras conciencias. Reconoce así una identidad esencial (probable) entre ella y éstas en tanto conciencias, a saber, potencias organizadoras de una experiencia; pero no una identidad de *experiencias*, puesto que la experiencia contiene también lo que proviene de la «receptividad de las impresiones», y todo juicio sobre la similitud esencial (el término «identidad» carecería aquí de sentido) de las «impresiones» recibidas por unas y otras sería empírica en segundo grado (debería pasar por el estudio empírico de la psicofisiología de los sujetos, etc.). Entonces, ¿qué es lo que asegura la coherencia, aun cuando sólo fuera aproximada, de estas diversas experiencias, no ya en su forma –en tanto están todas sometidas al tiempo en general, al espacio en general y a las mismas categorías– sino en su ser-así pleno y concreto? Por cierto que la respuesta no puede hallarse en la identidad o la similitud del «dato», puesto que, en semejante perspectiva, el dato como tal=X, es todo lo que podemos decir de él. ¿Hay armonía monadológica preestablecida?[38] ¿O es

38. En realidad, los filósofos idealistas siempre postulan tácitamente semejante armonía; para los filósofos materialistas dicha armonía se «explica», explicación que se encuentra disponible a pedido en el Espectador científico absoluto que, desgraciadamente, cambia permanentemente de domicilio.

que, antes de todo contrato social, las conciencias estipulan entre ellas un contrato ontológico (que el primero presupone evidente) por el que se comprometen a reconocer, cada una en la otra, sujetos de experiencias no sólo *formalmente,* sino, también *materialmente* compatibles entre sí? ¿Y cómo hacen para saber si el contrato es respetado por todas ellas? Sea cual fuere la respuesta, la única conclusión que podríamos extraer de ello en cuanto a la institución histórico-social es, en el mejor de los casos, que ésta debe comprender, de alguna manera, algo en lo que se encarne o se presentifique la compatibilidad *formal* de las experiencias de los sujetos, en tanto sometidas a la *forma* del tiempo. Pero se sobreentiende que no nos detendremos en esta trivialidad: es menester que haya institución social de una referencia común o colectiva del tiempo.

Retomemos más arriba, o más abajo, se sabe que es lo mismo.

En el ser, en el por-ser, emerge lo histórico-social, que es él mismo ruptura del ser e «instancia» de la aparición de la alteridad. Lo histórico-social es imaginario radical, esto es, originación incesante de la alteridad que figura y se autofigura, es en tanto figura y en tanto se autofigura, en tanto se da como figura y se autofigura en segundo grado («reflexivamente»).

Lo histórico-social es posición de figuras y relación de esas figuras y con ellas. Entraña su propia temporalidad como creación; como creación también es temporalidad, y como *esta* creación, también es *esta* temporalidad, temporalidad histórico-social como tal, y temporalidad específica que *es* a cada momento tal sociedad en su modo de ser temporal a la que ella, al ser, da existencia. Esta temporalidad se escande a su vez por la posición de la institución, y en ella se fija, se coagula, se invierte en negación y denegación de la temporalidad. Lo histórico-social es flujo perpetuo de autoalteración, y sólo puede ser en tanto se dé como figuras «estables» mediante las cuales se hace visible, y visible también a sí mismo y por sí mismo, en su reflexividad impersonal que es también dimensión de su modo de ser; la figura «estable» primordial es aquí la institución.

Lo histórico-social emerge en lo que no es lo histórico-social: lo presocial o lo natural. La emergencia de la alteridad está ya inscripta

en la temporalidad presocial, o natural. Este término apunta a un ser-así en sí, a la vez no rodeable e indescriptible, del primer estrato –«físico» y «biológico»– que toda sociedad no sólo presupone, sino de la que no puede jamás separarse-distinguirse-abstraerse de manera absoluta, de un ser-así en sí por el cual, en cierto sentido, la sociedad se ve penetrada de un extremo al otro, que ella «recibe» obligatoriamente, pero que ella «retoma» de otra manera, y arbitrariamente, en y por su institución. La indisociabilidad de esta recepción obligatoria y de esta recuperación arbitraria se designa aquí como *apoyo* de la institución sobre el primer estrato natural.

Ahora bien, está claro que la institución histórico-social de la temporalidad no es, ni puede ser, una repetición o una prolongación de la temporalidad natural, así como la institución histórico-social de la identidad, por ejemplo, no puede ser repetición o prolongación de una identidad natural. ¿Qué es la identidad natural? *Hay* algo como una identidad natural, hay un sentido enigmático e ineliminable, a la vez imposible de explicitar y sin el cual no se podría dar un solo paso, según el cual los hombres del Neolítico vivían sobre la misma Tierra que nosotros, que en tanto hombres eran los mismos que nosotros, y así sucesivamente. Pero no hay identidad plena y pura si no es identidad instituida, en y por la institución histórico-social de la identidad y del lenguaje. El carácter enigmático de la identidad natural de los hombres, por ejemplo, no es, ni es carácter enigmático, sino gracias a la identidad indudable de la palabra «hombre», sea quien sea quien la enuncie y sea cual fuere el momento en que la enuncia. La identidad es instituida como esquema nuclear del *legein* social. Si se dijera que aquí tampoco es nunca «efectiva» ni «real», eso mismo confirmaría lo que acabo de decir: la identidad es instituida como *regla* y *norma* de identidad, como primera norma y forma, sin la cual no habría nada que pudiera ser de la sociedad, en la sociedad ni para la sociedad. La institución es siempre, también, institución de la norma. «La Tierra era la misma Tierra hace doscientos millones de años»: he aquí una expresión indudable e indefendible. Pero, para retomar el ejemplo escolar, el teorema de Pitágoras es el *mismo*, en Samos hace veinticinco siglos y ahora mismo en París. Poco importa cómo lo consideran aquellos que piensan en él, o incluso si es «efectivamente» el mismo; lo que

importa es que *debe* serlo, que no puedo hablar-pensar si no es bajo esta condición, que debo postular forzosamente en el mismo momento en que quisiera mostrar su absurdo y para poder mostrarlo. No se trata de que la institución histórico-social sea la única capaz de «enunciar», «formular», «explicitar» la idea, el esquema, la efectividad de la identidad, sino de que la institución histórico-social es la única que *da existencia* a la identidad como tal –y ello por primera vez en la historia del mundo– al dar existencia a la identidad como rigurosamente idéntica. En este sentido, la identidad «plena» es, y sólo es, en tanto instituida. La identidad que da existencia a la sociedad es otra que la «identidad» que podemos (debemos) postular en la naturaleza: la sociedad da existencia a la identidad según un modo de ser imposible e inconcebible en ningún otro campo. No sólo se trata de que la identidad sea «puesta» por la institución como un decreto que dictamina que lo idéntico debe existir. Esto es secundario. Lo principal es que la institución misma sólo puede ser en tanto norma de identidad, de identidad de la institución misma sólo puede ser si ella misma es *eso* que ella misma decreta como obligatorio: *identidad de la norma consigo misma, puesta por la norma, para que pueda haber norma de identidad consigo mismo.* Del mismo modo, «hay leyes» es una ley que todo conjunto de leyes presupone, y que sólo puede ser ley si hay leyes. Más aún: «la ley debe ser obedecida» es la primera ley, sin la cual no hay ley; y sin embargo no es ley, pues, si no hay ley, es vacía.

De manera análoga, pero mucho más compleja, se plantea la cuestión de la relación de la institución histórico-social del tiempo y de la temporalidad natural. En efecto, «antes» de ser institución explícita del tiempo –posición de referencias y de medidas, constitución de un tiempo identitario inmerso en un magma de significaciones imaginarias e instituido, también él, como tiempo imaginario–, la sociedad es institución de una temporalidad «implícita» a la que da existencia con su existencia y a la que, al existir, da existencia: y esta institución es imposible, tanto desde el punto de vista formal como desde el material, sin una institución explícita del tiempo. La sociedad, y cada sociedad, es «ante todo» institución de una temporalidad implícita; es «ante todo» autoalteración y como modo específico de esta autoalteración. No es que cada sociedad

tenga su manera propia de vivir el tiempo, sino que cada sociedad *es* también una manera de hacer el tiempo y de darle existencia, lo que equivale a decir, una manera de darse existencia como sociedad. Y este dar existencia del tiempo histórico-social, que es también el darse existencia de la sociedad como temporalidad, no es reducible a la institución explícita del tiempo histórico-social, a pesar de ser imposible sin este último. Lo histórico-social *es* esta temporalidad, cada vez específica, instituida como institución global de la sociedad y no explícita como tal. El tiempo a que cada sociedad da existencia y que a ella misma da existencia, es su modo propio de temporalidad histórica que la sociedad despliega al existir y por el cual se despliega como sociedad histórica, sin que por ello sea necesario que lo represente como tal. No bastaría con decir que la descripción o el análisis de una sociedad es inseparable de la descripción de su temporalidad; la descripción y el análisis de una sociedad *es,* evidentemente, descripción y análisis de sus instituciones; y de éstas, la primera es la que la instituye como ser, como ente-sociedad y como *esta* sociedad particular, a saber, su institución como temporalidad propia.

Es posible ilustrar lo que se acaba de decir con la apelación breve a dos ejemplos más o menos familiares.

¿Qué es el capitalismo? Una innumerable multitud de cosas, de hechos, de acontecimientos, de actos, de ideas, de representaciones, de máquinas, de significaciones, de resultados, que, mal que bien, podemos reducir a algunas instituciones y ciertas significaciones nucleares o germinales. Pero estas instituciones y estas significaciones son, habrían sido, efectivamente imposibles al margen de la temporalidad efectiva instaurada por el capitalismo, al margen de este modo particular de autoalteración de la sociedad que hace irrupción con, en y por el capitalismo, y que, finalmente, en un sentido, *es* el capitalismo. Se puede decir que el capitalismo es el que da existencia a esta temporalidad histórica efectiva, pero también se puede decir que el capitalismo sólo puede ser *en* y *por, como,* tal temporalidad efectiva. Esta temporalidad no es *explícitamente* instituida como tal, y mucho menos aún pensada o representada (salvo, quizá, de manera no

consciente). Pues la institución explícita del tiempo en el capitalismo, en tanto que tiempo identitario o tiempo de referencia, es la de un flujo mensurable homogéneo, uniforme, totalmente aritmético; y, en tanto tiempo imaginario o tiempo de significación, el tiempo capitalista típico es un tiempo «infinito» representado como tiempo de progreso indefinido, de crecimiento ilimitado, de acumulación, de racionalización, de conquista de la naturaleza, de aproximación cada vez mayor a un saber exacto total, de realización de un fantasma de omnipotencia. De que no se trata de meras palabras, de que las significaciones imaginarias son más «reales» que todo lo real, es testimonio el estado actual del planeta. La sociedad capitalista existe en y por esta institución explícita de su tiempo identitario y de su tiempo imaginario, por lo demás, visiblemente disociados. Pero ésta no es la temporalidad efectiva del capitalismo, aquello a lo *que* el capitalismo *da existencia* como temporalidad y mediante lo cual *es eso* que es. Y esta temporalidad efectiva no es «simple» ni «homogénea». Es un estrato de su efectividad, el tiempo capitalista es el tiempo de la ruptura incesante, de las catástrofes recurrentes, de las revoluciones, de un desgarramiento perpetuo de lo que es ya dado de antemano, que tan admirablemente ha percibido y descrito Marx como tal y en su oposición al tiempo de las sociedades tradicionales. En otro estrato de su efectividad, el tiempo capitalista es tiempo de la acumulación, de la linealización universal, de la digestión-asimilación, de la estatificación de lo dinámico, de la supresión efectiva de la alteridad, de la inmovilidad en el «cambio» perpetuo, de la tradición de lo nuevo, de la inversión del «más aún» en el «sigue siendo lo mismo», de la destrucción de la significación, de la impotencia en el corazón del poder, de un poder que se vacía a medida que se extiende. Y estos dos estratos son también indisociables, son una en la otra y por la otra, y es precisamente en y por su intrincamiento y su conflicto como el capitalismo es capitalismo.[39] Observemos la alteridad que separa esta

39. Evidentemente, el tiempo efectivo del capitalismo tampoco es «puro»; durante mucho tiempo se superpone a la temporalidad efectiva de las formaciones y de las capas sociales anteriores que sobreviven bajo el capitalismo o junto a él, y coexiste con ella sin llegar a quebrarla.

temporalidad efectiva del capitalismo de la alteridad de la mayor parte de las sociedades arcaicas. En primer lugar, en la institución explícita del tiempo que estas sociedades hacen, la relación entre el tiempo identitario (tiempo de referencia, tiempo calendario) y el tiempo de la significación (tiempo imaginario) no es la misma, su vinculación es mucho más íntima (las referencias tienen una significación y son referencias también en función de una significación; las estaciones no son meramente estaciones «funcionales», etc.). Además, la relación entre el tiempo explícitamente instituido y la temporalidad efectiva de la sociedad es otra, o por lo menos nos parece otra; no comprobamos entre ellos el mismo desfase, el mismo grado y el mismo tipo de desfase. En realidad, o al menos no esencialmente, la institución explícita del tiempo en una sociedad arcaica no es la de un flujo homogéneo en el cual algo crece sin cesar (como en el capitalismo), sino, mucho más, la de un ciclo de repeticiones, escandido por la recurrencia de acontecimientos naturales llenos de significaciones imaginarias o de rituales importantes. En tanto tal, está mucho más cerca de la temporalidad efectiva de esta sociedad, tal como podemos comprenderla, y que, por su parte, es comparable a pulsaciones regulares –en tanto que no hay «accidentes» externos que vengan a interrumpir o modificar su curso– detrás de las cuales continúa silenciosamente su autoalteración, así como cada noche el verdadero polo celeste se desplaza imperceptiblemente.

He aquí, como segundo ejemplo, cómo describe Tucídides, por boca de sus enviados corintios a Esparta, ciertos aspectos de la temporalidad efectiva de Esparta y Atenas en su oposición:

«Pues éstos [los atenienses] son innovadores y tan rápidos en la invención para convertir en actos lo que han decidido; mientras que vosotros [los lacedemonios] os contentáis con mantener lo que tenéis, no inventáis nada y ni siquiera realizáis lo indispensable. Además, ellos se atreven más allá de su poder, y buscan el peligro contra lo razonable y afrontan llenos de esperanza las desgracias. Vosotros, en cambio, actuáis por debajo de vuestro poder, ni siquiera confiáis en lo que es seguro y creéis que jamás os veréis liberados de vuestros males. Ellos son infatigables, mientras que vosotros escatimáis vuestro esfuerzo; ellos se expatrian fácilmente, mientras que vosotros no podéis dejar vuestro país; pues,

al partir, piensan ellos conseguir algo, mientras que vosotros sólo pensáis en el daño que ello pudiera infligir a lo que ya tenéis. Victoriosos sobre sus enemigos, extraen ellos el mejor partido posible de la victoria; vencidos, no se dejan abatir... Y, si logran realizar lo que han inventado, creen haber sido privados de lo que les pertenecía anteriormente; estiman en poco lo que consiguen en la empresa al compararlo con lo que tienen aún por conseguir mediante la acción, y, si alguna vez fracasan efectivamente en alguna empresa, muy pronto reemplazan con nuevos proyectos aquello en lo que han fallado. Pues únicamente así es posible tener algo y alentar la esperanza de conseguir lo que se ha imaginado, pues en seguida ponen en práctica lo que han decidido. Y en todo ello trabajan permanentemente sin mirar peligros ni fatigas, y gozan muy menguadamente de lo que tienen porque siempre adquieren otra cosa, mientras que el único reposo es para ellos el hacer lo necesario, ya que, para ellos, la tranquilidad ociosa no es menor infortunio que una ocupación laboriosa. De tal manera que, si, para resumir, se dijera que su naturaleza es la de no estarse nunca tranquilos, ni dejar tranquilos a los demás, diríamos la verdad.»[40]

Se podría comentar extensamente este pasaje. Limitémonos a observar que en él se muestra con toda claridad la temporalidad efectiva de una sociedad como su modo de *hacer;* que éste se enfoca en su relación profunda con la *significación* del pasado y del futuro indisociable a su vez de la *significación* de la «realidad» (lo que ya es, o ha sido adquirido, no es nada en relación a lo que está por ser o por ser adquirido) o, lo que viene a ser lo mismo, a los fundamentos últimos de lo que *vale* y de lo que no *vale;* y que, para que esto sea así, no es en absoluto necesario que los atenienses modifiquen ni un ápice de su institución *explícita* del tiempo identitario ni del imaginario, institución que, detalle más o menos, les es común con los otros griegos. Para que esto sea así, es necesario y suficiente que hagan lo que hacen, que se instituyan como Atenas del siglo v, dando existencia a ese modo de hacer, modo de ser de una ciudad, que,

40. *Tucídides*, I, 70.

por otra parte, tienden a imponer a todos, sin dejar tranquilo a nadie, conminando a los otros a obrar como ellos contra ellos, o desaparecer. Y es *también* esto lo que está en juego en la guerra del Peloponeso, de la que Atenas saldrá vencida, pero la temporalidad ateniense resultará victoriosa por muchos siglos, quizás hasta hoy mismo.

Tiempo identitario y tiempo imaginario

Si ahora consideramos el tiempo explícitamente instituido por cada sociedad, se impone de inmediato la distinción entre dos dimensiones diferentes y obligatorias de esta institución: la dimensión identitaria y la dimensión propiamente imaginaria. El tiempo instituido como identitario es el tiempo como tiempo de referencia o tiempo-referencia y tiempo de las referencias. El tiempo instituido como imaginario (socialmente imaginario, se entiende) es el tiempo de la significación, o tiempo significativo (distinción que no implica en absoluto una separación de lo que distinguimos).

El tiempo instituido como identitario, o tiempo de referencia, es el tiempo relativo a la medida del tiempo o a la imposición de una medida al tiempo, y en tanto tal lleva consigo su segmentación en partes «idénticas» o «congruentes» de modo ideal, pero imposible. Es el tiempo calendario, con sus divisiones «numéricas» en su mayor parte apoyadas en los fenómenos periódicos del estrato natural (día, mes lunar, estaciones, años), luego refinadas en función de una elaboración lógico-científica, pero siempre en referencia a fenómenos espaciales. Pero tampoco este apoyarse en el estrato natural es determinante en términos absolutos, y esto por bien conocidas razones, también ellas «naturales», como la de que las grandes periodicidades naturales no tienen entre sí relaciones numéricas simples (no hay un número entero de días o de meses lunares en el año solar o sideral, estos dos años no coinciden estrictamente, etc.). Pero también por razones que sólo tienen que ver con la sociedad en cuestión. Por ejemplo, la extraordinaria sabiduría astronómica de los mayas (que, al parecer, les permitía prever las salidas de

Venus con un error de un día cada seis mil años) no les impedía utilizar paralelamente «años» rituales de doscientos sesenta días. Del mismo modo, el calendario musulmán, con sus meses lunares y sus años «cortos» en relación a los años solares, no ha aprovechado lo que era saber adquirido en el área cultural y en la época de su instauración.

El tiempo instituido como tiempo de la significación, tiempo significación, tiempo significativo o tiempo imaginario (social) mantiene con el tiempo identitario la relación de inherencia recíproca o de implicación circular que existe siempre entre las dos dimensiones de toda institución social: la dimensión conjuntista-identitaria y la dimensión de la significación. El tiempo identitario sólo es «tiempo» porque se refiere al tiempo imaginario que le confiere su significación de «tiempo»; y el tiempo imaginario sería indefinible, ilocalizable, inaprehensible, no sería nada, al margen del tiempo identitario. Así, por ejemplo, las articulaciones del tiempo imaginario duplican o engrosan las referencias numéricas del tiempo calendario. Lo que en él ocurre no es mero acontecimiento repetido, sino manifestación esencial del orden del mundo, tal como es instituido por la sociedad en cuestión, de las fuerzas que lo animan, de los momentos privilegiados de la actividad social ya sea en relación con el trabajo, los ritos, las fiestas o la política. Este es el caso, evidentemente en lo concerniente a los momentos cardinales del ciclo diario (amanecer, crepúsculo, mediodía, medianoche), a las estaciones y a menudo incluso a los años, colocados bajo el signo de tal significación particular. Es superfluo recordar que para ninguna sociedad, antes de la época contemporánea, el comienzo de la primavera o el comienzo del verano han sido nunca meros hitos en el desarrollo del año, ni siquiera señales funcionales para el comienzo de tal o cual actividad «productiva», sino que ha estado siempre entretejido con un complejo de significaciones míticas o religiosas; e incluso es superfluo recordar que la propia sociedad contemporánea no ha llegado aún a vivir el tiempo como puro tiempo calendario.

También el tiempo imaginario es el tiempo donde se colocan, por una parte, los *límites* del tiempo y, por otra, los *períodos* del tiempo. Los límites del tiempo se ilustran en la necesidad *lógica* de la ins-

titución del tiempo *como* imaginario. Tanto la idea de un origen y de un fin del tiempo, como la idea de la ausencia de tal origen y de tal fin no tienen ningún contenido ni ningún sentido natural, lógico, científico ni tampoco filosófico. Uno y otro deben ser necesariamente postulados en la institución social del mundo; este tiempo, «en» el cual la sociedad vive, o bien *debe* estar suspendido entre un comienzo y un fin, o bien debe ser «infinito». Tanto en un caso como en el otro, la posición es necesaria y puramente imaginaria, desprovista de todo apoyo natural o lógico. Es así como hay «fecha» de la creación del mundo o simplemente «momento» de una creación del mundo, o ciclos que se repiten, «fin» del mundo a esperar y que exige preparación, o «porvenir indefinido», etc. En cuanto a la periodización del tiempo, es evidente que no se trata de otra cosa que de parte del magma de significaciones imaginarias de la sociedad en cuestión: eras cristianas y musulmana, «edades» (de oro, de plata, de bronce, etc.), eones, grandes ciclos mayas, etc. Para la sociedad en cuestión, esta periodización puede desempeñar un papel esencial en la institución imaginaria del mundo. Así, para los cristianos hay diferencia cualitativa absoluta entre el tiempo del Antiguo Testamento y el del Nuevo, la Encarnación plantea una bipartición esencial de la historia del mundo entre los límites de la Creación y de la Parusía, el destino eterno de un hombre será radicalmente distinto según haya vivido antes o después de la Encarnación, sin encontrarse involucrado para nada en ella.

Por último, para cada sociedad hay lo que puede llamarse la *cualidad* del tiempo como tal, lo que el tiempo «incuba» o «prepara», aquello de lo que «está preñado»: tiempo de Exilio para los judíos de la Diáspora, tiempo de la prueba y la esperanza para los cristianos, tiempo del «progreso» para los occidentales. Cualidad correlativa al magma de significaciones imaginarias instituidas que puede aparecer como «derivada» de éste, pero del que, aunque con un abuso de lenguaje, sería más exacto decir que es el «*afecto*» esencial de la sociedad en cuestión. Esta cualidad del tiempo como tal muestra que el tiempo instituido nunca puede ser reducido a su aspecto puramente identitario, calendario y mensurable. Incluso en las sociedades occidentales de capitalismo moderno, en las que más lejos se ha llevado el intento de esta reducción, no sólo subsis-

te –y masivamente– una cualidad del flujo temporal como tal (tiempo del «progreso», de la «acumulación», etc.); sino que esta reducción del tiempo a tiempo pura y únicamente mensurable no es otra cosa que una manifestación entre otras de lo imaginario de esta sociedad e instrumento de su «materialización». Es *necesario* que el tiempo sólo sea eso, puro medio homogéneo neutro, o el parámetro *t* de una familia de funciones exponenciales, para que, como dicen los economistas, haya una «tasa de actualización del futuro», para que todo parezca medible y calculable, para que la significación imaginaria central de esta sociedad –la seudo «racionalización»– pueda aparentar la posesión de un mínimo de coherencia de acuerdo con sus propias normas. Este ejemplo no es más que una ilustración, en el caso del tiempo, de la proposición general siguiente: un tiempo instituido como puramente identitario es imposible, porque es imposible un mundo instituido como puramente identitario, porque es imposible la separación entre la organización en conjuntos y del mundo social de las significaciones imaginarias sociales.

Todo lo que antecede se refiere, en primer lugar y explícitamente, al *tiempo del representar social,* del que el tiempo representado como tal sólo es un aspecto o un momento. Es el tiempo que debe instituirse (a la vez como identitario y como imaginario) a fin de que el representar social sea posible, el tiempo en y por el cual este representar existe y al que este representar da existencia. Este tiempo se apoya en las referencias de calendario del tiempo identitario, pero también se puede decir que esas referencias son primordial y esencialmente postuladas en tanto permiten la instrumentación del hacer, el *teukhein.*

Una vez más, hay aquí, por cierto, sostén natural, evidente para los trabajos naturales o para la guerra. Este sostén, después de haber postulado cuidadosamente todas las referencias de calendario que se imponen, es puesto en evidencia por el historiador: «Catorce años duraron los tratados por treinta años que se habían acordado tras la toma de Eubea; pero al año decimoquinto, cuando Crisis ya llevaba cuarenta y ocho años como sacerdotisa en Argos, y Ainesias

era éforo en Esparta, y Pithodoros arjonte de los atenienses todavía por cuatro meses más, en el sexto mes posterior a la batalla de Potidea, y a comienzos de la primavera, hombres tebanos, en número algo superior a trescientos... entraron armados a la hora del primer sueño en Platea de Beocia, aliada de los atenienses».[41]

El sostén natural aparece como una exhortación potencial, como la reunión de las condiciones favorables o desfavorables del hacer; pero no es ni se convierte en ello sino correlativamente al hacer y a tal o cual hacer. Otra vez encontramos aquí la irreductibilidad del tiempo a un tiempo simplemente calendario, puesto que, aun cuando naturalmente sostenido, el tiempo del hacer se presenta y está como interiormente diferenciado, organizado, inhomogéneo, inseparable de *lo* que en él se hace. «Hay un tiempo para procrear y un tiempo para morir, hay un tiempo para matar y un tiempo para curar...»[42] Pero este sostén natural no sólo no agota el tiempo del hacer (el tiempo de la siembra y el de la cosecha «son evidentes», pero no los días y los años fastos y nefastos); el tiempo del hacer no sería tiempo del hacer, ni siquiera tiempo a secas, si no contuviera el instante crítico, la singularidad que no es tal «objetivamente» y que sólo lo será por y para el hacer adecuado, del que (ya se trate de la caza primitiva, ya del momento de la interpretación en un psicoanálisis) no son ciertos ni previsibles la ocurrencia como tal ni el momento calendario de realización de aparición. En pocas palabras, lo que los escritos hipocráticos llaman el *kairos,* y a partir del cual definen el tiempo: *chronos estin en ô kairos, kairos d'en ô chronos ou polus,* «el tiempo es aquello de lo cual hay *kairos* (instante propicio y lapso de crisis, ocasión de decisión), y el *kairos* es aquello en lo cual no hay mucho tiempo». No cabe duda de que se trata de una definición mucho más esencial que la que únicamente ve en el tiempo una adición interminable de «presentes» puntuales, todos idénticos: no hay tiempo, dicen los escritos hipocráticos, si no es como aquello en lo cual hay ocasión y oportunidad de actuar.

El tiempo de hacer, por tanto, debe ser instituido también co-

41. *Tucídides,* II, 2.
42. *Eclesiástico,* 3, 1-8.

mo continente de singularidades no determinables de antemano, como posibilidad de la aparición de lo irregular, del accidente, del acontecimiento, de la ruptura de la recurrencia. En su institución, debe preservar o cuidar de la emergencia de la alteridad como posible, y ello intrínsecamente (no como posibilidad de milagro o de acto mágico). Por ello mismo, el tiempo del hacer está obligatoriamente mucho más cerca de la temporalidad verdadera que el tiempo del representar social.

En efecto, la institución social del tiempo imaginario como tiempo del representar social tiende siempre a hacer encubrimiento y ocultación, negación de la temporalidad como alteridad-alteración. Desde este punto de vista, es completamente indiferente que se represente el tiempo como cíclico, como lineal e infinito o como enigmática ilusión suspendida en la trascendencia. Al interrogante angustiado que se plantea, a la certeza de su incertidumbre –«Miro el trabajo que Dios da a los hombres. Todo lo que hace conviene a su hora, pero pone a consideración de éstos el concepto de los tiempos, sin que sea posible aprehender lo que Dios hace del principio al fin.»– el Eclesiástico responde con la afirmación de la nihilidad del tiempo: «Yo sé que la conducta de Dios es constante. No hay nada que agregar a ella, no hay nada que quitar de ella... Lo que es, ya fue; lo que será, ya es...».[43]

De esta suerte, todo ocurre como si el tiempo de hacer social, esencialmente irregular, accidentado, alterante, debiera ser siempre imaginariamente reabsorbido por una denegación del tiempo a través del eterno retorno de lo mismo, su representación como puro desgaste y corrupción, su allanamiento en la indiferencia de la diferencia simplemente cuantitativa, su anulación ante la eternidad. Todo ocurre como si el terreno en donde la creatividad de la sociedad se manifiesta de la manera más tangible, el terreno en el que hace, da existencia y se da existencia al dar existencia, debiera estar recubierto por una creación imaginaria dispuesta para que la sociedad pueda ocultarse a sí misma lo que ella es. Todo ocurre como si la sociedad debiera negarse como sociedad, ocultar su ser de

43. *Eclesiástico*, 3, 10; 3, 14.

sociedad negando la temporalidad que es primero y ante todo su propia temporalidad, el tiempo de la alteración-alteridad a la que da existencia y que le da existencia como sociedad. Dicho en otros términos: todo ocurre como si la sociedad no pudiera reconocerse como haciéndose a sí misma, como institución de sí misma, como autoinstitución.

Esta negación, esta ocultación, puede comprenderse e interpretarse en distintos niveles y de diferentes maneras que, lejos de contradecirse o de excluirse mutuamente, son convergentes. Corresponde a las necesidades de la economía psíquica de los sujetos en tanto individuos sociales. Al arrancarlos por la fuerza de su locura monádica, de su representación-deseo-afecto originarios de a-temporalidad, de in-alteridad, luego de omni-potencia, e imponerles, al instituirlos como individuos sociales, el reconocimiento del otro, la diferencia, la limitación, la muerte; la sociedad dispone para ellos, bajo una u otra forma, una compensación por esa negación última del tiempo y de la alteridad. Al obligarles a hundirse, de buen o mal grado (o bajo pena de psicosis) en el flujo del tiempo como instituido, la sociedad ofrece al mismo tiempo a los sujetos los medios que les permiten defenderse neutralizándolo, representándolo como si fluyera siempre por el mismo cauce, arrastrando siempre las mismas formas, volviendo a traer lo que ya ha sido y prefigurando lo que habrá de ser. Expresa, con la misma profundidad, la lógica misma (de la lógica, una necesidad esencial de la lógica identitaria lógica de conjuntos, arraigada en la propia existencia del lenguaje, del *legein,* de postulado de a-temporalidad al que da existencia y encarna. El paso de estas necesidades a las necesidades de la filosofía, de la ontología es casi inmediato. Para el cazador paleolítico, «ayer había un oso en el bosque» debe seguir siendo verdadero hoy y mañana como enunciado que se refiere a ayer. Para el filósofo, «*p* es verdadero» no quiere decir nada si lo que dice no es «*p* es siempre verdadero», «*p* es verdadero con independencia del tiempo», «la verdad de *p* no depende del tiempo». Y, ¿hay algo más importante que la verdad? ¿Hay algo que sea *otro* respecto de la verdad? Ser ha significado siempre ser verdaderamente, y ser verdadero ha significado siempre ser. Por tanto, ¿cómo lo que es verdaderamente podría depender verdaderamente del tiempo, cómo podría

ser «en» el tiempo, cómo, por último, podría el tiempo ser verdaderamente, puesto que lo que es verdaderamente es otro respecto del tiempo y que, si no fuera otro respecto del tiempo y sin relación con el tiempo, no sería en absoluto? Pues, o bien sus determinaciones cambiarían con el tiempo de manera indeterminada, y entonces no sería verdaderamente, o bien sólo sería según un modo de ser menor; o bien cambiarían de manera determinada y el tiempo no sería en absoluto. Por último, por la misma razón se advierte que esta negación del tiempo pone de manifiesto una necesidad de la institución como tal. La institución, nacida en, por y como ruptura del tiempo, manifestación de la autoalteración de la sociedad como sociedad instituyente, la institución, decimos, en el sentido profundo del término, sólo puede darse si se postula como fuera del tiempo, si rechaza su alteración, si postula la norma de su identidad inmutable y se postula como norma de identidad inmutable, sin lo cual ella misma no tiene existencia. Decir que la institución puede prever, regular, regir su propio cambio, equivale a decir que lo instituye como su no-cambio en sí misma, que pretende regular el tiempo, que se niega a ser alterada como institución.

De esta suerte, es posible comprender e interpretar el encubrimiento de la alteridad, la negación del tiempo, el desconocimiento que la sociedad tiene de su propio ser histórico-social como de otras tantas cosas arraigadas en la institución misma de la sociedad tal como la conocemos, es decir: tal como está, hasta ahora, instituida. Y esto viene a ser lo mismo que decir que interpretamos todas aquellas cosas como expresión de la alienación de la sociedad, como manifestaciones de su heteronomía (*heteros*, el otro, que aquí es Persona, *outis*), de su manera de instituirse como implicación de la negativa a ver que *ella* se instituye. Negativa: algunos dirían imposibilidad de esencia o estructura ontológica. Nosotros no lo decimos. El discurso que, en este dominio, pretende determinar imposibilidades de esencia no triviales, es el mismo discurso que rechazamos y que, a lo largo de las páginas que anteceden, hemos tratado de refutar. En efecto, coloca todavía la esencia o el ser de la sociedad en un *aei*, en un siempre intemporal en el cual se sitúa también y al mismo tiempo aquello que así habla de aquella esencia. Lo que sabemos es que la negación del tiempo y de la alteridad

(que, en los hechos se transmuta interminablemente en incesante autodestrucción de la creatividad de la sociedad y de los hombres) es ella misma institución dimensión y modo de la institución de la sociedad tal como ha existido hasta ahora. Por tanto, es arbitraria como toda institución, y ello a un punto tal que ningún discurso teórico puede fijar de antemano. Pues en este campo, y dejando de lado las trivialidades, las palabras «imposible» e «ineluctable» carecen por completo de sentido. ¿En qué medida y a través de qué cosas los individuos pueden aceptarse como mortales sin compensación imaginaria instituida? ¿En qué medida puede el pensamiento mantener juntas las exigencias de la lógica identitaria arraigadas en el *legein* y las exigencias de lo que es, y que seguramente no es identitario, sin anularse en la mera incoherencia? Y, por último, y sobre todo, en qué medida la sociedad puede reconocer verdaderamente su autocreación en su institución, reconocerse como instituyente, autoinstituirse explícitamente y superar la autoperpetuación de lo instituido y mostrarse capaz de retomarlo y de transformarlo de acuerdo con sus exigencias propias y no de acuerdo con la inercia de aquél, de reconocerse como fuente de su propia alteridad. He aquí las cuestiones, *la* cuestión de la revolución que no sólo supera las fronteras de lo teorizable, sino que se colocan de entrada en otro terreno. Si lo que decimos tiene algún sentido, este terreno es el terreno propio de la creatividad de la historia. Y ésta ha dado existencia ya a rupturas comparables. Por ejemplo, aquella que, gracias a la institución simultánea y consustancial de la democracia y la filosofía, ha inaugurado hace veinticinco siglos el cuestionario explícito de la sociedad acerca de su propio imaginario instituido.

Indistinción de lo social y de lo histórico. Abstracciones de la sincronía y de la diacronía

En consecuencia, es imposible mantener una distinción intrínseca entre lo social y lo histórico, aun cuando se trate de afirmar que la historicidad es «atributo esencial» de la sociedad, o la socialidad «presupuesto esencial» de la historia. A decir verdad, estos

enunciados son al mismo tiempo insuficientes y redundantes. No es que toda sociedad sea necesariamente «en» un tiempo, o que, necesariamente toda sociedad esté «afectada» por una historia. Lo social *es* eso mismo, autoalteración, y no es otra cosa fuera de eso. Lo social se da como historia, y sólo como historia puede darse; lo social se da como temporalidad; y se da cada vez como modo específico de temporalidad efectiva, se instituye implícitamente como cualidad singular de temporalidad. Del mismo modo, no es que la historia «presuponga» la sociedad o que aquello en lo que hay historia sea siempre y necesariamente sociedad, en el sentido descriptivo. Lo histórico *es* eso mismo, autoalteración de ese modo específico de «coexistencia» que es lo social, y no es nada fuera de eso. Lo histórico se da como social y sólo como social puede darse; lo histórico es, por ejemplo y por excelencia, la emergencia de la institución y la emergencia de *otra* institución. Es cierto que resulta muy difícil doblegar la fuerza del lenguaje y de la tradición, obligados como estamos a utilizar estos términos como separados para afirmar que no lo están. Pero esto no es grave para quien sabe reflexionar y recordar; más aún, bajo esta condición, la distinción es útil en tanto nos permite evocar sucesivamente lo que no podemos prescindir de enfrentar transitoriamente como «aspectos» de uno y el mismo objeto.

Sin embargo, cuando las exánimes abstracciones de la «sincronía» y de la «diacronía» se erigen en absolutos, lo que acabamos de ver resulta nefasto. Esta modalidad de las últimas décadas es también un medio de ocultación de lo histórico-social. En efecto, aquí la sincronía es intrínsecamente diacronizada y diacronizante así como la diacronía es intrínsecamente sincronizante y sincronizada. Coyunturalmente, Saussure estaba justificado cuando, en reacción contra un seudohistoricismo en el dominio lingüístico, insistía en la imposibilidad de comprender nada del lenguaje mediante la simple descripción de la evolución fonológica o semántica, de la etimología de las palabras o de los cambios de las formas gramaticales, cuando insistía en la necesidad de concebirlo como un sistema que en cada momento debe funcionar y funciona efectivamente con independencia de su pasado. Pero luego se ha erigido la distinción de los puntos de vista sincrónicos y diacrónicos como absolutamente

opuestos y se ha pretendido trabajar como si el punto de vista sincrónico fuera el único legítimo mientras que las consideraciones diacrónicas se consideraron con condescendencia, relegadas a lo descriptivo, excluidas de la «cientificidad». En realidad, una vez más, se trataba de suprimir el tiempo. Se sabe que los «estructuralistas» se han distinguido en esta retórica, que les permitía enmascarar el vacío que en ellos hace las veces de reflexión sobre la historia. Así, pues, esta última se vuelve mera yuxtaposición de «estructuras» (o, en otros campos, de «*episteme*») diferentes desplegadas longitudinalmente y cada una esencialmente atemporal. Pero entonces, ¿por qué hay diversas estructuras o *episteme* que se «suceden»? Respuesta: porque están sometidas, como ha podido decirse, a «erosiones». Al parecer, las estructuras se gastan a fuerza de ser utilizadas. Curiosa propiedad del tiempo ésta que le permite, sin ser nada, sin postular nada, sin dar existencia a nada, erosionar lo que es. El pensamiento salvaje está siempre entre nosotros.

Sin embargo, es evidente el absurdo que entraña la idea de que el mismo objeto se pueda considerar, por una parte, según captaciones instantáneas y, por otra parte, según su devenir, sin que en ningún momento estas visiones se comuniquen entre sí. La cuestión de las relaciones entre el «sistema» y el «devenir» ya ha sido planteada de manera ineludible en campos más «simples» o más «formalizados» que el histórico-social: se ha planteado sobre la cuestión de la posibilidad misma de tal distinción, una vez abandonadas las descripciones superficiales. Esta es la situación ya existente en física contemporánea, y sobre todo en cosmología, en donde la distinción entre la «estructura» y el «devenir» parece cada vez más oscura, puesto que la estructura del universo entraña una historia –en la perspectiva de la relatividad general– o *es* su historia –en la de la teoría del estado estacionario–.También es ésta la situación de la biología, donde el sistema, en cada momento, sólo es sistema vivo por su capacidad de «evolucionar», tanto en el nivel ontogenético como en el nivel filogenético y como biosistema global; si el sistema *sólo* fuera capacidad para preservar un «estado» y sus «flujos», homeostasis u homeoresis, jamás habría habido un ser vivo y si, por milagro, hubiera habido uno, *sólo* habría habido ése. El ser vivo tiene la propiedad intrínseca no sólo de desarrollarse,

sino también de evolucionar y, por tanto, de organizarse de otra manera; esta organización misma es la capacidad para transformar el accidente o la perturbación en nueva organización.

Pero en el campo de lo histórico-social, la imposibilidad de distinción entre sincronía y diacronía, no ya como distinción menor, secundaria, siempre provisional, se presenta de una manera distinta y en un nivel diferente. El ejemplo más claro de ello es justamente el que nos proporciona el lenguaje considerado en su aspecto esencial, a saber en su relación con la *significación*. En efecto, el lenguaje *en tanto sistema* tiene como propiedad esencial la de no agotarse en su estado sincrónico, la de no ser jamás reductible a una totalidad cerrada de significaciones fijas, determinadas, disponibles, sino de contener siempre un plus eminente y constantemente inminente, el estar siempre sincrónicamente *abierto* a una transformación de las significaciones. Una palabra es una palabra, «tiene» una significación o se refiere a una significación únicamente si puede adquirir otras,[44] si puede referirse a otras significaciones, pues en caso contrario no sería una palabra, sino, en el mejor de los casos, símbolo de un concepto matemático. (Por lo demás, parecería que ni siquiera sería esto, pues tampoco es ésta la situación en matemáticas; en un comienzo, π «era» relación entre la circunferencia y el diámetro del círculo, mientras que hoy «es» también muchas otras cosas.) En tanto sistema, un lenguaje es impensable como pura sincronía; únicamente es lenguaje en tanto su propia transformación incesante encuentra en sí mismo sus recursos, tal como es «en un momento dado». Únicamente así, por ejemplo, el lenguaje hace posible, con los medios «adquiridos», un discurso distinto, permite un uso inhabitual de lo habitual, saca a la luz la originalidad en lo que, aparente y realmente, arrastra por doquier, que en su prostitución universal puede siempre encontrar una virginidad intacta.

44. «Tan extraña es la condición del lenguaje, que no existe una sola palabra que no lleve consigo la razón de su ruina y una suerte de máquina que invierte su significado.» Jean Paulhan, *Le don des langues. Oeuvres complètes* (Cercle du livre précieux), t. III, p. 390. Citado por Serge Viderman, *La construction de l'espace analitique*, 1970, p. 94, quien esclarece de un modo excelente la irreductibilidad de las significaciones del campo analítico a esquemas lógicos cualesquiera.

El lenguaje debe contener de antemano la posibilidad de engendrar nuevos «términos» materiales-abstractos bajo la forma de palabras; debe poseer una «productividad léxica». Pero poco nos interesa aquí este aspecto, pues el mismo concierne al lenguaje en tanto *código*. Un sistema de signos cuyos términos y relaciones son fijas y están dadas de una vez para siempre y en correspondencia biunívoca con otro sistema, es un código. Sigue siendo un código («libre») cuando se le asocian operaciones determinadas de producción de nuevos términos a partir de una «base» (familia de elementos) dada y fija.[45] La parte material-abstracta del lenguaje (el sistema de los «significantes») es un *código* o, mejor aún, una jerarquía de códigos; como tal, está sometido a la lógica identitaria-conjuntista, su «productividad léxica» es (casi) determinada y determinable, pues sólo lo es de la *producción*. Pero el lenguaje también es *lengua* en la medida en que se refiere a las *significaciones*. Pero las significaciones no son algebratizables; no hay álgebra de las significaciones, pues no hay elementos o átomos de significación, ni operaciones determinadas que regulen una «producción» de las significaciones a partir de tales elementos o átomos (salvo parcialmente, en los dominios conjuntizables y con tal de que esta conjuntización sólo los afecte en un único estrato: el de la clasificación o taxonomía biológica, por ejemplo). Pero la posibilidad de emergencia de otras significaciones es inmanente a la lengua y está siempre presente durante todo el tiempo en que la lengua está viva. Aquí salta con toda evidencia a la vista el absurdo que lleva implícito la perspectiva «estrictamente sincrónica» y estructural. Si los significados de la lengua forman «sistema» y si, como pretende el estructuralismo, cada uno de ellos –en términos rigurosos– no es otra cosa que el conjunto de sus relaciones (diferencias) con el conjunto de los otros, de ello se desprende que, así como el universo entero se hundiría si se destruyera un solo grano de materia (Leibniz), así también la lengua francesa ya no sería la *misma* (el mismo «sistema sincrónico») de haber cambiado *un solo* significado. Por tanto, el «estado sincrónico» de la lengua

45. Más adelante (cap. V), se analizarán extensamente los términos *código* y *lengua*.

francesa, esto es, la lengua misma, cambia, por ejemplo, entre 1905 y 1922 cada vez que Proust termina una frase. Pero como al mismo tiempo escriben también Saint-John Perse, Apollinaire, Gide, Bergson, Valéry y tantos otros –cada uno de los cuales sólo es escritor porque imprime a una buena parte de los «significados» que constituyen su texto una alteración que le es propia, pero que en adelante pertenecerá a la significación de las palabras de la lengua–, ¿*cuál* es, pues, el «estado sincrónico» del francés como lengua, con referencia a las significaciones durante este período? Ni siquiera es una abstracción legítima; es una ficción incoherente, construida a partir de la total incomprensión de lo que es una lengua.

Con que solamente hubiera habido una vez en toda la historia de la humanidad una sola idea nueva, un solo discurso original, eso bastaría para probar lo que se acaba de decir: la lengua misma, considerada desde el punto de vista «sincrónico», estaba esencialmente abierta a la «diacronía», contenía la posibilidad de su propia transformación y proporcionaba «activamente» los medios parciales para ello. Esta transformación es irreductible a «operaciones» sobre los elementos de significación ya disponibles. La manera en que la misma se lleva a cabo en la práctica en y por medio de la adquisición lingüística y se apoya en lo que es para dar existencia a lo otro, para hacer emerger lo nuevo, es ella misma la que debe explorar y reflejar a partir de sí misma, pues es original y carece de modelo o análogo exterior.

A la inversa, es evidente que la lengua, en tanto historia, tiene también la propiedad de engendrar como modificaciones de su «estado» lo que es siempre integrable en un «estado», de poder alterarse sin dejar de funcionar con eficacia, de transformar constantemente lo inhabitual en habitual, lo original en adquirido, de ser adquisición o eliminación incesante, y de perpetuar por ello mismo su capacidad de ser ella misma. La lengua, en su relación con las significaciones, nos muestra cómo la sociedad instituyente está constantemente en acción, y también, en este caso particular, cómo esta acción que sólo existe en tanto instituida, no bloquea el hacer instituyente continuado de la sociedad. Es esencial que la lengua siga siendo la misma sin permanecer igual a sí misma, y recíprocamente. No habría lengua, ni sociedad, ni historia, ni nada, si un francés

cualquiera de nuestros días no pudiera comprender tanto *El rojo y el negro* de Stendhal o las *Memorias* de Saint-Simon, como un texto innovador de un escritor original. Olvidar esto equivaldría a olvidar esta otra función fundamental de la lengua, que es la de asegurar a toda sociedad un acceso a su propio pasado.

Lo que la lengua nos muestra, tanto en cuanto a la imposibilidad de distinguir en términos absolutos una dimensión sincrónica de una diacrónica, como de distinguir una dimensión social de una histórica, se manifiesta también con toda fuerza en el nivel de la consideración global. El «espacio» social y todo lo que éste «contiene» sólo son lo que son y tal como son por su apertura constitutiva a una temporalidad. En ninguna sociedad –por arcaica o fría que sea– hay que, al ser, no ser también presencia inconcebible de lo que ya no es y, al mismo tiempo, inminencia igualmente inconcebible de lo que todavía no es. Por repetitivos y rígidos que sean los ciclos de sus actividades y de sus ritos, hasta la vida de presencia más restringida en una sociedad se despliega siempre en la referencia explícita e implícita al pasado, como en la espera y la preparación de lo que es «socialmente cierto», pero también en la certidumbre de lo incierto y ante la virtualidad de la alteridad imprevista e imprevisible. La existencia efectiva de lo social está siempre interiormente dislocada o, si se prefiere, constituida en sí por una instancia exterior a sí misma. Es eficacia presente del «pasado» en la tradición y lo adquirido (mucho más allá de lo que, en cada momento, se conozca, se explicite o se tome en cuenta, ya de la tradición, ya de lo adquirido), así como es eficacia presente del «porvenir» en la anticipación, la incertidumbre, la empresa (mucho más allá, también aquí, de lo que de ella pueda tomarse en cuenta, preverse o circunscribirse en una banda de probabilidades). Y aquello en y por lo cual lo social se figura y se da existencia –la institución–, es lo que es en tanto que, fundado hacia atrás, lo ha sido para hacer posible la acogida de lo que se halla hacia adelante, pues la institución no es nada ni no es forma, regla y condición de lo que todavía no es, intento siempre logrado y siempre imposible de poner el «presente» de la sociedad como trascendiéndose por ambos lados y de hacer coexistir en él tanto el pasado como el futuro.

Esta situación es incomparable, no se la puede pensar desde otra perspectiva ni a partir de otra cosa que no sea ella misma. No podemos aquí separar, a no ser con la máxima superficialidad y forzados por la linealidad del discurso, un «espacio», un «tiempo» y «lo» que en ellos se despliega. La «dimensionalidad» de lo histórico-social se despliega y se desarrolla, es en sí misma un modo del autodespliegue de lo histórico-social. Pues lo histórico-social es eso (o como tal se da existencia): figura, y por ende espaciamiento, y alteridad-alteración de la figura, temporalidad. El «espacio-tiempo» (el R^4) *en* el cual «situamos» toda «realidad», así como también la «realidad» histórico-social misma cuando la postulamos como simple exterioridad, es producto de la institución histórico-social y, más allá de ello, enigma interminable. El «presente» histórico es «origen de las coordenadas» sólo de una manera superficial, pues sólo lo es gracias a la postulación necesaria de la lógica indentitaria. No puede ser origen de las coordenadas, pues no es, salvo que se apele a la más violenta de las abstracciones, «puntual». Como se ha dicho ya en la primera parte de este libro, el presente comprende en sí mismo «todos los que han sido y todos los que están por nacer», está internamente trabajado por el «pasado» y por el «futuro» que «lo dislocan al mismo tiempo que lo fijan». El «corte instantáneo» de la vida histórico-social (la «hipersuperficie t = constante») es simple medio –en cierto sentido, cómodo; en otros, mucho más importantes, falaz– de localizar y clasificar aquello de lo que se habla. Ninguno de los «puntos» que lo componen puede ser ni por un instante considerado con independencia de la flecha, la orientación y la polarización «temporales» que lo co-constituyen y sin las cuales no es nada. Y ninguna de sus «fibras espaciales» esenciales puede considerarse con independencia de las otras. Incluso hoy día, se puede escribir una óptica o una termodinámica modernas, después de haber establecido de una vez para siempre algunas proposiciones tomadas en préstamo de la física fundamental, aun cuando sepamos perfectamente que luz y calor sólo son «aspectos» de la existencia física. Pero es imposible escribir una economía condensando «el resto» de la vida social en algunas hipótesis *ne varietur,* que suministran el «marco institucional» y los «datos exógenos»; todo lo que se ha escrito de esta manera se reduce prácticamente a ejerci-

cios de álgebra elemental vacíos de contenido efectivo. Siempre puedo proyectar un volumen sobre un plano, una figura sobre un eje; la operación me deja algo entre manos. Pero no puedo proyectar la vida histórico-social sobre uno de sus «ejes», pues la operación no me dejaría *nada*.

V. La institución histórico-social: *legein* y *teukhein*

En realidad, causalidad, finalidad, motivación, reflejo, función y estructura sólo son otras tantas maneras de nombrar la razón necesaria y suficiente. Esta última, retoño de la razón a secas, se ha convertido en su representante exclusivo al término de una evolución y a través de una interpretación cuyas raíces se hunden profundas en la institución de lo histórico-social como tal. Esta interpretación, coextensiva a la lógica heredada (en el sentido más amplio del término lógica), es al mismo tiempo consustancial con la ontología que le corresponde, así como la tesis central de esta ontología, la que concibe y postula el ser como ser-determinado, la existencia como determinidad, consiste en una elaboración y una extensión totalizadora de las exigencias de esta lógica. Hace veinticinco siglos, el pensamiento grecolatino se constituyó, se elaboró, se amplificó y se afinó sobre la base de esta tesis: ser es ser algo determinado (*einai ti*); decir es decir algo determinado (*ti legein*); y, bien visto, decir la verdad es determinar el decir y lo que se dice con las determinaciones del ser o bien determinar el ser con las determinaciones del decir y, por último, comprobar que unas y otras son lo mismo. Esta evolución, impuesta por las exigencias de una dimensión del ser y equivalente a la dominación o a la autonomización de esta dimensión, no ha sido ni accidental ni inexorable; por el contrario, ha sido la institución que Occidente ha realizado del pensamiento como razón.

La lógica identitaria y los conjuntos

Por razones que se enunciarán en seguida, llamo lógica identitaria a la lógica de que aquí se trata y también, consciente del anacronismo y de la violencia terminológica, lógica de conjuntos. El privilegio de esta lógica reside en que la misma constituye una dimensión esencial e ineliminable no sólo del lenguaje, sino también de toda vida y de toda actividad social; y también en que esta lógica operaría incluso en el discurso que apuntara a circunscribirla, a relativizarla, a cuestionarla. Es así como, después de tantos otros, utilizaremos también nosotros sus recursos –como, bien entendido, lo hemos hecho constantemente hasta ahora– para poder decir que éstos no equivalen a lo que se ha de pensar ni a lo que se ha de hacer.

El resultado más extremo y más rico de la lógica identitaria es la elaboración de las matemáticas. Es allí, sin duda, donde hay que buscar la razón principal de la fascinación que las matemáticas han ejercido sobre la filosofía desde Pitágoras y Platón hasta Husserl. Esto viene a ser lo mismo que decir que las matemáticas han parecido ofrecer siempre el único modelo disponible y efectivamente realizado de una verdadera demostración, a saber, una determinación suficiente de lo que se dice en su necesidad. Este resultado vuelve hoy a su punto de origen, lo envuelve o, mejor aún, se confunde con él, puesto que la lógica se hace formalizable y debe ser formalizada, es decir, matematizada: la lógica llamada formal se convierte en álgebra de las proposiciones, cálculo de los predicados, etc. Hay allí un círculo que sería superficial calificar de vicioso, pues no sólo se trata de un círculo inevitable, sino que la circularidad, en un sentido profundo, es la esencia última de esta lógica. Sólo son viciosos los círculos locales; pero la totalidad del sistema forma necesariamente un círculo (cuyo diámetro, por cierto, puede dilatarse aparentemente sin límites). En efecto, todo orden lógico lineal o abierto (como, por ejemplo, un orden hipotético-deductivo) deja abierta la cuestión de la justificación, o de la necesidad, de su punto de partida; implica, por tanto, que éste es externo al discurso en cuestión y establecido fuera del mismo. Pero esta posición no puede ser exterior a todo discurso sino que debe ser retomada y

justificada en y por el discurso; y, en el límite, la justificación de la primera tesis se encuentra en la totalidad de sus consecuencias, que terminan así por fundar aquello que es su fundamento. Reconocida ya por Platón y Aristóteles, la situación que aquí describimos se explicita y se universaliza en la culminación de la lógico-ontología occidental, el sistema hegeliano, que es necesariamente cíclico.[1]

Las matemáticas son evidentemente interminables, no tan sólo en lo que respecta a la proliferación de sus resultados, sino también en lo que atañe a la sustancia de sus ideas. Tampoco en este caso podría pensarse que el último medio siglo ha concluido su edificación; más bien la ha hecho estallar. Pero ha sido testigo de una considerable unificación de las matemáticas, al mismo tiempo que de una importante edificación de cuestiones relativas a sus fundamentos. Los dos resultados están esencialmente ligados a la constitución y al desarrollo de la teoría de conjuntos, que hoy proporciona su lenguaje y sus instrumentos elementales a todas las ramas de las matemáticas, en razón de lo cual constituye la primera parte de ésta.[2]

Interesan aquí los rudimentos lógicos de la teoría de conjuntos porque, suceda con ellos lo que sucediese desde el punto de vista de las matemáticas, condensan, explicitan y ejemplifican con toda pureza lo que, en todas las épocas, permanecía subyacente a la lógica identitaria y que, mucho antes de que esta última fuera objeto del menor esbozo de formulación, constituía ya una dimensión esencial e ineliminable de toda actividad y de toda vida social. En

1. Las filosofías que han querido establecer un punto de partida absoluto o un origen incondicionado, un fundamento autofundante, han contenido siempre, desde *este* punto de vista, falacias lógicas –por ejemplo, Descartes– o bien jamás han conseguido salir verdaderamente de ese «origen y de lo que, de una manera tautológica, éste implica –como, aproximadamente, sucede en el caso de Husserl.

2. En lo que sigue me referiré a la teoría de los conjuntos conocida como «ingenua» por razones que surgirán de la lectura del texto y que, desde otro punto de vista, he explicitado en «Science moderne et interrogation philosophique», *Encyclopaedia Universalis*, vol. 17, *Organum*, 1973, en particular pp. 45-48 (*Les Carrefours du labyrinthe*, pp. 153-158).

efecto, estos rudimentos plantean y constituyen explícitamente al mismo tiempo el tipo de objeto –en su máxima generalidad– requerido por la lógica identitaria, y las relaciones necesarias y prácticamente suficientes para que esta lógica pueda funcionar sin inconvenientes y sin límites; tipo de objeto y relaciones puestas y constituidas uno por la otra, uno mediante la otra, inseparablemente. Y este tipo de objeto y estas relaciones también se ven implicadas en toda institución de la sociedad y, de un modo eminente, en la institución del lenguaje.

La definición «ingenua» de conjunto que daba Cantor[3] era la siguiente: «un conjunto es la reunión, en un todo, de objetos definidos y distintos de nuestra intuición o de nuestro pensamiento. A estos objetos se les llama elementos del conjunto». Esta definición resulta fundamental no a pesar de sus términos no definidos e indefinibles, de sus circularidades y de sus ingenuidades (que rápidamente han llevado a los matemáticos a eliminarla y a sustituirla por algún otro grupo de axiomas), sino precisamente a causa de todo ello. Ella exhibe justamente el carácter indefinible, aunque no de modo circular, de los términos primitivos de la teoría de conjuntos –y de toda lógica o toda matemática–, muestra que ésta es postulada de entrada o bien que presupone su propia postulación, que no puede constituírsela si no se la supone ya constituida. Esta característica esencial, que yo llamo reflexividad objetiva de la teoría de conjuntos y de la lógica identitaria (y que caracteriza toda institución originaria) es enmascarada o encubierta por los tratamientos ulteriores. Pero la definición de Cantor también condensa admirablemente las operaciones fundamentales y esenciales del *legein;* pone, explícita o implícitamente, los objetos y las relaciones que deben constituirse mediante las operaciones del *legein* y para que esas operaciones sean efectivas.

Legein: distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir: condición y a la vez creación de la sociedad, condición creada por eso mismo de lo que es condición. Para que pueda existir la sociedad, para poder

3. *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre*, I, *Math. Annalen*, 46 (1895), p. 481.

instaurar un lenguaje y que éste funcione, para poder desplegar una práctica meditativa, para que los hombres puedan relacionarse entre sí de otra manera que la puramente fantasmática, es menester que, de una u otra manera, en un nivel o en otro, en un determinado estrato o en una cierta capa del hacer y del representar social, todo pueda hacerse coherente con lo que la definición de Cantor implica. Para comprobarlo basta con considerar lo que en esta definición se encuentra en juego, su consustancialidad con la lógica identitaria, así como también con lo que es siempre puesto por y en el lenguaje.

Para poder hablar de un conjunto, o pensar un conjunto, hay que poder distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir objetos. Poco importa la naturaleza de estos objetos. Aquí, la universalidad –lo mismo que la universalidad potencia y efectiva del lenguaje– es absoluta: estos objetos pueden depender de la percepción o de la sensación externa o interna, del pensamiento en sentido estricto o de la representación en el más amplio sentido del término. Es menester poder poner estos objetos como definidos, en el sentido de una definición decisoria-práctica, y como distintos. Por tanto, es menester poder poner distinguiendo –o poder hacer como si se pudiera distinguir o como si se pudiera poner definiendo–, es menester poder hablar como si se pudiera definir, esto es, de tal modo que aquello a lo que se dirige la intención resulte también suficiente y adecuadamente designado –mediante el decir– para la intención de los demás.

En consecuencia, es menester disponer de un esquema de la separación y de su producto esencial, siempre presupuesto ya en la operación del esquema de la separación: el término o el elemento. ¿A partir de qué se podría separar dos objetos, a no ser a partir de rasgos o términos –en el límite, a partir de un solo término, el punto que separa un segmento en dos– ya puestos como separados? El esquema de la separación, o de la discreción, no sólo es irreductible; sino que, además, su aplicación presupone que ya ha sido aplicado. Pero poner un término o elemento como distinto y definido implica mínimamente que se lo ponga en su pura identidad consigo mismo, y en su pura diferencia respecto de todo lo que no es él mismo. Identidad y diferencia –pretendidamente constituidas en

etapas mucho más tardías de las matemáticas formalizadas, como casos particulares de la relación de equivalencia y de su negación– son en realidad puestas de entrada, precisamente en el momento en que las matemáticas, o el *legein,* tienen su iniciación.

Poder hablar de un conjunto, o pensar en un conjunto, «reunir en un todo» objetos distintos y definidos, significa ciertamente también, disponer del esquema de la reunión.[4] Es menester poder poner los objetos distintos como reunidos en un todo, él mismo objeto distinto y en un todo esta diversidad de objetos. Ahora bien, la aplicación de este esquema presupone, también él, que antes de poder aplicarse ya ha sido aplicado; esto es, que cada uno de los términos así reunidos en un todo ya ha sido implícitamente puesto como reunido en el todo que él mismo es, que la diversidad de las características que lo definen y lo distinguen (poco importa que se trate de una diversidad reducida a la unidad) ha sido reunida para poner-formar-ser *ese* objeto. Como colección en un todo, el conjunto es unidad –idéntica consigo misma– de las diferencias; lo que distingue el conjunto del elemento es que la posición del conjunto como unidad idéntica consigo misma no elimina la diferencia de los elementos que le pertenecen, sino que coexiste con ella o se superpone a ella, a pesar de que las diferencias internas del elemento quedan provisionalmente eliminadas en la posición de este último, o bien se las considera como no pertinentes o indiferentes.

De ello se desprende de manera inmediata que los esquemas de la separación y de la reunión hacen posible el esquema de la descomposición, pues permiten encontrar en un todo dado los todos de tipo inferior o los elementos distintos y definidos a partir de los cuales ha sido compuesto. Más en general, es evidente que los esquemas de la separación y de la reunión se implican y se presuponen mutuamente. Pero también, decir que tal conjunto es un conjunto de elementos, o bien que es él mismo un elemento; que un

4. Es inútil precisar que aquí «reunión» no tiene el sentido que se le da en la elaboración *de* la teoría de conjuntos; así como tampoco los términos «separación» y «discreción», que se utilizan aquí y más adelante, tienen el que se les da en topología.

objeto es puesto como objeto, o bien como colección de objetos, implica que se dispone del esquema fundamental de *en cuanto a...* (*pros ti, quatenus*) o de *en tanto que...* (*ê*). Por último, y sobre todo, hay que destacar que separación y reunión ponen en juego la operación fundamental del *legein* (la implican y son implicadas por ella): la designación, que presupone la posibilidad de la individualización y de la reunión de puros *esto* (*tode ti*) como tales.

Pero de la definición de Cantor se desprende también otra serie de consecuencias. Si se puede reunir un todo, también se puede reunir otro, y esto siempre (por ejemplo, por aplicación de los esquemas de separación y de reunión en el primer todo o, en otras palabras, extrayendo una parte de un conjunto dado). Entonces, los elementos a partir de los cuales se ha formado el primer todo ya no difieren de los elementos del segundo únicamente *en tanto* elementos, sino además *en tanto* han sido incluidos en el segundo todo y no en el primero. A partir de entonces, a su pura designación en tanto lo que son en sí mismos, se agrega su inclusión en tal o cual todo (conjunto), a saber, una propiedad, atributo, predicado, que le es común. A la inversa, si tal o cual predicado es dado de alguna manera (*pôs, ingendwie*), permite reunir los elementos a los que afecta. Sin entrar en las discusiones que esta cuestión ha vuelto a plantear hace unas décadas, pues no son pertinentes a lo que aquí nos interesa, digamos que la lógica de conjuntos implica que se dispone en realidad de la equivalencia operativa conjunto o predicado clase: un conjunto define una propiedad de sus elementos (la pertenencia a este conjunto), un predicado define un conjunto (formado por los elementos para los cuales es válido). Esto viene a ser lo mismo que decir que la definición cantoriana implica la construcción de la pareja sujeto-predicado, no sólo en general, sino específicamente. En efecto, decir que X es un conjunto equivale a decir, en la versión ingenua, que existe un x tal que x pertenece a X, o, en las versiones modernas, que hay un Y al que X pertenece; y esto, por tanto, equivale a decir que algo es predicable *en cuanto a* su pertenencia a...

Por último, como ejemplo final, puesto que todo esto es simplemente una serie de ilustraciones, si la separación y la reunión se repiten, se da la posibilidad de formar nuevos conjuntos a partir de

conjuntos previamente establecidos; y a la inversa, esta posibilidad exige a su vez la posibilidad de repetir las operaciones de separación y de reunión. Exige, pues, el esquema fundamental en el acto de afirmar un conjunto (esto y esto y esto... son elementos del conjunto), y que, como se verá, es un esquema esencial del *legein.* Pero la iteración de la separación o de la reunión sobre conjuntos dados produce una jerarquía, sobre la cual se hace aquí concreto el esquema del orden, esquema que, como se verá a propósito del *legein,* se encuentra ya en funcionamiento en la posibilidad de todas las operaciones de las que se acaba de hablar. Ahora bien, por la razón ya expuesta, una jerarquía de conjuntos es *ipso facto* una jerarquía de predicados; lo que equivale a decir que esta posibilidad contiene ya toda la silogística clásica. A partir de ello, es inmediata la construcción de la pareja esencia-accidente. Decir que para el elemento x, en tanto perteneciente al conjunto X, tal predicado es esencial, equivale a decir que ese predicado define el conjunto X, o bien se desprende necesariamente de los que lo definen (por ejemplo, porque se ha afirmado X como incluido en un conjunto Y, caracterizado por este predicado). Decir que, para ese mismo elemento x, en tanto perteneciente al conjunto X, tal otro predicado es accidental, equivale a decir que ese predicado no define más que partes de X. Humanidad y mortalidad pertenecen a la esencia de Sócrates; color de la piel y talla, a sus accidentes. Del mismo modo, decir que una propiedad p tiene un sentido con relación al conjunto X, equivale a decir que existe una parte no vacía de X tal que queda definida por esa propiedad, o bien que hay por lo menos un elemento de x perteneciente a X tal que p (x) sea verdadero. Pero decir que x está determinado en cuanto a p significa poder decidir si p (x) es verdadero o falso; y decir que x en tanto elemento del conjunto X, está completamente determinado, quiere decir que está determinado en cuanto a todas las propiedades, o todos los predicados, que tienen un sentido con relación a X, o sea, que es posible definir todas las partes de X a las que x pertenece o no pertenece. Son inmensas las implicaciones filosóficas de esta inocente tautología. En efecto, *parece* evidente que si se da un elemento x perteneciente al conjunto X, quedan determinadas, al mismo tiempo y sin ambigüedad, todas las *partes* de X a las que x pertene-

ce o no pertenece. O, lo que es lo mismo, son de inmediato afirmados o negados todos los *predicados* posibles de *x*. O, dicho de otra manera: decir que una cosa equivale a decir que está determinada en cuanto a todos sus predicados posibles (Kant).

El que la teoría de conjuntos presupone la lógica identitaria salta a la vista: identidad y diferencia están presentes y operantes en la definición cantoriana, así como lo está también el principio del tercero excluido, sin el cual la pertenencia de un elemento a un conjunto quedaría indeterminada. Pero también es evidente que la lógica identitaria no puede ser operativa, y que ni siquiera se la puede formular, sino a condición, y sólo a condición, de que haya, de que existan, conjuntos en sentido cantoriano. Por ejemplo, la lógica de las proposiciones postula un conjunto de elementos *p, q*... distintos y definidos (e indivisos, pues no se toman en consideración ni el «contenido» ni los subelementos de la proposición), acerca del cual se definen dos predicados (verdadero y falso) y una cierta cantidad de operaciones (o relaciones). Esto es totalmente independiente del hecho de que la lógica contemporánea sea formalizada, pues la formación de conjuntos opera en realidad ya en el *Organon* aristotélico, y no sólo allí, sino también mucho antes, desde que existe sociedad y lenguaje. Análogamente, desde el punto de vista que aquí nos interesa, es indiferente que se criticara la definición cantoriana como ingenua y se la reemplazara por otras definiciones más refinadas en una formalización más a fondo; todas estas formalizaciones presuponen la validez de la definición cantoriana en la medida en que presuponen siempre signos que son postulados como elementos distintos y definidos y reunidos en un todo, el conjunto de los signos de la teoría considerada. Toda teoría de conjuntos presupone la lógica identitaria; y toda lógica formalizable presupone la posibilidad de reunir en conjuntos los signos sobre los que se opera. Esto equivale a decir que todas estas formalizaciones están presididas y son desencadenadas por el *legein,* que es conjuntista e identitario. La inherencia recíproca de la lógica identitaria y de la teoría de conjuntos (o de las matemáticas formales y formalizables) no es otra cosa que la expresión de un mismo hecho: el de que ambas son elaboraciones y explicaciones de lo que ya se encuentra en funcionamiento en y por el *legein.*

He dicho que la única manera de formular la lógica identitaria es a condición de que haya, de que existan conjuntos en sentido cantoriano. Pues, bien, con mucha mayor razón, sólo bajo esta condición puede entrar en funcionamiento. Se podría pensar que «hay» y «existen» son meras referencias estrictas a la posibilidad de una pura designación. Pero si así fuera, tal designación sería precisamente pura designación, es decir, designación de nada, designación vacía, no designación. Decir que la lógica identitaria puede formularse y ponerse en funcionamiento quiere decir, pues, que efectivamente hay conjuntos, que los conjuntos existen *efectivamente*. Pero también y al mismo tiempo, sólo existen conjuntos en y gracias a la lógica identitaria, en y por el *legein*. En este sentido, la lógica identitaria, como el *legein*, tiene el valor de una decisión ontológica acerca de lo que es y de la manera en que es: lo que es, es de tal suerte que existen conjuntos (cosas y relaciones identitarias). Pero esta decisión es al mismo tiempo expresión de una creación, de una génesis ontológica: a partir de ella, se ponen-instituyen conjuntos, estos conjuntos y el *eidos* de conjunto, los que, en tanto tales, están en una nueva región del ser. No podemos pensar esta creación sin una relación *sui generis* de apoyo parcial sobre lo que la precede; la formación de conjuntos instituida por el *legein* se apoya en parte en el hecho de que aquello con lo que se encuentra es en parte susceptible de ser reunido en conjuntos. Esta relación *sui generis* de apoyo parcial es el apoyo (en el sentido freudiano que hemos expuesto en el capítulo anterior) de la sociedad sobre el primer estrato, o estrato natural, de lo dado.

La institución social de los conjuntos

Inmediatamente se desprende que la existencia misma de la sociedad, como hacer/representar colectivo anónimo, es imposible (o, en todo caso, para nosotros, inconcebible) en ausencia de la institución del *legein* (del distinguir- elegir-poner-reunir-contar-decir) y de la operación efectiva de la lógica de conjuntos-lógica identitaria que le es inherente.

El hacer/representar social presupone siempre y se refiere a objetos distintos y definidos, que se pueden reunir para formar todos, que se pueden componer y descomponer, definir de acuerdo con propiedades determinadas y que sirven de soporte a la definición de estas últimas. Esto es verdad con independencia del tipo y el contenido de la organización global y detallada del mundo y de sí mismos que la sociedad instituye; sea cual fuere la modalidad de pensamiento explícito que lo acompañe; y por inaccesibles que sean las significaciones imaginarias que sirven de base a esta organización. Puede que tal objeto visible posea propiedades invisibles, que tal piedra o tal animal sea un dios, que el niño sea una reencarnación del ancestro o el ancestro mismo en persona, puede que esas atribuciones, propiedades, relaciones y maneras de ser sean vividas, habladas, pensadas y actuadas en la sinceridad, la doblez o –a nuestro criterio– la más total confusión. Sin embargo, nada de ello impide que siempre sea necesario, y con carácter absoluto, el que cada vaca y todas las vacas formen parte de las vacas, que no pueda ser toro (ni ninguna otra cosa), que procree con una certeza prácticamente absoluta novillos y vaquillonas; siempre será necesario que el conjunto de cabañas forme *la* aldea que es *esta* aldea y *nuestra* aldea, aquella a la cual *pertenecemos* y a la cual no pertenecen los habitantes de la otra aldea ni los de ninguna otra aldea. Será siempre de modo necesario y absoluto que los cuchillos corten, que el agua fluya y que el fuego queme. La sociedad no es un conjunto, ni un sistema o jerarquía de conjuntos (o de estructuras). La sociedad es magna y magma de magmas. Pero hay una dimensión ineliminable de hacer/representar social, de toda vida y de toda organización social, de la institución de la sociedad, que es –y no puede dejar de ser– coherente con la lógica identitaria o lógica de conjuntos, pues esa dimensión es precisamente puesta en y por esta lógica, y simplemente es gracias a ella.

No cabe duda de que pretender que esta lógica agote la vida, o incluso la lógica, de una sociedad, constituiría un error garrafal, un asesinato del objeto, el asesinato estructuralista. Y sería además renunciar a pensar en resolver la cuestión relativa al cómo y el porqué del hecho de que una sociedad dada distinga, elija, ponga, reúna, cuente y diga tales términos y no tales otros, de tal manera y no

de ninguna otra; y, por consiguiente, sería actuar como si los conjuntos de elementos puestos por las diferentes sociedades fueran dados de una vez para siempre, como si fueran evidentes, o correspondieran a una organización en sí de lo dado que fuera a la vez indubitable y plenamente poseída por quien habla (mientras que hasta los términos masculino/femenino, en tanto términos sociales y no biológicos, son socialmente instituidos, y de distinta manera en distintos sitios). En todos los casos, uno queda íntegra e ingenuamente preso no sólo de la lógica de conjuntos, sino también del contenido material específico de ésta, socialmente instituido, el de la sociedad y la época de investigador.

Sin embargo, estas ingenuidades no pueden impedirnos comprobar que la institución de la sociedad es siempre, y con la misma necesidad, institución de *legein*, en y por el cual se despliega la lógica de conjuntos-lógica identitaria. ¿Por qué son así las cosas? He aquí un interrogante que nos llevará muy lejos, y que jamás podremos aprehender verdaderamente. En verdad, no podemos pensar ni hablar si prescindimos por completo de la lógica identitaria, y para cuestionar esta lógica tenemos forzosamente que valernos de ella, así como para dudar de ella nos vemos obligados a confirmarla en parte. Este, en efecto, es un interrogante sobre el *legein* y, por tanto, también un interrogante sobre el lenguaje –pues aunque el lenguaje no se reduce al *legein*, es imposible sin éste, sin que, tampoco aquí, podamos decir por qué–, al que sólo podemos responder en y por el lenguaje. Esto excluye que podamos elaborar una teoría sobre él, pero no excluye que podamos delucidarlo, en el sentido que aquí hemos dado al término.

Todo esto viene a querer decir que la decisión ontológica acerca de la cual hemos tratado más arriba es, en parte, bien fundada; o que la creación ontológica que representa la institución de la sociedad se apoya en un estrato de lo que allí se encuentra, lo cual significa que en ello encuentra un apoyo y una incitación parciales. Decir que toda sociedad que conozcamos ha podido existir mediante la institución de una lógica identitaria equivale a decir que hay una capa o un estrato de lo que es, que se da o se presenta efectivamente como susceptible de ser manipulado en una organización regida por conjuntos. En este estrato, el primer estrato natural, lo que es se

presta interminablemente a un trato que constituye en él elementos distintos y definidos susceptibles siempre de ser reunidos en colecciones reconocibles, que poseen siempre propiedades suficientes como para definir clases, que se adecuan siempre al principio de identidad y al del tercero excluido, clasificables en jerarquías y yuxtaposiciones o crecimientos no ambiguos de jerarquías. Este estrato posee un representante formidable en la persona del ser vivo –ya animal, ya vegetal– a la que la sociedad, desde su origen, se refiere de manera inmediata e inexorable y que compone su propia materia también de modo inmediato. *Anthropos anthropon genna*, repite incansablemente Aristóteles: es un hombre quien engendra al hombre, es un hombre lo que el hombre engendra, lo diferente que pertenece a lo mismo. No sólo las propiedades estables, las características decisivas suficientes, no sólo ellas son intrínsecamente necesarias para la existencia del ser vivo o del hombre que vive y que vive y las vive; sino que el ser vivo también se presenta como si realizara ya en sí y por sí una ordenación en conjuntos/jerarquización aristotélica, ella misma agrupada en géneros y especies plenamente definibles por reunión, intersección o disyunción de propiedades o de atributos.

El apoyo de la sociedad en la naturaleza

¿Cómo comprender este apoyo en la dimensión de lo susceptible de ser reunido en conjuntos, propio del primer estrato natural? Hombres y mujeres viven en una sociedad; se los puede clasificar sin ambigüedad como (biológicamente) machos y hembras. Procrean niños y niñas que, siempre y en todo sitio, son incapaces de sobrevivir a menos que, durante un tiempo bien prolongado, haya adultos que se hagan cargo de ellos. Todo esto no deriva de la legislación de la conciencia trascendental, ni de la institución de la sociedad. Los conjuntos de machos y de hembras, o de niños que no han alcanzado aún un determinado nivel de maduración biológica son, considerados en tanto tales, datos puramente naturales; así como también lo son ciertos atributos que los afectan con total se-

guridad o con extremada probabilidad. De esta división de la colectividad (considerada como conjunto de cabezas) en un subconjunto masculino y un subconjunto femenino, la institución de la sociedad *no puede prescindir,* nunca ni en ningún sitio. Pero esta no prescindencia obligatoria, o este tomar en cuenta obligatorio de la nombrada división, tiene lugar en y mediante una transformación del *hecho natural* de ser macho o hembra, en significación imaginaria social de ser hombre o mujer, lo que remite al magma de todas las significaciones imaginarias de la sociedad considerada. Ni esta transformación como tal, ni el tenor específico de la significación en cada oportunidad pueden deducirse, producirse, derivarse a partir del hecho natural, siempre y por doquier el mismo. El hecho natural da existencia a topes o limitaciones a la institución de la sociedad; pero la consideración de esas limitaciones no proporciona más que trivialidades. Cuando, como es el caso en realidad, una sociedad arcaica obliga al hombre, durante las semanas posteriores al nacimiento de un hijo, a imitar a la mujer parturienta y a tomar su lugar, se puede señalar triunfalmente que dicha sociedad jamás podría obligarle a parir efectivamente. Pero para saberlo no tenemos ninguna necesidad de tomar en cuenta la sociedad, pues nos bastaría con observar las cabras. Lo que nos interesa es evidente: ¿cómo y por qué una sociedad obliga a los hombres a imitar la situación del otro sexo?, ¿qué significa tal cosa? De la misma manera, se puede decir: es imposible que una sociedad instituya a hombres y mujeres de tal suerte que resulten absolutamente no deseables entre sí. Pero la afirmación de que la institución de la sociedad deben tolerar un mínimo de deseo heterosexual, so pena de pronta extinción de la propia colectividad, no dice nada acerca de la interminable alquimia del deseo que observamos en la historia. Y es precisamente esta última la que nos interesa.[5] De la misma manera, el hecho natu-

5. Tampoco la condición mínima mencionada es evidente, salvo en un sentido neodarwiniano: una sociedad que inhibiera absolutamente el deseo heterosexual se convertiría muy pronto en una sociedad inobservable. Sobre la posibilidad que una sociedad tiene de llegar al límite de su autoextinción, cf. Colin Turnbull, *Un peuple de fauves.*

ral puede suministrar un punto de apoyo, o una incitación, a tal o cual institución de la significación; pero entre el punto de apoyo, o la incitación y la condición necesaria y suficiente, hay todo un abismo. Los apoyos y las incitaciones se toman en cuenta aquí, se desdeñan allá, acullá se anulan o se utilizan a contrapelo, y en todos los casos son recuperados, transformados, transustanciados, por su inserción en la red de significaciones imaginarias sociales. Para advertir tal cosa no hay más que observar lo que ocurre, en diversas sociedades, con los hechos naturales de la fuerza física superior del macho humano, o con la menstruación femenina.

Pero quizá se ilustre mejor qué significa el apoyo en el estrato natural si se considera la diferencia niños-adultos. En este caso, no sólo se trata de que la significación de «ser-niño» se instituya cada vez de manera distinta y con un contenido diferente, no sólo se trata de que raramente sea una sola, sino de que esta institución puede hacer prácticamente cualquier cosa con los apoyos y las incitaciones con que se encuentra en los hechos naturales de la maduración. La única invariante natural en este caso es esta lamentable banalidad: es menester que alguien se ocupe del niño (lo alimente y lo eduque) durante un tiempo. Es falso, lógica y realmente falso, que quien deba hacerse cargo de ello sea necesariamente la madre o la familia biológica. Del niño pueden hacerse cargo adultos o, a partir de un cierto momento, otros niños mayores; estas personas pueden o no tener vínculos de sangre o de parentesco con él; los sucesivos cambios de condición de los niños pueden estar ligados a etapas distintas de su maduración biológica, o a criterios y experiencias arbitrariamente instituidas; sus actividades sexuales pueden ser reprimidas, toleradas, ignoradas, alentadas, solemnemente instituidas; pueden participar en el trabajo de la colectividad muy pronto o no participar en él durante un tiempo muy prolongado, hasta estar físicamente en condiciones de hacerlo; contraer matrimonio mucho después de la madurez sexual, antes de ella o en el momento de alcanzarla, y así sucesivamente.

En estos casos, el apoyo que la institución encuentra en el estrato natural, por así decir, interno de la sociedad, aparece como vago y lejano. En lo que concierne al contenido de las significaciones imaginarias instituidas, en tanto significaciones, es práctica-

mente nulo. Pero también es ineliminable, no sólo en tanto condición física y biológica (trivial) de la existencia de la sociedad, sino también como soporte lógico, punto crucial de la efectiva formación de conjuntos que la institución de la sociedad lleva implícita, fijación de términos de referencia sin los cuales las significaciones imaginarias no se quedarían sin puntos de referencia. Por ejemplo, sea cual fuere el contenido de la significación imaginaria social de «ser-niño», sean cuales fueren sus articulaciones y sus ramificaciones, es necesario saber en cada momento *quién* es niño, a qué clase pertenece, etc. Que el paso de una clase a otra esté fijado por la edad, tal como surge de los registros del estado civil, por el ingreso en el bachillerato, por la participación en tal o cual ceremonia de iniciación o por las primeras menstruaciones, en cualquier caso es siempre necesario que el *legein* social haya podido fijar, de manera inequívoca, los términos de referencia y de localización, que permita distinguir y reunir, en los actos y en los discursos, los elementos de las clases instituidas, o, dicho de otra manera, de designarlos sin ambigüedad. Ahora bien, esta posibilidad existe únicamente porque el primer estrato natural es susceptible de ser reunido en conjuntos porque se lo puede descomponer y fijar los acontecimientos singulares en el flujo del devenir, porque la periodicidad natural de ciertos fenómenos suministra un sostén a la referencia de índole conjuntista y mensurable del tiempo instituido, etcétera.

Esencialmente análoga es la situación en lo referente al apoyo de la institución histórico-social en la naturaleza, por así decir, exterior a la sociedad. (Las expresiones «interna a la sociedad» y «exterior a la sociedad» son, por cierto, groseros abusos de lenguaje.) Podría decirse que la sociedad encuentra en el comienzo mismo un primer estrato natural –precisamente el estrato del que emerge la humanidad– que no sólo es susceptible de ser ordenado en conjuntos, sino que ya lo está por sí mismo. Efectivamente, las especies vivas, las variedades de tierras y de minerales, el Sol, la Luna y las estrellas, no han esperado a recibir un nombre o a ser instituidos para ser distintos y definidos, para poseer propiedades estables y formar clases. Pero cabe preguntarse: ¿ser distintos y definidos, desde qué punto de vista? ¿Poseer propiedades estables, respecto a qué? ¿Formar clases, a juicio de quién? La evidencia ilusoria de una organización dada y asignable

de la naturaleza que la sociedad sólo tiene que recoger –ya bajo la forma de una conquista progresiva de la lógica de esa organización, ya bajo la forma de la arbitraria elección, en esa organización, de elementos que forman sistema o estructura, ya bajo forma de una determinación por la naturaleza misma, comprendida la naturaleza del hombre, de lo que se ha de recoger–, evidencia ilusoria compartida por muchísimos autores, de Marx a Lévi-Strauss, únicamente puede descansar, cuando se consideran las cosas de cerca, en una idea realmente extraña: la de que el hombre inicial sería al mismo tiempo puro animal y un científico del siglo XIX que padeciera una amnesia parcial y transitoria.

¿Por qué un científico del siglo XIX? Porque la representación de la naturaleza subyacente a las discusiones sobre las relaciones entre naturaleza y sociedad, o naturaleza y cultura, la idea de una organización dada, asignable (y esencialmente simple) de la naturaleza, que la sociedad podría recoger por partes o de manera progresiva, no es en realidad otra cosa que el fantasma incoherente de una cierta etapa de la ciencia occidental. ¿Cómo hacían, pues, los neanderthal para conciliar la relatividad general con la teoría de los cuanta? Pero cuando hablamos de naturaleza nos referimos a los aspectos de la naturaleza que resultan pertinentes a la existencia humana. ¿Para la existencia de qué hombre? Y, ¿pertinentes en función de qué? ¿Son pertinentes al hombre la existencia de yacimientos de petróleo o la fusión del hidrógeno? ¿Es pertinente al hombre la denominación de las flores, o de las estrellas? ¿Son pertinentes al hombre las propiedades de las columnas vibratorias de aire?

Sólo hay un criterio según el cual se podría intentar efectivamente aprehender los aspectos de la naturaleza que, *ne varietur*, son pertinentes al hombre, y de aprehenderlos en el marco de una lógica identitaria. Me refiero al criterio que considera al hombre como puro animal o como mero ser vivo.

En efecto, se puede describir al ser vivo como un autómata identitario,[6] aun cuando esta descripción, sin duda alguna, sea in-

6. Recordemos que autómata significa algo muy distinto que «robot» o simple «máquina»: autómata quiere decir «que se mueve a sí mismo».

suficiente. Así, pues, se dirá que el ser vivo dispone de un primer filtro-transformador, gracias al cual una parte de los acontecimientos «objetivos» se transforman en acontecimientos *para* el ser vivo, o sea, como información para él: un segundo filtro-transformador, que diferencia, en el conjunto de esta información, un subconjunto de informaciones pertinentes y un subconjunto de informaciones no pertinentes, o ruido; y, más allá de esto, una serie de dispositivos que elaboran los elementos de información pertinente, a los que atribuye peso, valores e «interpretaciones» unívocas, a partir de lo cual pueden entrar en acción dispositivos («programas») de respuesta. (Los acontecimientos catastróficos para tal o cual tipo de ser vivo constituyen el límite de los acontecimientos pertinentes, ante los cuales no dispone de programas de respuesta.) Es así como las ondas de radio no son, o no son nada, para los seres vivos terrestres como tales (no son elementos del conjunto de informaciones definido para y por estos autómatas), mientras que los rayos solares son algo para la gran mayoría de estos seres, si bien son una cosa para las plantas, por ejemplo, y otra muy distinta para las tortugas de mar. Y también es probable que una buena parte de la información sensorial que reciben por los animales superiores no sea pertinente.[7] Es probable que la configuración del cielo estrellado (Sol, Luna y fenómenos excepcionales al margen) no sea pertinente para los mamíferos capaces de percibirla.

Y también se puede decir que el ser vivo da existencia *para* él a una parte del mundo «objetivo», que establece en esa parte una división entre un subconjunto pertinente y un subconjunto no pertinente, que en el primero de ellos establece nuevas subdivisiones en

7. Otra cuestión es la de por onaaé las cosas sean de esta ma nera. El dispositivo informaci lo mismo que todos los dispositivos del ser vivo, no parece poder existir si no es con una considerable capacidad excedentaria, o redundancia. Se conoce en parte la importancia que esta redundancia, en diversas formas, tiene rara la sobrevivencia del individuo y de la especie, es decir, para a evolución. Es claro que no es ésta una explicación. En todo caso, es probable que la división de las informaciones recibidas por el ser vivo en pertinentes/no pertinentes no sea «fija» no «definitiva», lo que ya está indicando uno de los límites de la descripción del ser vivo como autómata identitario.

clases de acontecimientos definidos por sus propiedades, que «reconoce» tal acontecimiento como instancia individual de una clase dada, y, por último, que, habida cuenta del conjunto de las otras informaciones pertinentes de que dispone y su elaboración, responde de acuerdo con programas dados y fijos que, se entiende, pueden ser de una inmensa riqueza.[8]

Siempre que se adopte esta descripción y este lenguaje –que, hay que recordar, no sólo no tienen ningún privilegio absoluto, sino que sólo son la expresión de nuestra lógica identitaria en una cierta etapa de su explicitación y aplicación, se puede decir que el ser vivo existe gracias a la ordenación en conjuntos de partes del mundo (mundo en el que distingue entre elementos que poseen propiedades estables y válidas para él en tanto ejemplos de clase, etc.). Incluso en este caso hemos de decir (tautológicamente) que ello es posible gracias a que lo que es, hasta cierto punto, es susceptible de ser ordenado en conjuntos. Pero en ningún momento podemos afirmar que lo que es sea efectivamente, y no meramente en tanto jerarquía única y bien ordenada de conjuntos. Nada sabemos de ello (y más bien nos vemos obligados a pensar que no es así). Lo único que podemos decir es que, tal como hoy lo captamos, el ser vivo emerge postulando conjuntos y postulándose a sí mismo en y por los conjuntos. Un conejo y un perro son, el uno para el otro, ejemplos de una clase definida por propiedades estables, «cosas» suficientemente determinadas. Pero, ¿qué es una «cosa» en general? Aquí, tanto sociólogos como biólogos olvidan casi siempre no tan sólo su filosofía, sino también su física. Pues, para el último, «hay» (*hoy*) una danza de electrones u otras partículas elementales, o un campo de fuerzas, o torsiones locales del espacio-tiempo, etc. En ese campo, los seres vivos instauran «cosas» y se instauran como «cosas»; dan existencia para ellos a traducciones de una cantidad ín-

8. El término «reconocer» es aquí un violento abuso de lenguaje; cubre tanto la mecánica estereoquímica por la cual, es una célula, tal o cual molécula es «reconocida» como perteneciente a una clase dada de moléculas, como el «reconocimiento» de su amo por un perro o un caballo. Esto no tiene ninguna importancia para la presente discusión.

fima de características de lo que es, traducciones que son lo que son y tal como son *también* porque los filtros-transformadores que les dan existencia son lo que son y tal como son. Lo que para el ser vivo –incluido el hombre en tanto simple ser vivo– es cosa y propiedad estable, sólo lo es debido a la enorme tosquedad (o refinamiento) de su filtro transformador, y a su «reglaje temporal». Con otro «reglaje temporal», la configuración de las montañas y de los continentes terrestres podría ser tan cambiante para un ser vivo como la forma de las nubes en un día ventoso; como, tal vez, lo que nos parece expansión del universo sólo sea la diástole del corazón de un animal que nosotros parasitamos. ¿Qué «cosas» veríamos si el poder separador de nuestra retina fuera el de un microscopio electrónico? Es verdad que todo esto vuelve a remitirnos a las propiedades de lo que es, al hecho de que, a través de sus estratos sucesivos, se presente, como organizable y, en el límite, sea cualquier cosa y de cualquier manera. Pero también, lo que en cada momento se muestra como organizado es inseparable de lo que lo organiza; al parecer podemos dilatar este círculo ilimitadamente, pero no podemos salir de él.

Por tanto, referirse a la naturaleza como a una organización dada, como a un sistema de conjuntos, como sometida a tal particularización de la lógica identitaria (por ejemplo, la que «ve» en el existente físico «cosas materiales» en lugar de «ver» torsiones locales del espacio-tiempo) equivale a referirse al hombre como puro animal o simple ser vivo, para el cual hay un «universo de discurso» establecido y fijo, homólogo a la organización del conjunto de los dispositivos que lo convierten en un ser vivo y en ese ser vivo que es. A la inversa, únicamente en la medida en que uno se refiera al hombre como puro animal o simple ser vivo, puede decirse que debe existir para él, una organización fija y estable de la naturaleza, una categorización o clasificación en conjuntos de aquello que le es dado –o de aquello a lo que él da existencia y una existencia determinada– en tanto ser vivo. Y tampoco habría que decir que esta organización fija y estable podría ignorarla o trasgredirla sin poner forzosamente en peligro su existencia misma en tanto ser vivo; por definición, jamás podría ocurrir que la ignorara o la trasgrediera, así como ningún otro ser vivo puede ignorar o trasgredir

lo que es, para él, la organización de la naturaleza que corresponde a su propia organización.

Esta organización fija y estable de una parte del mundo homólogo a la organización del hombre en tanto simple ser vivo (que, se entiende, son dos partes complementarias del mismo sistema para un metaobservador, por ejemplo, para el hombre en tanto trata de teorizar sobre ello) es lo que yo llamo primer estrato natural sobre el que se apoya la institución de la sociedad, y que ésta no puede ignorar lisa y llanamente, ni tampoco violentar de cualquier manera.

Decir que la institución de la sociedad *se apoya* en la organización del primer estrato natural quiere decir que no lo reproduce, no lo refleja, no está *determinada* por él de ningún modo; sino que en ese estrato encuentra una serie de condiciones, de puntos de apoyo y de incitación, de limitaciones y de obstáculos. En el lenguaje de las páginas anteriores, la sociedad, como todo autómata, define su propio universo de discurso; y, en tanto que la sociedad no es simplemente la especie humana como lisa y llanamente especie viva o animal, este universo de discurso es necesariamente otro que el del animal hombre. E incluso mucho más: cada sociedad particular es un autómata de distinto tipo, puesto que (y en la medida en que) establece un universo de discurso diferente, o, lo que viene a ser lo mismo, puesto que la institución de la sociedad establece en cada momento aquello que, para la sociedad en cuestión, es y no es, lo que es pertinente y lo que no lo es, el peso, el valor, la «traducción» de lo que es pertinente, así como la correspondiente «respuesta».

Pero si se examina más de cerca los términos que se acaban de utilizar, se comprueba que la metáfora del autómata es aquí prácticamente vacía, o, más exactamente, que la sociedad no es un autómata identitario o formado de conjuntos, sea cual fuere el grado de complejidad de dicho autómata que se esté dispuesto a aceptar. Esto debería quedar claro ya a partir del hecho de que peso, valor, «traducción» de las informaciones pertinentes y «respuesta» a ellas no son fijadas, para una sociedad dada, de manera unívoca (o multívoca finita). Pero vale la pena mostrar tal cosa a partir de una consideración más elemental.

Un autómata identitario implica la división del mundo objetivo (del mundo para un metaobservador, es decir, alguien que pue-

da tratar al autómata y a su mundo como objetos para sí mismo) en una parte que es para el autómata y una parte que no lo es; y la primera, a su vez, en un subconjunto de informaciones pertinentes y otro subconjunto de informaciones no pertinentes o «ruido». Ahora bien, estas divisiones no tienen en absoluto el mismo sentido para la sociedad en tanto sociedad (no en tanto colección de animales bípedos).

En primer lugar, son para la sociedad entidades que no corresponden a ninguna organización (identitaria o no) del estrato natural: para citar ejemplos inmediatos e indiscutibles, *son* para la sociedad los espíritus, los dioses, los mitos, etc. Y lo que *no es* para la sociedad, no es siempre y necesariamente puro y simple no ser, no ser absoluto, aquello que jamás podría entrar en el universo de discurso ni siquiera para ser negado; por el contrario, para la sociedad, siempre hay también ser del no ser, o no ser como tal, lo cual integra en su universo de discurso entidades cuyo ser es o debe ser negado, afirmaciones que deben eliminarse mediante negaciones explícitas o que sólo son postuladas para ser negadas. En la institución de la sociedad está siempre explícitamente planteada la posibilidad del «esto no es» o del «no es así».

En segundo lugar, para la sociedad como tal, no hay informaciones no pertinentes, pues lo no pertinente es sólo una modalidad límite de lo pertinente. En otras palabras: para la sociedad no hay «ruido» en tanto tal ruido; el «ruido» es siempre algo, y en el límite es explícitamente puesto como ruido, o como información no pertinente. Ello, por esta vía aparentemente secundaria, conduce al corazón mismo de la cuestión de lo social, a saber, que todo lo que, de una u otra manera, es aprehendido o percibido por la sociedad, debe *significar* algo, debe estar investido de una significación, y más aún, que siempre es aprehendido de antemano en y por la posibilidad de la significación, y que únicamente en y por esta posibilidad puede llegar finalmente a ser cualificado como privado de significación, insignificante, absurdo. Es evidente que lo absurdo sólo puede aparecer como tal –incluso, y sobre todo, cuando es irreductible– a partir de la exigencia absoluta de la significación.

Para un autómata identitario (o, lo que viene a ser lo mismo, para un cálculo completamente formalizado), que un término *es*

quiere decir que un término tiene una forma reconocible determinada y predeterminada (es ejemplo de un *eidos* dado). Un término «tiene un sentido» (abuso de lenguaje) quiere decir: esta forma determina el ingreso de este término en una sintaxis de operaciones determinada y predeterminada. (Bien visto, lo que no es o no tiene sentido para el autómata, puede sin embargo actuar *sobre* él y, por ejemplo, destruirlo parcial o totalmente.)

Para una sociedad, que un término *es* quiere decir que un término significa (es una significación, es puesto como una significación, está ligado a una significación). Por el mismo hecho de ser, tiene *siempre* un sentido, en la acepción estricta de término que se ha indicado antes, es decir, que siempre puede entrar en una sintaxis, o dar existencia a una sintaxis para entrar en ella. La institución de la sociedad es institución de un mundo de significaciones –que es evidentemente creación como tal, y creación específica en cada momento.

En este mundo debe encontrar siempre lugar –y un lugar importante– el primer estrato natural, cuyo ser y cuyo ser-así (para el hombre en tanto ser vivo) es condición de existencia de la sociedad. Pero también es cierto que este estrato nunca se recoge simplemente tal como es, y que tal cosa sería imposible. Lo que a él pertenece se recoge en y por el magma de significaciones que la sociedad instituye; es, a través de dicho magma, transustanciado u ontológicamente alterado. Es alterado en su modo de ser, en tanto únicamente es y no es gracias a que está investido de significación. También su modo de organización ha sufrido alteración, y no podía ser de otra manera, puesto que no sólo el modo de organización del mundo de las significaciones no es el modo de organización en conjuntos, propio del primer estrato natural, sino que, además, a partir del momento en que todo debe significar, esta organización en conjuntos no responde, como tal, a la cuestión de la significación, y hasta deja de ser una organización, incluso una organización en conjuntos.

Que la organización en conjuntos no responde a la cuestión de la significación queda suficientemente indicado en el hecho de que los formalistas contemporáneos, sean matemáticos, lingüistas o etnólogos, se ven obligados a negar que haya cuestión de la significación. No es difícil darse cuenta de que, en el momento en que se

presenta la exigencia de la significación, la organización en conjuntos deja de ser una organización, incluso una organización en conjuntos, pues esta organización, tal como se da inmediatamente, no es tal (ni es coherente) sino respecto de ciertos aspectos y desde un cierto punto de vista: el punto de vista del hombre-animal, en tanto que precisamente desde ese punto de vista no se plantea la cuestión de la significación. Por ejemplo, supongamos que la regularidad de lo dado desdibuja o excluye la cuestión de la significación. (Por lo demás, eso no es en absoluto cierto, y sólo sería una moderna proyección cientificista e ingenua, pues la comprobación o el establecimiento de una regularidad plantea la cuestión de la significación de esa regularidad, y todas las sociedades explican las regularidades que comprueban o las interpretan, y, además, habría que saber qué se entiende por regularidad, qué objetos debe cubrir y hasta dónde debe llegar.) Ahora bien, en el estrato natural originario, esta regularidad es ofrecida y negada al mismo tiempo. La caza se hace rara, la lluvia tarda en llegar, el niño nace muerto, hay un eclipse de luna, ¿qué significan todos estos acontecimientos? Sería falso decir que la organización en conjuntos, propia del estrato natural originario, tal como se da «naturalmente», es incompleta, deficiente que tiene lagunas. Si adoptamos el punto de vista del hombre-animal, no es completa ni incompleta, sino que es lo que es y, tal como es, necesaria y suficiente (*ex post facto*) para la existencia del hombre-animal, homóloga y consustancial a esa existencia. Pero si adoptamos, como la sociedad lo hace desde su primer día, el punto de vista de la significación, la organización natural en conjuntos como tal no tiene casi valor; y si damos al término «significación» el sentido (abusivo) de coherencia o de regularidad, la organización natural ni siquiera es fragmentaria, sino mucho menos que eso aún; la parte que aparece como irregular o incoherente no es ni menos extensa, ni menos importante que la que aparecía como regular y coherente. Y, por cierto, esta última no sólo condiciona la existencia biológica de la sociedad, sino que suministra además el apoyo de la institución, y muy en particular de la dimensión conjuntista-identitaria de esta institución. Pero hay una inmensa distancia entre esta comprobación y la idea de que la creación de un mundo de significaciones por la sociedad sólo tiene por función la de lle-

nar ciertas lagunas en una organización racional (esto es, en conjuntos e identitaria) ya dada por sí misma con la naturaleza, o como sustituto, gradualmente reducido, del descubrimiento de esta pretendida organización racional.

Ahora podemos descomponer esta última idea, siempre tan difundida (las significaciones imaginarias como sustituto o compensación), en los ingredientes que la componen: el científico occidental, poseído por los dos fantasmas de la existencia de una organización racional del mundo (de la que no sabe nada) y de que su ciencia está a punto de desvelarla íntegra o casi íntegramente (en realidad produce más enigmas que los que resuelve), los transporta diez mil años hacia atrás o a diez mil kilómetros de distancia e interpreta las representaciones de los salvajes como intento de tapar los agujeros que éstos habrían debido descubrir en la organización de su mundo, si hubieran estado poseídos por los mismos fantasmas que el científico occidental. Se trata de una tautología, sin duda; pero es útil enunciarla: las lagunas de la organización del estrato natural únicamente aparecen como lagunas de una organización racional a partir del momento en que se ha decidido que el único punto de vista importante es el de la explicación racional, o que la única auténtica organización es la organización identitaria y en conjuntos. Pero esta decisión es una institución histórico-social particular y reciente. También por esta razón es ingenuamente etnocéntrica la otra idea, tan corriente, según la cual el pensamiento mítico sería esencialmente pensamiento clasificatorio, y, por tanto, reducible a los rudimentos de la lógica de conjuntos (las significaciones imaginarias, como sabores, fuegos fatuos o ilusiones compartidas por los buenos salvajes y los malos etnólogos). Para parafrasear al padre de esta idea; decir que los salvajes clasifican es un perogrullada, pues, si no lo hicieran, no hablarían; pero decir que en lo esencial se limitan a clasificar, es un absurdo. Lo que a ojos del científico occidental de hoy día puede parecer fragmentariedad de la organización del estrato natural que hubiera debido poner en funcionamiento la investigación racional con vistas a completar esa fragmentariedad, aparece como tal suerte de fragmentariedad únicamente a partir y en función de la institución de la interrogación ilimitada en el horizonte de la lógica identitaria. El dato no es incompleto lógica ni racionalmente sino a

partir del momento en que se ha postulado la completitud como completitud lógica o racional. Pero la idea de que todo debe responder a la exigencia de la completitud lógica o racional (el *logon didonai*, dar cuenta y razón; el «todo lo que es real es racional» de Hegel) sólo es un avatar particular de la idea según la cual todo debe responder a la exigencia de la significación, si es que se puede llamar idea a lo que es condición de toda idea. La institución de la sociedad es a la vez institución de esta exigencia y de la respuesta que en cada momento se le da. Y por cierto que entre la exigencia y la respuesta siempre puede aparecer una tensión; eso forma parte de la cuestión misma de la historia en el sentido de la autoalteración de la sociedad. Ello no impide que, para la gran mayoría de los tipos de sociedad conocidos, las sociedades míticas, lo dado aparezca como incompleto desde el punto de vista *lógico*, no porque hayan clasificado todo lo clasificable ni porque sus clasificaciones sean lógicamente cerradas y completas, sino porque ése no es su criterio; pero tampoco aparece como incompleto de cualquier manera, pues la respuesta mítica a la pregunta por la significación es una respuesta esencialmente *saturante*, cosa que jamás puede ser la respuesta lógica o racional (debido a lo cual se ve irresistiblemente arrastrada al mito de la completitud racional, de la racionalidad integral de lo que es, del ser como determinidad).

El legein *y el lenguaje como código*

La institución histórico-social es aquello en y por lo cual se manifiesta y es lo imaginario social. Esta institución es institución de un magma de significaciones, las significaciones imaginarias sociales. El sostén representativo participable de esas significaciones –al cual, bien mirado, no se reducen, y que puede ser directo o indirecto– consiste en imágenes o figuras, en el sentido más amplio del término: fonemas, palabras, billetes de banco, geniecillos, estatuas, iglesias, utensilios, uniformes, pinturas corporales, cifras, puestos fronterizos, centauros, sotanas, lictores, partituras musicales. Pero también en la totalidad de lo percibido natural, nombrado o nom-

brable por la sociedad considerada. Las composiciones de imágenes o figuras pueden a su vez ser, y a menudo son, imágenes o figuras, y, por tanto, también soportes de significación. Lo imaginario social es, primordialmente, creación de significaciones y creación de imágenes o figuras que son su soporte. La relación entre la significación y sus soportes (imágenes o figuras) es el único sentido preciso que se puede atribuir al término «simbólico», y precisamente con ese sentido se utiliza aquí el término.[9]

Las significaciones de una sociedad también son instituidas, directa o indirectamente, en y por su lenguaje, al menos en lo que respecta a una parte considerable de ellas, las que son explícitas o explicitables. Pero también, y al mismo tiempo, la ordenación del mundo en conjuntos, o la organización identitaria del mismo, que la sociedad instituye, tiene lugar en y por el *legein* (distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir). El *legein* es la dimensión conjuntista-constituyente de conjuntos del representar/decir social, así como el *teukhein* (reunir-adaptar-fabricar-construir) es la dimensión conjuntista-constitutiva de conjuntos del hacer social. Ambas se apoyan en el aspecto identitario del primer estrato natural, pero ambas son, ya como tales, creaciones sociales, instituciones primordiales e instrumentales de toda institución (lo que no implica ninguna anterioridad temporal o lógica).

El lenguaje es en y en virtud de dos dimensiones o componentes indisociables. El lenguaje es *lengua* en tanto significa, es decir, en tanto se refiere a un magma de significaciones. El lenguaje es *código* en tanto organiza y se organiza identitariamente, es decir, en tanto es sistema de conjuntos (o de relaciones susceptibles de ser ordenadas en conjuntos); más aún, en tanto *legein*.

9. El término «simbólico», tal como lo emplean en Francia ciertas corrientes psicoanalíticas, corresponde en realidad a una componente de ciertas significaciones imaginarias sociales, normativa instituida; aun cuando estas significaciones sean, en cada momento, instituidas con un contenido particular, el término deja (y no deja) entender que, detrás de ella, se esconde una normatividad a la vez materialmente definida y trans- o metacultural. Es así, como se habla, por ejemplo, de «padre simbólico», lo que no quiere decir en absoluto más que «padre instituido».

La ordenación del mundo en conjuntos, que la sociedad instituye, no es simplemente operada por el lenguaje en tanto código, es decir, en tanto legein, en tanto instrumento que actúa sobre lo que le es exterior. También –y sobre todo– se encarna y realiza en el lenguaje mismo, se presentifica en el legein como producto de su propia operación; únicamente en y por esta ordenación en conjuntos, el lenguaje puede ser también código.[10]

El lenguaje es también siempre y necesariamente código: el lenguaje establece siempre términos (elementos de conjuntos) y relaciones prácticamente unívocas (de conjuntos o reducibles a conjuntos) entre términos; comprende y es siempre instituida una dimensión de univocidad, o identitaria. No puede ser si no instituye una dimensión y en esa dimensión se instituye. El lenguaje, en tanto código, se instituye también como sistema de conjuntos y de relaciones susceptibles de ser reducidas a conjuntos, o sea de aplicaciones, en sentido matemático, que van de un conjunto a otro. Ese es prácticamente el único aspecto del lenguaje del que se ocupa la lingüística contemporánea.

Tal es, ante todo, la situación en lo que se refiere al lenguaje en su ser-ahí material-abstracto, como soporte representativo, jerarquía de conjuntos de imágenes-figuras o sistema de significantes en diferentes niveles. Para existir un lenguaje, es menester que el continuo sonoro se divida en bandas, cada una de las cuales corresponde a

10. El término «código» no se utiliza aquí en el sentido que, después de Saussure, se convirtió en el predominante en lingüística (y que en realidad se limita a duplicar la noción de sistema). Este término se utiliza aquí en el sentido que tiene en las expresiones «código de la cifra», «código criptográfico»; o, el que tiene en la conocida fórmula de Shannon, sentido es lo que queda invariante cuando se pasa de un código a otro», fórmula que, evidentemente, es una definición del *código*, y en absoluto de *sentido*. Un código no es un buen código, y ni siquiera es un código, sino a condición de que sus términos estén en correspondencia biunívoca con los de otro código. En el caso del lenguaje como código, la correspondencia biunívoca es tal entre los significantes (palabras o frases) y los elementos *designados* por éstos (los signiticados en tanto forman sistema conjuntista-identitario).

un fonema y sólo a uno. El ser del fonema, tal como han sabido descubrirlo Trubetzkoi y Jakobson, es un ser material-abstracto. Un fonema es una entidad –imagen o figura– abstracta, independiente, en los límites que la definen, de su realización material concreta y de las variaciones inevitables e indefinidas de estas últimas, pero no de toda realización material. Un fonema es una forma, un *eidos*, que da existencia, en calidad de idénticos (indiscernibles) a fenómenos sonoros que no son idénticos ni, por definición, pueden serlo. (La discusión sobre la analizabilidad o no de los fonemas en características distintivas no es pertinente en el presente contexto.) Lo mismo ocurre si, en lugar de fonemas, se consideran soportes gráficos de cualquier tipo. El sistema fonológico de un lenguaje (y más en general, todo sistema semiótico) es, por tanto, institución de términos discretos, ya sea de elementos bien distintos o bien definidos; es, simultáneamente, ordenación del continuo sonoro en conjuntos, definición de un conjunto finito de fonemas y aplicación (en sentido matemático) del primero en el segundo. A partir de allí, y a través de operaciones de ordenación en conjuntos, se edifican nuevos conjuntos y jerarquías determinadas de conjuntos (morfemas, clases gramaticales, tipos sintácticos y léxico) entre los cuales se establecen relaciones de tipo conjuntista o reducible a conjuntos. Así, en todo instante hay un conjunto finito y definido de «palabras» posibles de un lenguaje, que es un subconjunto de potencia cartesiana finita del conjunto de los fonemas, o, en términos más simples, el resultado de una combinatoria finita de los elementos del conjunto de fonemas, excluidas ciertas combinaciones. Las clases gramaticales representan una división del conjunto de las palabras; los tipos sintácticos, una combinatoria de los elementos de las partes definidas por esa división, etc. Estas definiciones, operaciones, relaciones, son en cada momento específicas y características del lenguaje en cuestión. El lenguaje no puede operar la ordenación del mundo en conjuntos a no ser porque él mismo es un sistema de conjuntos y de relaciones de conjuntos, y porque como tal sistema se instituye. En su ser-ahí material-abstracto, en tanto código o sistema de códigos de significantes, el lenguaje es el primero y el último verdadero conjunto que jamás haya existido, el único conjunto «real» y no simplemente «formal»; todo otro con-

junto, no sólo lo presupone lógicamente, sino que no puede ser constituido si no es por medio del mismo tipo de operaciones. Toda lógica (y finalmente toda ontología) identitaria es, y sólo es, la realización práctica de operaciones identitarias instituidas en y por el *legein*, en y por el lenguaje en tanto código.

Estas son las operaciones que todas las matemáticas formalizadas presuponen, necesarias y suficientes por su constitución en tanto matemáticas formalizadas (que ni por un segundo hay que confundir con las matemáticas a secas). En la medida –por principio, incompleta, como se sabe– en que las matemáticas formalizadas llegan a realizar su programa, son un conjunto de elementos formales, es decir, materiales-abstractos (signos: figuras o imágenes) instituidos como tales (y generalmente suministrados por exhibición o mostración efectiva o virtual). En cada una de las etapas, esta construcción sólo es posible gracias a las operaciones de la lógica de conjuntos o identitaria que la misma presupone, no ingenuamente, como suele decirse, sino de modo inabarcable y no inspeccionable. Así, es de temer que el venerable autor de tan bella «Introducción» a los *Elements de mathématique*[11] peque de cierta falta de rigor cuando dice: «Es evidente que la descripción del lenguaje formalizado se hace en lengua corriente, como la de las reglas de un juego de ajedrez. No entraremos aquí en la discusión de los problemas psicológicos o metafísicos que plantea la validez del empleo del lenguaje corriente en tales circunstancias (por ejemplo, la posibilidad de reconocer que una letra del alfabeto es «la misma» en dos sitios diferentes de la misma página, etc.)». Los problemas que aquí nos interesan no son psicológicos, ni metafísicos; y tampoco podríamos llamarlos lógicos, puesto que son consustanciales con la posibilidad (y la efectividad) de la lógica y de toda lógica. No se trata de la «validez del empleo del lenguaje corriente en tales circunstancias» en tanto que empleo material de los resultados o productos del lenguaje, sino de la necesidad insoslayable de uti-

11 . N. Bourbaki, *loc. cit.*, E.I.9-E.I.10.

lizar, de instituir, las mismas operaciones, los mismos *tipos* de operación que los que instituye y utiliza constantemente el lenguaje en tanto código. Tenga o no que «explicar» a cada uno lo que hace, el matemático no puede hacer matemáticas –y el libro de matemáticas no puede existir como tal libro de matemáticas–, si no es a partir de la decisión de que las incontables ocurrencias de una cosa cualquiera, de un término o *quid* con una u otra referencia (pero siempre como imagen o figura, siempre con un soporte representativo) *pertenece a lo mismo*; que, a pesar de las diferencias del lugar o del momento en que aparecen, el emplazamiento en la página, el cuerpo tipográfico o la grafía personal, e incluso el contexto (y eso no siempre, pero siempre libres de toda ambigüedad insuperable), sólo son los representantes de una clase que posee *un* representante canónico material-abstracto, que es *el* signo «x» o *el* signo «=» o el signo «1». Signo que, se entiende, debe ser distinto y bien definido, incesantemente multiplicable sin dejar de ser uno, idéntico a sí mismo y diferente de todos los otros, cuyas ocurrencias remiten a lo mismo mientras que son sin ninguna duda diferentes, y que es esencialmente tal como puede ser aprehendido en las composiciones con otros signos.

La segregación, en lo que se da como naturalmente inspeccionable, de un conjunto de signos opuestos a todo lo que no es signo, la imposición al conjunto de signos de una familia de relaciones de equivalencia que dan existencia como signo a *un* «x», un «y», etc. (es decir, que pone todos los «x» que se puede encontrar como equivalentes de acuerdo con una de esas relaciones), la posibilidad de formar signos de orden superior por combinación de signos elementales, todas estas operaciones ya son operaciones con conjuntos y constitutivas de conjuntos, operaciones sin las cuales la *teoría* de conjuntos (ingenua o no) ni siquiera puede comenzar. Y es inútil que se trate de enmascarar esta situación con la postulación, vacía por impracticable, de una jerarquía de metalenguajes, necesariamente infinita, cuya construcción sólo reproduciría en cada etapa esta situación haciéndola más compleja.

Se sabe que, incluso en el caso de las matemáticas formalizadas, e independientemente de las cuestiones que se acaban de discutir, la ordenación en conjuntos no puede desembocar en el cierre lógi-

co de los sistemas constituidos, salvo que se trate de sistemas triviales, es decir, finitos (como lo son los que manipulan los estructuralistas en diversas disciplinas sociales e históricas). Un sistema formalizado suficientemente rico como para contener la aritmética de los enteros naturales –la forma más pobre del infinito– lleva necesariamente consigo proposiciones indecidibles, es decir, de lo indeterminado e indeterminable. Se puede observar que la aritmética de los enteros naturales es aquí una aguafiestas, en la medida en que presentifica el infinito numerable, es decir, la simple iteración *indefinida* de lo mismo, expresión perfectamente comprehensible y significativa para todos, al mismo tiempo que *indefinible* en sentido riguroso, e indefinible en distinto grado que los términos y las relaciones elementales de una teoría formalizada. Pues aquí va implícita la referencia a la virtualidad asegurada de una operación impracticable;[12] por tanto, algo que abra una brecha en la determinación absoluta requerida por la lógica identitaria. Que en cada momento esta brecha se haya podido llenar con medidas *ad hoc* que tomaron los matemáticos, es prueba, sobre todo, de la imaginación creadora de estos últimos y muestra que, incluso en este caso extremo de las matemáticas formalizadas, el automatismo de la manipulación regulada de signos, abandonada a sí misma, sólo puede producir trivialidades (si se permanece en lo finito) o incoherencias (si se pasa al infinito). Esto se advierte con más claridad aún cuando se considera la sustancia de las matemáticas. El hecho de que todas las proposiciones de una rama dada de las matemáticas puedan reducirse a un pequeño número de axiomas y de que a partir de ellos, por medio de un pequeño número de esquemas, puedan deducirse criterios de sustitución y criterios deductivos,[13] oculta el hecho, tan

12. Sólo aparentemente escapamos a ello cuando postulamos el axioma «Existe un conjunto infinito» (p. ej., N. Bourbaki, *loc. cit.*, E. III, 45), cuando definimos como «infinito» un conjunto que no es finito (por ejemplo, uno cuyo cardinal sea $a \neq a + 1$) o que cuando definimos como infinito un conjunto de potencia equivalente a una de sus partes propias. En ambos casos, se confiere la posibilidad (irrealizable) de una iteración indefinida de la misma operación.

13. Véase, por ej., N. Bourbaki, *loc. cit.*, E. I., pp. 16-38.

importante como ello o más aún, de que no todos los «axiomas» que se pueden elegir «libremente» tienen la misma fecundidad ni son igualmente interesantes, ni mucho menos, y de que es la imaginación creadora de los matemáticos la que postula las ideas matemáticas ricas y fecundas, sin estar necesariamente en condiciones de fundarlas o justificarlas como tales,[14] que la historia de cada rama de las matemáticas está marcada por el descubrimiento de procedimientos demostrativos específicos, pero poderosos, típicos e irreductibles a los esquemas deductivos formales y generales (desde el método exhaustivo de Arquímedes o el descenso infinito de Fermat hasta el método en diagonal de Cantor o la factorización gödeliana de las proposiciones), y que son esos procedimientos los que constituyen los auténticos instrumentos de las matemáticas vivas. Las matemáticas formalizadas sólo son el *caput mortum* de las matemáticas ya hechas, no las matemáticas vivas en proceso de autoproducción. Si no fuera así, las matemáticas sólo habrían sido una simple *semeiotechnie*, es decir, casi el equivalente de lo que hoy se denomina pomposamente semiótica, y de una pobreza tan preocupante como la de esta última.

Ello no impide que, en el interior de los límites así trazados, las matemáticas (y, más en general, todo lo que podemos concebir como sistema formal) estén sometidas íntegramente a la lógica de conjuntos o identitaria. Es evidente que lo mismo vale para la topología, que últimamente se ha puesto de moda en sitios inesperados, tal vez en función de la atención excesiva que se otorga al significante en detrimento del significado. La topología puede suministrar unas cuantas metáforas asombrosas o, en ciertos casos, permitir la construcción de modelos menos rígidos que otras ramas matemáticas. Pero hacer topología no es en esencia nada distinto de hacer

14. Si, por desgracia, Newton o Leibniz hubieran conocido los criterios de la matemática formalizada, jamás se habrían atrevido a publicar sus descubrimientos en materia de cálculo diferencial. El análisis ha sido un lupanar lógico durante un siglo y medio, hasta que Cauchy y Weierstrass despejaron hasta cierto punto la situación. Cf. Abraham Robinson, *Nonstandard Analysis*, 1966, pp. 260 a 282. Se sabe, también, que varias de las demostraciones que Galois ofreció de sus proposiciones fundamentales y verdaderas, eran falsas.

aritmética; desde un punto de vista fundamental, tanto las operaciones lógicas como el modo de ser del objeto son en ambos casos los mismos.

El ser-código del lenguaje no se limita a su aspecto material-abstracto; por el contrario, se extiende también a su aspecto significativo. El lenguaje lleva consigo también necesariamente la dimensión conjuntista-identitaria en lo que respecta a sus significados, o, dicho de otra manera, las significaciones están así constituidas, en parte, como código (lo que ha contribuido a despistar a los semánticos estructuralistas). Esto es evidente de inmediato cuando se consideran las significaciones implicadas en las operaciones de designación (o nominación): la inmensa mayoría de las palabras de un lenguaje representa una codificación, la institución de un conjunto de elementos o términos distintos y definidos en lo perceptible, ya sea la instauración en este último de entidades o de propiedades separadas, fijas y estables como tales y, simultáneamente, la institución de un conjunto de términos del lenguaje (palabras o frases), y la instauración de una correspondencia biunívoca entre los dos conjuntos. Se trata, en verdad, de tres aspectos de la misma operación. Desde este punto de vista (pero no desde otros) es indiferente que los elementos definidos en lo perceptible correspondan a «cosas» (árboles), a «procesos» (correr) o a «estados» (hace buen tiempo); a «individuos» (Pedro, el Olimpo) o a clases (perro); también es indiferente que la correspondencia no sea perfectamente biunívoca, es decir, que las ambigüedades subsistentes «desde el punto de vista local» (debido a la sinonimia, la homonimia o dificultades para separar netamente las clases de objetos: por ejemplo, montaña/colina), siempre que la univocidad sea «suficiente en cuanto al uso» (*pros tèn chreian ikanós*), como decía en otro contexto Aristóteles, o, mejor aún, que se la pueda elevar a una cantidad finita de operaciones suplementarias.[15] De ahí surge inmediatamente que la ordenación del mundo en conjuntos (implícita tanto en el recuento de las cabras de un hato como en el envío de un hombre a la Luna) es consustancial a esta institución del lenguaje como có-

15. Cf., por ejemplo, *Metafísica*, I, 4.

digo de significaciones, en y por la cual puede únicamente cobrar realidad. Y también se desprende inmediatamente que la inmensa mayoría de las significaciones a las que se puede llamar racionales (los «conceptos»), son construidos mediante el refinamiento y la elaboración de los elementos de este código de significaciones, que pone exclusivamente en práctica operaciones de la lógica de conjuntos-lógica identitaria (por ejemplo, toda la taxonomía del ser vivo).

Pero hay mucho más: la dimensión conjuntista-identitaria está presente en todas las significaciones, comprendidas las que no tienen ninguna relación con lo real o con lo racional. A quien no esté atrapado por la ideología contemporánea, a quien no haya reflexionado nunca acerca del ser de la significación, esta afirmación puede parecerle paradójica, cuando no absurda. Pues una significación, toda significación, comprendidas las referidas a lo real o lo racional –perro, círculo– es esencialmente indefinida e indeterminada; cuando tomamos en consideración el ser pleno de la significación, la lógica identitaria-lógica de conjuntos carece de auténtica influencia. Decir que una significación pertenece a... o se descompone en..., siempre que tales términos no se interpreten como la más torpe de las metáforas no tiene prácticamente más sentido que el decir que es azul o amarilla, o que está cargada de electricidad positiva o negativa.[16] Consideradas en su plenitud, las significaciones no son elementos ni se componen de conjuntos; el mundo de las significaciones es un magma. Y sin embargo, la significación sólo puede ser significación, sólo puede entrar en el discurso mismo que quisiera decir lo que aquí se trata de decir, en la medida en que, por uno de sus aspectos, en uno de sus estratos, se deje aprehender como si fuera algo distinto y definido, sin lo cual no sabríamos de qué se habla. No puedo utilizar las palabras «vago», «confuso», «aproximadamente», si no me valgo del presupuesto implícito de

16. En un chispazo de genio, un eminente lingüista ha escrito un día: «yegua = caballo + hembra». Si, como es habitual, el signo «+» de esta expresión indica la operación de un grupo aditivo, de ello resulta que, para L. Hjemslev, una hembra es una yegua a la que se ha despojado de su «equinidad».

que estos términos definen modalidades o propiedades bien determinadas, que la proximidad que el «aproximadamente» describe o la clase de los *estos* vagos o confusos, se postulan sin ninguna ambigüedad, que implican fronteras cuyo trazado es suficientemente nítido.

¿Qué es una significación? Sólo podemos describirla como un haz indefinido de *remisiones* interminables a *otra cosa que* (lo que parecería que fuera dicho inmediatamente). Estas otras cosas son siempre al mismo tiempo significaciones y no-significaciones (aquello a lo que las significaciones se refieren o aquello con lo que se relacionan). El léxico de las significaciones de una lengua no vuelve sobre sí mismo, no se cierra sobre sí mismo, como se ha dicho con gran simpleza; lo que, de una manera ficticia, se cierra sobre sí mismo, es el código, el léxico de los significados identitarios-conjuntistas, susceptibles de una o varias definiciones suficientes cada uno de ellos. Pero el léxico de las significaciones está abierto por doquier; pues la significación plena de una palabra es todo lo que, a partir o a propósito de esa palabra, se puede decir, pensar, representar o hacer socialmente.[17] Esto equivale a decir que apenas se puede asignarle límites determinados, un *peras*. Ciertamente, ese haz de remisiones, cada una de las cuales desemboca en algo que a su vez es origen de nuevas remisiones, dista mucho de ser caos indiferenciado. En efecto, en el todo de ese magma se aprehenden corrientes más densas, puntos nodales, zonas más claras o más oscuras, puntas de roca. Pero el magma no deja de moverse, de hincharse y de desinflarse, de licuar lo que era sólido y de solidificar lo que no era prácticamente nada. Y justamente porque el magma es así, puede el hombre moverse y crear en y por el discurso, no quedarse para siempre inmovilizado por los significados unívocos y fijos de las palabras que emplea; dicho de otra manera, por eso el lenguaje es lenguaje. Y sin embargo, no sólo sería imposible esta descripción, sino también la cosa misma a no ser por la presencia de la dimensión identitario-conjuntista. Pues *esta* significación debe

17. Digo *socialmente*; no digo que la significación sea la totalidad de asociaciones que una palabra pueda suscitar en tal o cual individuo determinado.

ser *este* haz y no otro, y *estas* remisiones deben ser remisiones de... a..., relaciones transitoriamente postuladas como estables entre términos transitoriamente postulados como fijos. Una significación no es nada «en sí», sino tan sólo un gigantesco préstamo, y, no obstante, debe ser *este* préstamo; es, se podría decir, íntegramente fuera de sí, pero también es eso que es fuera de sí.

La significación escapa esencialmente a las determinaciones de la lógica identitaria-lógica de conjuntos. Y, sin embargo, incluso en este caso, comprobamos la asunción parcial de esta lógica, de sus necesidades. Más adelante –capítulo VII– volveremos sobre este tema.

Aspectos del legein

La operación nuclear del *legein* es la *designación.* El propio «esto se llama...» pone plenamente en juego todo el haz de operadores que acostumbramos a pensar como separados y separables.

En efecto, aquí va implícito, ante todo y con toda su potencia operativa, el *signo* (y la pluralidad de signos) y todo aquello a lo que el signo da existencia. (*Signo* tiene aquí su sentido corriente, no el que le diera Saussure.) El signo es aquí en calidad de instancia concreta, de concreción material separada de todo el resto, postulada como distinta y definida: «esto se llama *x*» presupone que *x* (palabra hablada o escrita, ideograma, etc.) ha sido constituido como «objeto aparte» del flujo heracliteano; y al mismo tiempo es en calidad de *eidos* formal: *x* es signo sólo si es tipo o forma y si sólo en virtud de este tipo o forma todo *x* concreto que pudiera encontrarse es signo en tanto signo; y, por último, es en calidad de relación *sui generis* de la instancia concreta y del *eidos* formal que constituye el signo. Las grafías o fonías diferentes de *x* no son al *eidos* de *x* lo que el perro concreto es a la especie perro o al concepto de perro. Si *x* está suficientemente formado, «agota» *x* como *eidos;* no difiere «en sí» de ningún otro *x*, no puede diferenciarse de este último nada más que por posición, es idéntico a todos los *x* sin ser ninguno de ellos, y no en tanto ejemplos diferentes del mismo concep-

to, puesto que *x* no es un «concepto». Es idéntico a ellos en tanto *figura,* y esta identidad es análoga a la universalidad o, mejor aún, a la *genericidad* de la figura (*el* triángulo en todo triángulo), sin que, no obstante, pueda en absoluto asimilarse a él. Todas las propiedades «accidentales» que el signo puede poseer son no pertinentes; basta con que los ejemplos concretos sean «suficientemente» similares «en cuanto al uso» (*pros tén chreian ikanós*) para que este uso sea el uso del signo como signo, a pesar de que es posible extraviarse en una construcción geométrica relativa al triángulo debido a que necesariamente se dibuja *un* triángulo particular –isósceles, escaleno– y a que es menester dedicar a ello una atención particular *x* o bien es o bien *no* es *x*, o bien es o bien no es reconocible como *x*; si lo es, es representante canónico de una clase indefinida, equivale absolutamente –en tanto signo– a todos los *x* posibles. Al poner el signo, lo imaginario social, por primera vez en el desarrollo del universo, da existencia a la *identidad,* y lo hace de una manera tal que no existe y que no puede existir en ningún otro sitio, *instituye* la identidad, y la instituye en y por la *figura.*

Luego es implicado aquí el «objeto» (a la vez bajo la forma del signo y bajo la forma de aquello de lo que el signo es signo) como «cosa», «propiedad», etc. A partir de ese momento, el objeto aparece y es puesto como unidad definida de una indefinidad (no necesariamente de una multiplicidad), como separable-separado, libremente destacable del resto y reintegrable a ese resto, como perteneciente a una clase o un conjunto; y como representante de esa clase no se confunde ni con los otros representantes de ella ni con la clase como tal; por último, como *index sui,* índice de sí mismo, que *se* representa y subsiste a través de todas sus «partes», «manifestaciones», «cualidades» no inmediatamente aparentes o que pueden aparecer a continuación. Así es como se instituye la identidad como plena o sustancial, no como identidad entre esto y aquello, sino como identidad *consigo misma,* como mismidad o autidad, *autotés, Selbsheit.*

Y, por último, he aquí implicada la relación *signitiva,* la relación signo-objeto como absolutamente específica, inanalizable e inconstructible, que desde el primer momento pone y adopta estos dos términos como coparticipantes, sin que por eso haya entre ellos

ninguna relación real ni lógica (tautología, puesto que las relaciones reales y lógicas no pueden existir si no es a partir y por medio de la relación signitiva). Esta relación da existencia a sus dos términos inmediatamente como universales, o, mejor, como genéricos; es universalizante o generizante porque, al mismo tiempo que pone estos dos términos, pone también dos «clases» y no puede poner más que clases. El signo o el objeto «atómicos» son imposibles. Lo mismo que el «acontecimiento puntual», el objeto «atómico» es una elaboración abstracta que pertenece a una etapa ulterior de la elaboración del *legein* como lógico-científico. La relación signitiva es, en cada momento, singular en sí misma («... se llama...» es una relación única entre dos clases, y sólo es si es única), y núcleo universalizable (disponer de *una* relación de designación es disponer de la posibilidad de la designación dondequiera que sea).

Así, pues, a partir de este instante tenemos la posición de dos entidades concretas como separables-inseparables, de dos *eidos*, y de entidades concretas como representantes de los *eidos* correspondientes, en una relación de *eidos* a *eidos* y de múltiples relaciones de representación cruzadas. *Este* perro representa *los* perros, pero tal vez también se lo utilice para «hacer comprender» la palabra «perro» a alguien que no la conozca, y el ejemplo pronunciado o escrito de esta palabra puede designar este perro, todo perro y los perros en general.

Lo que la relación signitiva pone en juego es el *quid pro quo*, el una cosa en lugar de otra o una cosa por otra, la re-presentación (*Vertretung*) que, como luego se verá, «implica» o «entraña» las categorías lógicas, pero que es imposible de construir a partir de ellas, pues toda puesta en práctica de las categorías las presupone. Esta re-presentación es, con toda evidencia, institución. Así lo había visto ya clara y profundamente Demócrito, quien mostraba con argumentos a los que no se ha agregado prácticamente nada, que el lenguaje es instituido y no «natural», no sólo en tanto que el signo es convencional o arbitrario –que de un lado del Rin se llama «*boeuf*» a lo que del otro lado, se denomina «*Ochs*»–, sino en tanto «*este*» mismo es instituido. Lo caliente y lo frío sólo son en tanto institución (*nomô*) –dice Demócrito–; no las «palabras» *caliente* y *frío*, ni su relación con un «caliente» y un «frío» dados e indubitables, sino

el calor y *el frío.*[18] *La* «arbitrariedad» no sólo está en *tal* o *cual* signo particular, ni sólo de una manera determinada (al contrario: en el caso de cada signo considerado en particular, lo arbitrario es limitado y, finalmente, problemático), sino también en la relación de signo como tal, en el *legein* como tal y considerado en su totalidad.

Pero además, lo que la relación signitiva pone en juego es una figura concreta, material-sensible (habitualmente audible o visible), pero que únicamente es signo en la medida en que existe como *sensible sin materia* para los hombres de la sociedad considerada, y ello más allá de la existencia concreta de un individuo particular cualquiera. Lo sensible sin materia: es ahí, exactamente, lo que Aristóteles da como definición del *phantasma,* la fantasía, la «imagen».[19] Lo que se muestra como multiplicidad indefinida de ejemplos concretos (palabras que efectivamente se pronuncian o se escriben, etc.) sólo se mantiene reunido gracias a que la multiplicidad indefinida de las figuras sensibles sin materia, de los *phantasmata,* de las representaciones («imágenes acústicas», por ejemplo) sensibles genéricas de los individuos (multiplicidad doblemente indefinida de individuos) se mantiene a su vez reunida gracias a *la* figura sensible sin materia que *el* signo y *este* signo para todos y en un área social dada, por aquello que obligatoriamente se ha de llamar *phantasma* histórico-social, la «representación social» (representación para nadie y para todos, todos indefinidos) de la palabra y de tal palabra en su existencia material-abstracta y completamente independiente de su relación con la significación. Este *phantasma* social sólo es reducible a los esquemas mediante los cuales siempre se ha querido pensar la imaginación y lo imaginario, esto es, no pensándolos; es evidente que no se trata de repetición debilitada, de reproducción, de retención parcial de un dato, imitación ni nada que se le parezca. Es creación, posición (institución) que lo imaginario social hace de una figura (grupo de figuras) no real, que *da existencia* a figuras concretas (las materializaciones, los ejemplos particulares de la «imagen de la palabra») como lo que son: figuras de palabras,

18. Diels, Fr., 9, 26, 125.
19. *De anima,* III, 9, 432a 9-10.

signos (y no meros ruidos o trazos). Imaginario: creación inmotivada, que sólo es en y gracias al acto de poner imágenes. Social: inconcebible como obra o producto de un individuo o de una multitud de individuos (el individuo *es* institución social), inderivable a partir de la psiquis como tal y en sí misma.

El *phantasma* social que es el signo (que son los signos) crea al mismo tiempo la posibilidad de su representación (*Vorstellung*) y reproducción por cualquiera que se encuentre en el área social considerada; además, infiere en ello la cuasi-certeza mediante la formación del individuo como social, formación en la que desempeña un papel central. Pero únicamente puede ser signo si, además de ser segura la posibilidad de su representación *para* los individuos, es también categóricamente cierta su incesante conquista y reproducción *por* los individuos. Esto implica no sólo que el individuo habla en y a través de la representación, sino también que sólo puede hablar en la medida en que la representación sea excentración y alteridad respecto de sí mismo: hablar, ser en los signos, equivale literalmente a ver en lo que es aquello que no es absolutamente. Y no tan sólo «empírica» o «psicológicamente», sino en todos los niveles, ni tampoco de una manera simple, sino diez mil por diez mil veces, el pensamiento, filosófico o no, la matemática, la simple manipulación de un algoritmo cualquiera, presupone la representación, presupone la imaginación, presupone, por último, lo imaginario y la institución del *legein*.

Vale la pena insistir en la irreductibilidad de la relación signitiva. El signo sólo puede ser signo de «esto» si «esto» ha podido delimitarse e «identificarse» suficientemente; y «esto» nunca está suficientemente delimitado e «identificado» mientras no le esté asociado un signo o un grupo de signos. El «esto» no puede comenzar a ser delimitado e «identificado» sino convirtiéndose en *índice de sí mismo*, esto es, a condición de estar ya contaminado por la operación signitiva. El «esto» de la designación, el «objeto» designado, deja de ser un inmediato absoluto (o, lo que es lo mismo, nunca lo ha sido al margen de la abstracción reflexiva que pretende colocarse fuera del lenguaje y antes del *legein*); se vacía interiormente, o se

abre, con lo que adquiere profundidad y hace posibles todas las asignaciones o las determinaciones ulteriores que lo tendrán como referente; pero, además, se desdobla o se multiplica indefinidamente, convirtiéndose en representante de sí mismo en la serie abierta de sus ocurrencias. Así, el «objeto», *lo* que es designado, es a la vez menos y más que «él mismo» –y, al mismo tiempo, en tanto postulada en y por el *legein,* es lo que es, elemento distinto e indefinido que puede ser indefinidamente recogido en las operaciones de la lógica de conjuntos=lógica identitaria. Del mismo modo, para que algo pueda ser signo, debe estar delimitado y ser «identificado» como signo y como *este* signo. La institución del signo es inmediatamente institución de la clase de los signos, y todo signo es, como tal, índice de la existencia de signos (y, bien mirado, de todo lo que esa existencia implica). En cierto sentido, es menester que el signo se indique él mismo como signo, que se indique evidentemente a la intención de alguien para que pueda haber signo, que indique los otros signos y sea indicado por ellos como signo. Este no puede ser el caso de un signo aislado; siempre y necesariamente hay una clase de signos que forman un «sistema» (*código*). Por esta razón es abusivo hablar de la concomitancia (*sumbainein*) de dos ocurrencias «naturales» de signo «natural» (humo y fuego, etc.). La coincidencia regular, la concomitancia (*sumbainein*) de dos ocurrencias «naturales» ha podido, tanto aquí como allí, servir como apoyo a ciertas relaciones signitivas; pero entre ella y la institución de un sistema de signos hay todo un abismo. Tampoco la teoría de la información sirve de nada en este dominio; todo lo que la misma puede proporcionar es esta condición trivial, la de que figuras u ocurrencias «naturalmente» demasiado frecuentes no podrían desempeñar el papel de signos, pues constantemente podrían ser confundidas con lo que las rodea, es decir, tomadas por «objetos». Pero, de todas maneras, la relación signitiva entraña ya esto, pues el signo no puede ser «objeto» (si no es como objeto-signo); los objetos-signos deben postularse como una clase de seudo-objetos independiente de los objetos que designan; por tanto, deben ser *creados* como objetos-signos (formas, tipos, *eidos* de signos que forman sistema). El objeto o acontecimiento improbable o excepcional es *omen*, «signo natural», es decir, no es signo. Es menester que el sistema de signos se indique

como sistema de signos, lo cual, desde el primer momento, cortocircuita todo intento de construir un «metalenguaje» cualquiera para explicar esta operación.

Pero, sobre todo, es la *relación* signitiva, como relación, la que es irreductible e inconstructible. Por cierto, se puede decir que «*x* designa *y*» pone en juego todas las categorías mediante las cuales *x* e *y* se constituyen como «objetos», como *estos objetos,* como «objetos en una relación». Pero esto es prácticamente vacío. En «*x* (signo) designa *y* (objeto)», *x no* es precisamente constituido como objeto, sino que es puesto como no-objeto-signo, pues las categorías constitutivas del objeto no le son pertinentes. Entran aquí en juego otros operadores nucleares, que discutiremos en seguida; y lo mismo ocurre en la posición del «objeto» y como objeto de designación. «Designar», no es una relación que tenga un sitio en la lógica-ontología heredada; no es ni categoría correspondiente a una forma de juicio o a un nivel del ser, ni lógicamente construible, pues toda construcción lógica la presupone lógicamente. La designación (la representación, *Vertretung*), el *quid pro quo,* es institución originaria.

Lo que al pensamiento reflexivo-abstracto puede parecer, en el *legein,* una mera puesta en práctica de las categorías «constitutivas» (uno, muchos, sustancia, etc.) o de «conceptos reflexivos» (identidad, diferencia, forma, materia, etc.) presupone en verdad (tanto «real» como «lógicamente») algo muy distinto de las «categorías» o los «conceptos»; lo que presupone es un haz de esquemas-operadores que no son «funciones lógicas», que existen como figuras-figuraciones operativas, y de las cuales ninguna puede funcionar si no se encuentran presentes ya los *resultados* de su propio funcionamiento y del funcionamiento de todas las otras (lo cual excluye toda posibilidad de «construir»). Lo mismo vale para los esquemas-operadores del *teukhein*, y también para las relaciones entre el *legein y el teukhein.* Sólo hay *legein* si el *teukhein* y sus resultados están ya disponibles; sólo hay *teukhein* si el *legein* y sus resultados están ya disponibles. El *legein* es una *teuxis* («fabricación») y un *teukhos* o un *tukton* (útil, instrumento bien fabricado); el *teukhein* es una lexis (un «decir» bien articulado) y un *lekton* (un resultado de ese «decir» y ese «decir» como posible). Lo que aquí se pone así de manifiesto es un aspecto deci-

sivo del instituir y de la institución originarios, lo que se podría tratar de expresar –aunque mal– diciendo que la institución «*se* presupone», que sólo puede ser como si ya hubiera sido plenamente (y estuviera indefinidamente por ser). Lo imaginario social existe como hacer/representar lo histórico-social; en tanto tal, instituye y debe instituir las «condiciones instrumentales» de su existencia histórico-social, que son el hacer/representar como identitarios o consustanciales a la lógica de conjuntos, a saber, el *teukhein* y el *legein;* pero esta institución misma, la institución de las «condiciones instrumentales» del hacer y del representar, es también un hacer y un representar –un dar existencia como presentación, una figuración-figura–, la institución de las «condiciones instrumentales» del hacer y del representar, e incluso un hacer y un representar, un dar existencia como representación, una figuración-figura; la institución del *legein* y del *teukhein* como tal es ella misma un *legein-teukhein.*

Se puede ilustrar esta situación con el ejemplo de ciertos esquemas operadores principales del *legein* (que también son esquemas-operadores esenciales del *teukhein*).

La relación signitiva implica circularmente, o, más estrictamente, está en una relación de inherencia recíproca con el esquema operador de la discreción-separación.[20] Es completamente claro que signo y objeto deben ser separados de todo lo demás, y uno del otro. Esta última separación basta para distinguir de inmediato y radicalmente el *legein* del pretendido «lenguaje genético», o del «lenguaje de los ordenadores». Pues en este caso, «signo» y «objeto» son

20. Hablar de implicación recíproca sería, por supuesto, más que un abuso de lenguaje, en relación con los hábitos establecidos en lógica y en matemáticas. Decir que dos proposiciones se implica recíprocamente es lo mismo que decir que son idénticas o lo mismo. Pero separación y reunión no son posibles una sin la otra, y sin los otros esquemas operadores de los que luego hablaremos, *se exigen* una a la otra, surgen cada una del hecho mismo de que la otra aparece; sin embargo, no tendría sentido decir que son «lo mismo». A falta de términos más apropiados, hablaremos de inherencia recíproca, o de implicación circular.

real y «lógicamente» *lo mismo*, a saber: lo que, no sin abuso, se ha presentado como «signo» *es* objeto y *actúa como* objeto, no se puede hablar aquí de «signo» sino por mediación de un antropomorfismo ingenuo, que se olvida de que el pretendido «signo» sólo funciona como objeto, que actúa por causación real. Son las propiedades estereoquímicas de la molécula las que causan, de la manera más banal (a *este* respecto) tal o cual asociación con tal o cual otra molécula o la «fabricación» de tal producto. La situación, real y lógicamente, es la misma en un ordenador, con la única diferencia de que los «soportes» de la causación son otros.

La relación signitiva implica también el esquema operador de la reunión: reunión de aquello que pertenece al signo, reunión de lo que pertenece al objeto, merced a lo cual uno y otros existen como *este* signo y *este* objeto. Pero también se trata de una reunión de otro tipo, que da existencia a la pareja signo-objeto, en la que este signo es signo *de* este objeto y el objeto se asigna *a* este signo. La implicación circular o inherencia recíproca de la separación y de la reunión es evidente de inmediato: es imposible reunir si no se separa (lo que se reúne de todo el resto), es imposible separar si no se reúne (lo que se ha separado del resto).[21]

El esquema operador de la reunión es en verdad doble y hace aparecer en ella de manera inmediata otro, por cuyo intermedio es doble. La reunión puede denominarse, pues, coparticipación: el «objeto» perro implica la coparticipación de tales y tales aspectos, propiedades, partes, etc.; el signo «perro» (oral o escrito) implica la coparticipación de fonemas, letras, etc. Pero esta coparticipación no es absoluta, ni tampoco una coparticipación cualquiera: es coparticipación (o reunión) *en cuanto a…* (*pros ti, quatenus*); y, de la misma manera, toda separación es separación *en cuanto a…* Este *en cuanto a…* es él mismo esquema operador irreductible e imposible de construir. Ahora bien, la relación signitiva como tal implica circularmente el esquema operador «*en cuanto a…*», y ello de múlti-

21. La separación/reunión también puede denominarse exclusión/inclusión, así como discreción/continuidad; de esta manera se plantean implícitamente el interior y el exterior, así como también la frontera y la vecindad.

ples maneras: pero también es ella misma en tanto esquema operador que no se reduce a la reunión-separación-en cuanto a..., sino que, por el contrario, es «exigida» por esta última. Pues la relación signitiva como tal («*x* designa *y*») postula evidentemente una coparticipación de *x* y de *y*, pero en tanto coparticipación específica, signitiva: objeto y signo (tal objeto y «su signo») participan conjuntamente *en tanto que* (*en cuanto a...*) signo de este objeto u objeto de este signo; participan conjuntamente debido a la relación signitiva y *respecto de* esta coparticipación de signo y objeto (que la relación signitiva postula), hay coparticipación de las «partes» del objeto y de las «partes» del signo. Jamás será excesiva la reflexión acerca de esta evidencia banal: la palabra perro y el perro participan conjuntamente y de una manera completamente distinta de aquella en que lo hacen las patas y la cabeza del perro. Sin la primera coparticipación, la segunda *no es:* no es en y por el *legein,* el lenguaje, el pensamiento, no es «para nosotros». Lejos de poder ser «construida» o «compuesta» a partir de la separación-reunión-en cuanto a..., la relación signitiva es presupuesta por ella, o, mejor dicho, es circularmente implicada por ella. Esto se puede separar-reunir porque es designado por «esto». Y, una vez que «disponemos» de estos esquemas operadores encarnados en productos operantes, su operación puede ser interminablemente utilizada para «fabricar» otros *eso* y «eso».

Es evidente que esta participación, que se puede llamar coparticipación signitiva para distinguirla de la coparticipación «objetiva» o «real», no puede tener existencia sin (implicar circularmente) el esquema operativo de la *regla: x debe* ser utilizada para designar *y* y no *z*; y debe ser designada por *x* y no por *t*. Este *deber* (*Sollen*) es puramente fáctico: su violación, como tal, no entraña ni contradicción lógica, ni transgresión ética, ni fealdad estética. (Puede que para el individuo que lo viola, accidental o sistemáticamente, haya «sanciones reales», pero eso es otra cuestión.) Y no puede «fundarse» sobre nada que no sea él mismo; no sólo no puede «fundarse» ninguna relación particular (en el mejor de los casos, «explicarse» o «justificarse» en un nivel *secundario*), sino que *la* relación signitiva en tanto tal y la regla que esta relación implica circularmente sólo pueden fundarse sobre las necesidades del *legein:* para que ha-

ya *legein*, es menester que haya regla de la designación prácticamente unívoca, y para que haya dicha regla es menester que haya *legein*.

Insistamos sobre este hecho: nada, en toda la lógica y la ontología heredadas, permite pensar *qué* y *cómo* es esta coparticipación significativa (como nada permite pensar *qué* y *cómo* es su institución). Es evidente que no se trata de «relación lógica», ni «relación real»; no puede ser ni una ni otra cosa. Si, abusivamente, convirtiéramos al «objeto» en un concepto, la coparticipación signitiva lo pondría en relación con algo que no es un concepto: el signo. Por tanto, no es una «relación lógica». Pero tampoco podríamos presentarla como «relación real», a menos que se refiera a las representaciones individuales efectivas. Allí, «imagen de palabra» e «imagen de cosa» se adhieren mutuamente (y para explicar cómo y por qué ha sucedido tal cosa es menester remitirse a la historia del individuo). Sin embargo, esta presentación es inaceptable por muchas razones. La coparticipación signitiva es, por cierto, instrumentada en y por las representaciones individuales, pero de ninguna manera se puede decir que en *ello* se la encuentre tal como es; lo que en *ello* se encuentra en cada momento es, para cada individuo, la serie interminable de las realizaciones *particulares* del objeto, del signo y de su relación («asociación»). No hay nada que diga si, en qué y por qué esta relación («asociación») difiere de una asociación cualquiera entre «imágenes» cualesquiera. La puesta en relación (remisión) de las representaciones en y por el flujo representativo individual es, sin duda, soporte necesario de todo lenguaje, pero no explica el lenguaje. Hablar no es asociar en general, ni siquiera concatenar «imágenes de palabras»; hablar es unir y reproducir signos, en tanto signos de..., según las reglas, y sobre todo según la regla implícita en la coparticipación signitiva. Y no puedo pensar estas reglas como una abstracción descriptiva al margen del uso efectivo de la palabra en una colectividad dada, puesto que esta palabra sólo existe como palabra a través de esas reglas. Las realizaciones particulares –para cada individuo– de la relación objeto-signo, sólo deben su existencia a la existencia de coparticipación signitiva y reglas como coparticipación y reglas sociales, instituidas, es decir, como no «reales», como sin lugar y fuera de lugar («real» o «lógico»). Por esta misma razón no podemos representar-

nos directamente esta coparticipación en tanto es coparticipación signitiva. Puedo escribir tantas veces como me plazca las palabras «árbol» y *arbor* debajo del dibujo de un árbol, o imaginármelas, o bien repetirlas interminablemente al mirar un árbol real, pero nunca conseguiré representarme la coparticipación de la palabra y de la cosa como tal, ni convertirla en objeto intencional por sí misma, no puedo tampoco pensar*la*, a menos que lo haga oblicuamente. Ahora bien, esto no ocurre jamás cuando se trata de simple asociación de representaciones: por enigmático, por improbable, por heterogéneo, por incomprensible que pueda ser el acoplamiento de dos sucesos o de dos recuerdos efectivos en mi representación, este acoplamiento o esta asociación me es dada «en persona» como coincidencia, similitud, inclusión de una «parte» en un «todo», etc., al mismo tiempo que sus «términos» cuando se presenta; el vínculo se da como parte efectiva de lo vinculado, y eso no guarda ninguna relación con el hecho de que me sea posible interrogar sin fin por su porqué y por su cómo. El vínculo de las representaciones es «parte» efectiva del flujo representativo, la coparticipación signitiva no puede serlo. O bien, para hablar el lenguaje de Kant: *todo* vínculo o *toda* relación (de pensamientos o de representaciones cualesquiera) es vínculo o relación de «imágenes» o de esquemas que, a su vez, se apoya, presentifica y representa en y por un esquema de orden superior. Ahora bien, ningún esquema concebible o construible puede explicar la relación signitiva (o «figurarla» como tal), aunque más no sea por la elemental razón de que no hay en la *Crítica de la razón pura,* más que en toda la filosofía desde los orígenes a nuestros días, nada que autorice ni dé derecho a establecer ninguna diferencia entre una elipse y la letra O, o entre un segmento de recta y la letra I. La letra O (ni ninguna letra, lo cual se traslada de inmediato y evidentemente a los fonemas) no *es,* no *puede* ser, ni para Kant ni para ningún filósofo; y no es *tampoco* Nada. Es evidente que no es «cosa» ni «concepto». Pero tampoco pertenece a la Nada: no es ser de razón, ni nada privativa, ni nada negativa; ni es tampoco ser imaginario, *ens imaginarium*, pues en tanto *ens imaginarium*, O es una elipse, no una letra. La filosofía, incluso la más rigurosa, la más exigente que se haya escrito hasta hoy, piensa en y por un lenguaje que ella ha-

ce infinitamente más impensable que la nada negativa, que no puede ni siquiera postularse como lo que se anula a sí mismo en tanto concepto contradictorio: el lenguaje, en esta perspectiva, no tiene existencia suficiente ni siquiera como para poder decir que no existe, como podría decirse, en cambio, acerca del círculo cuadrado.

No se trata de otra cosa que de una consecuencia de la posición *egológica* en el pensamiento heredado, y de la ocultación de lo imaginario social, de lo histórico-social que se da conjuntamente con ello. O e I son menos que Nada, pues O e I son instituciones («elementos instituidos»), figuras-formas-*eidé* históricamente creadas. Ocultación de lo imaginario social: el signo *en tanto* signo sólo puede tener existencia en calidad de figura instituida, forma-norma, creación de lo imaginario social. Pero también, y más aún, la coparticipación signitiva sólo puede tener existencia en tanto institución, en tanto esquema operador, figuración de figuras sobre un modo que, como tal, es irrepresentable en el campo egológico y, en términos estrictos, impensable en tanto tal. Por último, en la medida en que, como ya se ha dicho y como es evidente, esta coparticipación es y debe ser siempre también instrumentada en y gracias a la representación de los individuos, implica como contrapartida, en la psique de los individuos, esta propiedad esencial de la imaginación radical (que no aflora en la filosofía tradicional más que en la medida en que conduce a lo verdadero o a lo falso): no «imaginar lo que no es», sino imaginar/figurar una cosa mediante otra cosa, poder «ver» lo que no es en lo que es, o bien presentar o presentificar una cosa mediante otra cosa.

La relación signitiva implica circularmente el esquema operador del valor o del *valer*, en sus dos maneras de funcionar, el *valer como*... (valer lo mismo que, tener el mismo valor que..., *wie*) y el *valer para*... (valer con vistas a.... valer para tal fin, *um*... *zu*...), que pueden estar eventualmente disociados y especificados a continuación, como «valor de cambio» y «valor de uso» en diferentes dominios. La relación signitiva implica, evidentemente, por una parte, el esquema del *valer como*... en tanto que esquema de equivalencia en

diferentes formas. La genericidad de la figura o imagen (del signo o del objeto) se torna aquí universalidad primera y creación de clases (de conjuntos). Las ocurrencias del «mismo signo» son equivalentes cualesquiera sean sus diferencias «concretas» (de grafía, de pronunciación o de posición); los diversos ejemplos del «mismo objeto» son equivalentes en tanto corresponden al «mismo signo». Recordemos que la clase es creada al mismo tiempo que el objeto, que el objeto *es* clase, aun cuando se trata de un objeto «singular», aun cuando no haya nombre propio para él: *este* perro *es* la clase de sus ocurrencias indefinidas, y estas ocurrencias del «mismo perro» se plantean como equivalentes *en cuanto a...* (o, lo que viene a ser lo mismo, este perro no es «él mismo» perro sino merced al esquema de equivalencia que opera en sus diferentes ocurrencias). La equivalencia es creación histórica, que se apoya en los datos del primer estrato natural (la «especie» biológica perro, este perro como organismo «individual»).

Analicemos más detenidamente la equivalencia en lo que respecta a los signos. En el *legein*, todas las ocurrencias de un signo son equivalentes en un nivel dado (y *en cuanto a...*), si y solamente si son discernibles en tanto ocurrencias de *este* signo. Entonces son intercambiables, fungibles y sustituibles unos por otros. Esta posibilidad de sustitución funciona en todos los niveles del *legein*, pues funda la relación «asociativa» (Saussure) o «paradigmática» (Hjelmslev), que es preferible llamar relación sustitutiva. La equivalencia se muestra así como equivalencia absoluta o sustituibilidad perfecta de todas las materializaciones de un signo, siempre que dichas materializaciones sean mínimamente discernibles; y como equivalencia relativa o sustituibilidad, restringida en la relación «paradigmática» en sentido estricto.

Por otra parte, la relación signitiva implica el esquema del *valer para...* No hay *legein* de un solo signo: hay sistema de signos de diferentes niveles (no tenemos por qué analizar aquí la cuestión relativa al carácter necesario o no de la «doble articulación»). En cada nivel, los signos funcionan a través de su *combinación* (lo que Saussure llamaba relación sintagmática). La combinación, pues, no sería combinación de signos, sino simple manifestación de la separación/reunión en niveles reiterados, a no ser por la intervención del esquema

operador del *valer para...* Cada signo se caracteriza por su utilización posible, o, dicho de otra manera, por las combinaciones permitidas en las que puede entrar. En tanto tal, el «valor de uso» de un signo es su valor combinatorio (así como su «valor de cambio» es su sustancialidad). Así, en francés, el «fonema» *n* tiene un «valor de uso» nulo entre dos consonantes. Cada signo, por tanto, es afectado por índices virtuales del *valer para...* o de «valores de uso». En la medida en que se considere el *legein* (dicho en otros términos, el lenguaje como *código*, como sistema identitario-organizador de conjuntos), estos índices, por principio, son definidos y finitos en cantidad. Las utilizaciones posibles de un fonema, los sintagmas en que una palabra puede entrar, son determinados, definidos y *finitos* en número.[22] Por el contrario, en la medida en que se considere el lenguaje como *lengua*, a saber, más allá de su dimensión identitaria-organizadora de conjuntos, y en la medida en que uno refiera las palabras y las frases a *significaciones*, los usos posibles de una palabra o de una frase no están rigurosamente circunscritos, no están absolutamente determinados, no son ni finitos, ni infinitos, sino que son *indefinidos*, pues, por ejemplo, tal o cual uso de una palabra puede ser soporte de una significación *distinta*, que no se había dado de entrada con el lenguaje y el *código*. Un nivel de la lengua, de la relación del lenguaje con la significación, como... valer para..., equivalencia y utilización posible, sustituibilidad y combinabilidad, nada de esto es ya determinable desde un punto de vista identitario.

22. No podría ser de otra manera a no ser que se permitiera una cantidad *arbitraria* de sintagmas, lo que es absurdo. Para un lenguaje que contiene un millón de palabras, y que permite una longitud máxima de sintagmas de 100 palabras, la cantidad de sintagmas posibles es, *como máximo*, de $1.000.000^{100}=10^{600}$. Pese a ser considerable –al parecer, la «cantidad de partículas del Universo» sólo es de 10^{80}–, este número no dejaría de ser considerado como del orden cero en cualquier cuestión matemática en que hubiera que compararlo con el infinito más pobre de los, la potencia de no numerable (el «número» de enteros naturales 1, 2, 3...). Y todos estos sintagmas son «dados desde el comienzo» con el código, sus signos elementales y sus reglas sintagmáticas. Por tanto, no tiene prácticamente sentido hablar de la «creatividad de los sujetos parlantes» y situarla en una combinatoria de un conjunto, finito.

La indisociabilidad de las dos formas del esquema operador del valor, la inherencia recíproca del valer como... y del valer para..., se manifiesta ya si se considera la relación signitiva. Pues ésta plantea, en cuanto al *legein*, a la vez una cierta «equivalencia» del signo y del objeto, y una cierta «utilización» del signo y del objeto en esta combinación particular que es la relación signitiva. Más en general, a partir de la institución del *legein* hay institución del esquema operador del *valer*, pues hay separación de los soportes materiales-abstractos del *legein* y de todo el resto, la cual postula que tal conjunto de ocurrencias no son «acontecimientos naturales», sino que *valen* en tanto signos: todos *valen como...*, son equivalentes en tanto son *signos* y no acontecimientos, y todos *valen para...*, pueden ser utilizados para designar. Esta doble operación cruzada se repite en los niveles sucesivos del *legein*. Todo signo o combinación de signos vale (o no vale) para... su inserción en una combinación de signos, por su posibilidad de dar existencia... a parte de... de manera apropiada a... y con vistas a...; vemos aquí de inmediato que el *legein* es un *teukhein*. Todo signo vale en tanto puede ser «utilizado» según un conjunto de condiciones, y utilizado «bien o mal». Pero, ¿qué es «bien o mal»? Es el valer en otra forma, la forma de la equivalencia. Lo que en el nivel del signo singular, para hablar de manera abstracta, era su índice de *valor como* signo –lo que lo instituye como signo y lo distingue de una ocurrencia natural– es remitido ahora a un nivel superior, en donde una combinación de signos vale como signo, y en donde únicamente ciertas combinaciones, y no otras, valen como signos. ¿Qué quiere decir que un fonema *vale para* tal o cual combinación con tales otros fonemas? Que esta combinación es una palabra y, *en tanto palabra, vale como* cualquier otra palabra. *«Je il armoire»* («Yo el armario»), diría un lingüista, no es una frase del francés, no tiene valor de frase, no vale como frase: «je», «il», «armoire» no *valen para* esta combinación= esta combinación no *vale* como combinación (frase)=esta «frase» *no vale para* entrar en un discurso.[23] En el otro extremo del funcionamien-

23. Observemos, aunque sin poder insistir en ello, que incluso aquí la lógica identitaria-lógica de conjuntos dista mucho de explicar todos los aspectos del

to del *legein*, la indisociabilidad de las dos formas del valer aparece en el enigma interminable de su relación con los referentes del *legein*, con lo que se dice. ¿Cómo puede el discurso *valer para* decir *lo* que es, si, en cierto sentido, no *vale como* lo que es (poco importa que a este valer como..., a esta equivalencia en el sentido general que aquí se le ha dado al término, se le llame identidad estricta, adecuación, correspondencia o reflejo)? Decir algo es decir la verdad, es decir lo que es *tal* como es. ¿Qué significa aquí *tal*, a no ser equivalencia? ¿Cómo es posible una equivalencia entre una serie de palabras y un grupo de hechos, de cosas, etc., a no ser *como institución*?[24]

Los esquemas operadores del valer son igualmente decisivos para lo que corresponde a las relaciones de la institución del *legein* con los individuos. Para comenzar, el *legein* implica, y hace que, en lo que respecta al *legein*, todo individuo valga lo mismo que cualquier otro individuo de la colectividad considerada, que valga para la utilización colectiva del *legein*.[25] Y la institución del *legein*, inseparable del individuo como individuo social, implica que esta institución sea imposición de la equivalencia de los signos y de las combinaciones de signos para todos (sentido indefinido) los indivi-

---

funcionamiento del lenguaje como *legein*. Este no-valer posible se sitúa todavía en un dominio de valer general, y no es nunca pura nada, simple no-valer, sino también y siempre, hecho social. Una palabra mal pronunciada, una frase mal construida o incoherente, siguen siendo «signos», no meros acontecimientos naturales. La transgresión de la regla puede tener como consecuencia un defecto que disminuya el valor de uso sin anular por ello –pronunciación defectuosa, frase incorrecta pero «comprensible»– o bien una «perversión» o abolición del valor de uso *canónico*: sin sentido, absurdo, materialmente falso...

24. Se sabe que esta cuestión ha torturado, de cabo a rabo, la filosofía griega. No ha perdido hasta ahora nada de sentido ni de agudeza.

25. Y así ocurre también en el caso en que «lenguajes diferentes» (según las castas, o los sexos/generaciones) se instituyan en el seno de una sociedad: hay equivalencia de individuos en el interior de los subgrupos lingüísticos así formados, e incluso equivalencia general, puesto que estos grupos deben estar todos en posesión de sus respectivos lenguajes.

duos de un área dada del *legein*. Equivalencia significa equivalencia, y no identidad de lo que, en cada individuo, «corresponde» al signo. La aserción de tal identidad, por cierto, no tendría sentido, puesto que aquello a lo que un signo corresponde para un individuo es inseparable del flujo representativo/afectivo/intencional que ese individuo *es;* las representaciones correspondientes a los mismos signos para individuos diferentes son incomparables. Esta incomparabilidad no es nada más, por supuesto, que otra manera de decir que cada individuo *es* también ese flujo representativo singular que es. Ahora bien, la existencia del individuo como individuo social y su «funcionamiento» en y por el *legein* implican y exigen «positivamente» que *sea* semejante flujo representativo singular; en caso contrario, sólo sería una máquina parlante, es decir, absolutamente nada. La mayor parte de las veces, la filosofía, obligada como está, en su perspectiva egológica e identitaria, a afirmar que el lenguaje implica y exige la *identidad* rigurosa de «lo que», en cada uno, corresponde al mismo decir, la filosofía, decimos, ha convertido en escoria psicológica esta condición positiva y esencial para la vida histórico-social. Pero como el *legein* sólo puede ser como dimensión no separable del lenguaje, y como no podría haber lenguaje si los individuos no funcionaran en él tal como son «con» todo lo que son, esta afirmación de una identidad rigurosa, a través de los individuos, de lo que es «esencial» en el decir, no sólo resulta vacía, sino que equivale a una destrucción del lenguaje. Esta destrucción –evidentemente «contradictoria» y que anula la filosofía misma que, sin saberlo, tiende a ella como a su fin– es, por lo demás, gratuita e inútil. Para que haya comunicación social (y, además, pensamiento) es necesario y suficiente que haya equivalencia en cuanto al *legein* (y también, *en cuanto al teukhein*) de «lo que», en cada uno, corresponde al signo social y que esta equivalencia mediatice el acceso a las significaciones.[26]

26. Me gustaría recordar el postulado de Aristóteles: «Lo que se encuentra en la voz es símbolo de las afecciones del alma, así como lo que está escrito es símbolo de lo que se halla en la voz. Y, lo mismo que las letras que todos escriben no son las mismas, así tampoco lo son las voces; pero aquello de lo que las voces son cardinalmente (*prôtos*) signos, son las mismas afecciones (*pathémata*)

El esquema operador de la equivalencia, del *valer como...* implica circularmente el de la *iteración:* lo hace posible, pues iterar es repetir lo mismo como diferente o postular lo diferente como lo mismo *en cuanto a...*; y esto a su vez lo hace posible, ya que jamás podría funcionar sin esta repetición de lo mismo como diferente y de lo diferente como lo mismo.

Así también hay implicación circular entre el esquema del *valer para...*, que no puede concretarse fuera del ordenamiento combinatorio, y el esquema operatorio de *orden* en general. La combinación –combinación de signos– implica que el valor de un término depende de su «ubicación» en el seno de un agrupamiento, en el cual el orden es pertinente,[27] por tanto, no es posible sino a través del esquema del orden, y más exactamente, del *buen* orden (el sucesor de un término, si existe, está siempre bien determinado). A la inversa, el esquema del buen orden nunca puede ser *efectuado* (operar en y por su figuración) sin un ordenamiento combinatorio. Más en general, el esquema del buen orden implica circularmente el *legein* y el *teukhein,* pues implica que se den términos discretos, y estos términos sólo «existen» por primera vez en y por el *legein* y el *teukhein.* No puede haber «buen orden» en el flujo representativo individual, ni en un dato «natural» cualquiera, antes de y sin la operación de los esquemas de separación/reunión.[28] A la inversa, no puede haber *legein* ni *teukhein* sin una relación de buena orden. Sólo se puede hacer alusión aquí a la relación profunda que existe entre por una par-

---

del alma para todos...» (*De interpr.,* 1). Volveré en otro sitio a tratar acerca del vínculo entre imaginación y lenguaje, que, de manera implícita pero indudable, ha sido planteado por Aristóteles y retomado por Plotino.

27. Es evidente que se trata de lo que en matemáticas se llama *ordenaciones.*

28. Así, pues, no puede haber matemáticas sin una relación de buen orden, presupuesta en el alineamiento de los signos y de las proposiciones, y ello vale también para cualquier matemática o un cualquier metalenguaje. Lo que en la edificación de la matemática formalizada se presenta como un caso particular de la relación de orden en general, la relación de buen orden, es, desde otro punto de vista, el presupuesto de toda relación de orden, e incluso, simplemente, de toda relación, que no puede ser engendrada si no es gracias a la utilización del buen orden.

te, las exigencias que plantea el esquema del buen orden –en otras palabras, la «sucesión discreta» del *legein*– y la institución de una «conciencia» puntual en el individuo, y, por otra parte, la «linealidad» del tiempo identitario explícitamente instituido. Por último, se desprende inmediatamente de ello que los esquemas de la iteración y del buen orden se implican circularmente, lo cual remite a la implicación circular de las dos formas del esquema del *valer.*

A través de *estos* esquemas –o de *tales* esquemas, pues el análisis anterior no es exhaustivo, sino tan sólo ilustrativo–, a través de su postergación, iteración, composición, funcionamiento en inherencia recíproca, se instituye, en y por el *legein,* una jerarquía, o, mejor, una red que tiende a ser jerarquizada, de signos y de combinaciones de signos de diversos órdenes, en correspondencia con un seudomundo identitario, *codificado* por estos signos y formado por «objetos» distintos y definidos, así como por las «relaciones» distintas y definidas entre estos objetos». En esta red jerarquizada, y las pequeñas partes correspondientes del seudomundo identitario, se instauran –por cierto– dominios particulares, en cada uno de los cuales los esquemas de separación/reunión, en cuanto a... valer como... y valer para..., orden e iteración, etc., funcionan recibiendo y dando existencia a especificaciones particulares. (Así, las reglas de pertinencia sólo pueden cobrar realidad si en cada momento tienen un «contenido» específico, relativo al dominio en cuestión.) Esta instauración, instauración de la dimensión identitaria del hacer y del representar social, es inseparable de la red de instituciones, en el sentido amplio del término, en y por las cuales se desarrollan ese hacer y ese representar. Así, la institución del derecho es institución de «objetos» y de «relaciones» jurídicas, y no puede cobrar realidad si no es institución específica de un *legein* jurídico; pero lo mismo ocurre con la magia, la religión o el arte.

Legein, *determinidad, entendimiento*

Quizá sea más fácil, tras este análisis, comprender en qué y por qué la lógica-ontología heredada arraiga tan profundamente en el

legein y sus exigencias, así como, en cierto sentido y centralmente, sólo es una interminable elaboración del *legein* y el intento de su extensión ilimitada, de suerte que pueda absorber incluso lo que lo «niega». En, por y para el *legein*, la determinidad reina soberana: sólo puede ser/valer lo que es distinto y definido (y, sin duda, en un sentido *indefinible* de estos términos), lo que está necesaria y suficientemente separado/reunido en cuanto a..., lo que es siempre en y por un buen orden, lo que es indiferente *en cuanto al* tiempo y *en cuanto a* la materia, o aquello cuya materia se presta interminablemente a la determinación (esto es, a ser *dicha*), aquello cuyos modos de valer –equivalencias posibles y utilizaciones posibles– son todos fijados, dados, sin ambigüedad. ¿Cuál es el límite de estas exigencias, su realización sin resto? «...todo aquello que existe está completamente determinado... no sólo por cada pareja de predicados contradictorios *dados*, sino también por todos los predicados *posibles*, de los que siempre hay alguno que le conviene».[29] En el *legein*, ser es ser determinado. En esta expresión, basta con omitir la cláusula «en el *legein*» y modalizar el término «determinado» (en completamente determinado, menos determinado, etc.) para tener toda la ontología heredada. Y, en el *legein*, como en la ontología, ser y valer no pueden distinguirse, significan lo mismo: ser un signo es valer como signo, pero también ser un objeto es valer como objeto. Una agrupación de objetos es o no es un objeto si vale como objeto, es decir, si el *legein* lo ha postulado como objeto. Mi sueño de anoche, la batalla de Cannes, el núcleo de la nebulosa de Andrómeda y el riñón de Cromwell *son;* son, bien que mal, «objetos». Pero su agrupamiento no *es;* pues no es, en ningún sentido posible, en el *legein*, «un objeto», no *vale* como objeto. El *legein* existe y da existencia dando valor.

Por una inversión que sólo aparentemente es paradójica, la filosofía, elaboración y prolongación del *legein*, de sus normas y sus exigencias, es llevada a ocultar, velar, encubrir el *legein* mismo y su propia relación con éste. Como no tiene en cuenta, como no puede tener en cuenta, por razones profundas, como no puede *dar cuenta*

29. Kant, *Critique de la raison pure*, T.P., p. 415 (el subrayado es original).

y razón, logon didonai, del esquema nuclear y fundamental del *legein,* de la relación signitiva, no puede, en el caso canónico, hacer otra cosa que aparentar que tiene acceso directo a aquello de lo cual habla, ya se trate de cosas, ideas o el sujeto; es decir, aparentar que podría eliminar por completo el *legein,* ya sea tratándolo como medio óptico totalmente transparente o como instrumento perfectamente neutro, ya sea «rectificándolo» sin resto o reabsorbiéndolo plenamente en una lógica expurgada que no le debiera nada. Y también es así cuando «critica el lenguaje», pues esta crítica se realiza siempre en referencia a otro modo de acceso a lo que es, perfectamente adecuado y postulado como efectuable (tanto Platón, en la *VII Carta,* como Husserl en las *Investigaciones Lógicas* y en otros sitios) o inefectuable (los escépticos en general). Y así ha ocurrido también, y con mayor razón, evidentemente, cuando el lenguaje se toma *in toto* como «racional» y «ser-ahí del Espíritu»; el proceso a lo largo del cual aparecen (*phainontai: Fenomenología*), en y por el lenguaje, la Razón y el Saber absoluto sólo es la vertiente para nosotros del proceso atemporal, «dialéctico»-tautológico, en y por el cual la Razón debe, *necesariamente* y de manera *determinada,* ponerse como lenguaje, esto es, depositarse en el lenguaje y decirse a través del lenguaje. Este «no tener en cuenta» porque no se puede *dar* cuenta es notorio en toda filosofía que se sitúe en la perspectiva de la «fundación» o de la «deducción», puesto que tal perspectiva no es otra cosa que la búsqueda de un origen que exhiba su propia necesidad como inteligible y a la vez decible, en relación con la cual, por tanto, la institución del *decir* sería exterior e indiferente. Recíprocamente, una filosofía que se mueve en esta perspectiva tiene como necesidad insuperable la de ocultar el punto de detención que para su trabajo constituye la institución del *legein,* puesto que ella sólo conoce lo contingente y lo necesario y que el *legein* –ni «contingente» ni «necesario»– es aquello a partir de lo cual, y sólo a partir de lo cual, pueden tener algún sentido la necesidad y la contingencia. Pero igualmente es imposible *dar* cuenta y razón de –y por tanto, tener en cuenta– la relación signitiva como tal –como irreductible, inconstructible, no deducible– para una filosofía para la cual hay orden lógico cíclico, como la dialéctica hegeliana, puesto que en tal orden, una equivalencia o transformabilidad generali-

zada mantiene reunidos todos los momentos del recorrido, en el cual sería imposible encontrar algo que fuera «irreductible».

Todo esto, bien mirado, no es nada más que otra manera de decir que el *legein* es institución primordial, y que, en este nivel, la lógica identitaria *no puede* aprehender la institución, pues la institución no es necesaria ni contingente y su emergencia no es determinada, pero que sólo a partir de ella, en ella y mediante ella existe lo determinado. Reconocer como esencial la relación signitiva, el *quid pro quo*, representarlo (*vertreten*), equivale a reconocer el carácter «arbitrario» (instituido) de ese re-presentar; es, pues, lo mismo que abolir la determinidad en tanto norma suprema.

Ya se ha hecho alusión, en páginas anteriores, al hecho de que el *legein* pone en juego una parte esencial de las categorías y de los conceptos reflexivos, pero que no puede «construirse» a partir de éstos. El *legein* implica el *entendimiento*: no se los puede separar, pues el entendimiento presupone el *legein* al mismo tiempo que éste presupone al primero, pero lo presupone *como una de sus partes y como indisociable del resto*. En el *legein* hay «más» que en el entendimiento, este último sólo es una parte de la institución del *legein*, arbitrariamente –y falazmente– separada de este último y considerada histórico-social específica, el conocer lógico-científico-filosófico. Disponer del *legein* es disponer del entendimiento, pero «disponer» del entendimiento no es todavía disponer del *legein*, y «disponer» del entendimiento sin disponer del *legein* no es disponer de nada. La institución del *legein* es ante todo institución (implícita) del entendimiento y de otra cosa (de la relación signitiva, que es en verdad inanalizable y sin la cual nada es posible). El *legein* implica la relación signitiva que el entendimiento no puede construir ni producir.

En efecto, hemos visto que el esquema operador esencial de la relación signitiva, el *quid pro quo*, la representación (*Vertretung*) y presentación de A a través de no-A o de lo otro que A, no es ni puede ser una categoría ontológica, ni tampoco producto de tales categorías. Pero también hemos visto que el funcionamiento concreto de las categorías es *imposible* al margen de la relación signitiva y en particular del esquema del *quid pro quo*. Y esto es así porque no hay sujeto pensante sin lenguaje o pensamiento sin lenguaje; y también (desde el punto de vista «trascendental» intrínseco), porque, para

que el objeto sea, o sea pensable, o sea constituido, es menester que se mantenga como «índice de sí mismo», que se represente «a sí mismo», a través de los «momentos» (lógicos) de su ser, de su ser-pensado o de su ser-constituido. La constitución del objeto exige ya una primera «genericización/simbolización» del objeto (de lo que *todavía* no *es* objeto) en relación «consigo mismo». De la misma manera, ningún objeto «es» (constituido) si no se lo toma en las relaciones de causalidad y de acción recíproca, que implican otros objetos y, poco a poco, la totalidad de los fenómenos; o bien esta última está presente «en persona» cada vez que yo pienso un objeto, lo que es absurdo, o bien está allí sin estar, y en particular está allí representada, algo que no es ella está puesto allí para ella y como ella, «en su lugar».[30]

El entendimiento es instituido, pues sólo es «parte» del *legein*. Aclaremos otro aspecto de esta implicación. El entendimiento es «el poder de vinculación según reglas» (Kant) y no hay reglas fuera de la institución. La regla implica la institución. La posibilidad de la regla es creada por y puesta con la institución. La categoría es regla de vinculación de lo que se da; la *unidad* significa exhortación a pensar lo que se da bajo el punto de vista de lo «uno», la *sustancia* significa la exhortación a pensar lo que se da bajo el punto de vista de lo «uno», la *sustancia* significa la exhortación a pensar en ello lo «permanente», lo «duradero», lo «persistente», o «aquello que no se puede predicar de otra cosa», y así sucesivamente. Bien mirado, estas exhortaciones no son nunca tales si no es en la medida en que *valen*, y, en su funcionamiento concreto, sólo valen *en cuanto a...* Unicamente *en cuanto a...* una cosa cualquiera es, por ejemplo, *una*. También se entiende que las categorías son esquemas operadores del *legein* y al mismo tiempo del *teukhein*, y que lo mis-

30. Kant lo ha advertido en parte: el «mantenimiento» del objeto a través de las fases de su constitución es una función que este filósofo atribuye –correctamente, en su contexto egológico– a la imaginación. Pero incluso en ese contexto, la inserción de este «objeto» en la experiencia –sin lo cual no es nada– resulta imposible sin la representación (*Vertretung*) de los otros objetos por los *términos*, productos del *legein*. Volveré acerca de esta cuestión en *El elemento imaginario*.

mo que todos los esquemas operadores, también ellas son «resultados» de un *teukhein*. Pensar según las categorías es dar existencia... a partir de... de manera adecuada a... y con vista a. Vincular según una regla es, evidentemente, tanto un *legein* como un *teukhein*.

Aspectos del teukhein

Teukhein significa: reunir-adaptar-fabricar-construir. Por tanto, es dar existencia como... a partir de... de manera adecuada a... con vistas a... Lo que se ha dado en llamar *techné*, palabra derivada de *teukhein* y que ha dado el término *técnica*, es tan sólo una manifestación particular del *teukhein*, del que sólo abarca aspectos secundarios y derivados.[31] Por ejemplo, «antes» de que pueda haber cualquier «técnica», es menester que lo imaginario social *se* reúna-adapte-fabrique-construya como sociedad y como esta sociedad, que *se* dé existencia como sociedad y como esta sociedad, a partir de sí mismo y de lo que «esta allí», de manera apropiada a y con vistas a ser sociedad y a ser esta sociedad. El *teukhein* está implícito en el instituir, de la misma manera en que también lo está el *legein*.

Los esquemas operadores esenciales del *legein* son, salvo alguna excepción, directa e inmediatamente los mismos que los del *teukhein*. Para reunir-adaptar-fabricar-construir hay que disponer de la separación y de la reunión, del *en cuanto a...*, del *valer* en tanto que *valer como...* y *valer para*, lo que quiere decir que hay que disponer de la equivalencia y de la utilización posible, de la iteración y del orden. Sería inútil, y carecería de sentido, discutir si el *legein* toma sus esquemas del *teukhein* o a la inversa (si la «palabra» precede al «útil» o lo contrario). Pues es fácil advertir que *legein* y *teukhein* remiten el uno al otro y se implican de manera circular. No se trata de un condicionamiento exterior, como, por ejemplo, el de la técnica que, en

31. Véase también el artículo «Technique», citado en la nota 33 del capítulo IV.

tanto social, exige la cooperación de los hombres y, por ello mismo, que éstos se hablen; sino que se trata de una intrincación esencial del *legein* y del *teukhein*. El *teukhein* implica intrínsecamente el *legein, es* en cierto sentido un *legein;* pues opera y sólo puede existir en tanto distingue-elige-reúne-pone-cuenta. El *teukhein* separa «elementos», los fija como tales, los ordena, los combina, los reúne en totalidades y en jerarquías organizadas de totalidades en el campo del hacer. Y en ese campo, opera bajo la égida de la determinidad y como determinación efectiva y condición de toda determinación. E inversamente, el *legein* implica intrínsecamente el *teukhein, es* en cierto sentido un *teukhein*. Pues reúne-adapta-fabrica-construye los elementos «materiales-abstractos» del lenguaje, al mismo tiempo que el conjunto de «objetos» y de «relaciones» que les corresponde. La fabricación del lenguaje como *código* es una obra del *teukhein;* es un dar existencia... a partir de... de manera apropiada a... y con vistas a... El *legein* no es *legein* si no es totalidad organizada de operaciones eficaces con soporte «material». El *teukhein* no es *teukhein* si no es posición de elementos distintos y definidos considerados en sus relaciones funcionales (tanto en el sentido común como en el sentido matemático de la palabra *función*).

Ilustremos esta identidad de los esquemas operadores esenciales del *legein* y del *teukhein* con el ejemplo del esquema operador del *valer.* Es evidente que toda técnica se apoya en el esquema del *valer para...* (y, bien mirado, *en cuanto a...*). Tal objeto, tal útil, tal acto, tal gesto, entra en ello en tanto es apropiado a... con vista a..., es decir, en tanto tiene un «valor de uso» en, por y para tal o cual combinación. Pero también, y antes de toda «estandarización» de los productos y de los instrumentos, sólo hay técnica, en tanto técnica social (y no mera utilización accidental y única de un objeto «natural») por medio del *valer como...* la equivalencia, la posibilidad de repetición. Tal útil o producto tiene el *mismo* uso que tal otro, puede ser reproducido, tiene o puede tener equivalentes, y, ante todo, es útil en tanto es equivalente a sí mismo en las ocasiones diversas de su utilización. La creación de un útil es creación de un *eidos,* de una forma, cuyos ejemplares concretos son *equivalentes* como ejemplos de este *eidos,* que permite su reproducción indefinida. Y estos útiles *valen como* tales en tanto *valen para* hacer lo que ellos permiten hacer.

Pero no se trata tan sólo de los útiles materiales. La «fabricación» de individuos por la sociedad, la imposición a los sujetos somatopsíquicos –en el curso de su socialización– tanto del *legein* como de todas las actitudes, gestos, prácticas, comportamientos y saber-hacer codificables, son con toda evidencia un *teukhein*, gracias al cual la sociedad da existencia a tales sujetos como individuos sociales, a partir de los datos somatopsíquicos, de manera adecuada a la vida, a su vida en esta sociedad y con vistas al sitio que en ella les tocará ocupar. Por esta vía se hacen los individuos sociales, en tanto válidos como individuos y válidos para tal o cual «rol», «función» «sitio» sociales. Más en general, el instituir es siempre, en tanto tal, también un *teukhein* e implica el esquema del valer tal como este último opera en el *teukhein*. Pues toda institución es también reunión con vistas a...; y en esta última, los términos instituidos funcionan siempre unos en relación con los otros y todos en relación con la institución, por lo cual valen como términos de esta institución y valen para la institución, valen por su inserción en las combinaciones instituidas. Individuos, objetos, procedimientos, si son postulados como «términos» o «elementos» en y por una institución determinada, tienen cada uno de ellos un «valor de uso», en cuanto a..., en relación con la red así instituida. Así en tanto sexuado, capaz de copular y fecundo, todo ser humano «vale para» copular y «vale como» cualquier otro ser del mismo sexo. Pero en tanto esposo o esposa posibles, hombres y mujeres son afectados por índices de «valor de uso» relativamente a la institución del matrimonio, «valor de uso» creado por esta institución, que sobrepasa infinitamente su punto de apoyo biológico (basta pensar en lo que el matrimonio presupone, entraña, significa por doquier y siempre), del que tampoco depende en absoluto (en rigor, ni la impotencia ni la esterilidad impiden ni disuelven necesariamente el matrimonio por doquier y siempre). Pero además, la institución es de manera inmediata posición de los *mismos* valores, de relaciones de equivalencia, puesto que la institución sólo puede existir en tanto cree masivamente clases de sustituibilidad definidas sobre los individuos, los actos, los objetos: clases de matrimonio y de parentesco, sustituibilidad de los individuos en cuanto a las «funciones» o los «roles» que desempeñan, reemplazabilidad de los objetos, etcétera.

En el *teukhein* como tal no aparece un esquema operador central del *legein*: la relación signitiva en sentido estricto. En el *legein* como tal no aparece un esquema operador central del *teukhein*: la relación de *finalidad* o de *instrumentalidad,* que refiera lo que es a lo que no es y podría ser. El *quid pro quo* ya no se encuentra en el hecho de que algo se encuentre *en el lugar de* otra cosa («medio» y «fin», «instrumento» y «producto» o «resultado»). Esta relación excede con mucho el simple *valer para...*: el útil, por cierto, *vale para...* pero *para dar existencia a lo que no existe.* Su «valor de uso» es mucho más que valor de *uso*, pues es valor de *producción* o de *transformación.* De esta suerte, el *teukhein* constituye –y se constituye en y por– una universalidad de otra índole que la del *legein.* El «útil» es creado como forma, como *eidos,* no sólo en tanto es efectivamente reproducible o repetible bajo la forma de otros ejemplares del «mismo» útil; ni tampoco únicamente en tanto se repite en sus eventuales utilizaciones sucesivas; aun cuando sea un ejemplar único que sólo debe utilizarse una vez, es *eidos* en tanto no es simple «cosa», sino «idealmente» puesto ya como elemento de la relación de finalidad, como *el* «medio» que puede o debe hacer que... Ahora bien, *aquello a que* el «medio» pueda dar existencia no *es,* no es todavía cuando el «medio» es puesto, cogido o fabricado como medio. El «útil» es lo que es a partir de lo que *él* no es y de *lo que* no es, a partir de aquello a lo que él *puede* dar existencia.

Se ve de esta manera que la relación de finalidad implica circularmente el esquema de lo posible, del poder dar existencia, del poder existir. No habría finalidad; no habría, pues, un *teukhein* ni una sociedad, si para lo que no es fuera imposible ser, o si para lo que es fuera imposible ser de otra manera. El esquema de lo posible instaura *ipso facto* la división en posible e imposible (es evidente que lo *necesario* no es más que otro nombre de lo imposible: es necesario aquello cuya no-existencia es imposible, y es imposible aquello cuya no-existencia es necesaria). Sólo por intrincación de lo posible y de lo imposible la sociedad y cada sociedad constituye lo «real» y *su* «real». La realidad no es únicamente, como se viene repitiendo a partir de Dilthey, «lo que resiste»; es también, e indisociablemente, lo que puede ser transformado, lo que permite que el *hacer* (y el *teukhein*) sea el dar existencia a lo que no es o el dar una existencia

distinta a lo que es. La realidad es aquello en lo cual se dan lo factible y lo no factible, lo que se puede hacer y lo que es imposible hacer. Es así como el hacer y el *teukhein* instauran, mediante la institución de la realidad, una nueva división, fuera de las de ser/no-ser, valer/no-valer, que había instaurado el *legein*: nos referimos a la división de posible/imposible, factible/no-factible. De ello se desprende inmediatamente que la «realidad» es instituida socialmente, no sólo en tanto realidad en general, sino también en tanto tal realidad, realidad de *esta* sociedad particular. Así, la fecundación de una mujer por un espíritu es factible –por tanto, real– para ciertas sociedades, y no-factible, por tanto, irreal, en la nuestra.

Insistamos sobre este punto: la distinción posible/imposible es *segunda* y *derivada* en el *legein* como tal, a saber, como *código*. Cuando el *legein* dice lo posible y lo imposible, dice lo que el *teukhein* ha puesto y aquello a lo que el *teukhein* ha dado existencia. En tanto *código,* el *legein* tiende a la bipartición: obligatorio/imposible.[32] Por las razones que ya hemos enunciado, no se trata de una verdadera división en dos (lo imposible es aquello que obligatoriamente no debe existir ni ser dicho), sino de una *exclusión,* expulsión del universo del *legein* de lo que no se adecua a sus leyes. Pero la división instaurada por el *teukhein* en posible/imposible es una verdadera bipartición, a partir de la cual es lo «real» en tanto dividido. Es así como sociedad e individuos viven y funcionan cada vez en la representación obligatoria de la existencia absoluta de «posibles» y de «imposibles» preconstituidos, o, en otros términos, en la posición imaginaria de una realidad en cuyo seno la frontera entre «posible» e «imposible» quede rigurosamente trazada de una vez para siempre, y desde siempre. Lo posible es puesto así como *determinado* (en cada momento se define y distingue lo que es posible y lo que no lo es); y también son puestos como *determinados* los medios, instru-

32. Tampoco el *legein* realiza plenamente esta bipartición; sólo *tiende a* ella. La lógica del *legein* como código se orienta a esta bipartición, que es irrealizable efectivamente. Esto mismo corroe ya los postulados estructuralistas, que *exigen* que todo lo que no es obligatorio esté prohibido. En castellano, *veca* sólo existe como prohibida. Para nada cambia la cuestión denominarla «Palabra fonológica».

mentos, procedimientos y maneras de hacer que lo transforman en actual o efectivo (ya se trate de útiles, de encantamientos, de ceremonias, de actos mágicos, etc.). De esta manera el *teukhein* se extiende sobre todo lo representable y redobla la *determinidad* haciéndola más densa, al postular que incluso lo que no «es» es determinado en cuanto a su poder-ser o no-poder-ser. Y también se postula como *determinante* de las maneras *determinadas* según las cuales lo que puede ser, pero no es, es susceptible de recibir existencia. Ello implica circularmente la relación determinada en la sucesión como causalidad eficiente y causalidad final (innecesario es recordar las interminables prolongaciones filosóficas de esta indisociabilidad).

El «fin», «resultado», «producto», con vistas al cual se pone o existe el medio, el útil, el instrumento, el acto, no es «efectivamente» en el momento en que se efectúa su postulación. Es más bien «apuntado» como «intencionado», y esta intención, desde el punto de vista social, sólo puede ser en tanto *eidos*, forma o tipo, figura instituida que representa lo que, posiblemente, será. El «producto» debe existir en y por el imaginario social efectivo antes de y para poder ser «real». La contrapartida individual de ello es la imaginación como representación de aquello que, posiblemente, será, o, dicho de otra manera, el poder plantear lo que no es como si pudiera ser. «El resultado en que desemboca el trabajo preexiste idealmente en la imaginación del trabajador», dice Marx, retomando, una vez más, lo que Aristóteles decía de una manera mucho más general acerca de la imaginación práctica o deliberativa (*phantasia bouletikê*).[33] Pero es evidente que, en la medida en que se hable estrictamente de «trabajo» o incluso del *teukhein* como tal, esta «imaginación» da simplemente existencia, para el individuo como representación, a una representación del *eidos* socialmente instituido (como el producto a fabricar, según tal o cual método, etc.). El papel creador de la imaginación radical de los sujetos está en otro sitio: consiste en su aportación a la posición de formas-tipos-*eidé* distintos que los que ya existen y valen para la sociedad, aportación esencial, ineliminable, pero que presupone siempre el campo

33. *De anima*, III, 9 a 12, en particular 434a, 5-15.

social instituido y los medios que proporciona, y que sólo se convierte en aportación (algo distinto del ensueño, la veleidad o el delirio) en tanto es socialmente retomado bajo la forma de modificación de la institución o de posición de otra institución. Las condiciones de esta reconsideración, no sólo «formales», sino también «materiales», superan infinitamente todo lo que la imaginación individual puede suministrar.

Así como el *legein* encarna y da existencia a la dimensión identitario-conjuntista del lenguaje, y más en general, del representar social, el *teukhein* encarna y da existencia a la dimensión identitario-conjuntista del hacer social. Y, lo mismo que en el caso del lenguaje, la dimensión identitario-conjuntista, en y por la cual el lenguaje es *código,* es imposible sin –e indisociable de– su dimensión significativa, en y por la cual el lenguaje existe en tanto *lengua;* de la misma manera el *teukhein* en tanto identitario-conjuntista es inseparable de la dimensión imaginaria de *hacer* y del magma de significaciones imaginarias sociales a que el hacer social da existencia. El paralelismo es profundo y de gran alcance. El *legein,* como puramente identitario-conjuntista, se convierte en la ficción incoherente e insostenible de la técnica por y para la técnica. Pero, como es evidente, todo *teukhein* y toda técnica son siempre *para* otra cosa que para sí mismos, quedan pendientes de fines que se desprenden de sus propias determinaciones intrínsecas. Mientras que, por ejemplo, la técnica pueda parecer como un «fin en sí», tal como tiende a aparecer en la sociedad capitalista moderna, *esta* posición de la técnica como fin en sí mismo no es nada que la técnica, como tal, pueda poner, sino que es una posición imaginaria: la técnica *vale* hoy en día como ese puro delirio social que presentifica el fantasma de omnipotencia, delirio que es, en gran parte, la «realidad» y la «racionalidad» entre comillas –pero sobre todo sin comillas– del capitalismo moderno. Más en general en el tiempo, y más en particular en cuanto a los «aspectos» de las actividades sociales, toda técnica «productiva» sólo es tal técnica productiva en referencia a los «fines» particulares que la determinan y que ella determina (en implicación circular), que son las *necesidades* sociales, necesidades que

son por doquier y siempre imaginariamente definidas y que no podrían serlo de otra manera (lo *único* que no es imaginariamente definido en las necesidades humanas desde hace tres millones de años es una cantidad aproximada de calorías por día, con una determinada composición cualitativa aproximada), sin volver a lo que ya se ha dicho en la parte anterior de este libro acerca de la técnica y las necesidades, es necesario subrayar simplemente esta implicación circular que se da entre una y otras y que, una vez más, hacen inseparables el *teukhein* y las significaciones no tan sólo «en los extremos», sino también *in medias res:* es imposible plantear una necesidad como necesidad social (y no como sueño o Tierra Prometida) si no es en la medida en que lo que podría satisfacerla aparece en y por el *teukhein* social como efectuable, siquiera sea virtualmente; de la misma manera en que la posición de las necesidades sociales orienta y determina constante e interiormente, a través de innumerables vías, las modalidades y las instrumentaciones concretas del *teukhein.* También, en el otro extremo, todo *teukhein* y toda técnica «presupone» o tiene como punto de partida la posición, creación absoluta, en y por lo imaginario social, de las figuras y los esquemas –de «cosas», de «objetos» separados-reunidos como medios de vistas a... etc.– que instituyen el mundo como mundo en el que es posible un *teukhein,* y que es, también ella, un producto del *teukhein* como «medio» ineliminable de toda institución.

Ilustremos la situación una vez más con un último ejemplo. Hemos hablado ya acerca del esquema operador del *valer,* tal como aparece también en el *teukhein* en sus dos formas, vale para... y valer como...; hemos recordado sobre todo que la institución existe siempre en la creación masiva de clases de equivalencia entre individuos sociales (grupos de matrimonio o de parentesco, clanes, castas, «estados», clases en el sentido estricto del término, etc.). La dimensión identitaria está aquí marcadamente en acción, tanto en calidad de *legein* como en calidad de *teukhein.* Pero no sólo *lo que,* en cada momento, «define» las clases de equivalencia entre individuos las refiere a significaciones imaginarias (del sentido más superficial al sentido último del término imaginario); sino que, también, la red de esas clases así instituida sólo puede existir si no se refiere finalmente a términos explícitamente puestos como singulares, únicos,

irremplazables, fundamento o fuente de las equivalencias instituidas –héroe fundador, territorio, ciudad santa, jefe carismático– así como, correlativamente, esa misteriosa e inaprehensible entidad que es la sociedad considerada en sí misma, el «*nous*» indefinido, anónimo, colectivo, abierto, no sólo en tanto cantidad indeterminada de individuos, sino también como coexistencia y sucesión instituidas e instituidas *así,* de esta manera única, irremplazable, privilegiada. Estas dos singularidades pueden ser distintas. Así, los cristianos se definen como definidos por Cristo, en referencia a Cristo: y no se trata de la definición que de sí mismos y de Cristo den cristianos concretos «libremente», sino de la *posición* en la que, desde el punto de vista histórico-social, se encuentran ellos en tanto cristianos; y Cristo, como polo imaginario de esta colectividad instituida, es en tanto Cristo (y no en tanto pura ficción, individuo empírico cualquiera o jefe de una oscura secta en Galilea). También pueden confundirse: Francia, desde este punto de vista (como «nación francesa» o como sujeto de la «historia de Francia»), no es otra cosa que «una cierta imagen de Francia», como se ha dicho sin pensar lo que se decía, lo cual significa todo lo contrario de una imagen cierta de Francia. La red instituida sólo puede tener existencia si se refiere a, y si pone, entidades singulares tales que figuren-presentifiquen significaciones imaginarias sociales.

Lo mismo que el *legein,* el *teukhein* exhibe esta inconstructibilidad, no-deducibilidad, no-producibilidad y autopresuposición que he dado en llamar *reflexividad objetiva.* La operación de los esquemas esenciales del *legein* presupone que estos esquemas ya se han operado antes de operar y para poder operar: ¿cómo separar, si no se dispone previamente de una característica separadora, ella misma separable y separada? Del mismo modo, el *teukhein* se apoya siempre en un *teukhós* o un *teukton,* un «útil» que ya está allí; la fabricación presupone lo fabricado, el medio de producción es siempre, él mismo, producido. Todo *teukhein* implica que *ya* algo ha sido ordenado en conjuntos-adaptado como... de manera adecuada a... y en vistas a... (en el límite, el cuerpo propio de quien *teukhei,* de quien ordena en conjuntos-adapta con vistas a... cuerpo que, desde ese mo-

mento, ya no es simplemente «cuerpo natural»). Lo técnico se instituye, o, mejor aún, es proto-institución, su operación presupone que ya ha operado, las condiciones de su operación contienen ya desde un comienzo los resultados de esa operación. Toda tentativa de «deducir» o de «producir» tales resultados a partir de tales o cuales condiciones fracasa, pues esas condiciones sólo pueden ser lo que son si contienen tales resultados, si son en parte producidas. Es este aspecto el que, en una forma ideológica y mistificada, vuelve a presentarse en los argumentos de la economía política burguesa sobre el carácter del «capital» como «factor originario, primero, irreductible», de la producción. Por esta misma razón no hay nunca «trabajo simple», en el sentido del simple movimiento del hombre-animal o del simple «gasto de energía nerviosa y muscular» de su organismo. Ya el «trabajo» del buey o del caballo dista de ser «simple», pues implica ese enorme gasto y transformación mediante los cuales las sociedades neolíticas han fabricado el buey y el caballo (y tantas otras especies vivas) en tanto útiles en el sentido más general del término. La distinción entre «trabajo simple» y «trabajo cualificado» es relativo y segundo; el «trabajo simple» presupone esta inmensa «cualificación» (y la «inversión» correspondiente) mediante la cual la sociedad, y cada sociedad, a su manera específica y con distintos resultados, transforma el somapsique en individuo social, es decir, siempre también en útil fabricado de manera apropiada a... con vistas a... El individuo social es siempre también útil fabricado, cuya fabricación presupone la existencia y operación real de otros útiles del mismo tipo.

Así, pues, para poder inventar la técnica, el *teukhein,* debería disponerse ya de ello, así como para poder instaurar el lenguaje es necesario disponer previamente de él. No hay nada asombroso en que tanto éste como aquélla se presenten tan a menudo en los mitos como originarios en una instancia extrahumana o sobrehumana, y es también lo que dice Esquilo cuando afirma que los mortales reciben todas las *technai* de Prometeo, después de haber estado éstas en posesión exclusiva de los dioses:[34] se puede decir

34. *Prometeo,* v. 506.

que tal hombre ha inventado tal *techné,* pero parece absurdo decir que un hombre o los hombres han inventado *la techné*; y, en efecto, es absurdo, pues explicar esta invención exigiría remontarse «más allá» de ella sin dejar de presuponerla. Por cierto que, en estos casos, mucho más que en la cuestión del «nacimiento del lenguaje», la lenta y larga evolución de los útiles más primitivos produce la impresión de una transición insensible, en la cual se podría disolver la institución del *teukhein* como alteración que hace pasar el hombre animal (o la «sociedad» de los protohomínidos) a la sociedad; se han conservado los eolitos, pero no se han conservado las «protopalabras», en caso de haberlas habido. Pero el problema, y el criterio, son los mismos en ambos casos, la cuestión no consiste en saber si la sociedad «comienza» con los Cromagnon, los Neanderthal, los Sinantropos, o incluso antes, puesto que esta cuestión carece de sentido si no se sabe previamente qué es la sociedad, o, si se prefiere, si no se ha «definido» ya qué se entiende por sociedad. Ahora bien, para nosotros, sólo hay sociedad allí donde hay institución, y la técnica, o más en general el *teukhein,* es la dimensión identitaria-conjuntista del hacer como socialmente instituido. Los homínidos pudieron utilizar accidentalmente, o «instintivamente», ramas secas o piedras, y esta utilización puede servir de apoyo al pasaje a la técnica; pero sólo aparece la técnica cuando la rama seca o el guijarro dejan de mostrarse en un contexto aleatorio o simplemente «natural», sino que se los distingue-separa-busca-reúne para dar existencia... de manera adecuada a... y con vistas a...; en otros términos, si se los postula como medios eficaces, duraderos y típicos, en el esquema de la *finalidad.* Por extraño que pueda parecer esa manera de expresarse, con ello se quiere decir que el guijarro es *instituido* como útil, que *vale como* herramienta porque *vale para* tal o cual uso (la realización de tal fin), porque es inmediatamente *tipo* o *eidos,* etc.; y, más concretamente, que ya hay producción del guijarro como medio de producción. La busca y la conservación de guijarros meramente más pesados o más filosos que otros ya es producción de herramientas, o un *teukhein;* el guijarro que se conserva con vistas a..., sin utilización inmediata y sin proceso biológico que regule su «almacenamiento» (como se regula el almacenamiento de glucosa en el organismo), es produ-

cido en la medida en que es simplemente conservado. La conservación del guijarro ya es «fabricación», que presupone esta otra fabricación que es la busca o la elección del guijarro en cuestión; y esto remite a la transformación –por tanto, la producción– del cuerpo propio del hombre de manera adecuada a y con vistas a..., es decir, en cuerpo capaz de utilizar el guijarro como herramienta rudimentaria. Pero esta transformación es imposible sin el guijarro mismo y jamás se la podría haber realizado –ni «elegido», ni «buscado» ni «conservado»– si al mismo tiempo no se hubieran elegido, buscado y conservado los guijarros adecuados. Es imposible convertirse en pianista sin piano, así como un piano no sirve para nada si no se es pianista. Si, como dice Leroi-Gourhan, el útil «sólo es el testimonio de exteriorización de un gesto eficaz»,[35] este gesto sólo es eficaz, o sólo ha llegado a serlo, en la medida en que da existencia al útil. El gesto sólo llega a ser eficaz porque el guijarro llega a ser un útil, y recíprocamente. Ambas cosas han de darse juntas, ninguna de ellas sería «medio» si la otra no estuviera previamente disponible, y ya en tanto producto de una transformación adecuada a... con vistas a..., por mínima y «gradual» que se la considere. Y los dos –el útil y el gesto eficaz– sólo pueden ser y ser lo que son si se los aprehende en los esquemas inanalizables de la finalidad, de la instrumentación... y de lo *posible.*

No cabe duda, desde el punto de vista de nuestro saber positivo, que la conversión de los eolitos en útiles en el curso de un período extraordinariamente prolongado, ha tenido que ser un proceso gradual, lo mismo que la posición erecta, el desarrollo del cerebro y de la mano, a las que probablemente haya sido paralela; y que durante una fase muy larga, los «gérmenes» de lo que habría de convertirse en la técnica, hayan aparecido, desaparecido, y reaparecido aleatoriamente hasta terminar por imponerse. Se podría hablar de ese proceso como de un proceso neodarwiniano, mediante el cual estos cambios aleatorios se imponen por la ventaja competitiva que confieren a sus poseedores, a no ser precisamente por el hecho de que en un proceso neodarwiniano tales cambios se conser-

35. A. Leroi-Gourhan, *L'Homme et la Matière*, 1971, p. 318.

van genéticamente. En el caso analizado, sólo pueden conservarse en y mediante su *institución,* por la creación de la institución en general, tanto en calidad de *fijación* de lo aleatorio y de lo facultativo en sistemático y obligatorio, como en calidad de *conservación* y *transmisión* de lo que de tal suerte se ha fijado, y, finalmente, en calidad de posibilidad de *variación* y de *alteración* (a su vez, fijable y transmisible), que no depende en absoluto del «sustrato biológico» ni lo afecta para nada.

Historicidad del legein *y del* teukhein

Lo mismo que el *legein,* no podemos pensar el *teukhein* de otra manera que como una institución y con todo lo que la institución presupone y entraña: la fijación y la difusión del «producto» y del modo de operar en la colectividad; las «propiedades», únicas y, por lo demás, inanalizables, que hacen que «producto» y modo de operar sean *participables* para los individuos en general y los hagan capaces de participar en ello; la capacidad de la colectividad para «reconocerlos» como tales, fijarlos, conservarlos, transmitirlos, hacerlos variar y alterarlos. Todo eso implica inmediatamente un modo de ser de esa colectividad, que no puede ya concebirse como natural, que debe ser *instituido;* que, por tanto, implica ya el *legein* y el *teukhein* como indispensables *para* la institución de la sociedad misma, pues tal institución sólo puede darse si previamente se ha separado, reunido, diseñado, ordenado en conjuntos, fabricado de manera adecuada y con vistas al ser de la sociedad, tanto «cosas» como «individuos», «objetos», «signos» y «útiles». Para poder fabricar y decir es menester que la sociedad *se* fabrique y *se* diga. Fabricarse y decirse son obra de lo imaginario-radical como sociedad instituyente. Pero ni una cosa ni la otra pueden hacerse sin referencia a la significación, sin dar existencia a un magma de significaciones imaginarias sociales. Pues la sociedad no puede instituirse sin instituirse como «algo»; y ese «algo» es necesariamente ya significación imaginaria (y *apex* del magma de significaciones imaginarias), pues no *puede* ser ninguna otra cosa. Pero, de todas maneras, en eso mismo

el *legein* y el *teukhein* se encuentran inmersos ya en el magma de las significaciones.

El *legein* y el *teukhein* como tales son creaciones absolutas de lo histórico-social. Ciertamente, en un sentido, nos los encontramos en la *vida*. El ser vivo sólo es ser vivo en tanto distingue-elige-reúne-adapta-transforma de manera adecuada a... y con vistas a...[36] Pero ese *legein-teukhein* del ser vivo difiere *toto caelo* del *legein-teukhein* histórico-social. No hay en ello ni relación signitiva, ni relación de finalidad en el verdadero sentido del término (posición anticipada en el *eidos* de lo que no es). El *legein-teukhein* del ser vivo *es* el ser vivo mismo, que como tal no es nada fuera de eso; nada «realmente» y nada «idealmente». Ambos, en el caso del ser vivo, son fijos, están fijados en un sustrato inalterable que los fija, determinados como *esos* medios al servicio de *esos* fines. Por último y sobre todo, para el ser vivo como tal, lo que no se toma en cuenta en la organización de su *legein-teukhein* no existe en absoluto, o bien sólo existe como ruido o como catástrofe.

Pero la institución histórico-social del *legein* y del *teukhein* es virtualmente un medio de apertura indefinida a lo que, en el punto de partida, no se había tomado en cuenta en su organización. Considerados cada vez en el mundo «cerrado» que organiza e instituye cada sociedad, e instrumentos de esta clausura, suministran al mismo tiempo y siempre los recursos que hacen posible romperla, alterar la sociedad y su mundo. Y eso porque la extensibilidad y la transformabilidad de los dominios cubiertos por el *legein* y el *teukhein* se «incorpora» en la organización misma del *legein* y del *teukhein*. Disponer del esquema de la relación signitiva es disponer del mismo por doquier y ante todo lo que pudiera «presentarse» como «real», «racional» o «imaginario»; es poder nombrar todo lo que se puede «mostrar» o «significar»; y disponer de otros esquemas operadores que organicen el *legein*, equivale a poder agrupar siempre de otra manera, definir nuevas clases, propiedades, refinar o modificar la

36. Recientemente se ha redescubierto la teleología en biología, a la que se ha dado el nombre de teleonomía. ¿Qué sería de la metafísica de los científicos positivos sin los recursos lingüísticos del griego?

cuadrícula léxico-semántica de lo dado. Disponer del *teukhein,* equivale a disponer de los esquemas de lo posible y de lo factible, del fin como *eidos* de lo que no es y condiciona lo que es (se hace) ahora, del medio («útil») como producto, esto es, como resultado que probablemente ya ha existido como *eidos* inexistente y como mero posible que hubiera podido no existir o existir de *otra manera,* mediante *otra* actividad. Es cierto que no se trata de dos casos simétricos, en la medida en que puede parecer que la totalidad de las posibilidades de un lenguaje como *legein* es dado inmediatamente a partir del momento en que hay lenguaje; al mismo tiempo, que el modo de organización de la «base» material-abstracta del lenguaje parece haber logrado de entrada (o muy pronto, o hasta donde podemos ver) un estado de equilibrio y de adecuación tal que no se le concede «progreso» en lo que concierne al *legein.* No ocurre lo mismo respecto del *teukhein,* o en todo caso para las técnicas de producción material, de cuyas «condiciones de posibilidad» sólo las más abstractas son puestas desde el primer momento y que, como se sabe desde hace por lo menos millones de años, presenta un «progreso» fantástico. En seguida volveremos a hablar acerca de esta diferencia, que no afecta a lo esencial de lo que estamos diciendo, a saber, que el *legein* y el *teukhein* son intrínsecamente extensibles y transformables.

Por esta razón son también compatibles con una historia y están abiertos, a la vez, a la posibilidad de una historia. Son compatibles con una historia, pues pueden instrumentalizar las creaciones sucesivas de lo imaginario radical y de la imaginación radical, ya sea que se manifiesten como rupturas brutales o como alteraciones «insensibles». Suministran el soporte de su institución a las significaciones distintas y nuevas. Esto implica que están también ellos abiertos a la posibilidad de una historia, que se alteran. Lo que, bien entendido, no se altera es la cualidad y consistencia cada vez específica del *legein* y del *teukhein*: las especificaciones de su modo de operación, sus campos privilegiados, sus «productos» (en realidad, indisociables). Esta cualidad y consistencia específica es, a su vez, inseparable del magma de significaciones imaginarias cuya institución histórico-social ella instrumentaliza. Así, la historia del *hacer* histórico-social es también y al mismo tiempo historia del *teukhein,* que es su

soporte y dimensión ineliminable, y del que la «técnica productiva», los útiles o herramientas materiales en sentido estricto, sólo son una parte sin privilegio específico alguno. No cabe duda de que, en esta historia, la manifestación más importante del *teukhein* es la de ordenar en conjuntos-adaptar-construir, que se manifiesta en la institución misma: la aldea o la ciudad, la monarquía «asiática», la ciudad, el Estado moderno, son otros tantos productos del *teukhein,* útiles herramientas o instrumentos gigantescos; la mega-máquina de Lewis Mumford,[37] los ejércitos organizados de trabajadores o de esclavos que las monarquías «asiáticas» han montado y puesto en acción son, como tales, resultados y medios del *teukhein* social, medios de producción producidos. Lo mismo ocurre con todas las *techné* en sentido lato del término: técnicas productivas o sexuales, mágicas o políticas, de organización de los hombres o de discurso, del cuerpo o de la inteligencia, de la expresión artística o de la guerra. Tal es también la *techné* que da existencia a la herramienta más eficaz jamás fabricada por la sociedad: el individuo social. Pero además, la historia del *representar* y del *decir* social, de todo aquello que de la creación de significaciones, de las representaciones participables, de las ideas, puede manifestarse en el lenguaje, es también, al mismo tiempo, historia del *legein.* Es cierto que en este caso, como se ha dicho ya, comprobamos la existencia de una invariante histórica que no sabemos «explicar»: la historia del lenguaje y de los lenguajes afecta y altera los lenguajes concretos, comprendida su base «material-abstracta», específica en cada momento, pero no el tipo general de su organización. Hay evolución fonológica, gramatical, sintáctica, semántica; pero el lenguaje, como *legein,* opera por doquier y siempre a través de la postulación de los fonemas, su combinación en morfemas y lexemas, la agrupación de estos últimos en clases gramaticales, la organización de los elementos de estas clases según las reglas sintácticas. Pero más allá de esta invariancia de su modo abstracto de operación, el *legein* es implicado por la alteración histórica y al mismo tiempo constituye un instrumento activo de esta última. Y esto, no tanto en la medida en que traduce cambios en

37. Lewis Mumford, *The Myth of the Machine,* 1966, cap. 9.

la cuadrilla «lexico-semántica» del dato «real» o «natural» o «racional identitario» (la «nominación» de los diferentes polígonos es, por así decir, evidente; de la misma manera, a pesar del inmenso y admirable esfuerzo que ha representado, la taxonomía biológica arcaica es, a *este* respecto, una operación «trivial»: siempre se puede separar por la observación y nombrar dos especies diferentes de pájaros con tal de que se disponga de un lenguaje «rudimentario»); sino, sobre todo, en tanto permite a las organizaciones globales del mundo cada vez distintas, a las significaciones imaginarias nuevas, existir socialmente «encarnándose» directa o indirectamente en términos del lenguaje, en su simbolización. La prueba de la existencia de Dios, para una sociedad dada, es la existencia, en su lenguaje, de la palabra «Dios». Si se hace abstracción de la invariancia del tipo general de la organización del *legein* como *legein* en el sentido más amplio, el cual, considerado desde lo alto y en nuestra perspectiva contemporánea, aparece como una evolución «progresiva» tan importante como la de la técnica productiva en sentido estricto (lo que en cierto sentido es evidente, pues todo *teukhein* es también un *legein*, y la técnica es una especie de lógica). La historia que hace el saber de «uno, dos, tres, muchos» a la teoría de las distribuciones, de la clasificación de las especies vivas del biotipo inmediato a la biología molecular, del reconocimiento de los movimientos del cielo a la cosmología contemporánea, no es otra cosa que un inmenso despliegue del distinguir-elegir-reunir-poner-contar-decir bajo las exigencias de la lógica identitaria y de la determinidad, esto es, una extensión interminable de los campos del *legein*, una proliferación sin límite de los productos de su operación, un extraordinario refinamiento de sus métodos específicos. Pero no es éste el lugar adecuado para hablar de ello. Observemos tan sólo que, cuando se examina más de cerca la cuestión, se comprueba que la operación del *legein* y de la lógica identitaria a este respecto ha mostrado en cada momento una acusada dependencia respecto de la organización imaginaria del mundo instituida por la sociedad, que le fijaba sus objetos, su orientación, sus intereses, sus fines. Las sucesivas conmociones que lo jalonan en el «saber racional» de las sociedades que lo han conocido han estado siempre condicionadas por conmociones de la representación imaginaria global del mundo (y de la natu-

raleza de los fines del saber mismo) la última de las cuales acaecida en Occidente hace unos siglos, ha creado esta representación imaginaria particular, según la cual todo lo que es «racional» (y en particular matematizable), lo que hay que conocer es agotable en teoría y el fin del saber es el dominio y la posesión de la naturaleza.

VI. La institución histórico-social: el individuo y la cosa

Nos vemos obligados a afirmar que lo que es, en cualquier dominio, *se presta* a una organización identitario-conjuntista y *no es congruente* con ésta en su totalidad y en última instancia. Se presta a ello interminable, pero no en el vacío le ofrece una captación parcialmente eficaz y de tal suerte que queda excluida la posibilidad de pensar esta organización como pura y simple construcción, como algo únicamente imputable a la «potencia terrible del entendimiento», para retomar la expresión de Hegel. Sólo porque es susceptible de ser ordenado en conjuntos, podemos ordenar en conjuntos lo que es; sólo porque es categorizable, podemos categorizarlo. Pero toda ordenación en conjuntos, toda categorización, toda organización que en ello instauremos-descubramos, tarde o temprano se demuestra parcial, lacunar, fragmentaria, insuficiente, e incluso, que es lo más importante, intrínsecamente deficiente, problemática y, finalmente, incoherente.

Esta situación –que no tiene nada que ver con la idea falaz de la «progresión asintótica del saber», como tampoco con las tonterías de los «cortes epistemológicos»– es abundantemente ilustrada, como he tratado de mostrar en otro sitio, por la historia de la ciencia «exacta» por excelencia: la física.[1]

Las cuestiones y las aporías con las cuales se debate la física contemporánea remiten a un modo de ser subyacente del ente físico que se mantiene inaprehensible mediante los medios de la lógica

1. Véase «Science moderne et interrogation philosophique», *loc. cit.*

identitaria. Aun cuando se llegara a resolverlas –como cabe esperar– al precio de nuevas conmociones teóricas, quedaría en pie la certeza de que, no solamente las nuevas soluciones engendran, más tarde o más temprano, nuevos enigmas, sino, sobre todo, que su relación con las antiguas permanece intratable a través de los medios de la lógica y de la ontología identitaria, como ocurre con la física newtoniana y la de la relatividad.

Notablemente más difícil se pone la situación a partir del momento en que uno abandona el universo físico. Ya se ha tratado de mostrar que las categorías y las determinaciones centrales de la lógica identitaria se hunden al contacto con lo histórico-social, lo cual permite comprender por qué la tradición no ha podido en verdad pensar este último como tal. También se ha visto, y volveremos a tratar de ello más detenidamente, que las categorías, implicadas por el mundo de las significaciones y nuestra relación con él, dejan su propio ser fuera de alcance. La misma situación volvemos a encontrar en el dominio que nos disponemos a abordar ahora: el de la institución histórico-social del individuo (y, correlativamente, de la percepción y de la cosa), ya sea de la transformación de la mónada psíquica en individuo social para el cual existen otros individuos, objetos, un mundo, una sociedad, instituciones, nada de lo cual, originariamente, tiene sentido ni existencia para la psique. Todo esto nos llevará a analizar la cuestión de la psique, que, en verdad, no es separable de la cuestión de lo histórico-social. En verdad, se trata de dos expresiones de lo imaginario radical: allí, como imaginario radical; aquí, como imaginario social. Partiremos de la concepción freudiana, que no procuraremos mejorar ni reconstruir, sino iluminar de otro modo, a partir de los dos temas que, por casualidad, han sido sus puntos ciegos: el de la institución histórico-social y el de la psique como imaginación radical, es decir, en lo esencial, como emergencia de representaciones o flujo representativo no sometido a la determinidad.[2]

2. El término «representación» –que Freud utiliza tantas veces como páginas tienen sus obras– se presta a más de una sutileza, en la medida en que entender que «lo que» se plantea por y en la representación representa otra cosa (la *Vertretung*, en alemán). La palabra alemana *Vorstellung* (de *vorstellen*, poner-plan-

El inconsciente –decía Freud– ignora el tiempo e ignora la contradicción. Con este vertiginoso pensamiento, que toda la obra de Freud amplía y vuelve aún más insistente, no se ha sabido casi qué hacer, cuando no se le ha hecho decir lo contrario de lo que dice, convirtiendo el psiquismo en una máquina o reduciéndolo a una estructura lógica. El inconsciente constituye un «lugar» en donde el tiempo (*identitatio*) –como determinado por y determinante de una sucesión ordenada– no existe, en donde las contradictorias no se excluyen –más exactamente, donde no se plantea la cuestión de las contradictorias–, y que verdaderamente no es un lugar, ya que el lugar implica orden y distinción. Del material esencial del inconsciente, la representación, siempre que nos mantengamos en nuestra lógica habitual, nada podemos decir. Ya el hablar de la representación a propósito del inconsciente (e incluso de la conciencia), como de algo separado del afecto y de la intención inconscientes, es una violencia a la naturaleza de las cosas, pues eso es imposible tanto en teoría como de hecho.[3] El inconsciente sólo existe como flujo indisocialmente representativo/afectivo/intencional. Pero supongamos que la separación sea efectuable y que realmente se la efectúa, y permanezcamos en la representación como tal. ¿Cómo no advertir que la separación escapa a los esquemas lógicos más elementales, que se escapa por todos los costados, que no se podría someterla a ninguna de las exigencias de la determinidad?

---

tear-colocar delante) debería prestarse menos al malentendido; sin embargo, eso no ha impedido que Heidegger la denunciara como manifestación moderna del «olvido del Ser», en diferentes textos que, se los lea o no, hacen todavía estragos entre las damas cultivadas de París que han cogido horror a la representación. Me he sentido tentado por los términos «posición/presentación», o más aún, *fantasía*. Pero más vale limitar al mínimo los cambios de vocabulario; el lector que sepa leer comprenderá rápidamente en qué sentido se utiliza aquí el término.

3. He tratado de mostrar la imposibilidad de esta separación en «Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science», *L'Incoscient*, n.º 8, octubre 1968, pp. 47 a 87.

Veamos, por ejemplo, el sueño de Freud: «el amigo R. es mi tío, lleva una larga barba amarilla...». ¿Forma este sueño *una* representación o varias, y, en este último caso, *cuántas*? ¿Qué es algo de lo que no se sabe decir, ni siquiera *en cuanto a...*, si es una sola cosa o varias? Veamos el análisis del «Juanito»: ¿Qué es, para Juanito, la representación de su padre, la del caballo, la de su fobia, y la relación de todas ellas? En este último caso, nos extraviaremos cuando, llevados por el hábito de la interpretación, la necesidad de traducir los datos del inconsciente en términos de lenguaje y en relaciones fraguadas en y por éste, supongamos *la* representación del padre, y su re-presentación o «simbolización» por el animal de la fobia, como una relación clara y distinta, como un simple *quid pro quo,* la simple sustitución de una cosa por otra. Pero la situación efectiva no es verdaderamente congruente con lo que de ella decimos, como se sabe si se ha soñado aunque sólo sea una vez. Por lo demás, no hace falta soñar para advertirlo. El pequeño Ricardo de Melanie Klein dice: «Mamá *es* el pez *y* el pez grande de arriba...»;[4] no dice que *x* está (en lugar de) *y*, sino que dice que *y* es a la vez *x* y *z*.

Desde hace un tiempo se pretende reemplazar el desplazamiento y la condensación freudianos por la metonimia y la metáfora. Esta terminología, que asimila las operaciones del inconsciente a los modos de funcionamiento *segundos* del lenguaje propio de la vigilia,[5] trivializa el genial descubrimiento de Freud y oculta los tesoros del capítulo sexto de *La interpretación de los sueños.* A lo sumo, se hubiera podido hacer la afirmación inversa, esto es, la de que la metáfora, la metonimia y los otros tropos del lenguaje de la vigilia toman prestado algo de las operaciones del inconsciente, sin la capacidad para reproducir la exuberancia y la riqueza de este último. Pero había que someter a cualquier precio el inconsciente a la estructura que la lingüística se supone ha establecido previamente. Así como cuando se habla de sexualidad infantil se adopta de manera casi inexorable el punto de vista del adulto, debido a lo cual se atribuye gratuitamente al niño una vivencia que no es la suya y

4. Melanie Klein, *Narrative of a Child Analysis*, 1961, p. 70.
5. Véase más adelante, capítulo VII, pp. 538 y ss.

se describe de tal suerte su ser sexual, que éste resulta totalmente deformado, así también, mediante la invención de significantes discretos sometidos a sustituciones reguladas por leyes que hasta se ha osado llamar algebraicas, se traduce en un lenguaje logicista el modo de ser y la organización del inconsciente. Pero lo que el inconsciente nos da o nos obliga a pensar y que ningún lenguaje, ningún álgebra, nos daría jamás a pensar, es algo radicalmente distinto. No es que, gracias a la red de relaciones más complejas que se quiera, pero definidas y determinadas, un *a* definido y distinto venga a ocupar el lugar de un *b* igualmente definido y distinto; eso no es nada más que la imputación al inconsciente del punto de vista de la vigilia, inevitable en parte si se quiere hablar de él, pero totalmente absurdo si se lo toma en serio más allá de las necesidades del *legein*. El sueño dice: «El amigo R. es mi tío». No dice: «existe un x tal que x = el amigo R., existe un y, tal que y = mi tío, y, vistas las leyes del inconsciente, $y = x$ e $y \neq x$». El sueño da la representación inconsciente tal cual *es*, de donde, al hablar de ella, nos vemos obligados a nombrar su fusión, su indistinción, que sin embargo, no por ello son un caos. Y esto no es resultado de operaciones que se hayan producido ulteriormente, que hubieran desdibujado figuras separadas, claras y distintas; sino que es resultado de la índole misma de la psique, que *es* génesis de representaciones, en la cual, tal vez, aquí, «el amigo R.» se ha formado a partir de y en relación con «mi tío», pero que, en todo caso, y en general, las representaciones «separadas» que necesariamente distinguen la lógica de la vigilia están formadas, con toda seguridad, a partir de y en relación con una cantidad ínfima de representaciones arcaicas que *eran*, para la psique, el «mundo», cuyo largo trabajo de formación del individuo las ha separado *a los fines de la existencia despierta*, y que nos remiten a su vez al enigma de un representar-representación originario. Lo que plantea problemas no es esta fusión e indistinción, y mucho menos aún las contradicciones que la misma implica para la lógica de la vigilia, o, mejor dicho, para la lógica identitaria, pues no todo lo que es vigilia es de naturaleza identitaria, ni mucho menos. Lo que plantea problema es esa separación y su posibilidad, el origen del esquema de la discreción y su dominio parcial sobre lo que es. Una vez que uno se ha sumergido en ello, lo que se vuelve fuente inagota-

ble de asombro no es ya el magma representativo-imaginario del inconsciente, sino el esquema de la discreción, la idea de la identidad, la eficacia relativa de la separación.

La representación –sea inconsciente, sea consciente– es en realidad inanalizable (lo que no quiere decir, en absoluto, que sea simple). Toda descomposición en elementos es aquí artefacto provisional, toda imposición de esquemas separadores-unificadores es un torpe intento de abarcar un ente en la indefinidad de dimensiones con unos pocos jirones que se le han arrancado. La representación no tiene fronteras, y ninguna separación que en ella se introduzca asegurará nunca su pertinencia, o, mejor dicho, siempre será segura su no-pertinencia en algún respecto esencial. Lo que hay en ella remite a lo que en ella no está, o lo llama; pero no lo llama bajo la égida de una regla determinada y formulable, como un teorema llama a sus consecuencias, aun cuando fuesen infinitas, o como un número llama a sus sucesores o una causa a sus efectos, aun cuando fuesen innumerables. El abismo que separa la indefinidad de la representación del infinito matemático del orden más elevado es más profundo todavía que el que separa el infinito matemático de un número banal; es un abismo de ser, no una diferencia de cardinalidad. Lo que no se encuentra en una representación puede sin embargo encontrarse allí, y eso sin ninguna limitación, sin ningún *peras*.

También es ésta la razón por la cual (o, si se prefiere, no es ésta sino otra manera de decir que) la «relación» efectiva esencial entre representaciones, lo que se denomina asociación, no es, en términos rigurosos, una *relación*; ni es tampoco un establecimiento de relaciones entre términos mutuamente exteriores, ni tampoco desimplicación lógica de lo que carecería de sentido si no fuera compuesto. La asociación llamada «libre», tal como se trata de inducirla en psicoanálisis –y que, evidentemente, no es libre ni deja de serlo–, es desvelamiento parcial de aspectos de una co-participación, de la que nunca podremos afirmar que existía con anterioridad a su formulación o si es creada precisamente por esta última (lo que, por otra parte, es una cuestión sin ninguna pertinencia). La asociación es un hilo tendido entre las cumbres de una cadena sumergida y que a menudo se hunde en las grietas de los fondos

oceánicos. Pero ni las cumbres ni las grietas están ordenadas, nada hay aquí que fije un orden necesario antes-después, y nunca se sabe si una cumbre no se revelará como grieta o viceversa, ni si en realidad hay que hablar de revelación o de transformación. Si se quisiera utilizar la terminología matemática, habría que decir no sólo que es imposible representar las cadenas asociativas –ni ninguna otra relación entre representaciones– como posición de relaciones biunívocas entre términos distintos y definidos, sino, también, que es imposible llamar a esto «correspondencia» –en el sentido que a este término se da en la teoría de conjuntos– de una relación muchos/muchos. Pues no sólo esta correspondencia sería virtualmente correspondencia entre cualquier familia de elementos y cualquier otra, sino que, y sobre todo, *lo que* entra en esta correspondencia es permanentemente redefinido, remodelado, refigurado, su manera de entrar en ellas se altera, y esta alteración misma –no únicamente su producto– se convierte en término de lo que está en consideración.

Lo que la representación nos da es la «multiplicidad inconsistente», para utilizar una expresión de Cantor: un tipo de ser que no sólo es al mismo tiempo uno y muchos, sino un ser para el cual estas determinaciones no son ni decisivas, ni indiferentes. Es cierto que los «aspectos» según los cuales se aprehende todo lo que es a la vez en tanto uno y múltiple nunca son otra cosa que transitorios –o incluso ni siquiera eso– puntos de apoyo para la marcha del discurso: lo mismo, por lo demás, que todos los términos y los puntos fijos del *legein*. Pero en los otros casos –por ejemplo, el ente físico– estos «aspectos» pueden estar determinados «suficientemente en cuanto al uso», las relaciones construidas sobre esos puntos de apoyo presentan una estabilidad notable; en ellos, lo obligatorio y lo imposible, aun cuando no los determinen de modo exhaustivo, se encuentran por doquier. Nada de eso ocurre en la representación: aquí, lo obligatorio es trivial y vacío, y lo imposible casi no existe. La «relación», constantemente alterada en el desarrollo efectivo de aquello de que se trata, puede aproximar «términos» cualesquiera, o bien mantenerlos indefinidamente separados. De suerte que las vecindades no están allí determinadas, o constantemente redeterminadas, y, para utilizar una metáfora to-

pológica, casi todo punto está a la vez arbitrariamente cerca y arbitrariamente lejos de casi cualquier otro punto.

Es verdad que *hablamos* de la representación –¿cómo podríamos no hablar?– y que lo que de ella decimos no es totalmente inútil. Para hacerlo nos valemos de fragmentos de la representación que nosotros fijamos, que desempeñan el papel de términos de referencia, a los cuales adherimos términos del lenguaje, de tal manera que podemos saber aproximadamente de qué «hablamos»; pero estaríamos perdidos si olvidáramos que estos términos no pueden soportar todo el peso de las operaciones de ordenación en conjuntos y de todas las operaciones identitarias, y mucho menos aún, el de las construcciones científicas «exactas». Utilizamos estos términos de la misma manera en que un caballo utiliza los desniveles del suelo en su galope; lo que importa no son esos desniveles, sino su galope. Que haya suelo y huellas es la condición y la consecuencia de la carrera; pero lo que queremos aprehender es la carrera. A partir de las huellas de los cascos se puede llegar a reconstituir la dirección del caballo, quizás hacerse una idea de su velocidad y del peso del jinete; pero nunca saber quién era éste, en qué pensaba, ni si corría en busca de su amor o hacia la muerte.

Pero, ¿acaso la interpretación no restituye una lógica y un orden en las representaciones inconscientes y no apunta a determinar su sentido? ¿Acaso la teoría freudiana, sobre todo la metapsicología, no se refiere todo el tiempo a un aparato psíquico constituido de esa manera y no de otra, a lugares, fuerzas y entes tomados de la lógica identitaria de lo real y de sus construcciones en otros dominios?

Ante todo, se pregunta uno cómo y por qué la existencia del sueño, o, más en general, de la representación inconsciente, podría *ser suprimida* por el hecho de ser interpretada (o interpretable). ¿Acaso se eliminaría la locura, en tanto locura, si se la pudiera interpretar, incluso de manera integral? (Es evidente que por eliminación no entiendo el hecho de suprimirla efectivamente gracias a la curación, sino a su eliminación ontológica.) ¿Acaso el modo de ser, el nivel de existencia y el ser-así del delirio o de la alucinación quedan

anulados por el postulado de que el *contenido* del delirio o de la alucinación serían impenetrables? ¿Acaso el ser-color del color queda anulado por las ecuaciones de la física? En la misma medida en que el color es una ecuación, el sueño es el sentido del sueño. Se produce aquí un deslizamiento casi imperceptible –tan grande es la fuerza de la lógica-ontología heredada, que se insinúa por doquier–, pero decisivo, y tan grave como el que, desde el nacimiento del pensamiento científico y casi hasta Freud, se negó a considerar el sentido del sueño. Porque el sueño no se daba como un sentido articulado según los cánones de la lógica identitaria, por eso, el sueño estaba relegado entre las escorias del funcionamiento psíquico. Desde el momento en que la interpretación le encuentra una equivalencia de sentido, se convierte en una escoria ontológica, en una Nada absoluta, en un *nichtiges Nichts*. Quedaría totalmente disuelto por su reducción en su sentido –y por la explicación de las razones por las cuales *este* sentido se presenta como *esta* representación–.

Pero, ¿por que *el* sentido en general se presenta, en la psique, y no puede dejar de presentarse, *únicamente como* representación? ¿De qué manera una interpretación cualquiera o cualquier reducción de lo imaginario a real-racional podría eliminar el *hecho de ser* (el *Das-sein*) de lo imaginario y su *modo de ser* (*su Was-sein*) específico?

Pero esta pretendida reducción es una ficción incoherente. La verdadera interpretación del sueño es una empresa específica, en un contexto práctico-poético singular, el del análisis; las correspondencias que éste establece entre representación y sentido sólo tienen valor en el contexto del análisis, pero no son generalizables, ni transportables, ni tampoco verificables en la acepción aceptada de este término.[6] No quiere esto decir que sean arbitrarias, que puedan ser cualquier cosa; pero su significación puede ser constantemente retomada, y en un análisis digno de tal nombre, siempre lo es en teoría; sólo existe para el sujeto analizado, sujeto enigmático por excelencia, desconocido, que no es el paciente tal como es, ni el paciente tal como debiera ser según una norma fijada de

6. Cf. «Epilégomènes...», *loc. cit.*

antemano, sino el paciente tal como se hace y se hará en y por el proceso analítico. Son interminables, como lo es la interpretación, como lo sería el análisis si sólo fuera una cuestión de interpretación. Pues si en el análisis se tratara esencialmente de establecer equivalencias de sentido, *todo* análisis sería rigurosamente interminable, y únicamente la muerte vendría a interrumpirlo, que no a terminarlo.

Decía Freud: «Todo sueño tiene por lo menos un lugar en el que es insondable, como un ombligo por el cual está unido al inconsciente». Y también: «A la pregunta de si es posible interpretar cualquier sueño (*zur Deutung gebracht werden kann*), ha de responderse negativamente». ¿Por qué? En las dos docenas de líneas siguientes, en una disposición lógica sorprendente, Freud responde en realidad a dos preguntas diferentes y de manera heterogénea. Explícitamente, sólo formula una: ¿Es interpretable *cualquier* sueño? No, *hay* sueños que *no* son interpretables; ello depende, en suma, de la «relación de fuerzas» entre las «resistencias interiores» y lo que la conciencia pueda movilizar a los fines de la interpretación. Luego, responde a una pregunta que no formula explícitamente: ¿Hay sueños *cabalmente* interpretables? Freud comienza por decir que, incluso en los sueños mejor interpretados, *a menudo* se debe dejar un fragmento en la oscuridad, y concluye afirmando que el inacabamiento de la interpretación es una necesidad universal y esencial. «En los sueños mejor interpretados solemos vernos obligados a dejar en las tinieblas un determinado punto, pues durante la interpretación advertimos que constituye un foco de convergencia de las ideas latentes, un nudo imposible de desatar, pero que al mismo tiempo no ha aportado otros elementos al contenido manifiesto. Esto es entonces lo que podemos considerar como el ombligo del sueño, o sea el punto por el que se halla ligado a la desconocido. Las ideas latentes descubiertas en el análisis deben incluso obligatoriamente y de manera completamente universal (o: deben obligatoriamente en efecto..., *müssen ja ganz allgemein*...) quedar sin terminar, y tenemos que dejarlas perderse por todos lados en el tejido reticular de nuestro mundo intelectual. De una parte más densa de ese tejido se eleva luego el deseo del sueño, así como el hongo se eleva de su mice-

lio.»[7] El deseo del sueño, lo que, en la concepción de Freud, le da sentido, «se eleva de una parte más densa de ese tejido»; el «ombligo del sueño» es un «foco de convergencia de las ideas latentes, un nudo imposible de desatar». El sitio más denso, el más rico, el más importante del sueño, es «insondable»; la exploración de su punto central no puede acabar –no porque no seamos lo suficientemente inteligentes ni porque no dediquemos a ello el tiempo necesario, o porque nos encontremos con resistencias muy grandes– sino por la naturaleza misma de las cosas, porque las ideas latentes del sueño *müssen ganz allgemein* quedan sin terminar. *Müssen ganz allgemein:* imposible expresarse con más fuerza en alemán. *Müssen* expresa la necesidad absolutamente insoslayable, *ganz* (totalmente) duplica el *allgemein* (universalmente). «Tenemos que dejarlas perderse por todos lados en el tejido reticular de nuestro mundo intelectual»: son magmas en un magma. El sentido del sueño, si se quiere seguir fielmente a Freud, no puede establecerse, determinarse plenamente, porque, por su esencia misma, intrínsecamente, «no tiene acabamiento» (es *ohne Abschluss*): es interminable, indeterminado, *apeiron,* indefinido (no infinito, pues el infinito es definido y determinado). El sentido del sueño como deseo del sueño es condensación de lo inaprehensible, articulación de lo que no se deja articular. El sentido del sueño, tal como lo ofrece la interpretación, es lo que completa, determina y lleva a su acabamiento las «ideas latentes» que por sí mismas no pueden llegar a ese término. Estas ideas latentes son formuladas por la interpretación, la cual las traduce en el lenguaje de los juicios y las intenciones; pero, indisociablemente, son representaciones/intenciones/afectos. Esta indisociabilidad es, ella misma, *sui generis.*

Pero, ¿en qué consiste en sentido establecido por la interpretación? En los casos importantes, en la formulación de muchos segmentos de sentido contradictorio para la lógica de la vigilia, deseos incompatibles, la ambivalencia de los afectos, las mismas imágenes

7. *Die Traumdeutung, Gesammelte Werke* II, p. 116, nota 1 y pp. 529-30. Las traducciones del segundo pasaje, tanto en la *Standard Edition* (V, 525) como en la traducción francesa (ed. de 1967, p. 446), contienen un flagrante contrasentido.

tomadas en encadenamientos que deberían excluirse o anularse unos a otros. Lo que la interpretación restituye como sentido no es en realidad un sentido, o es imposible según las reglas de la lógica identitaria. Por tanto, es menester poner orden en esta situación intolerable. Entonces es cuando entra en funcionamiento el esquema de la separación. El inconsciente se transforma de hecho –y esta transformación comienza y es llevada a término ya por el propio Freud– en una multiplicidad de conciencias que se oponen entre sí; la «contradicción» se convierte en conflicto de instancias, a cada una de las cuales se atribuye, de acuerdo con la modalidad de *cogitos* claros y distintos, intenciones propias y bien definidas, una capacidad de placer/displacer por sí misma, una instrumentación racional independiente, coherente y eficaz. Así, pues, la confusión-conflación-indistinción-indeterminación en y por la cual el inconsciente existe, no sería otra cosa que la interferencia provocada por la coexistencia, la composición, diversos discursos, que habría que distinguir para darse cuenta de que cada uno es plenamente coherente para sí, al servicio de una persona psíquica distinta, que sabe qué es lo que quiere y cómo conseguirlo, y que lo obtendría siempre a no ser por la oposición de las otras instancias psíquicas. Es cierto que esta descripción no es pura y simple ficción, ni siquiera construcción; que corresponde no sólo a las necesidades del lenguaje y de la inteligibilidad –o por lo menos de lo que solemos denominar de esta manera– sino también a aspectos de la cosa misma. Sin embargo, dista mucho de agotarlo, e incluso de entrar en contacto con lo esencial del mismo; además, no regula en absoluto la cuestión que estamos analizando aquí. Esta descripción, en todo caso, tampoco la regulaba para el propio Freud, puesto que lo que impedía descubrir, por ejemplo, lo que Freud ha dado en llamar la escisión del yo (*Ichspaltung*), esto es, el hecho de que la *misma* instancia, el yo inconsciente, pueda operar bajo compulsiones incompatibles (no hablemos del yo consciente, que no podría sobrevivir ni un instante si su mano derecha dejara de ignorar lo que hacen sus incontables manos izquierdas); ni le impedía, al escribir «El problema económico del masoquismo», socavar los propios conceptos de placer/displacer como términos distintamente opuestos. Lo mismo se puede decir si nos remitimos a la obra de Mela-

nie Klein: ambivalencia de los afectos, propiedades incompatibles de las representaciones, conflictos de deseos, todo esto se plantea allí como características originarias y esenciales de la psiquis, en su indivisión, a pesar de los esfuerzos que tienden a reducirlas mediante su descomposición para atribuirlas a sistemas parciales independientes.

La alógica del inconsciente es, pues, algo completamente distinto que la yuxtaposición de diversos ejemplares diferentes de la misma lógica. El inconsciente no depende de la lógica identitaria ni de la determinidad. Producto y manifestación continua de la imaginación radical, su modo de ser es el de un *magma.*

La cuestión del origen de la representación

Tal vez lo esencial de la obra de Freud resida en el descubrimiento del elemento imaginario de la psique –en el desvelamiento de las dimensiones más profundas de lo que yo llamo aquí imaginación radical. Pero, no obstante ello, se puede decir que una gran parte de su obra apunta o conduce inexorablemente a reducir, recubrir y ocultar nuevamente este papel. En el ambiente positivista que lo rodeaba, y que lo marcó profundamente y para siempre –tras el cual, evidentemente, se hallaban la metafísica tradicional, el ser determinado, las causas que se convierten en fuerzas, los fines que se convierten en «principio»–, Freud ha comenzado por buscar los factores «reales» que darían cuenta de la historia de la psique, de su organización y, finalmente, incluso de su propio ser. Se sabe de su creencia inicial en la realidad positiva del acontecimiento correspondiente al recuerdo traumático en los neuróticos; del cambio radical al que lo llevó la imposibilidad de creer en la «realidad» de la inmensa cantidad de escenas de seducción infantil por un adulto que los pacientes narraban; de la busca –finalmente abandonada, pero con disgusto y resistencia evidentes– de la escena primitiva como real a lo largo de *El hombre de los lobos*; y, por último, cuando la ontogénesis se niega a entregar un material real, si no como causa, al menos como soporte necesario y suficiente de

la fantasía, de la remisión (por paradójica e intrínsecamente contradictoria que sea) de la esperanza teórica de una verificación «positiva» de sus tesis sobre la psique, al terreno de la filogénesis.

El papel esencial de la imaginación, aun cuando ésta no se reconozca ni se nombre, hace su aparición en Freud a través de la importancia capital de la fantasía en la psique y la *relativa* independencia y autonomía de la producción de fantasías. La producción de fantasías es descubierta como componente ineliminable de la vida psíquica profunda. Pero, ¿cómo explicar su relación con otros componentes de esa misma vida, el origen de su contenido, la fuente de su potencia?

La pulsión (*Trieb*) no puede manifestarse en la psique si no es merced a la intermediación de una representación; la psique somete la pulsión a la obligación de la delegación por representación (*Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*); además, sin duda, de la «delegación por afecto». Pero éste es otro problema. Sin embargo, ¿cuál es el origen de esta representación, y cuál puede ser su contenido? Y sobre todo, ¿por qué precisamente este contenido?

Apenas abordamos estas tres preguntas surge una multitud de paradojas.

La representación sólo puede formarse en y por la psique; esta afirmación, por lo demás, es más que redundante, pues la psique *es* ella misma emergencia de representaciones acompañadas de un afecto e insertas en un proceso intencional. Esta representación, afirma implícitamente Freud, sólo puede formarse según las instrucciones de la pulsión, que, sin embargo, en el momento inicial, carece de representante (de delegado) en la psique y por tanto, está irremisiblemente condenada al mutismo. Es necesario postular un primer puente entre el «alma» y el «cuerpo»; un primer nudo representativo debe encontrarse constituido, en conformidad –o, mejor aún– en relación con las exigencias de la pulsión, como mediación entre el alma y el cuerpo antes de la instauración de cualquier procedimiento canónico de mediación. Es cierto que se puede decir que la primera delegación de la pulsión en la psique es el afecto, sobre todo el de displacer. Pero de un afecto –sea de displacer, sea de placer– no podemos extraer nada que pueda explicar la forma o el contenido de una representación; a lo sumo, el afecto podría inducir la «fi-

nalidad» o la «orientación» del proceso representativo. Por tanto, debe postularse necesariamente (aun cuando sólo sea de modo implícito) que la psique es capacidad para hacer surgir una «primera» representación, una puesta en imagen (*Bildung* y *Einbildung*). Esto puede parecer evidente. Pero esta puesta en imagen debe al mismo tiempo ser relativa a la pulsión, en un momento en que nada asegura esta relación. Tal vez sea éste el punto de condensación y de acumulación de todos los misterios de la «unión del alma y el cuerpo».

¿Dónde toma la psique los elementos –los materiales y la organización– de esta representación? Las paradojas que aquí se encuentran, en absoluto exclusivas del freudismo, tienen una venerable ancianidad filosófica. Si la psique hace surgir todo de sí misma, si es producción pura y total de sus representaciones tanto en lo tocante a la forma (organización) como a los contenidos, uno se pregunta cómo y por qué habría de encontrar otra cosa que no fuera ella misma y sus propios productos. Y, si se dice que toma los elementos de lo «real» de la representación, se realiza una afirmación carente de sentido (¿cómo tomar de nada aquello que no tiene?; lo real no puede ser a la vez real y representación real de lo real en lo real) y, por otra parte, se anula lo que será un vector constante en el pensamiento freudiano: la idea de que aquello por lo cual lo «real» se anuncia en la psique, la «impresión» (*Eindruck*, para utilizar el término kantiano) únicamente se convierte en elemento de una representación en función de una elaboración psíquica que puede producir, según los sujetos y los momentos, resultados de lo más diferentes e inesperados. La tentativa de resolver la antinomia de modo gradual sólo es aquí, lo mismo que en todos los casos restantes, una finta engañosa: las impresiones serían elaboradas, en cada etapa, de manera más o menos «rica» y más «poderosa», en función de la totalidad de la «experiencia» anterior. Pero ya la «primera etapa» de constitución de esta experiencia presupone la capacidad de la psique para organizar en *experiencia*, por rudimentaria que sea, lo que, al margen de ella, sería un caos de impresiones internas y exteriores. No cabe ninguna duda de que esta capacidad de organización sufre un desarrollo inmenso en y por la historia del sujeto, pero, ¿cómo podría sufrirlo si no estuviera, al menos mínimamente, pero de manera esencial, presente desde el comienzo? El propio postulado de la tesis gradualis-

ta, según el cual esta capacidad se afina en función de y gracias a la acción de rebote de sus «productos», presupone un primer productor de un primer producto.

Es completamente imposible comprender la problemática de la representación si se busca el origen de la representación fuera de la representación misma. La psique, sin duda, es «receptividad de las impresiones», capacidad de ser afectado por...; pero también es (y sobre todo, pues sin ello esta receptividad de las impresiones no daría nada) emergencia de la representación en tanto modo de ser irreductible y único y organización de algo en y por su figuración, su «puesta en imagen». La psique es un elemento *formativo* que sólo existe en y por *lo* que forma y *cómo* lo forma; es *Bildung* y *Einbildung* –formación e imaginación–, es imaginación radical que hace surgir ya una «primera» representación a partir de una nada de representación, es decir, *a partir de nada.*

Es imposible que haya vida psíquica si la psique no está capacitada para hacer surgir representaciones, y, «en el punto de partida», una «primera» representación que, de alguna manera, tiene que contener en sí la posibilidad de organización de toda representación –debe ser un constituido-constituyente, una figura que luego será germen de los esquemas de figuración–, por tanto, bajo una forma, todo lo embrionaria que se quiera, de los elementos organizadores del mundo psíquico que se desarrollará a continuación, por cierto que con decisivos agregados de origen externo, pero necesariamente recibidos y elaborados según las exigencias planteadas por la representación originaria.

Esta necesidad, inherente a la problemática freudiana, no está explicitada. Al contrario, está enmascarada, en función de motivaciones profundas que impiden a Freud tematizar la cuestión de la imaginación como tal. En efecto, contenida en las virtualidades de su pensamiento, se halla oculta, ya en el propio Freud, pero mucho más aún en sus sucesores, tras una problemática segunda, la de la fantasía y las formaciones imaginarias derivadas.

Es evidente que en la fantasía y en las formaciones similares es donde la imaginación se ofrece en acción, tanto a la observación

como a la clínica. Y, si uno se concentra en el análisis y la interpretación de las fantasías que suministra el material clínico, desembocará siempre, por definición, en productos derivados, cuya constitución pone en juego toda la gama de las funciones de la psique. Así, pues, podrá ocurrir que en el acto de fantasear (y de imaginar) no se vea otra cosa que modos de funcionamiento ulteriores, que no podrían comprenderse en su razón de ser, en su organización y en su contenido, a no ser mediante el recurso a otras funciones y actores. Es así como Freud afirmará que el fantasear (*phantasieren*) se reduce a lo que ocurre «después de la instauración del principio de realidad», y que antes de ello sólo hay «simple posición alucinatoria del pensamiento (deseado)», es decir, de lo representado: «Con la instauración del principio de realidad, se ha separado una especie de actividad de pensamiento, la cual se ha conservado libre en relación con la prueba de la realidad, y sometido únicamente al principio del placer. Se trata del *fantasear*, que comienza ya con los juegos de niños, y, más tarde, prolongado bajo la forma de *ensoñación diurna*, renuncia a apoyarse en los objetos reales». Antes de esa frase, cuando el estado de tranquilidad psíquica se encontraba perturbado por las exigencias de las necesidades internas, «el pensamiento (deseado) simplemente se planteaba de manera alucinatoria, como ocurre todavía ahora cada noche con los pensamientos (latentes) del sueño». Aquí, «pensamiento» significa, como tan a menudo es el caso en Freud, «representado».[8] El deslizamiento sólo es posible si se prescinde de interrogar más a fondo acerca de la significación de esta «manera alucinatoria» y de su equivalencia en el sueño. Pero es explicable, cuando no justificable, debido a la aparente y paradójica referencia a lo «real» que implica el término «alucinación». En efecto, tanto en general, como en los casos que aquí señala Freud, la alucinación toma prestados sus elementos de lo «real», y la alucinación «primaria» por excelencia es, para Freud, la que mitiga los efectos de la ausencia del seno materno, cuya ima-

8. «Los dos principios del suceder psíquico», *G.W.*, VIII, p. 234. La derivación del «pensamiento» a partir de la representación está claramente formulada, *ib.*, p. 233.

gen pone como «real». Por tanto, se trata del siguiente modelo: con el advenimiento del producto de la imaginación, bajo la presión de la pulsión (o incluso de la necesidad, como la llama Freud en el texto que acabamos de citar), se procura compensar un «déficit», con la reproducción de la representación (que se postula como equivalente a la percepción) de una escena de satisfacción que tiene un antecedente en una percepción «real». Y sobre la base de este modelo se ha tendido siempre a pensar la cuestión de la fantasía –por «originaria» que se la haya considerado– y la imaginación. Sin embargo, se hubiera podido preguntarse qué es y cómo está formado el «estado de tranquilidad psíquica» al que se refiere Freud, y cuál es la representación que la acompaña. Pues, si se trata de un estado *psíquico*, hay también forzosamente *representación*; su ruptura por la «necesidad interna» es el cuestionamiento de esta representación y, en su restauración con ayuda de una actividad de representación (alucinación o no) la intención de la psique debe traicionar el *statu quo ante* al que quiere volver.

La exploración de este nivel originario, seguramente más que difícil, no ha sido siquiera emprendida; más bien se la ha evitado mediante diferentes tipos de referencia a lo «real». Así, la propia Melanie Klein, a pesar de haber asignado una importancia decisiva a las formaciones fantásticas, cuando cualifica los objetos «buenos» y los objetos «malos» de «...imagos que son una imagen fantástica deformada de objetos reales en los cuales se basa (y que) de esa manera se instalan no sólo en el mundo exterior, sino también, por el proceso de incorporación, en el interior del yo»,[9] termina –como observan J. Laplanche y J.-B. Pontalis–,[10] por convertir las fantasías en percepciones falsas –lo que deja completamente abierta no sólo la cuestión del «origen del error», sino también, y sobre todo, del origen de su carácter *sistemático* y, una vez más, de su *función organizadora*. De esta manera, el «realismo» buscado desemboca en una an-

9. «A contribution to the psychogenesis of maniac-depressive states», en *Contributions to Psycho-analysis*, 1950, p. 282.

10. Jean Laplanche y J.-B. Pontalis, «Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme», *Les Temps Modernes*, n.º 215, abril de 1964, p. 1834.

tinomia: la psique es puesta como capacidad para deformar fantástica y sistemáticamente lo que le ofrece la percepción de lo real y, por tanto, como capacidad para producir a partir de nada algo que posea sentido para ella (y a este respecto es indiferente que encuentre una incitación en la presencia o en la ausencia de «algo»). De la misma manera, lo que al respecto dice Susan Isaacs parece desconocer,[11] por la postulación de una organización de la pulsión «anterior a la fantasía», lo que Freud había formulado claramente a propósito de la llamada «delegación por representación».

De muy distinta naturaleza son las dificultades que encuentran J. Laplanche y J.-B. Pontalis[12] en su intento de remontarse a una fantasía originaria. Estos autores obtienen una serie de resultados importantes: reconocimiento del carácter organizador («estructurante», en su terminología) de la fantasía, distinción neta de la fantasía originaria y de las otras, nexo de la fantasía con el «tiempo del autoerotismo»; pero no llegan a distinguir rigurosamente entre lo que se puede llamar conjunto de las fantasías «constituidas» y la fantasía-acto de fantasear «constituyente». Por ello, habría sido necesario radicalizar la separación entre las formulaciones (las más numerosas, con mucho) de Freud, con referencia a la actividad fantástica segunda (inconsciente o aun consciente: como lo observan Laplanche y Pontalis con toda justicia, el ensueño diurno tiene un parentesco profundo con la fantasía propiamente dicha), y las que se relacionan con los presupuestos últimos de la actividad de la psique y su modo originario de ser. Por ejemplo, es claro que, cuando Freud hablaba[13] de «fantasías que se producen por una combinación inconsciente de cosas vividas y de cosas oídas», apuntaba a formaciones tardías. Aunque menos evidente, esto mismo es cierto cuando se trata de lo que Freud llama «fantasías originarias» (*Ur-phantasien*).[14] Sean cuales fueren las huellas de

11. Susan Isaacs, «Nature et fonction du phantasme», *La Psychanalyse,* n.° 5, 1959, pp. 125 y ss.

12. En el artículo citado anteriormente.

13. *Draft M.* Formulaciones análogas se encuentran en el *Draft L.*

14. «A estas formaciones fantásticas que se relacionan con la observación de las relaciones sociales de los padres, la seducción, la castración y otras, les llamo fantasías originarias; por otra parte, en otro sitio examinaré en detalle tanto

arcaísmo que se puedan reconocer en estas fantasías –o en la fantasía «de un niño al que se ha pegado–, es evidente el carácter secundario y eventual de los escenarios, que toman prestados sus elementos representativos de una experiencia muy avanzada y diferenciada. ¿Cómo cualificar esta escenificación de estructura de acogida de todo lo que ocurrirá luego en el psiquismo del sujeto, cuando presupone una inmensa serie de acontecimientos psíquicos elaborados? ¿Cómo ver en ello la fuente de la significación, cuando entre sus condiciones de posibilidad incluye una vasta articulación de elementos «reales» *como* significantes? La *huella* de arcaísmo en la fantasía «se ha pegado a un niño» es ese rasgo decisivo que Laplanche y Pontalis tienen el mérito de haber desentrañado, pero que no han tematizado ni explotado lo suficiente: la imposibilidad de fijar el *sujeto* a una de las localizaciones de la fantasía. Y esto no porque, según los momentos y las circunstancias, la «localización» del sujeto pueda identificarse en tal o cual término (comprendido el no-sustantivo) del escenario, o, en el límite, encontrarse «en la sintaxis misma de la secuencia en cuestión»,[15] sino porque la intención inconsciente es la situación global escenificada por la fantasía *según la modalidad fundamental de la indistinción del sujeto y el no-sujeto.* Equivale a decir que *toda fantasía que incluye una mutiplicidad de elementos representativos «distintos» es, por definición, secundaria:* la presencia de tales elementos según el modo de la «distinción» es la marca innegable de una elaboración, pero lleva la huella del estado originario de la psique en la medida en que ésta tiende a coincidir con la escena total, pues su estado originario, la representación «primaria», *es* «escena total». De la misma manera, no se pueden ver fantasías verdaderamente originarias en las *Ur-phantasien* de Freud[16] –castración, seducción, escena primitiva–, que presupo-

---

su origen como su relación con la vivencia individual.» «Sobre un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica», 1915, *G.W.*, X, p. 242.

15. *Loc. cit.*, pp. 1861-1868. Evidentemente, aquí la «sintaxis» es un efecto de la seducción estructural-lingüística». No se trata de «sintaxis» aislable, sino de la disposición global de la escena en la que la organización y lo que se organiza son inseparables.

16. En la frase citada en la nota 14, Freud habla de: *observación* de la «escena primitiva».

nen una articulación y una organización muy elaboradas del «contenido», de los «personajes», de sus «actos» –aun cuando aquí la huella arcaica quede invisible en la permutabilidad que traduce la intención, la tendencia de la psique–.

El papel de esta huella arcaica es fundamental, pues es precisamente esta permutabilidad lo que asegura a la vez el ser-así de la organización de la fantasía, y, sobre todo, su *significación* para el sujeto. La fantasía puede tomar de la «experiencia» todo lo que se quiera salvo, una vez más, lo que la experiencia no puede dar porque no lo posee, a saber: esa organización plena de significado o de sentido primario para el sujeto, sin la cual no se encuentran en la «naturaleza» elementos organizados, sino en el modo de la organización en tanto que ésta, gracias a la permutabilidad, presentifica y figura, en y por la «distinción», una distinción o una «re-unificación» esencial. A este respecto, Laplanche y Pontalis hablan de «vinculante estructural». ¿Qué es lo que mejora de nuestra comprensión de un vínculo por el hecho de remitirlo a un principio vinculante? Y sobre todo: ¿por qué ese principio vinculante se manifestaría y actuaría de distinta manera en el proceso primario y fuera de él?

Si, como lo recuerdan Laplanche y Pontalis, «lejos de tratar de fundar la fantasía en las pulsiones, Freud hacía depender el juego pulsional de las estructuras fantásticas antecedentes»,[17] debe admitirse que la formación originaria de fantasías, lo que yo llamo imaginación radical, preexiste y preside toda organización de la pulsión, incluso la más primitiva, que es la condición de acceso de esta última a la existencia psíquica, que es en un fondo de representación originaria (*Un-Verstellung*) donde la pulsión toma, «en el punto de partida mismo», su «delegación por representación», su *Vorstellungsrepräsentanz*. Pero, si esto es así, entonces no basta decir que se puede «volver a encontrar la emergencia de la fantasía... (mediante su vinculación) con la aparición del autoerotismo».[18] Efectivamente, lo que en general entendemos por autoerotismo, o, en todo

17. Es ya el caso en los textos tan antiguos como el *Draft N;* cf. también *G.W.*, X, p. 294 o *G.W.*, XII, 156.

18. Laplanche y Pontalis, *loc. cit.*, p. 1865.

caso, aquello a lo que se refiere Freud en los *Tres ensayos,*[19] es, una vez más, una formación secundaria, que presupone la capacidad del niño para «ver en su conjunto la persona a la cual pertenece el órgano que le produce satisfacción», y la «pérdida del objeto», y ligada a una actividad corporal manifiesta. Sin embargo, hay también algo más, a ínfima e infinita distancia de lo anterior, que, en el contexto de la teoría del narcisismo, también ha destacado Freud, y que jamás ha abandonado después. Me refiero a lo que podríamos llamar autoerotismo originario o narcisismo primario, al hecho de que el «primer objeto de la líbido sea el ello-yo indiferenciado», que el pecho que «en el punto de partida no se distingue con certeza del cuerpo propio, cuando deba ser separado del cuerpo y desplazado al exterior tome... en tanto *objeto,* una parte de la carga libidinal narcisista originaria».[20] No se trata, pues, de que «habría que suponer una forma refleja (verse a sí mismo) de la pulsión que, según Freud, sería primordial».[21] De lo que se trata es de que la forma «refleja» –término impropio, como se verá– de la líbido *es,* se sigue a Freud, su forma primordial. Esta carga narcisista originaria es necesariamente también *representación* (en caso contrario no pertenecería a lo psíquico) y, por tanto, no puede ser otra cosa que una «representación» (para nosotros, inimaginable e irrepresentable) de *Sí mismo.* Si, como observan con razón Laplanche y Pontalis, habría que «buscar el grado primordial allí donde el sujeto ya no se coloca en los diferentes términos de la fantasía», ello se debe a la simple razón de que el sujeto psíquico originario *es esa* «fantasía» primordial, a la vez representación y carga de un Sí mismo que lo es Todo. Es precisamente esto lo que hace que el sujeto no sea esto o aquello *en* la fantasía, y que no lo sea tampoco en las fantasías inconscientes que se presentarán luego, en la medida en que estas últimas obedecen íntegramente las reglas del proceso primario.

Esta misma dificultad para distinguir, entre las diversas formaciones que se ofrecen mezcladas en el nivel de los fenómenos, los

19. *G.W.*, V, p. 123.
20. *G. W.*, XVII, p. 115. El subrayado es del original.
21. Laplanche y Pontalis, *loc. cit.*, p. 1867.

diferentes estratos de su constitución y aquél al que cada uno de ellos remite como modo de ser y modo de organización, vuelve a encontrarse cuando se consideran las significaciones imaginarias sociales. Es así como Freud hablará de «fantasías compensadoras del deseo» a propósito de formaciones culturales tales como la religión, el arte, etc.[22] Más en general, la concepción psicoanalítica de los fenómenos sociales tenderá a asimilarlas a las compensaciones, los encubrimientos, las defensas, etc.; lo cual es correcto hasta un cierto punto, en un determinado nivel, o mientras se trate de un cierto orden de esas formaciones. Pero las compensaciones, los encubrimientos o las defensas carecen de sentido y de posibilidad de ser si no es a partir de la institución de la sociedad, como condición ya significante de toda significación elaborada, que no podría coger su modo de ser ni su contenido de ninguna fuente exterior a sí misma, que es «respuesta» a la exigencia de significación planteada por lo histórico-social, respuesta que *también* debe tener en cuenta la posibilidad y la efectividad del sentido para los individuos sociales que ella instituye y que ella fabrica.

El olvido de esta diferencia deja impresa la señal de la confusión en las concepciones que –lo mismo que las interpretaciones populares desde siempre–[23] pretenden convertir las formaciones imaginarias en una «respuesta» a una situación (sea del sujeto, sea de la sociedad) ya perfectamente definida fuera de todo componente imaginario, a partir de datos «reales» (o «estructurales»). Cuando estas concepciones no se proponen interpretar el *contenido* de formaciones *segundas* y *derivadas,* sólo pueden tener existencia gracias al encubrimiento de las cuestiones esenciales. En primer lugar, aun cuando sólo sean formaciones secundarias, cabe preguntarse cómo se hace para que el

22. Véase, por ejemplo, «*Das Interesse an der Psychoanalyse*», *G.W.*, VIII, p. 416: «...las neurosis se han revelado como intentos de resolver individualmente los problemas de la compensación del deseo, que deben ser socialmente resueltos por las instituciones». La expresión *Wunschkompensatorische Phantasien,* «fantasías compensadoras del deseo o del anhelo», aparece muy a menudo en la pluma de Freud.

23. «Hombre hambriento sueña con pan», dice un proverbio griego.

modo predominante de respuesta del sujeto (o de la sociedad) se sitúe en lo imaginario, y cómo una formación imaginaria puede «responder» a una necesidad real o a una necesidad «estructural», esto es, lógica. Y a continuación, cómo la situación «desencadenante», sea cual fuere el modo de definición, viene a *significar* algo para el sujeto (o la sociedad), de tal modo que provoque o induzca una respuesta. Estas concepciones son las únicas que se encuentran representadas en la literatura psicoanalítica contemporánea, así como sus homólogas están representadas casi con exclusividad en la literatura sociológica. Las diferentes versiones de las mismas comparten un postulado común: toda la elaboración psíquica, sean cuales fueren los elementos que «tome prestados» a derecha o a izquierda y sean cuales fueren las leyes que rigen, tiene como punto de partida la necesidad que experimenta el sujeto de llenar, cubrir, saturar un vacío, una falta, una separación que le sería consustancial. Poco importa la manera en que se defina esa separación: como negativa insuperable del inconsciente a renunciar al deseo edípico (lo que obviamente se refiere a formaciones relativamente tardías y plantea la separación como condicionada desde una instancia «externa», una división coordinada a la escisión entre lo consciente y lo inconsciente; como diferencia entre satisfacción buscada y satisfacción obtenida; como busca de un primer objeto perdido, incapaz por definición de lograr su propósito; como escisión implícita en la estructura misma del sujeto). En cualquiera de estos casos, la función que se atribuye a lo imaginario consiste en llenar, colmar, cubrir lo que es necesariamente abertura [*béance*], escisión, falta de ser del sujeto.

Por tanto, ¿cómo la falta toma existencia en tanto falta *para un sujeto*? El sujeto, se dice, es eso mismo, deseo; y el deseo sólo se sostiene sobre la falta de su objeto.

Pero esta tautología aparentemente inocente –la que sólo se podría desear en la medida en que no se tiene–,[24] se convierte en esta oportunidad en instrumento de un paralogismo. El deseo sólo se

24. En *El Banquete* (200 c-e), Platón planteaba más correctamente que se puede desear aquello de lo que no se carece, en el sentido de que se querría seguir teniéndolo.

sostiene sobre la falta de un objeto *deseado*. ¿Cómo es posible hablar de un objeto ausente si la psiquis no ha postulado aún ese objeto como deseable? ¿Cómo un objeto puede ser deseable si no ha sido objeto de carga libidinal? ¿Y cómo pudo haber sido objeto de carga libidinal si nunca ni de ningún modo ha estado «presente»? No cabe duda de que el deseo es deseo de un objeto ausente (o que puede faltar), pero el objeto ausente se constituye como tal en función del deseo.

La falta como tal, «real» o de cualquier otro tipo, no constituye nada en absoluto, y todo sujeto está impregnado de una infinidad no numerable de «faltas». Por tanto, habría que postular por lo menos esta articulación: el sujeto emerge postulándose como sujeto de deseo de tal o cual objeto, lo que quiere decir postulando al mismo tiempo tal o cual objeto como deseable por sí mismo. El sujeto se constituiría como sujeto de deseo al constituir al mismo tiempo el objeto como objeto de deseo. Pero, ¿puede uno quedarse con esto, considerar ese momento como «primero», como el momento «inaugural» del sujeto? Sólo si se renuncia a formular la siguiente pregunta: ¿en qué condiciones puede la psique constituir un objeto como objeto de deseo (fuera de la condición trivial de que ha de «faltar», «estar ausente»)? Dicho en otros términos, ¿en qué condiciones una falta, una pérdida, una diferencia, pueden *ser* para la psique, y ser precisamente eso: falta, pérdida, diferencia? Más aún: ¿en qué condiciones esta falta, esta pérdida o diferencia pueden ser, cada vez, *otras,* estar «constituidas» de otra manera por tal o tal otro sujeto?

Es inútil querer reducir estas condiciones a las características del «objeto» como tal, y a las características, correlativas y coordinadas a éstas, del sujeto en tanto ser vivo. El «objeto ausente» –que, de modo típico general, es el pecho– es el mismo, siempre y en todas partes. También es el mismo, por ejemplo, para todos los mamíferos; pero, si bien es cierto que algunas «máquinas de desear» son terneros, no todos los terneros son «máquinas de desear». La correlación, coordinación, preadecuación, del «objeto» y del sujeto en tanto ser vivo remiten, sin duda, a lo que el sujeto, en tanto ser vivo, no podría ignorar o descuidar, confieren a ciertos objetos una importancia privilegiada, mediante la cual traducen la inserción del

sujeto en una organización ya existente situada ante él e independiente de él. Pero esta organización es la organización del primer estrato natural, todo eso concierne al sujeto meramente en calidad de simple ser vivo, es decir, de hombre-animal. Esta inserción del sujeto como ser vivo y de ciertos objetos en un encadenamiento que traduce la realidad corporal-biológica del sujeto, que *es* esta realidad misma, todavía no dice nada, en tanto tal, acerca del mundo psíquico. Es completamente evidente que aquello a lo que la psique da existencia no es dictado por esa realidad corporal-biológica, pues en tal caso sería siempre y en todas partes lo mismo; tampoco se constituye en una «libertad absoluta» en relación con esa realidad que no puede ser ignorada, ni manipulada con total arbitrariedad (por otra parte, esta propia afirmación está sujeta a una restricción: un niño de pecho anoréxico *se deja* morir, su psique es más fuerte que su regulación biológica).

Precisamente a esta relación original e irreductible de la psique con la realidad corporal-biológica del sujeto es a lo que apunta la idea freudiana de *apoyo* (*Anlehnung*) que contiene mucho más que la mera posición de esos dos límites extremos y abstractos, a saber, que la elaboración psíquica no viene dictada por la organización biológica ni está tampoco en libertad absoluta respecto de ello. Lo que la idea de apoyo dice es lo siguiente: en primer lugar, que no podría haber pulsión oral sin boca-pecho, ni pulsión anal sin ano (y la existencia de la relación boca-pecho o del ano, no dice nada tampoco sobre la pulsión oral en general, sobre la pulsión anal en general, ni sobre las transformaciones que experimentarán en tal o cual cultura, ni mucho menos en tal o cual individuo). *Pero sobre todo*, en segundo lugar: la existencia de la boca-pecho, del ano, no es una mera «condición externa», sin la cual no podría haber pulsión oral, pulsión anal ni, más en general, funcionamiento psíquico tal como lo conocemos (de la misma manera en que es evidente que, sin oxígeno atmosférico o sin circulación sanguínea no podría haber psique, ni fantasías, ni sublimación). El oxígeno no aporta nada a las fantasías, pero les «permite existir». La boca-pecho o el ano no sólo deben ser «tomados en cuenta» por la psique, sino que, además, soportan e inducen. ¿Soportan e inducen qué, y cómo? Una vez más podemos comprobar la radical impotencia del

pensamiento tradicional, de la lógica-ontología heredada, una vez que nos salimos de los dominios en función de los cuales ha sido elaborada. Boca y pecho, lo mismo que ano y heces o que pene o vagina no son causas ni medios, ni, sin duda, «significantes» en relación unívoca con un significado siempre y en todas partes el mismo, *ni tampoco* el mismo para *el mismo* sujeto. Es necesario aprender a pensar de otra manera, es menester comprender que la idea de apoyo es tan irreductible y originaria como la idea de causa o la idea de simbolización. Los datos somáticos privilegiados siempre serán recuperados por la psique, la elaboración psíquica deberá «tenerlos en cuenta», estos dejarán en aquella su marca, pero qué marca y de qué manera, son cosas acerca de las cuales no se puede reflexionar en el marco referencial identitario de la determinidad. En efecto, en este punto entra en juego la creatividad de la psique como imaginación radical, la emergencia de la representación, que convierten en irrisorias tanto la idea de que el seno o el ano son «causa» de una fantasía, como la de que a una determinación-determinidad universal y plena sería posible asignarle, de una vez y para siempre, la pulsión oral o la pulsión anal.

De la misma manera, la «falta» del objeto –que, evidentemente, sólo es otro aspecto del ser mismo del objeto– es *apoyo* de la creación psíquica. Para que haya ausencia para la psique, es forzoso que la psique sea la que *da existencia* a algo –la representación– *y* que la psique pueda dar existencia a algo en calidad de «ausente», lo cual implica a la vez que la psique sea capaz de postular como existente lo que no es, y por tanto de presentificar-figurar, y figurarlo dentro de o en relación con otra figura, en la que es cogido: figura o representación «de sí mismo» (abuso de lenguaje) como aquello a lo cual «no falta nada». Cuando Freud nos habla del seno «alucinado» por el lactante es cuando estamos relativamente cerca de lo imaginario psíquico, de lo imaginario radical, y no cuando se habla de lo «especular que no es otra cosa que un derivado de la ontología vulgar del reflejo». Si se puede decir que *a partir de un momento*, el «objeto» adquiere su significación (de *objeto*) en función de su desaparición o de su pérdida –en otros términos, porque se lo descubre como *no evidente* (*weil sie so häufig vom Kind vermisst wird*, «porque tantas veces el niño echa en falta el pecho», dice Freud)–,

entonces hay que preguntarse por lo que este descubrimiento presupone e implica. Pues *no es evidente* que no sea evidente que hay cosas que no son evidentes. No se trata aquí –y en una formación indiscutiblemente «secundaria», ya plena de distinciones y de articulaciones– del «descubrimiento» del pecho como ausente, si no es en función y a partir de la exigencia de que nada debe estar ausente, de que nada debe faltar; sólo así puede postularse una cosa como una cosa que «falta», como ausente del lugar en donde debiera estar. Esto remite necesariamente a un modo de ser originario de la psique, como representar-representación a la que no «falta» nada, a un objetivo-intención-tendencia *siempre realizado* de figurar-presentificar(se) en y por esta representación; a lo cual debemos asociar sin duda un «afecto» originario, pues estas distinciones (de la representación, de la intención, del afecto) sólo son maneras de describir, en nuestro lenguaje segundo y propio de la vigilia, algo que precede a su posibilidad. En el nivel originario, no sólo no puede haber distinción de la representación, la intención y el afecto, sino que tampoco puede haber «objeto ausente» y deseo, pues el «deseo» es siempre satisfecho-«realizado» antes de haber podido articularse como «deseo». El «deseo», con el que desde hace algunos años se nos viene machacando los oídos, afecta al ciudadano que se pasea por la calle. En el nivel del inconsciente originario, decir que se está en presencia de una intención, un objetivo o un «deseo», equivale a decir *ipso facto* que se está en presencia de una representación que *es* esa intención en tanto realizada, en la *única* realidad existente y que importa desde el punto de vista psíquico, esto es, la realidad en la que no hay ni puede haber «imágenes» ni «figuras». De allí deriva que tanto la «satisfacción alucinatoria» como la organización de la fantasía manifiesten, en una etapa segunda, sus marcas indelebles.

La realidad psíquica

Es menester interrogar las formulaciones de Freud hasta el final: «en el inconsciente no hay ningún índice de realidad», es «imposi-

ble distinguir la verdad de una ficción cargada de afecto».[25] Lo que tales formulaciones dicen no es que existan en el inconsciente una verdad y una ficción a las que les hubiéramos quitado las etiquetas; ni tampoco que es difícil conseguir una tea que permita distinguirlas en la oscuridad reinante. El elemento de existencia del inconsciente no tiene ninguna relación con la verdad o la no-verdad, radicalmente heterogénea en sus determinaciones, sino que pertenece a otra región del ser. En tanto inconsciente, la imaginación radical se da existencia a sí misma, da existencia a lo que no es en ninguna otra parte, a lo que no es y que para nosotros es condición de existencia de cualquier cosa. Es a ese no-ser, de acuerdo con los cánones diurnos, a lo que Freud llama «realidad psíquica».

Esta realidad psíquica está esencialmente constituida de representaciones. Para la psique nada puede existir si no es en el modo de la representación: he aquí lo que queda indicado ya en la expresión «delegación de la pulsión por representación» (*Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*), y de otras innumerables formulaciones de Freud. «El proceso de pensamiento... se ha formado a partir del representar.»[26] Sólo parcial y tardíamente, los «procesos de pensamiento» se unen a «representaciones de palabras», son transmitidos y mediatizados en ellas, palabras que forman parte de las huellas mnésicas del preconsciente y que, para Freud, no pertenecen *nunca* al inconsciente propiamente dicho, donde sólo hay «imágenes de cosas». Y únicamente cuando un proceso de pensamiento es objeto de sobrecarga, y por ello «objeto de percepción» (en el sentido más amplio del término) «pensamos que pensamos la verdad».

Si, aun tratándose del inconsciente, Freud habla tan a menudo de «procesos de pensamiento» y no de «procesos de representación» o de «representar» a secas, ello se debe a que apunta también, y sobre todo, a la *puesta en relación* o *vinculación* (si se quiere recordar a Kant) de representaciones, y su mayor interés recae precisamente en esa puesta en relación o vinculación en tanto sometida a ciertas

25. Cf. la carta dirigida a Fliess del 21 de septiembre de 1897 y «Los dos principios del suceder psíquico», *G.W.*, VIII, pp. 230 y ss.

26. «Los dos principios», *loc. cit.*, p. 233.

«leyes», o «reglas» o «principios». Estas leyes o reglas, que orientan la emergencia y puesta en relación de las representaciones, se reducen a dos postulados: En la psique, nada es gratuito; la puesta en relación se efectúa como cumplimiento de una intención inconsciente. En la psique, nada es indiferente (la indiferencia no sería siquiera evocada aquí), la puesta en relación va necesariamente acompañada por una *carga de afecto*. Una vez más, esta separación y esta presentación sucesivas de «diversos momentos» sólo son una necesidad impuesta por el lenguaje. Los «procesos de pensamiento» inconscientes únicamente existen en la indistinción de esos «momentos». Es esto lo que Freud expresa cuando habla del «reino ilimitado del principio del placer» en los procesos primarios. La psique inconsciente, por tanto, es lo siguiente: proceso representativo en donde la emergencia y la puesta en relación de las representaciones está «regulada»/guiada por el principio del placer. La cuestión de la realidad psíquica en su ser originario es, en consecuencia, una cuestión del origen de la representación, del origen de la relación, del origen del principio del placer como intención que tiene un afecto como objetivo.

A fin de aclarar esta cuestión podemos valernos de las consideraciones relativas a etapas muy tardías de la evolución de la psique, y sobre todo de las formaciones secundarias y conscientes de un individuo adulto y «normal». Podemos, y lo hacemos corrientemente, distinguir, en lo tocante al origen de las representaciones, entre un «origen real» (presencia actual o recordada de un «precepto» externo o interno), un «origen ideal o racional» (mixto de complejos de representaciones de palabras y de depósitos de elaboraciones racionales anteriores), y, por último, un «origen imaginario» en el sentido corriente y segundo del término (emergencia de representaciones no dictadas por lo «real» ni lo «racional», a menudo, aunque no siempre, analógicas o reproductorias de elementos reales o ideales). Paralelamente, podemos distinguir, en lo concerniente a las «reglas» o «leyes» de la puesta en relación de las representaciones: en el primer caso, el predominio de la prueba de la realidad; en el segundo caso, el predominio de una prueba de racionalidad (intención de conformidad con..., transformación o control de acuerdo con reglas de implicación, infe-

rencia, coherencia, etc.); en el tercer caso, el predominio (parcial, en los procesos segundos y derivados a lo que aquí nos referimos) del principio del placer (que se manifiesta aquí bajo la forma de *compensación del deseo*).

Poco importa que, incluso en esta época, tales distinciones sólo tengan validez parcial o relativa. Lo que importa es que no tienen *ningún* sentido en relación con el inconsciente, y que, cuando se considera este último, los «momentos» que así se distinguen son reabsorbidos en la «realidad psíquica» y su modo de ser, es decir en la imaginación radical. No hay en el inconsciente índice de realidad ni índice de la verdad, lo cual quiere decir que no hay ni puede haber «prueba de la realidad» ni «prueba de la racionalidad»; no hay, para transmitir una racionalidad cualquiera, representación de palabras en tanto *palabras*, ni hay tampoco, ni puede haber, simbolismo ni algo simbólico. Lo que en el inconsciente puede haber como «percepción», dada la ausencia de índice y de prueba de la realidad, no puede ser jamás otra cosa que «percepción» –es decir representación– *de sí mismo*, no como representación de un «interior» distinto de y en oposición a un «exterior», sino, antes incluso de esta distinción, como representación de *todo* (como) *sí mismo*, de *sí mismo* (como) *todo*, expresiones en la que las palabras entre paréntesis indican la impotencia de nuestro pensamiento de la vigilia para nombrar ese «estado».

Esta «reabsorción», en la realidad psíquica, de elementos que habitualmente distinguimos, esta indistinción originaria de tales «elementos», conduce, pues, en el límite, a una representación de «todo (como) sí mismo», lo único «*real*» para la psique. Esta representación se encuentra automática e íntegramente bajo el reino del principio del placer. Es la antesala del deseo, puesto que el «objeto» que no existiera en absoluto no podía faltar, y puesto que lo que existe es lo que tiene que existir,[27] es ella la que aporta al deseo su objetivo imposible: el de un estado en el que la presencia del «ob-

27. Cf. Freud, *G.W.*, II-III, pp. 571-574. «No hay quien tenga deseo sin imaginación», decía Aristóteles (*De an.*, 433b 29).

jeto» y la satisfacción estén asegurados por construcción, en la medida en que «sujeto» y «objeto» del deseo se cubren mutuamente sin exceso ni defecto, coinciden automáticamente. En esta etapa, la «energía psíquica» del sujeto no puede abordar ninguna otra cosa que no sea este «sí mismo-todo» que es el sujeto, no puede ser sino líbido narcisista primaria absoluta, o, mejor, líbido «autística», esto es, que excluye el elemento reflexivo implícito en el narcisismo, aunque sea primario: no tomar«se» *como* «objeto», no partir de sí mismo para volver luego allí, sino permanecer inmediatamente junto a sí y en sí. Por último, en su índole in-sensata, es la matriz y el prototipo de lo que, para el sujeto, será siempre el *sentido*, a saber, el tenerse indestructible unido, consigo mismo y como fin y fundamento de sí mismo, fuente ilimitada de placer a la que nada le falta y que no deja nada por desear.

El núcleo monádico del sujeto originario

En su primer «estado» y su primera «organización» –en las antípodas de todo lo que se entiende por «estado» y por «organización»–, el sujeto, si hay sujeto, sólo puede referirse a sí mismo, pues es imposible el planteamiento de una distinción entre él y el resto. En la medida en que en este contexto se pueda hablar de un «mundo» del «sujeto», este mundo es idéntico a sí mismo, pues en él protosujeto y protomundo se superponen plenamente. No hay aquí ningún medio de separar representación y «percepción» o «sensación». El pecho materno, o lo que hace de tal, forma parte, sin ser una parte distinta, de lo que más adelante se convertirá en el «cuerpo propio», pero que todavía no es evidentemente un «cuerpo». La líbido que circula entre el *infans* y el pecho es líbido de autocarga. Es preferible no hablar de «narcisismo» a este respecto, ni siquiera de un narcisismo «primario», puesto que el narcisismo remite a una líbido fijada en sí misma con *exclusión* de todo el resto, no obstante tratarse aquí de la *inclusión* totalitaria. Debería utilizarse aquí el término de Bleuler, expresamente aprobado por Freud en este mismo contexto y a propósito del mismo problema:

autismo.[28] Este autismo es «indiviso»: no autismo de la representación, el afecto y la intención en tanto separados, sino un solo afecto que *es* de modo inmediato representación (de sí mismo) e intención de permanencia atemporal de ese «estado». En esta identidad inmediata de lo que a continuación se convertirá en «momentos», en donde la totalidad es unidad simple, en donde la diferencia no ha surgido todavía, ser equivale a ser en ese círculo y el ser es inmediatamente «sentido», esto es, intención realizada antes de toda formulación y antes de toda separación entre un «estado» y una «tendencia a», así como es de modo inmediato «existencia» del sujeto para el sujeto. No sólo son lo mismo sujeto y objeto, sino también la «cópula» que los une: no sólo «A es B», sino «yo = soy = eso» y «soy = yo = soy» y «eso = soy = eso», y todas las otras combinaciones posibles.

Esta descripción absurda no contiene más «absurdos» que los de la descripción freudiana del inconsciente, cuando se la toma verdaderamente en serio y se la despoja de las capas positivistas o estructuralistas bajo las cuales se la ha recubierto apresuradamente para hacerla «aceptable». Tratemos, una vez más, de mostrar su necesidad.

Veamos el siguiente pasaje: «Pero la fantasía no es el objeto del deseo; es escena. En efecto, en la fantasía el sujeto no apunta al ob-

28. «Los dos principios...», *loc. cit.*, p. 232, nota. Habría que citar *in extenso* esta nota, en la que Freud afirma (contra la «objeción de la realidad») que el lactante, con el agregado de los cuidados maternales, constituye un sistema psíquico enteramente bajo la dominación del «principio del placer»; que un acabado ejemplo «de un sistema psíquico totalmente aislado de los estímulos del mundo exterior» y que satisface incluso sus necesidades de alimento «de modo autístico (según la expresión de Bleuler)» es el que nos proporciona el polluelo en el interior del cascarón, y que los «dispositivos» mediante los cuales el sistema vivo según el grincipio del placer puede sustraerse a los estímulos de la realidad sólo son «el correlato de la "represión" que trata los estímulos displacenteros internos como si fueran externos, rechazándolos, por tanto, al mundo exterior». Contrariamente a lo que haya podido decirse al respecto, el tema de una «carga libidinal narcisista originaria» de sí mismo se encuentra allí, en Freud, hasta el fin –como se puede comprobar en el *Resumen*, que ha dejado inacabado– (por ej., *G. W.*, XVII, p. 115).

jeto ni a su signo. Se encuentra él mismo atrapado en la secuencia de imágenes. No se representa el objeto deseado, sino que se representa él mismo como partícipe en la escena en la que, en las formas más cercanas a la fantasía originaria, puede asignársele un lugar».[29] En esta descripción, prácticamente exacta, ¿es acaso difícil advertir las características del estado del cual procede la fantasía y la que *intenta reproducir?* El que no se pueda asignar un lugar al sujeto parece susceptible de una doble interpretación. Se podría decir que el sujeto está «apresado», en el sentido fuerte del término, en la secuencia de imágenes, es decir, que las imágenes *lo atrapan,* el sujeto se representa originariamente como atrapado, sometido, alienado, en una escena en la cual sólo sería un elemento a disposición de la «*régie*». Pero esta interpretación, a menos que se trate de formaciones secundarias (y aun en este caso, la inevitable circulación de papeles excluye este enfoque), sería imposible explicar por qué no se puede asignar al sujeto *un* lugar en la fantasía; la representación alienante exigiría precisamente esta fijeza, este sometimiento del sujeto. Ahora bien, no solamente se trata de que, cuando se observan las cosas más de cerca, ya no se puede decir quién pega y quién recibe los golpes; no basta con decir que el deseo del azotado es el que guía la mano del azotador. El sujeto no está tan pronto aquí, tan pronto allá; *el sujeto* es más que la totalidad de los personajes y la organización de la escena, *es la escena.* Ahora bien, el «sujeto» no es «escena» en la realidad diurna, ni tampoco en las formaciones inconscientes secundarias. El sujeto *es* la escena de la fantasía (a la vez elementos, organización, «*régie*» y escena en sentido estricto) *porque* el sujeto *ha sido* ese «estado» monádico indiferenciado. No es tan sólo en tanto tienda a la reproducción de ese «estado», sino también, y sobre todo, porque la fantasía, en la permutabilidad (= identificación esencial, participación recíproca y exhaustiva) de sus «elementos», no puede dejar de adoptar su modo de ser y de organización, por lo que el sujeto lleva consigo las huellas indelebles de ese «estado». La fantasía remite inexorablemente, como su origen, a un «estado» en el que el sujeto está en todas partes, en el que todo,

29. Laplanche y Pontalis, *loc. cit.*, p. 1868.

comprendido el modo de coexistencia, no es otra cosa que sujeto. En este sentido se puede decir con igual derecho que la fantasía es «objeto del deseo» o que es «realización del deseo», y, en efecto, en este caso es imposible decir una cosa sin la otra. No tiene aquí sentido distinguir el objeto del deseo, su realización y la escena. En psicoanálisis, apenas se abandona las formaciones secundarias, la idea de objeto del deseo se muestra con toda claridad como un residuo realista. Aquello a lo que el deseo apunta no es un «objeto», sino ese «estado», esa «escena», que, cuando se la puede aprehender (y, por definición ello sólo es posible en las formas derivadas y segundas), no sólo implica un «sujeto» y «objetos», sino una cierta *relación* entre ellos (se entiende que una relación siempre especificada de una u otra manera y en las formas que nos son accesibles y que llevan en sí las huellas profundas de toda la historia ulterior del sujeto). Precisamente en esta *relación* es donde se encuentra el *sentido* de la fantasía para el sujeto (los «objetos» son siempre contingentes, fungibles).

Las expresiones objeto de deseo y deseo de un deseo son fragmentos desprendidos, y como tales sin mucho sentido, de la fórmula *deseo de un estado*, estado que la escena fantástica trata, bien que mal, de reproducir con los medios disponibles, y en la que el objeto del deseo, lo mismo que el deseo del otro, quedan sometidos al sujeto *al punto de unirse a éste*. A la ruptura de su mundo, de sí mismo, que en una etapa ha representado la fractura que operaran el objeto separado y el otro, el sujeto responde mediante la reconstitución interminable de este mundo primero en la fantasía, si bien no en su unidad intacta y a partir de entonces inaccesible, sí por lo menos en sus características de cierre, de dominio, de simultaneidad y congruencia absoluta entre la intención, la representación y el afecto. La alienación del sujeto al deseo del otro es un momento segundo, el momento primero reside en la realización (psíquica) de la alienación del otro al sujeto, mediante su esclavización y su apropiación total en la fantasía. Y este primer momento nos remite a un momento cero, en que el otro y el objeto no están «alienados» al sujeto, sino que, en la medida en que sólo son *como* el sujeto, expropiados de su existencia antes de haberla adquirido.

El deseo es indestructible, ha escrito Freud tras la huella de Só-

focles y de Platón. Podemos preguntarnos por qué. La única respuesta posible es la de que, bajo su forma esencial, es irrealizable. Pero, ¿qué es irrealizable en el deseo? ¿Y para quién es irrealizable? Es de temer que, demasiado a menudo, detrás de estas afirmaciones se apunte, una vez más, al ciudadano que se pasea por la calle, quien también él está lleno de placeres irrealizables y hasta de necesidades insatisfechas, tan respetables, importantes y decisivos los unos como las otras. Pero no es esto lo que se cuestiona desde la perspectiva psicoanalítica. *En la realidad psíquica, los deseos son todos no tan sólo realizables, sino también realizados.* ¿Cómo se puede decir que el deseo edípico sería irrealizable, cuando se realiza constantemente en todos los sueños edípicos?

El único deseo irrealizable –y por eso mismo indestructible– para la psique no es el que tiene por objeto lo que nunca podría presentarse en lo real, sino el que tiene por objeto lo que nunca podría darse, como tal, *en la representación,* es decir, en la realidad psíquica. Lo que falta, y faltará por siempre, es lo irrepresentable de un «estado» primero, la antesala de la separación y de la diferenciación, una protorrepresentación que la psique ya no es capaz de producir, que ha imantado para siempre el campo psíquico como presentificación de una unidad indisociable de la figura, del sentido y del placer. Este deseo primero es radicalmente irreductible porque *aquello* a lo que apunta tampoco puede encontrar en la realidad un objeto que lo encarne, ni en el lenguaje las palabras que lo expresen, sino sólo imagen en la que presentarse en la psique misma. Una vez que la psique ha sufrido la ruptura de su «estado» monádico, que le imponen el «objeto», el otro y el cuerpo propio, queda definitivamente descentrada respecto de sí misma. Orientada por lo que ella no es, por lo que ya no es y que ya no puede ser. *La psique es su propio objeto perdido.* La reducción a un mundo único, sujeto y al mismo tiempo a completa disposición del sujeto, de todo aquello que, a partir de ese momento, aparece como irremediablemente separado y diferenciado, resulta imposible incluso como pura representación fantástica. Sin embargo, su intencionalidad será siempre la que reinará del modo más total, brutal, salvaje e intratable sobre los procesos inconscientes y hará de ellos, en un grado distinto que el de cualquier reflexión, lo que jamás podrá acceder

verdaderamente a la palabra, porque su «sentido» reside en una instancia exterior perdida para siempre. Esta pérdida de sí, esta escisión con respecto a sí mismo, es el primer trabajo que impone a la psique su inclusión en el mundo, y ocurre que la psique se niega a realizarla cabalmente.

En esta primera posición del sujeto, radicalmente imaginaria, se encuentra la primera «identificación», o más exactamente, la preidentificación que toda identificación presupone. Las identificaciones de las que habitualmente se trata, y que en realidad son «el poso de las cargas libidinales de objetos abandonados», implican con toda evidencia que los dos «términos» que ponen en relación, son ya postulados, de alguna manera –por cierto que no «lógica»–, como «idénticos a sí mismos». El *Ich bin die Brust* (yo soy el pecho) de Freud[30] puede tener, y de hecho tiene, dos significaciones que es menester articular en su relación y en el tiempo. «Yo soy el pecho» puede significar, y también significará, a continuación, que el objeto perdido o abandonado es introyectado a modo de identificación. Pero en un momento anterior, y en un nivel más profundo, el enunciado significa la identidad simple, no mediatizada, del sujeto y del pecho, tal como indican las formulaciones de Freud, según las cuales el objeto (lo que *se convertirá en* «objeto») no es visto desde el comienzo como separado o diferente del sí-mismo. Antes de ser transitivamente el pecho, el sujeto *lo es* intransitivamente y este ser es también el del pecho como indistinto del sujeto. Toda identificación «transitiva» o «atributiva», cualquiera sea ella (A es B, *yo* soy *ese* objeto), es transformación y elaboración de una identidad primera, que se podría llamar *identificación autística* o *idemización*. Gracias a ésta, los «términos» que en el lenguaje llamamos boca, pecho, leche, sensación oral, sensación propioceptiva, placer, ser, todo, son absolutamente lo *mismo* sin «reducirse» unos a otros; son idénticos de manera no atributiva y no predicativa.

30. Nota del 12 de julio de 1938 (Londres), *G.W.*, XVII, p. 151.

La evolución ulterior, comprobable, a partir de un punto de ruptura, es la historia de una serie de creaciones de representaciones como diferenciadas y diferentes, de un flujo representativo/afectivo/intencional que sólo se detendrá con la muerte, flujo que se desarrolló a fuerza de convulsiones sucesivas y de profundos reordenamientos de la organización psíquica, cuyo sujeto «maduro» encarna también los depósitos estratificados e intercomunicantes, y que es esencialmente la historia de la socialización de la psique, o, dicho de otra manera, de la creación, por el *teukhein* y el hacer de los otros, de un individuo social. Pero esta historia, en todas sus etapas, lleva las huellas de su punto de origen, de un estado primero en el cual sujeto, mundo, afecto, intención, vínculo, sentido, son todo lo mismo. El individuo social, tal como lo fabrica la sociedad, es inconcebible «sin inconsciente»; la institución de la sociedad, que es también, e indiscutiblemente, institución del individuo social, es imposición a la psique de una organización que le es esencialmente heterogénea, pero que, a su vez, también *se apoya* en el ser de la psique (y aquí también el término de apoyo adquiere un contenido distinto) y debe, inexorablemente, «tomarla en cuenta».

Este ser de la psique, en uno de sus polos, está regido desde el inconsciente originario, que es el núcleo monádico de la psique, que jamás ha sido reprimido, sino que se lo ha hecho imposible –irrepresentable– desde que un mundo de la diversidad y del displacer se ha instaurado, y que, irrepresentable por sí mismo, en persona, es sin embargo presentificado y figurado en y mediante las modalidades mismas de los más profundos procesos psíquicos. Ante todo, es menester que una cierta realidad se establezca como lo otro respecto del sujeto, para que el principio del placer sufra la distorsión-transformación de la que surgirá el principio de la realidad, que la prueba de la realidad resulte posible, que aquello que no se acomoda a la representación se anuncie y se imponga a la psique, para que la represión, que como tal no es otra cosa que una consecuencia del evitamiento del displacer –por tanto, manifestación del principio de la realidad en sentido amplio–,[31] pueda tener comienzo. La

31. Véase la cita de Freud de la nota 28.

represión es el segundo trabajo que le es impuesto a la psique por su inclusión en el mundo. El inconsciente dinámico en el sentido habitual del término, o el conjunto de lo que Freud denomina los procesos primarios, se poblará poco a poco de todas las creaciones de la psique que hayan sido reprimidas, y su organización sufrirá múltiples reordenaciones. Pero siempre quedará dominada por lo que ha sido el núcleo primero de la psique, la mónada psíquica que, ausente como tal del inconsciente, marcará con su sello todo lo que por allí pase. Lo que, en el campo del inconsciente, dispone todas las representaciones que allí emergen según el sentido de sus propias líneas, es el deseo, señor de todos los deseos de unificación total, de abolición de la diferencia y de la distancia, que se manifiesta ante todo como ignorancia de la diferencia y de la distancia. Si el inconsciente ignora el tiempo y la contradicción, ello se debe a que, agazapado en lo más oscuro de esa caverna, el monstruo de la locura unificante reina allí como dueño y señor. Si hay que decir, no que el deseo no pueda ser jamás realizado, sino todo lo contrario, que en el inconsciente el deseo se ve realizado *ipso facto* en el momento mismo en que surge, realizado en el único nivel que interesa, el de la representación inconsciente; si el sujeto *es* la escena fantástica; si no hay nada que limite la «omnipotencia mágica del pensamiento», todo ello se explica porque se trata de los efectos y los restos de un primer «estado» en que el objeto sólo era un segmento del sí-mismo, inmediatamente conectado con el sujeto o parte integrante de un circuito subjetivo unitario, modificable a voluntad por una alucinación indefinida e infinitamente plástica. Esta permanencia constitutiva es precisamente lo que hace posible esta presentación por los contrarios, esta identidad por contigüidad, por condensación o desplazamiento, y, finalmente, toda la lógica y toda la retórica de la fantasía, del sueño y de la locura, que se perpetúa en y por el funcionamiento del lenguaje diurno y que sigue siendo todo él motivo de reflexión, pues después de la explosión creadora de la *Interpretación de los sueños,* nada se ha dicho de esencial.

También es según este modo de ser originario de la psique como se encuentra la primera matriz del sentido, el esquema operante-operado de la puesta en relación o del vínculo, la presentificación de algo que, en tanto tal, satisface la exigencia que él mismo

plantea por el mero hecho de ser. Es aquí donde el sujeto ha sido –él «en persona»– el prototipo del vínculo que buscará por siempre contra viento y marea. También aquí encuentra una de sus fuentes inagotables la exigencia del vínculo cognitivo universal o, más en general, después de su transposición en el nivel social, de la significación universal, de la adecuación del mundo y del deseo, del deseo y del saber, de las conclusiones del saber y de los objetivos del deseo. No es difícil reconocer en esta locura de la inclusión-expansión, de la pluralidad como unidad, de la «simplicidad» última de lo dado, uno de los orígenes de la razón. Allí donde es evidente que no puede aún existir un sentido, el proto-sentido realiza por sí solo, el sentido total, la puesta en relación universal e infalible que tenderá a englobar incluso aquello que la niega (y transformar, por ejemplo, la muerte en vida eterna). El que la locura de esta etapa se transforme en la razón del hombre adulto se debe a la imposición de la institución social al individuo, pero también a que, al haber tenido que renunciar a su satisfacción inmediata, mantiene el objetivo de la puesta en relación, de la vinculación total y universal. El hombre no es un animal racional, como afirma el antiguo tópico. Tampoco es un animal enfermo. El hombre es un animal loco (que comienza por ser loco) y que precisamente por ello llega a ser o puede llegar a ser racional. También en la locura integral del autismo primero se encierra el germen de la razón. De ello derivan –no hace falta decirlo– una dimensión esencial de la religión, pero también una dimensión esencial de la filosofía y de la ciencia. No se sitúa la razón como corresponde, y, lo que es más grave aún, no se adopta una actitud racional respecto de la razón, no se es, al fin y al cabo, fiel a ella sino que más bien se la traiciona, si no es a condición de ver en ella, además de otras cosas indudablemente ciertas, *también* un avatar de la locura unificadora. Ya se trate del filósofo, ya del científico, predomina el objetivo último, a saber: encontrar, a través de la diferencia y la alteridad, las manifestaciones de lo *mismo* (cualquiera sea su nombre y aun cuando fuera el ser a secas) que habitaría plenamente y plenamente igual a sí mismo la diversidad fenomenal, apoyarse sobre el mismo esquema a la vez presentificador, operatorio y valorizante de una unidad última, es decir, primera. El uso racional de la forma de lo Uno, que permite el acceso a

un mundo que sólo es en tanto uno *y* lo *otro* respecto de lo uno, tiende casi siempre a transformarse en uso racional-imaginario de la Idea de lo Uno, que absorbe la relación al plantearla como seudónimo de la pertenencia, que, en última instancia, no sería otra cosa que una forma de la Identidad. Es así como la relación se vuelve relación del ser consigo mismo, y los signos de la verdad y de la ilusión, en cierto modo, se encuentran en ella permutados. En efecto, la existencia de relaciones en sentido estricto, que implican alteridades irreductibles, se coloca del lado de la ilusión, a pesar de que el ser sólo soportará la relación como pensada, no como efectivamente real, por cierto que es fundamental que la filosofía haya reconocido muy pronto la imposibilidad de este objetivo y que haya asumido verdaderamente la castración renunciando a aquél;[32] y el que periódica y regularmente se haya ocultado, olvidado y anulado este reconocimiento muestra el poder de las motivaciones que se hallan aquí en juego, al mismo tiempo que la tendencia «natural» incoercible de la lógica identitaria.

La ruptura de la mónada y la fase triádica

El proceso de la institución social del individuo, es decir, de la socialización de la psique, es indisociablemente el de una psicogénesis o *idiogénesis*, y al mismo tiempo el de una sociogénesis o *koinogénesis*. Es una historia de la psique a lo largo de la cual ésta se altera y se abre al mundo histórico-social también a través de su propio trabajo y su propia creatividad; y una historia de imposición de un modo de ser que la sociedad realiza sobre la psique y que esta última jamás podría hacer surgir a partir de sí misma y que fabrica-crea el individuo social. El final común de estas dos historias es la emergencia del individuo social como coexistencia, siempre imposible y

32. Platón, *Filebo*, 16c, «...que todo aquello de lo que se puede decir que es está hecho de uno y muchos, y posee, acompañándole desde el primer momento (*symphyton*), la determinidad (*peras*) y la indeterminidad (*apeirian*).»

siempre realizada, de un mundo privado (*kosmos idios*) y de un mundo común o público (*kosmos koinos*). La cuestión que a continuación me propongo desarrollar es precisamente la cuestión, sin duda inagotable e insoluble, de cómo las cosas, los individuos, las palabras, un mundo, una sociedad, llegan a existir *para* una psique que no les está en absoluto «predestinada» por naturaleza» (y que, en sus estratos últimos, los rechaza, más aún, los ignora hasta el fin).

La mónada psíquica es un constituyente-constituido, es formación y figuración de sí misma, figurante que se figura a sí mismo, a partir de nada. Es, sin duda, un «aspecto» del cuerpo vivo o, si se quiere, *es* ese cuerpo en tanto constituyente-autoconstituyente, figurante, auto-figurante *para sí*. A este respecto, quizá nunca pueda decirse más de lo que ya ha dicho Aristóteles –que dicha mónada *sólo* es en tanto «forma» o «entelequia» del cuerpo– siempre que liberemos estos términos de la metafísica en cuyo marco ésta misma ha postulado, y siempre que comprendamos que la psique es forma en la medida en que es productora de formas, que la «entelequia» de la que se trata es algo muy distinto que la predestinación predeterminada a un fin, a un *telos* definido, que esta «entelequia» es imaginación radical, *fantasía* no sometida a ningún fin, sino creación de fines, que el cuerpo humano vivo es cuerpo humano vivo en la medida en que representa y se representa, en que pone y se pone en «imágenes» mucho más allá de lo que exigiría e implicaría su «naturaleza» de ser vivo. Para el cuerpo humano vivo –esto es, originariamente, para la mónada psíquica– toda solicitación exterior, toda «estimulación sensorial» externa o interna, toda «impresión», se vuelve *representación*, es decir «puesta en imágenes», emergencia de figuras. Pero esta emergencia de figuras no está determinada por la sensorialidad ni en el hecho general de ser ni en su ser-así (en el límite es imposible asignar un sentido a la idea de tal «determinación»). El flujo representativo de la psique continúa, haya o no haya «estimulación exterior», *se* hace a sí mismo sin pausa, y los «procesos primarios» no dejan de acontecer ya sea que comamos, que durmamos, que trabajemos o que hagamos el amor. Esta emergencia de figuras tiene lugar ante todo (y, en cierto sentido, siempre) bajo el dominio de la figura figurante de «todo = sí-mismo», en la indistinción de la

«actividad» y de la «pasividad», así como en la indistinción entre el «interior» y el «exterior». El *their esse is percipi* (el ser de las cosas es su ser percibido) de Berkeley, o el *«mon corps s'étend jusqu'aux étoiles»* (mi cuerpo se extiende hasta las estrellas) de Bergson, son siempre y absolutamente verdaderos para la psique, y nunca dejan por completo de serlo para el individuo despierto. En cierto sentido, la psique se limita a dilatar el diámetro de la esfera que ella misma es, que ella se figura como ella misma tan sólo figurándose como si ocupara su centro.

Aquí como en todas partes, y como lo será siempre, el gran enigma consiste en la emergencia de la *separación,* separación que desembocará en la instauración distinta y solidaria para el individuo de un mundo privado y de un mundo público o común. Lo que sabemos y podemos decir es que la separación existe en la medida en que es creada e instituida por la sociedad; la separación es, como se ha visto, el esquema operador esencial, el productor-producto de la institución del *legein* y del *teukhein.* La imposición de la socialización a la psique es esencialmente la imposición de la separación. Para la mónada psíquica, equivale a una ruptura violenta, forzada por su «relación» con los demás, más exactamente por la invasión de los otros como otros, mediante la cual se constituye para el sujeto una «realidad» a la vez como independiente, maleable y participable, y la dehiscencia (nunca cabalmente realizada) entre lo «psíquico» y lo «somático». Mientras que la mónada psíquica tiende irresistiblemente a encerrarse siempre en sí misma, esta ruptura es constitutiva de lo que será el individuo.[33] Si el recién nacido se convierte en individuo social, ello ocurre en la medida en que sufre esta ruptura y a la vez logra sobrevivir a ella, lo cual, misteriosamente, ocurre casi siempre. En efecto, cuando se analiza de cerca este proceso, asombra mucho más la escasez de sus fracasos que la existencia de los mismos.

33. En *La Violence de l'interpretation - Du pictogramme à l'énoncé*, de Piera Castoriadis-Aulagnier (París, P.U.F., 1975), se encontrará una concepción análoga, en la perspectiva propia de la autora, en absoluto divergente de la que se ha adoptado aquí.

La imposición de la relación al otro y a los otros (relación que es siempre y a la vez tanto una «fuente de placer» y «satisfactoria» como una «fuente de displacer» y «perturbadora») es una sucesión de rupturas infligidas a la mónada psíquica a través de la cual se construye el individuo social, como dividido entre el polo monádico, que tiende siempre a encerrarlo todo y a cortocircuitarlo todo para reducirlo al imposible «estado» monádico y, en su defecto, a sus sustitutos, la satisfacción alucinatoria y la formación de fantasías, y la serie de construcciones sucesivas mediante las cuales la psique consigue en cada momento, con mayor o menor éxito, integrar (esto es, que ha representado, cargado afectivamente y unido por un tender hacia o intención) lo que le ha sido impuesto. Las «formaciones» sucesivas del sujeto, todas las cuales, en un grado cada vez mayor, deben tener en cuenta la separación y la diversidad impuesta a la psique y sólo son a modo de intentos de mantener unida esta diversidad, ella misma cada vez más diversificada, representan estos diversos niveles de integración realizada siempre bajo la égida del principio unitario que traduce la imantación de todo el campo psíquico por el polo monádico. Como ya se ha dicho, este polo es irrepresentable en tanto tal; pero además, son siempre sus efectos los que leemos cuando comprobamos, en todas las etapas de la vida psíquica, la tendencia a la unificación, el reino –inmediato o mediato– del principio del placer, la omnipotencia mágica del pensamiento, la exigencia del sentido. Y también todo esto ha de «tener en cuenta» la institución social del individuo, cuando asegura a este último una *identidad singular,* cuando lo pone como «alguien» reconocido por los demás. Lo provee –aun cuando, o sobre todo, en el nivel imaginario– de satisfacciones, le presenta un mundo en el que todo puede referirse a una significación.

No cabe duda de que la ruptura de la mónada psíquica tiene el apoyo de la necesidad somática; pero únicamente el apoyo. La necesidad somática no «explica» nada. El hambre se anuncia a la psique, la cual no puede «ignorarla» lisa y llanamente, pero el hambre no es condición necesaria ni suficiente. Atiborrar a un bebé, o vigilarlo las veinticuatro horas del día para darle el pecho o el biberón apenas se despierta, puede que haga de él un niño psicótico, pero nunca un ternero de aspecto humano. La «respuesta» canónica a la

necesidad es la alucinación y la satisfacción fantástica; se produce en y por la imaginación, y de manera indeterminada. Es verdad que la imaginación no provee de calorías y que si no ocurriera algo más, el bebé se moriría, así como, en caso de anorexia se muere efectivamente a causa de su imaginación y con independencia de los alimentos que se le ofrezcan. Y cada vez que aparece la «satisfacción real», se la representa como manifestación, confirmación, restauración, de la unidad primera del sujeto. Normalmente, el hambre se apacigua con la presentación y la puesta a disposición del pecho o de lo que lo sustituye. Para empezar, éste no hace más que restablecer el estado monádico; en esta época, sólo puede ser «vivido» en función de las representaciones y de los esquemas de los que el sujeto dispone, y no dispone de otra cosa. Unicamente se puede aprehender el pecho como sí-mismo: yo soy el pecho, *Ich bin die Brust,* en el sentido primero. Lo que en el nivel somático se desprende de esto como apaciguamiento de la necesidad, la psique, en el caso normal, lo comprende en su propio lenguaje como restauración de la unidad y del protoafecto que le era indisociable. Es esto lo que en adelante formará el núcleo del *placer.* El equivalente psíquico, la «delegación por representación» del proceso somático de la necesidad y de su satisfacción será la restauración de la unidad; precisamente allí será donde la psique buscará en un comienzo el placer (y en el inconsciente, en cierto modo, eternamente). En esta etapa de omnipotencia *efectiva* de la psique, ésta será capaz de reproducir por sí misma el placer mediante la producción de la representación correspondiente, la alucinación o la fantasía del pecho.

Correlativamente, el displacer es ruptura de la mónada autística. El hambre, por cierto, es –o puede ser– su punto de apoyo; pero el pecho ausente no tiene, ni *puede* tener el sentido de *causa* del hambre, sin lo cual simplemente nada existe ni puede existir en este estadio. El pecho ausente es negación del pecho o pecho negativo en tanto que es ruptura de la cláusula monádica, en tanto que es agujero en la esfera subjetiva, *ablación* de una parte esencial del sujeto (de donde, sin duda, la indominable intensidad de la angustia oral, cuestionamiento de la identidad primaria del sujeto). Bajo su primera forma, alteridad, realidad, negación del sentido o sentido negativo, no son otra cosa que el *displacer* presentificado por esta

ablación del pecho que sufre la mónada psíquica. La ausencia del pecho es displacer en tanto desgarramiento del mundo autístico. Precisamente porque el esquema primero se mantiene como condición y presentificación de toda significación, precisamente porque la psique lo vive todo en función de la indistinción yo-mundo-sentido-placer, precisamente por eso, la ausencia del pecho puede llegar a ser *figura*, o más exactamente componente constitutivo del «objeto», en su alternancia con la «presencia» de este último. En la frontera de la representación comienza a dibujarse un linde de no ser virtual; la polaridad del sí/no, de la realidad y de la negación, de lo posible y de lo efectivo, encuentran aquí sus primeros gérmenes subjetivos y el esquema fondo/figura comienza a plantearse como articulación general de una «conciencia» y de una «percepción» embrionarias.

Pero desde el punto de vista de la psique, el placer excluye al displacer, la identidad excluye a la alteridad. En consecuencia, el pecho, «puesto que tan a menudo falta al niño», «debe ser desplazado hacia el "afuera"».[34] Sería mejor decir que el «afuera» es *creado* para que la psique pueda arrojar allí aquello que no quiere, aquello para lo cual *no tiene lugar en su interior,* el absurdo o sentido negativo, el pecho malo. Es evidente que esta constitución de un objeto embrionario sólo es posible en y por la constitución simultánea de un «espacio exterior». La psique inventa-figura un exterior, para colocar en él el pecho del displacer. Lo que luego se convertirá en «mundo» y «objeto» es literalmente *proyección,* que en su origen es expulsión del displacer (y conservará este carácter en todos los mecanismos próximos al estado arcaico, sobre todo en la psicosis). Al mismo tiempo, la otra cara del pecho, el pecho presente o gratificante, continúa estando sometido al esquema de la inclusión.

34. Freud, *Resumen, G.W.*, XVII, p. 115: «Por cierto que, en un comienzo, el pecho no se distingue del cuerpo propio, y cuando se lo separa del cuerpo y se lo debe desplazar hacia el "afuera", porque tan a menudo falta al niño, se lleva consigo como *"objeto"* una parte de la carga narcisista originaria.» (Subrayado en el original.) Se trata, como se sabe, del último texto de Freud, cuya redacción quedó interrumpida por la muerte del autor.

Pero éste ya no puede ignorar sin más la relativa alteridad del objeto, ya no puede ser identidad pura y simple; apoyado en el primer esbozo de articulación de sí-mismo y no-sí-mismo, se convierte en *introyección* e incorporación. «Yo soy el pecho» adquiere así su segundo sentido, en el que la predicación es posesiva o atributiva *en sí misma.*

Como ya he dicho, las creaciones imaginarias de la proyección y de la introyección equivalen al primer trazado de la frontera interior/exterior; y también son paralelas a la polaridad del valor (bueno/malo). También comienza a establecerse aquí una articulación relativa de tres «momentos» de los procesos psíquicos: representación, efecto e intención, pues ésta es la única manera cómo una intención puede dirigirse a un afecto positivo y ser retirada de un efecto negativo, esto es, en coordinación con representaciones correspondientes que comienzan a ser distinguidas como «opuestas». Por último, es aquí donde se esboza una primera división de la líbido autística, que carga positivamente siempre al sujeto y al pecho bueno, y negativamente al «exterior» y al pecho malo que allí se encuentra.

Sin embargo, aún no estamos en presencia de la constitución de un objeto *real*, o sea, de un objeto que escape al dominio del sujeto. Este objeto real sólo puede aparecer cuando el pecho bueno y el pecho malo comienzan a coincidir para el sujeto, cuando las dos entidades imaginarias aparecen unidas a una tercera entidad que es el fundamento de ambas sin identificar con ninguna de ellas. Ahora bien, es más que probable, como dice Freud, que esta constitución del objeto como real no pueda tener lugar hasta el momento en que se aprehenda verdaderamente la «pertenencia» del objeto a una «persona». En otros términos, el objeto sólo puede constituirse como objeto *parcial;* por tanto, no es constituido como real sino en el momento en que verdaderamente se lo «pierde», pues se lo sitúa definitivamente en el poder de un otro. Indudablemente, también, el otro sólo es puesto como tal a partir del momento en que puede ser puesto como el que dispone del objeto.

Los dos cuasi-objetos distintos y opuestos de la fase anterior, el pecho bueno y el malo, se convierten en uno y el mismo en la medida en que se afirme la *misma* persona de la que dependen. Esto

quiere decir de modo inmediato que el otro, que dispone efectivamente de este objeto en adelante unificado pero que reúne las dos cualidades opuestas, es aprehendido bajo un doble signo. En tanto portador del objeto malo, es odiado; en tanto portador del objeto bueno, es amado. El otro se constituye necesariamente en la ambivalencia o, dicho en otros términos, la ambivalencia para siempre ineliminable que afecta al otro (y, hereditariamente, a todo lo que al otro sucederá como objeto de carga libidinal para la psique) es el coproducto de los momentos imaginarios que han presidido su constitución.

Más decisiva todavía es su constitución proyectiva a partir del esquema de la omnipotencia. A mi parecer, no se han extraído todas las consecuencias que hay que extraer de la omnipotencia que los niños pequeños atribuyen al otro, todo lo que esta omnipotencia implica en cuanto a los esquemas de que la psique dispone en el momento en que constituye el primer otro. El sujeto sólo puede aprehender al otro a través del único esquema que tiene a su disposición y que tiene siempre a su disposición, porque lo extrae de sí mismo: el esquema de la omnipotencia. La imagen del otro así constituido es, pues, proyección de la «imagen propia» del sujeto para sí mismo. Se dirá que en esta etapa el otro es omnipotente tan sólo en lo relativo a lo único que interesa, el pecho, y que para el bebé es indiferente que el otro no pueda sustraerse al segundo principio de la termodinámica o infringirlo. Esto es evidente, y completamente tangencial a la cuestión. En efecto, ¿de dónde ha podido extraer el bebé una significación de omnipotencia y la capacidad de dotarla de ese plus, ese exceso enorme respecto a todo lo que es real? Que se apoya en la relación efectiva que se anuda alrededor del pecho no contradice, sino que refuerza, lo que he dicho a propósito de ella. La omnipotencia imaginaria en relación con el pecho, que el bebé se atribuiría al comienzo, hubiera querido continuar atribuyéndosela después, se ve forzado a dejarla de lado, a colocarla afuera, en un otro; esto quiere decir que *sólo puede constituir un otro si proyecta sobre él su propio esquema imaginario de omnipotencia.*

A partir de este momento queda instaurado el *pattern* fundamental de la fantasía como esquema esencialmente triádico que

implica siempre al sujeto, el objeto y el otro. Es evidente que se encuentra bajo el dominio de las exigencias y de los esquemas anteriores, a pesar de que incluya la circulación posible de la omnipotencia entre los «términos» que entran en escena. La fantasía establece su dominio sobre los términos que pone en escena sometiéndolos a la primera exigencia del sentido total, de la inherencia recíproca de lo que, a partir de entonces, se ha distinguido de la circulación sin obstáculo del afecto. El cemento que mantiene unidos los elementos del esquema triádico de la fantasía es la vivencia del sentido como *copresencia*, característica fundamental de la fase monádica.

La consecuencia que para la vida ulterior del sujeto tiene la posición radicalmente imaginaria y proyectiva del otro como omnipotencia, y lo que se traduce constantemente en el contenido de las significaciones imaginarias sociales en las que se encuentra, son equivalentes. Esto es lo suficientemente claro por sí mismo como para insistir ahora en ello. Sin embargo, vale la pena destacar, a riesgo de aburrir, el carácter soberano de la imaginación radical durante todas estas etapas. El sujeto no puede comenzar a esbozar los elementos de lo real, el objeto y el otro humano, si no es a partir de y bajo el dominio exclusivo de los esquemas imaginarios que son los suyos. Apenas se apodera de un extremo de «realidad», debe metamorfosearlo para hacerlo concordar con la irrealidad, que para él es lo único que tiene sentido. A pesar de eso, la importancia de la etapa triádica para la formación del sujeto es decisiva. El paso por el esquema triádico –sujeto, otro, objeto– es prácticamente obligado, so pena de muerte. Esta es la razón por la cual una psicosis absoluta –es decir, integralmente autística– es prácticamente inobservable, y por la cual toda la experiencia psicoanalítica, comprendida la relativa a la psicosis, se alimenta de lo que proviene de esta etapa triádica o viene después de ella, a veces se teoriza como si fuera la única, y en todo caso es cierto que no puede remontarse más allá si no es por medio de la construcción o de la reconstrucción, como la que aquí intentamos.[35]

35. Cf. también Serge Viderman, *La construction de l'espace analytique*, *loc. cit.*

El paso por la fase triádica representa un esbozo de la socialización de la psique, en la medida en que ésta se priva de la omnipotencia; esta socialización, sin embargo, es puramente relativa, ya que la omnipotencia se limita a ser referida al otro, e incluso así, la psique conserva bajo su dominio ese otro imaginario al que, en las fantasías, hace hacer lo que desea. (Demasiado evidentes son las prolongaciones de esta situación como para insistir en ellas.) La «realidad» misma, en tanto imposición inevitable de la presencia/ausencia del otro y de su disposición del objeto, se constituye como manifestación de la omnipotencia imaginaria del otro. Como tal, es evidente que no es «realidad».

Pero ocurre que ese otro ya es, él mismo, individuo social, que habla, habla al niño y se habla, que tanto en la palabra como en el comportamiento, en la manera corporal de ser y de actuar, de tocar, de coger y de tratar al niño, encarna, presentifica, figura el mundo instituido por la sociedad y remite a ese mundo de una multitud de maneras. El otro habla: *se* designa y *se* significa, designa y significa al *niño*, designa y significa *al* niño los «objetos» y las «relaciones» entre «objetos». Esto dista mucho por ahora de bastar para constituirlo como real, y para constituir una realidad; pero provoca ya una nueva serie de reordenamientos decisivos en el mundo del ser de la psique y en el mundo del ser de lo que «es» *para* la psique. Si bien es cierto que el otro sigue siendo esencialmente imaginario, que todas sus manifestaciones sólo pueden ser captadas e interpretadas por el sujeto en el marco del esquema fantástico propio de este último, también es cierto que el otro es instancia exterior, que se pliega o no a la exigencia del sujeto, que ama o permanece indiferente, promete, prohíbe, da, quita, regaña, besa, castiga de una manera que el sujeto construye como ligada a sus propias «actitudes», es decir, esencialmente a sus propias representaciones, afectos e intenciones. Así, por ejemplo, los deseos de destrucción, no expresados e incluso inexpresables, se acompañan inevitablemente de la ambivalencia que afecta al otro para el sujeto, suscitan imaginariamente el miedo a una represalia del otro omnipotente (y evidentemente omnisciente) que será el núcleo de la culpabilidad inconsciente. El sujeto crea así, por proyección, un esquema de acción y de relación, cuyo carácter «reflexivo» es evidente (el efecto vuelve sobre la cau-

sa, el deseo de destrucción del otro puede acarrear la destrucción del sujeto por el otro) y convierte al otro en la primera y necesaria encarnación de una *causa* separada del sujeto, así como en el soporte del «si... entonces...».

La fase que así se instala, a través del desfile de «objetos parciales» y los sucesivos reordenamientos de las representaciones «centrales» y de las cargas libidinales del sujeto que la caracterizan, deja, como lo ha mostrado Freud, improntas profundas e indelebles, tanto en lo que a continuación será el individuo «real» como en su inconsciente, en donde se mantienen los objetos parciales sucesivamente abandonados y las figuraciones fantásticas que les corresponden. El sujeto queda bajo la dependencia del otro, sobre el cual proyecta la indivisión del poder y del «saber», de la representación del sentido, del deseo y del cumplimiento del deseo que pierde a medida que se vuelve «consciente». El entrecruzamiento de las proyecciones y de las introyecciones continúa complicándose a medida que se amplía. La identificación toma su sentido segundo; deja de ser identificación autística para convertirse en identificación transitiva, identificación *con* algo o alguien (en general, ambas cosas al mismo tiempo); en ella alternan simultáneamente o coexisten como distintas pero indisociables, la posición del sujeto como el otro (que, una vez más, no es otra cosa que la proyección del sujeto en su omnipotencia) ya la posición del sujeto como el objeto puesto (por el sujeto) como objeto del deseo del otro. El autoerotismo ya no es circuito cerrado inmediatamente de la líbido sobre sí misma, sino que adquiere un carácter segundo y articulado, en y por las formaciones fantásticas en las que el otro resulta figurado como tal en tanto sujeto de deseo.[36] La diferenciación del principio

36. La perspectiva y las preocupaciones específicas que dominan la discusión de la historia de la psique que aquí trazo impiden examinar con la requerida amplitud muchas cuestiones capitales y, en primer lugar, la de la sexualidad. El carácter profundamente imaginario de la sexualidad humana (más allá de toda «formación de fantasías» en el sentido corriente del término), es decir, la sexualidad humana en tanto creación imaginaria (a la vez psíquica e histórico-social), exigiría todo un libro para ella sola. Tengo que limitarme aquí forzosamente a observar que la erogeneidad absoluta y efectiva de la totalidad de la

originario único del placer alcanza una nueva etapa. El principio del placer se escinde en dos: principio de placer en sentido fuerte, que cae del lado del inconsciente y continúa satisfaciéndose en la actividad imaginaria sobre la cual reina; y principio de evitamiento del displacer, ligado cada vez más a las acciones y reacciones del otro y de sus «efectos» en el sujeto. Acciones, reacciones, efectos siempre construidos en y por la imaginación del sujeto, no sólo en tanto que el otro es siempre imaginario, sino en tanto implica la atribución imaginaria, a ese otro, de los «placeres» y de los «displaceres» «causados» por los estados imaginarios del sujeto y a los que reaccionaría de esta o de otra manera.

Acabamos de hablar de «consciente» y de «inconsciente». Efectivamente, la instauración del otro en su posición de omnipotencia es, al mismo tiempo, instauración de una instancia interiorizada de represión y origen de ésta. El otro, como dueño del placer y del displacer, es origen y fuente imaginaria de un «hay que» y «no hay que», de un germen de la norma. Su introyección –retorno a su fuente de la representación imaginaria del sujeto proyectada en el «exterior» y cargada tanto con la separación como con el apoyo de una persona «independiente»–, introyección de una figura que intima o prohíbe, es el establecimiento del superyó «arcaico», cierta-

---

superficie corporal durante la fase monádica, así como la erogeneidad virtual de esta totalidad durante toda la vida del individuo, sobrepasan incluso los recursos de la noción de apoyo y traducen la carga libidinal autística de la mónada somatopsíquica. El «primer» placer de la mónada, placer somatopsíquico indiferenciado, pone de manifiesto que la erotización de la totalidad del «cuerpo propio» *ya está allí antes de que haya todavía cuerpo propio* en tanto «separado». El «segundo» placer, el de la fase triádica, corresponde a la erotización «específica» de zonas corporales particulares, unida a los «objetos parciales» correspondientes y para la cual es esencial la mediación del otro imaginario (por regla general, la madre). Por último, después de la instauración de la «realidad», la estabilización y la especificación (en el caso «normal») de las diversas especies de «placer corporal» son paralelos a la aparición del enigma del placer «no material» (*intellektuelle Lust*, tiene Freud el coraje de decir: «Los dos principios...», *loc. cit.*, p. 236), ostensiblemente vinculado a las actividades sublimadas, donde se vuelve a encontrar la pura representación como fuente de placer.

mente preedípico y cuya explicación no requiere en absoluto el recurso a la filogénesis. Es así como se instaura un inconsciente en el sentido dinámico del término, y una auténtica represión, esto es, no represión de lo que no *puede* ser expresado porque no puede ser representado, sino represión de lo que no *debe* ser expresado *porque* ha sido representado y *sigue* siéndolo.

La constitución de la realidad

Todo esto dista mucho aún de la constitución de una «realidad» y del sujeto como individuo separado, correlativo a una realidad separada de él mismo e independiente del poder de un otro imaginario. Una vez más, ocurre que ese otro habla. Pero tampoco esto basta. No cabe duda de que ese lenguaje –oído, entendido, muy pronto reproducido por el niño– es una condición indispensable para que comience a instaurarse una «percepción», para que los «objetos» puedan ser separados de la representación y al mismo tiempo unos de otros, para que adquieran –o se vean duplicados por ella– la irrealidad que da existencia a su «realidad» en tanto son asignados a un signo y a una significación que los «reúnen» cada uno en sí mismo, los perpetúan, los convierten en soportes de relaciones, etc. Pero todo ello no produce todavía más que seudoobjetos en un seudomundo durante todo el tiempo en que el otro mantenga su omnipotencia; precisamente de él es de quien continúan dependiendo tales seudoobjetos y tal seudomundo, no tan sólo en tanto son, sino también, lo que es más decisivo aún, en tanto *eso* que son. El acceso al signo y luego a las «significaciones» –que, como en seguida se verá por qué, no son aún verdaderas significaciones– no es todavía nada en lo que respecta a la constitución de la realidad y del individuo. En tanto tal, comienza por hundir aun más, si cabe, el sujeto en la irrealidad, *en la medida en que esta significación permanece en el poder del otro*, como ocurre siempre en el punto de partida y sigue ocurriendo durante mucho tiempo, en la medida en que es el otro quien dispone de ella y la fija, en que ser y no ser, relación y no relación, sentido y absurdo, bueno y malo, son precisamente lo que él

dice que son. Durante todo el tiempo en que, entre el niño y el otro, *sólo* hay lenguaje –y aun cuando ese lenguaje únicamente pueda existir en el otro por medio de su institución social y como acompañante virtual de todo el ser de lo social–, el otro no puede ser destituido de su posición imaginaria, ni el seudomundo que sostiene puede ser transformado en mundo verdadero, en mundo común o público. Ahora bien, el lenguaje entre el niño y quien lo tiene a su cuidado comienza por ser un «lenguaje privado», un uso privado del lenguaje; incluso se instaura necesariamente como «lenguaje privado» desde el primer momento, así como dos niños psicóticos pueden instaurar entre ellos un lenguaje privado de extremada perfección. Y también son privadas las «significaciones» que lleva consigo y el seudomundo al que se refiere.

Unicamente es posible destituir al otro de su omnipotencia imaginaria si se lo destituye de su poder sobre las «significaciones». Esta destitución no pueden operarla el lenguaje como tal, ni la «realidad» como tal valiéndose de su propia potencia (como lo muestran con tanta claridad los millares de discursos lógica y realmente estancos e irrefutables que los paranoicos mantienen cotidianamente, como –desde otro punto de vista– la gran mayoría de los sistemas sociales y religiosos). El otro sólo puede llegar a ser «real» –y de tal suerte hacer también «reales» los «objetos» y el mundo– si es destituido de su omnipotencia, es decir, si es limitado; y únicamente puede ser limitado en y por la «realidad», puesto que la «realidad» no tiene nunca otra significación que la que le es atribuida y, a los ojos del niño, precisamente por el otro.[37] El otro no puede ser destituido si no se destituye a sí mismo, si no *se* significa como algo distinto de la fuente y el dominio de la significación (y del valor, y de la norma, etc.). Para eso no es necesario ni suficiente que sea capaz de indicar, de designar una tercera persona «real» (el padre, si se trata de la madre), siempre que esta tercera persona sea pura y sim-

37. Así, por ejemplo, en una sola noche, para millones de comunistas, en Francia y el mundo entero, Tito, de gloriosa cabeza de una democracia popular que había sido, se convirtió en bandido espía al servicio del imperialismo, pues así lo había decidido el Señor de las significaciones, el difunto José Stalin.

plemente el otro del otro, a su vez fuente y dominio de las significaciones, si con ello lo único que se consigue es desplazar la omnipotencia hacia otro soporte. Es necesario y suficiente que otro sea capaz de significar al niño que *nadie*, de todos los que podría encontrar, es fuente y señor absoluto de la significación. En otros términos, es necesario y suficiente que el niño sea remitido a la *institución* de la significación y a la significación como instituida y no dependiente de ninguna persona particular. En este sentido, una madre que se ha salvado de un naufragio y que se encuentra con su bebé en una isla desierta puede, llegado el caso, socializarlo y dar existencia para él a un mundo verdadero; del mismo modo, una familia «real» de París puede ser perfectamente psicotizante para sus hijos. Ahora bien, se entiende que el padre no es padre si no se remite a la sociedad y a su institución; si no tiene para el hijo el significado de ser un padre entre otros padres, de serlo en la medida en que desea hallarse en un sitio cuya creación está fuera de su alcance; si, de tal suerte, no figura y presentifica para el niño lo que explícitamente lo supera infinitamente: una colectividad anónima e indefinida de individuos que coexisten en y por la institución y que se continúa aguas arriba y aguas abajo en el tiempo. Unicamente la institución de la sociedad, que procede del imaginario social, puede limitar la imaginación radical de la psique y dar existencia para ésta a una realidad al dar existencia a una sociedad. Unicamente la institución de la sociedad puede sacar a la psique de su locura monádica originaria, y de lo que muy bien podría ser –y a veces lo es efectivamente– su continuación «espontánea», una locura a dos, a tres, o a muchos. Y esto implica la fabricación «hereditaria» de individuos como individuos sociales, lo cual quiere decir también de individuos que pueden y desean continuar la fabricación de individuos sociales.

Es aquí donde, más allá de toda relatividad sociocultural, radica la significación profunda del complejo de Edipo.[38] Pues en la si-

38. Para quien sabe leer, salta a la vista –cabe decir– que el problema que Freud planteaba y se planteaba en la temática del «complejo de Edipo» y del «asesinato del padre» era el problema de la socialización de la psique. Que las solu-

tuación edípica, el niño debe afrontar una situación que ya no es imaginariamente manipulable a voluntad: el otro (la madre) se destituye de su omnipotencia refiriéndose a un tercero y a la vez significa al niño que su deseo de ella tiene otro objeto fuera de él, así como también que ella misma es objeto del deseo de un otro, el padre. La situación es inaprehensible por el niño como manipulable (a pesar de sus interminables esfuerzos con tal fin), ni como contingente (a pesar de los innumerables anhelos de que desaparezca, por ejemplo, por la muerte del padre), ni como puro y simple hecho privado de sentido: por el contrario, está llena de una significación que se manifiesta a sí misma, y en y gracias a esta significación se postula un mundo nuclear que es mundo de sujetos, en donde el sujeto ha encontrado su origen y del que es, en cierto sentido excluido. Y nadie tiene el dominio de esta significación, pues el padre y la madre son tales gracias a la institución de la pareja parental, de la cual *ellos no disponen*. El encuentro edípico, como tal, arroja ante el niño, de una manera inexorable, el hecho de la institución como fundamento de la significación y recíprocamente, a la vez que lo obliga a reconocer al otro y a los otros humanos como sujetos de deseos autónomos, que pueden encajar los unos en los otros con independencia del encuentro, hasta llegar a

---

ciones que a ese problema aportó quedaran en el plano mitológico debido a su creencia en que podía deducir la institución a partir del funcionamiento psíquico, lo he dicho ya en 1964 (véase primera parte, p. 232) y sin duda no he sido el primero en hacerlo. Pero esto no obsta en nada al hecho de que esa socialización lleve consigo una dimensión psicogenética o idiogenética ineliminable en adelante, y que ésta sólo pueda pensarse a partir de Freud y a través de sus descubrimientos fundamentales. Descubrimientos que no se ven anulados ni por el horizonte sociocultural de Freud, ni, lo que viene a ser lo mismo, por su cientificismo y su positivismo (cf. «Epilégomènes...», *loc. cit.*). Como prueba de ello, su interminable pillaje y parasitación por los impostores que hoy se ríen sarcásticamente de «papá-mamá» (no cabe duda de que los niños del futuro sólo tendrán libre acceso al deseo si aprenden a decir «dedé-guagua»). Precisamente la de poner de relieve esta significación del «complejo de Edipo» más allá del propio Freud, ha sido una de las aportaciones decisivas de Jacques Lacan. Para quien sabe ver, tampoco esto puede enmascararse tras los perniciosos espejismos con los que, desde hace muchos años, se extravía y extravía a los demás.

excluirlo de su circuito. Esta situación absolutamente no dominable es, por ello mismo, siempre equivalente a una «castración». También por ello remite definitivamente al sujeto a los encadenamientos reales-racionales, completa la constitución del «yo real» (*Real Ich*) y establece la barrera de la represión en su forma más o menos definitiva. Abre al sujeto, más allá del protosentido cuya exigencia dominará para siempre su inconsciente, el acceso al sentido como sentido abierto y a la significación propiamente dicha, como puesta en relación virtualmente interminable mediatizada por el otro absoluto de la psique, de la representación, de la intención y del afecto, el *hecho* real o racional, y escoltada por la institución. Establece lo que para el sujeto serán sus modelos y referencias identificatorias en el sentido corriente del término, y todo eso mientras termina de hacer posibles los procesos de sublimación sobre los cuales volveré más adelante.

En una cantidad de culturas –entre las cuales se encuentra la nuestra– estas funciones u operaciones socializantes ineliminables se han cumplido por medio de una institución particular, aun cuando sus variaciones históricas sean enormes: la familia patriarcal. Que esta familia, en crisis profunda hoy en día, pueda o deba modificarse o abolirse, no es tema para discutir aquí.[39] Es evidente y desde hace tiempo reconocido, que el análisis de Freud, así como su prolongación por Lacan, parece y está realmente ligada a dicha forma de institución «familiar» (de la institución que asegura la reproducción de los individuos como individuos sociales) y sobre todo a la familia patriarcal, que se presenta abusivamente como una necesidad metacultural y transhistórica.[40] Pero lo importante es otra cosa. A menos que se crea –lo que se muestra de un modo cada vez más a través del pseudo «subversivo» confusionismo contemporáneo– que el recién nacido humano está predestinado por su naturaleza, por la Buena Naturaleza, nuestra Madre amante uni-

39. Véase primera parte, pp. 153-155.

40. Se sabe que la polémica sobre este tema comienza por lo menos con Malinowski a comienzos de la década de 1920, y que ya se encuentra plenamente desarrollada en Reich.

versal; o por Dios, nuestro Buen Padre; o por el Espíritu Santo que habla por la boca del último profeta de moda, a una existencia social que madura en él con los años, así como le crecen los miembros y aumenta de peso; a menos que se sueñe que, genéticamente o no se sabe cómo, esté preorganizado para constituir (o «reflejar») un real coherente con el de todo el mundo y referido a las mismas significaciones, que se reconozca espontáneamente al otro y su autonomía, que se reconozca uno a sí mismo como individuo, que no se tengan jamás deseos que aquellos que una armonía preestablecida haga siempre compatibles con los de los demás, que se pueda existir en una colectividad íntegramente no instituida o que se pueda, desde el nacimiento (o más exactamente desde la concepción), negociar libremente la entrada en una sociedad instituida; en resumen, a menos que se ignoren íntegramente qué es la psique y qué es la sociedad, es imposible desconocer que el individuo social no crece como una planta, sino que es creado-fabricado por la sociedad, y que eso *siempre* ocurre por medio de una ruptura violenta de lo que constituye el estado primero de la psique y sus exigencias. Y de ello se encargará *siempre* una institución social, bajo una u otra forma. La forma y la orientación de esta institución pueden y deben cambiar; y también *lo* que esta institución crea-fabrica, a saber, el individuo social en su modo de ser, sus referencias, sus comportamientos, pues sin ello la revolución de la sociedad es imposible o está condenada a recaer en breve plazo en el «antiguo fárrago». Pero *siempre*, sin pedirle una opinión que no puede dar, será necesario arrancar al recién nacido de *su* mundo, imponerle –bajo pena de psicosis– el renunciamiento a su omnipotencia imaginaria, el reconocimiento del deseo del otro como tan legítimo como el propio, enseñarle que no puede hacer que las palabras de la lengua signifiquen lo que él querría que significaran,[41] hacerle acceder al mundo sin más, al mundo social y al mundo de las significaciones como mundo de todos y de nadie. No se advierte cómo quienes tengan a su cargo el recién nacido puedan dejar de convertirse en los sopor-

41. *«Words mean what I want them to mean»* («Las palabras significan lo que yo quiero que signifiquen»), dice, como se sabe, Humpty-Dumpty.

tes de un seudónimo imaginario en el cual encarnarían ellos las figuras de la omnipotencia, ni cómo podrían ayudarle a salirse de ello sin presentificar-figurar para él, de una u otra manera, la existencia de un deseo al que no *debe* tener acceso, sin lo cual el otro nunca podrá ser para el niño el sujeto de un deseo autónomo, ni el niño podrá ser él mismo tal sujeto. Esta es la verdadera significación de la situación edípica, de la cual, *a este respecto*, su encarnación en la familia patriarcal es *a la vez* ejemplar y accidental. En lo relativo a las transformaciones de las instituciones de la sociedad tenemos el derecho de imaginarlo todo, *menos* la ficción incoherente de que el ingreso de la psique en la sociedad podrá hacerse alguna vez *gratuitamente*. El individuo no es un fruto de la naturaleza, ni siquiera tropical, sino creación e institución social.

La sublimación y la socialización de la psique

La «sublimación» no es otra cosa que el aspecto psicogenético o idiogenético de la socialización, o la socialización de la psique considerada como proceso psíquico. Este proceso tan sólo puede tener lugar en virtud de ciertas condiciones esenciales que le son rigurosamente exteriores. Es la recuperación, por parte de la psique, de formas, de *eidé*, socialmente instituidas, y de las significaciones que esas formas comportan; o la apropiación de lo social por parte de la psique, a través de la constitución de una superficie de contacto entre el mundo privado y el público o común.

En sus últimos años, Freud escribía lo siguiente: «Si se deja uno llevar por la primera impresión, se siente la tentación de decir que la sublimación es un destino de la pulsión forzado por la cultura. Pero sería mejor dedicar una reflexión más detenida sobre este punto».[42] Decir que la sublimación ha sido impuesta a las pulsiones por

42. *G.W.*, XIV, p. 457 («El malestar en la cultura»). Sobre la sublimación, Freud ha dicho las cosas más asombrosas y las más contradictorias. Así, por ejemplo, en *El yo y el ello* (*G. W.*, XIII, p. 258): la interiorización del objeto abandona-

la cultura, cuando es evidente que la «cultura» –es decir, cualquier forma de sociedad instituida, y también el lenguaje– sólo puede existir si y sólo si hay sublimación, pone de manifiesto la irreductibilidad de lo histórico-social a lo psíquico, al mismo tiempo que la irreductibilidad inversa. Del mismo modo –y a pesar de otras formulaciones mucho más superficiales–,[43] el carácter irreductible de lo social es reconocido implícitamente en este párrafo de *Tótem y Tabú:* «Genéticamente, la naturaleza asocial de la neurosis deriva de su tendencia más originaria a huir ante una realidad insatisfactoria hacia un mundo fantástico en el cual el placer es mayor. En este mundo real que el neurótico evita, impera la sociedad de los hombres y las instituciones que ellos han producido colectivamente; apartarse de la realidad es al mismo tiempo salirse de la comunidad humana».[44] Esto equivale a decir que para el hombre no hay realidad fuera de aquella en la que «imperan» la sociedad y sus instituciones, que jamás hay otra realidad que la socialmente instituida y que esto debería tenerse en cuenta en los intentos de definir el contenido del «principio de realidad» –esto es, el referente del término realidad– , indeterminado en la teoría freudiana y que demasiado a menudo ha sido identificado con una «realidad natural» pretendidamente simple e indudable.

Desde el punto de vista que aquí nos interesa, la sublimación es el proceso a través del cual la psique es forzada a reemplazar sus «objetos privados o propios», de carga libidinal (comprendida su propia «imagen») por objetos que son y valen en y por su institución social, y convertirlos en «causas», «medios» o «soportes» de placer para sí mismo. Evidentemente, ello implica, por una parte, la psique como imaginación, a saber, como posibilidad de poner esto por aquello,

---

do sería «una suerte de sublimación». Pero no nos detendremos ahora en la diferencia entre sublimación e idealización («Introducción al narcisismo», *G. W.*, X, pp. 161 y ss.).

43. Como la mayor parte de las de *Psicología de las masas y análisis del yo*. En ellas, por ejemplo, Freud identifica lisa y llanamente lo social con la «influencia de una gran cantidad de personas».

44. *G.W.*, IX, p. 92; *Cf.* también *G.W.*, XIV, pp. 439-440.

en el lugar de aquello (*quid pro quo*); y por otra parte, lo histórico-social como imaginario social, a saber, como posición, en y por la institución, de formas y de significados que la psique como tal es totalmente incapaz de producir. El acceso al lenguaje en el sentido pleno del término (como lenguaje público) y el acceso al *hacer* como social, con sus instancias cardinales.

Tal como aquí lo entendemos, lo que se cuestiona en la sublimación no es sólo ni necesariamente la «desexualización» de la pulsión, sino la instauración de una intersección no vacía del mundo privado y del mundo público, conforme, «suficiente en cuanto al uso», a las exigencias que plantea la institución de la sociedad tal como se especifica en cada momento. Generalmente, esto implica una conversión o un cambio de finalidad de la pulsión, pero siempre y esencialmente un cambio de *objeto* en el sentido más amplio del término. La psique debe recuperar lo que era el «objeto» de las fases precedentes de acuerdo con otro modo de ser y en otras relaciones. Por tanto, a partir de este momento se trata de *otro* objeto, puesto que tiene otra significación, aun cuando sea físicamente «el mismo» y aun cuando, para la psique, esta separación no llegue a completarse jamás y las «capas superpuestas de lava»[45] correspondientes a las formaciones sucesivas del objeto no sólo se encuentren acribilladas de conductos volcánicos por doquier, sino también casi nunca definitivamente solidificadas (lo cual remite a lo que se ha dicho antes sobre la naturaleza magmática de la representación). Este aspecto –la alteración del objeto– queda enmascarado en las presentaciones habituales de la sublimación, cuando, por ejemplo, se dice que sólo implica un cambio de finalidad de la pulsión, la sustitución de la satisfacción sexual por una satisfacción no sexual.[46] Es imposible concebir el «objeto» de la pulsión con independencia de la «finalidad» de ésta, así como es imposible separar-

45. «*Triebe und Triebschicksäle*», *G.W.*, X, p. 223.

46. «Introducción al narcisismo», *G. W.*, X, p. 161. Por el contrario, en la *32.ª* de las «Nuevas conferencias...», Freud distingue sublimación e inhibición en cuanto a la finalidad y afirma que ni una ni otra tienen la represión como causa.

lo de la red de relaciones en y por las cuales es puesto como «objeto» y como *tal o cual* «objeto». La «sublimación de la homosexualidad» en las relaciones sociales entre individuos no significa que renunciemos a la satisfacción sexual que los otros pudieran ofrecer, sino que esos otros ya no son simplemente «objetos» sexuales, sino individuos sociales.[47]

La transformación de la madre-objeto-sexual en madre-ternura no es solamente conversión de la finalidad de la pulsión, sino también modificación del objeto: la madre-ternura no es ni puede ser la madre-objeto-sexual, pues sólo puede ser madre-ternura (para el sujeto) en tanto madre socialmente instituida, referida a una multitud de relaciones y de significaciones que la sobrepasan infinitamente y que sólo existen como significaciones sociales instituidas. Es la misma madre para el médico o el zoólogo, no es la misma madre para lo que aquí nos interesa. Y, precisamente en la medida en que estas madres sucesivas y *otras* –la madre omnipotente de la fase triádica, la madre edípica, la madre-ternura– coexisten para la psique y remiten unas a otras, es posible ver en este ejemplo en qué consiste para un sujeto *la* representación de la madre en tanto magma. Pensar lo contrario equivaldría a pensar la representación (o el «objeto») para la psique como un perchero del que se cuelgan sucesivamente afectos, intenciones, relaciones y significaciones diferentes, cada una de las cuales lleva una existencia independiente y que, todos juntos, dejan intacto su «soporte» común.

Este cambio de objeto es precisamente lo que hace que para el sujeto ya no existan «objetos», sino cosas e individuos; ya no «signos y palabras privadas», sino un lenguaje público. También por esta razón no se puede decir que sublimación y represión sean destinos mutuamente excluyentes de la pulsión. En efecto, las represiones sucesivas que tienen lugar a partir del momento en que se instaura la escisión consciente/inconsciente corresponden a otros tantos momentos del proceso de sublimación. Estas representaciones son, en efecto, imposibles sin ciertos cambios concomitantes,

47. Como prueba, la enorme cantidad de sociedades en las que la homosexualidad ha sido una institución explícita.

siquiera sea embrionarios, de la finalidad y del objeto de la pulsión. El *infans* debe cargar libidinalmente la vista o la prensión de objetos distintos del pecho, así como debe cargar libidinalmente la palabra, sin lo cual no hablaría. Es cierto que, en un comienzo, estas cargas son plenamente –o mejor, directamente– «eróticas»; sin embargo, esto no cambia en nada el hecho de que la finalidad que el *infans* persigue en el balbuceo no es ya la finalidad que persigue en la succión. Y se sabe que la erotización de los objetos libidinalmente cargados jamás desaparece del todo. El sujeto no abandona nunca íntegramente las posiciones que ha ocupado una vez (libidinalmente cargadas, *besetzt*); allí reside también su historia. Pero, «normalmente», estas posiciones sólo subsisten como *principalmente* inconscientes. Represión y sublimación no son destinos excluyentes entre sí de la pulsión, sino distribuciones de la energía de libidinización entre las representaciones antiguas y las representaciones/significaciones alteradas y nuevas. La sublimación que convierte a la madre edípica en una madre-ternura no solamente no impide, sino que *siempre* acompaña al mantenimiento de la madre como objeto erótico reprimido. Del mismo modo, los componentes de la pulsión anal están siempre a la vez sublimados y reprimidos, y la zona anal, precisamente en función de su erogeneidad mantenida, hará muchas veces de objeto de una contralibidinización «excesiva» en el individuo llamado «normal» de muchísimas culturas. Para una sociedad dada, la «normalidad» del individuo depende también y sobre todo de la relación entre represión y sublimación y de sus modalidades.

No entraremos aquí en el examen de los reordenamientos «tópicos» y «económicos» que implica la fase final de la socialización de la psique. Solamente observaremos que a partir del momento en que aparecen –para seguir la terminología de Freud– un «yo real» (*Real Ich*) y sus «funciones de síntesis»; es decir, a partir del momento en que el individuo social, tal como nosotros lo entendemos, se construye definitivamente, la intención, el tender hacia, el «deseo» de la psique, sufren, también ellos, una alteración esencial en su modo de ser. La intención se vuelve intención de modificación en el real y de lo real, que en adelante sostendrá el hacer del individuo en sus diferentes formas. Esta modificación de la intención es indi-

sociable de una «conversión de la finalidad» de la pulsión (más en general, de la actividad psíquica), que desemboca en el surgimiento de una nueva forma de placer o de una nueva forma de satisfacción. El placer ha comenzado por ser protoplacer de la mónada psíquica, presencia inmediata de la satisfacción indistinta de la representación, para convertirse también en erótico, en el sentido estricto del término, a partir del momento en que una representación diferenciada (aun cuando rudimentaria) del «cuerpo» haga su aparición y convierta a este último, por la mediación del otro, en terreno privilegiado de la satisfacción. Para el individuo social aparece entonces un tercer placer (no siempre necesariamente consciente): el individuo puede y debe poder encontrar placer en una modificación del «estado de cosas» exterior a él, o en la percepción de tal «estado de cosas». Poco importa la «naturaleza» de estas cosas, siempre, claro está, que se trate de cosas sociales. Sean cuales fueren los componentes de las fases anteriores siempre presentes, el individuo social es alguien que puede experimentar placer en fabricar un objeto, en hablar con otros, en oír un relato o un cantar, en mirar una pintura, en demostrar un teorema o en adquirir un saber; también en conocer que los otros tienen una «buena opinión» de él e incluso en pensar que ha «actuado» bien. Esta transformación tanto de la «fuente» como del «carácter» del placer, que es en sí misma una de las cosas más asombrosas de todas aquéllas a las que la psique nos enfrenta, pone en juego una multitud de procesos y de puntos de apoyo.[48] ¿Se puede acaso dejar de comprobar que su posibilidad descansa en un cierto *estado de la representación,* a saber, que, en todos los casos mencionados, lo que procura la satisfacción es la representación como tal?

Por ello se podría decir, paradójicamente, que, al término de su proceso de socialización, el sujeto vuelve a encontrarse cerca de su situación de origen, en que la representación, como tal, era placer. La diferencia consiste en que entonces «disponía» de esta

48. «...ciertamente, un día podremos caracterizar este placer (ligado a la creación artística o al saber) desde un punto de vista metapsicológico», escribía Freud en 1930 («El malestar en la cultura», *G.W.*, XIV, p. 438).

representación, mientras que ahora la representación está mediatizada por un «estado de cosas» del que no dispone. El individuo social no puede constituirse, «objetivamente», si no es por medio de la referencia a cosas y a otros individuos sociales, que él es ontológicamente incapaz de crear por sí mismo, puesto que sólo pueden existir en y por la institución; y, «subjetivamente», es constituido en la medida en que ha llegado a hacer que cosas e individuos sean *para él,* esto es, a cargar libidinalmente los resultados de la institución de la sociedad.

Es evidente que esta «recuperación» que el individuo realiza de la red constituida por otros individuos y por las cosas, implica también que él mismo encuentra un lugar en esa red y que accede a ese lugar. Desde el punto de vista psicogenético, lo que se acaba de decir no es otra cosa que la constitución del «modelo identificatorio» final del individuo. Este, en uno de sus polos, es una significación imaginaria social que hace concreta y articula la institución del individuo por la sociedad en cuestión (el cazador, el guerrero, el artesano, la *mater familias,* la incipiente estrella cinematográfica, el militante, el inventor, etc.). Mediatizado por la propia historia del individuo, posee un segundo polo en la singularidad de la imaginación creadora de éste. Así, a veces puede exceder en poco o en mucho el «modelo» socialmente propuesto (y generalmente impuesto «lo suficiente en cuanto al uso») y convertirse, si se encuentra a su vez socialmente recuperado y valorado, en fuente y origen de una alteración de la institución del individuo social en su contenido específico. Pero lo que, a través del «modelo identificatorio», es objeto de carga libidinal, es también *siempre* una «imagen» del individuo para sí mismo, mediatizada por la «imagen» que él se representa que suministra a los otros.[49] Esto implica aun que los otros indivi-

49. Hasta Sócrates dice a Critón (*Critón*, 53e) que, si se evadiera para ir de banquete a Tesalia, podría oír cosas indignas acerca de él. Es verdad que sólo le dice eso. Pero, en todo el discurso que Sócrates se dirige a sí mismo por intermedio de las leyes atenienses, no se puede separar de un modo absoluto el «es menester no contradecirse» y el «no puedo dar de mí la imagen de alguien que se contradice».

duos sociales reciben una carga libidinal del sujeto, y conservan una parte del papel de dueños de la significación. Pero además, la conformidad del individuo con su propia imagen de sí mismo forma parte de esa imagen y del ser mismo del individuo, imposible sin la imagen, y puede revelarse –se revela hasta de un modo característico y predominante– como más importante que la integridad corporal o la vida, regularmente sacrificadas al mantenimiento de la integridad de la imagen, sin lo cual el hombre no sería hombre. La libidinización absoluta de la autorrepresentación cerrada de la mónada psíquica originaria se encuentra conservada y a la vez radicalmente alterada como importancia insoslayable, para el individuo, de la integridad de su imagen, de su autorrepresentación, soporte último, para él, de todo sentido y de toda significación.

El contenido histórico-social de la sublimación

La perspectiva psicogenética, en consecuencia, es incapaz de explicar por sí sola la formación del individuo social, del proceso de socialización de la psique. He aquí una perogrullada que, sin embargo, la aplastante mayoría de los psicoanalistas –empezando por el propio Freud– se obstina en ignorar. Lo que domina esta obstinación, y la ocultación de lo histórico-social que a ella acompaña forzosamente, es la persistente ilusión acerca de la posibilidad de reducir lo psíquico a lo biológico (o, más recientemente, a la «estructura» y a la lógica), ilusión dominada a su vez por la voluntad de eliminar lo imaginario, tanto en calidad de imaginario social como en calidad de imaginación radical de la psique, esto es, en calidad de origen indominable, y perpetuamente en acción, de la historia en general y de la historia de la psique singular; indominable en su efectividad, indominable por el pensamiento. Es así como la propia constitución corporal, la propia sexualidad, el propio Eros y el propio Tanatos, los propios impulsos oral, anal y genital, en acción siempre, y por doquier, producirían, en función de no sé qué accidentes menores y exteriores, tan pronto la poligamia y tan pronto la monogamia, tan pronto *boomerangs* y tan pronto bombas

atómicas, tan pronto un Dios-Rey y tan pronto una asamblea del pueblo, tan pronto chamanes y tan pronto psicoanalistas, tan pronto la glorificación y la consagración oficial de la homosexualidad masculina y, tan pronto la destrucción de Sodoma por el fuego del Cielo. En nombre del espíritu científico y riguroso, se desemboca una vez más en la consecuencia científicamente monstruosa de que factores constantes producen efectos variables. Además, se podría agregar ahora a este animal algo particular –nada cuesta hacerlo– un «instinto» más, una pulsión de saber, y dotar esta «pulsión» de una curiosa y única propiedad que la distinguiría de las otras –lo que tampoco cuesta nada–, la propiedad de «progresar» por sí misma, tanto en sus resultados intrínsecos como en las modificaciones que es capaz de introducir en la «realidad». Pero, también aquí, las «hipótesis» que no cuestan nada –así como las hipótesis filogenéticas a las que Freud ha recurrido tantas veces– no aportan tampoco nada. Resultan en verdad tan inútiles como gratuitas.

Así, «oralidad» y «genitalidad» parecen evidentes en tanto consecuencias de la constitución biológica del ser humano, así como en tanto condiciones de la conservación del individuo y de la especie. Pero eso, ha de entenderse, a una distancia infinita de *lo que son* la oralidad y la genitalidad humanas en general, y más aún de lo que son, *de modo distinto,* en las diferentes sociedades, y, para finalizar, también de *modo distinto* entre individuos diferentes de la *misma* sociedad. Pero incluso esta apariencia de «necesidad» biológica desaparece cuando se considera la pulsión anal. Pues es evidente que resulta imposible otorgar, ni remotamente, a las funciones biológicas de eliminación el peso suficiente como para constituir una «pulsión anal». La pulsión anal, *como tal* y en tanto que *pulsión,* es una pura creación histórico-social. No tiene nada que ver con la función de eliminación (¿por qué no una pulsión respiratoria?) ni tampoco con una «sensibilidad» particular (o erogeneidad) de la zona anal, tal como, en cierto sentido, se puede obervar en determinados mamíferos. Nada imponía, nada ni siquiera sugería en este caso, desde el punto de vista corporal o biológico, su transformación en campo privilegiado de la vivencia subjetiva y de una libidinización decisiva para la vida psíquica o social del individuo. La existencia de una pulsión anal no se debe a que la zona anal sea

erógena «por sí misma», sino únicamente a que esta erogeneidad se fije y se mantenga porque las heces se erigen en objeto significativo en las relaciones entre el niño y la madre. Y sólo adquieren este significado porque ya son para la madre algo muy distinto de un mero producto del funcionamiento biológico del niño, puesto que alrededor de las heces y de la «propiedad» se anudan (más exactamente, *pueden* anudarse *según* la instrucción de la sociedad eminentemente variable a este respecto) una serie de significaciones *totalmente* arbitrarias desde el punto de vista biológico. Es contradictorio pensar a una sociedad en que la gente no hubiera libidinizado mínimamente la genitalidad heterosexual. Pero no lo es en absoluto pensar en una sociedad en que la gente defecara y orinara allí donde se encontrara y cuando sintiera necesidad de hacerlo. Las heces son un objeto que existe sólo mediante su creación histórico-social como objeto. El hombre animal no produce heces, sino que elimina excrementos. Y, más allá y más aquí de este aspecto, la erogeneidad de la zona anal (en tanto privilegiada en la erogeneidad general de toda la superficie corporal) resulta completamente incomprensible al margen de la alquimia de la imaginación psíquica, capaz de hacer de este orificio y de lo que de él sale, los soportes de las representaciones más asombrosas y más variables.

Por tanto, se puede simular que se acepta una «pulsión oral» o una «genitalidad» como más o menos evidentes; pero eso resulta imposible cuando se trata de la pulsión anal. Pero tampoco es posible postular una pulsión anal en general e intentar reducir a la «sublimación» de esta pulsión productos e instituciones histórico-sociales tan diferentes como el trabajo y el orden, el dinero y la pintura. Pues no sólo esa sublimación es imposible si, por otro lado, sus objetos no le son ofrecidos y presentados, sino que esto no puede ocurrir en la medida en que tales objetos son socialmente creados e *instituidos*. Pero esta sublimación es cada vez *tal* como es, específicamente –sin lo cual no habría psique, ni pulsión, ni psicoanálisis– por intermedio de la institución de la sociedad que hace que, para los incontables individuos de la sociedad, *tales* objetos de sublimación resulten *obligados,* con exclusión de tales otros, y que estos objetos se consideren en relaciones recíprocas que no sólo les confieren su significación, sino que también hacen posible

la vida de la sociedad como vida relativamente coherente y organizada. Pero esto resulta ser precisamente *todo lo contrario* de la «variabilidad» o de la «vicariedad» de los objetos de la pulsión tal como la planteaba Freud,[50] que sólo tiene sentido en el campo individual estrictamente considerado. No puede haber sociedad más que en la medida en que los objetos de sublimación sean a la vez típicos, categorizados y mutuamente complementarios; del mismo modo, los polos identificatorios que socialmente se ofrecen a los individuos deben ser al mismo tiempo típicos y complementarios. Por ejemplo, el polo identificatorio «señor», tal como se proponía al hijo de un señor de la época feudal, carecería de toda entidad en su funcionamiento *psíquico* efectivo (o sólo produciría un extraño tipo de psicóticos) si paralelamente la sociedad no propusiera e impusiera a una incontable cantidad de otros niños los polos identificatorios y las significaciones que los convirtieran en siervos de por vida.

Ilustremos la situación con un ejemplo. Una interpretación psicoanalítica debería poder explicar qué es lo que hace a un individuo capaz de asumir, en mayor o menor grado, su situación efectiva, que, como se sabe, es siempre una situación social. No podría haber sociedad capitalista si allí donde, hace apenas un siglo, el funcionamiento social sólo producía semiseñores y campesinos, ese mismo funcionamiento no reprodujera cotidianamente capitalistas y proletarios por millones de ejemplares. Los procesos psicogenéticos que capacitan a los individuos para asumir las situaciones de capitalista y de proletario tienen una importancia decisiva, son una de las condiciones de existencia del sistema capitalista (algo que los marxistas, al querer reducirlos a un epifenómeno, concomitante automático del «modo de producción», en general olvidan). Estos procesos son irreductibles a procesos puramente sociales. No obstante, tanto lógica como realmente, presuponen estos últimos, puesto que se trata de formar el individuo como capitalista o como proletario, y no como señor, patricio o sacerdote de Amón-Ra. No hay en la psique, en tanto tal, nada que pueda producir *estas* signi-

50. «*Triebe und Triebschicksäle*», *G. W.*, X, en particular pp. 215-219.

ficaciones, el *mundo* de significaciones sin el cual éstas no son nada, ni el *modo de ser* de estas significaciones en tanto instituidas. Ningún componente «constitucional» –aberración de formación, vicariedad del objeto de la función o perversidad de los padres– podía preformar en Atenas o en Roma un niño destinado a convertirse en presidente de la *General Motors;* ningún componente puede preformarlo hoy, en París o en Nueva York, para que llegue a ser faraón o chamán, salvo que lo convirtiera en un psicótico y que el contenido del delirio psicótico pueda utilizar significaciones históricamente disponibles. «Evidencias primeras.» Pero, ¿por qué? ¿Por qué sobre todo el discurso psicoanalítico está regularmente obligado a aparentar que tales «evidencias» no existen?

Consideremos más de cerca al capitalista como individuo. No basta recordar que, para que este tipo de individuo exista, es necesario que el sujeto se relacione con otro, los otros y la «realidad». ¿Qué «realidad»? La obstinada negación de lo imaginario tiene su contrapartida simétrica y consustancial en la negación igualmente obstinada que el psicoanálisis opone en general al carácter histórico de la realidad, que nunca es otra cosa que realidad social, y el vacío de los discursos psicoanalíticos cuando se trata de decir de qué realidad se trata y qué es lo que hace de ellos una realidad. Para todo aquel que vive en la sociedad capitalista, la realidad es lo que la institución del capitalismo pone como realidad; y es esta realidad, no la gravitación universal o la estructrura del núcleo atómico, la que cuenta y la pertinente desde el punto de vista psicoanalítico. Esta realidad es en este caso la de una multitud de instituciones segundas, de individuos socialmente categorizados (como capitalistas y como proletarios), de máquinas, etc., creaciones histórico-sociales que se mantienen unidas gracias a la referencia común a un magma de significaciones sociales imaginarias que son las del capitalismo y gracias a las cuales aquellas creaciones sociales son en general y para cada individuo. Esta realidad como creación histórico-social comprende en sí misma –y es imposible sin ella– la fabricación social de individuos que *sean* capitalistas. Fabricación que, a su vez, exige mucho más que, por ejemplo, la pulsión anal y su «sublimación» en sentido estricto. Decir que, desde el punto de vista psicogenético, el dinero corresponde a una sublimación de las heces, *pre-*

supone la existencia del dinero como institución social (y esto no es evidente, ni es puro accidente externo) *y* como condición de la sublimación, prácticamente obligatoria en tal y cual tipo de sociedad (sin lo cual, ni estas sociedades podrían existir, ni los individuos que nacen en su seno podrían sobrevivir *en ellas*). Pero hay mucho más, pues el capitalismo implica algo mucho más específico que una libidinización aguda del dinero o inclusive de la posesión en general, y ello tanto desde el punto de vista histórico-social, como desde el punto de vista psicoanalítico. En tanto formación psíquica, un capitalista, en el sentido propio del término, no es un avaro, ni un usurero, ni un acumulador de tierras: ni un Grandet ni un Jérôme Nicolas Séchard. Pertenece a otro universo, tanto sociológica como psicoanalíticamente. Ser capitalista, tal como lo han sido los individuos que encarnaron el nacimiento, la propagación y el triunfo del capitalismo industrial durante los últimos siglos en Europa Occidental, no es depositar la carga libidinal en el dinero o en la posesión en general, sino en la máquina y la empresa, e incluso esto de una manera específica. No se trata de una relación con la máquina en tanto tal. Los que inventan máquinas o son apasionados de las máquinas no son capitalistas, o sólo lo son por accidente. Tampoco se trata de la relación de dirección en una colectividad, ni de la relación con el poder en tanto tal: un capitalista no es un general, ni ministro, ni obispo. Tampoco se trata de la relación con una «racionalidad» o una «racionalización» cualquiera en tanto tales. Un capitalista no es un matemático, un científico o un filósofo. Ser capitalista es cargar de líbido este objeto especifico que únicamente puede existir como institución social: la empresa, en tanto ordenamiento complejo de hombres y de máquinas que implica una infinidad de otras instituciones y procesos al margen de la empresa. Y, *además,* cargarla como soporte e instrumentación de una formación fantástica subjetiva específica, de una entidad en expansión y en proliferación incesantes que tiende a un autocrecimiento continuo y sumergido en una solución nutricia, un «mercado», donde una oferta y una demanda sociales, anónimas, están listas para surgir y entrar en funcionamiento, lo cual *sólo* sería una fantasía o un elemento de delirio si no se *encontrara* que, al mismo tiempo, era algo socialmente realizable y ya realizado. Y también se

encuentra que este capitalista no existiría, que su «sublimación» sólo sería psicosis si, por ejemplo, en el mismo momento, la «sublimación» de otros individuos no los llevara a inventar máquinas, constituir ciencias exactas, reformar la religión o trabajar en la institución de los estados nacionales, en tanto elementos fantásticos, sino en tanto componentes de la institución de la sociedad.

El individuo y la representación en general

La institución social del individuo debe dar existencia, para la psique, a un mundo público y común. No puede absorber la psique en la sociedad. Sociedad y psique son inseparables e irreductibles una a otra. Las innumerables correspondencias y correlaciones que se pueden comprobar –ya hemos indicado algunas de ellas más arriba– entre, por ejemplo, ciertos rasgos importantes de las significaciones imaginarias sociales y las tendencias o exigencias propias de la socialización de la psique, no puede, en ningún momento, dar a pensar que unas puedan deducirse o producirse a partir de las otras, aunque cuando sólo fuera porque su *modo de ser* es radicalmente distinto.

Si se consideran las cosas desde el punto de vista de la institución de la sociedad, se puede decir que ésta debe procurar para el individuo –o no puede dejar de procurarle– la posibilidad de hallar y de dar existencia para él a un sentido en la significación social instituida. Pero también debe procurarle –y no puede dejar de procurarle, haga lo que haga– un mundo privado, no sólo en el sentido de ese círculo mínimo de actividad «autónoma» (se sabe que, en el estrechamiento de ese círculo, se puede llegar muy lejos), sino también en tanto mundo de la representación (y del afecto, y de la intención), del cual el individuo es –y siempre lo será– el centro.

Lo mismo viene a significar la afirmación de que la institución de la sociedad nunca puede absorber la psique en tanto imaginación radical, y de que, por lo demás, he ahí una condición positiva de la existencia y del funcionamiento de la sociedad. La constitución del individuo social no elimina y no puede eliminar la creati-

vidad de la psique, su autoalteración perpetua, el flujo representativo como emergencia continua de representaciones distintas. Y eso nos lleva a considerar nuevamente la cuestión de la representación en general.

Desde el punto de vista que aquí nos interesa, no hay nada que distinga la representación inconsciente de la representación banal, consciente, en la que estamos constantemente inmersos, o, mejor, que en cierto sentido somos, y no hay nada que las distinga en cuanto al hecho de ser y al modo de ser. Si se considera la última por sí misma y sin prejuicios; si la despojamos de la capa de organización conjuntista-identitaria que la cubre; si uno se deja arrastrar, por poco que sea, a una desestructuración de la visión social canónica que se impone constantemente; si la *epoché* –el esfuerzo previo de suspensión del juicio en lo tocante a lo que se da y tal como se da– apunta a una tesis no sólo sobre su ser o no ser, sino también sobre su modo de ser, su organización lógica, sus lineamientos, que le dan existencia tal como es, cada uno de nosotros puede advertir que tiene acceso directo e inmediato a lo que escapa a la lógica identitaria.

Las representaciones de un individuo en todo instante y a lo largo de toda la vida –o, mejor, el flujo representativo (afectivo-intencional) que un individuo *es*– son ante todo un magma. No son un conjunto de elementos definidos y distintos, y sin embargo no son lisa y llanamente caos. En ellos se puede separar o descubrir *tal o cual* representación, pero esta operación es, en relación con la cosa misma, ostensiblemente transitoria (e incluso esencialmente pragmática y utilitaria), y su resultado, como tal, no es verdadero ni falso, ni correcto, ni incorrecto. Da existencia –por medio del *legein*– a un fragmento, aspecto, momento, del flujo representativo como provisionalmente separado del resto, *en cuanto a...* y para tal finalidad; y para hacer eso lo fija en general sobre tal o cual término del lenguaje.

No es necesario repetir ni trasponer aquí lo que ya se ha dicho a propósito de la representación inconsciente. Preguntábamos: ¿cuántas representaciones hay en el sueño? Podemos preguntar también: ¿cuántas representaciones hay en una representación? ¿Qué es, por ejemplo, la representación de perro, de casa, del mar,

de mi amigo C? ¿Cuántos términos distintos y definidos conlleva, qué es lo esencial en ello y qué es secundario, cuál es el sujeto y cuáles son los atributos? Si se me habla de perro, por ejemplo, pienso o me represento –imagino, figuro y me figuro– el perro que no es ningún perro particular –ni un basset, ni un pastor, ni un terrier, ni un bastardo– pero que muy bien puede serlo sin que ello me impida hablar de perros; puedo representarme un hocico, una cabeza y orejas y unas patas y un cuerpo peludo, o nada de esto, o tal perro definido, con una nitidez particular. Nada de esto me impide «reconocer» –representarme, imaginar, figurar– un perro en una bestia de raza desconocida para mí, o de aspecto extraño, y decirme: «qué perro tan extraño». Unicamente si funciono como zoólogo teórico o práctico, y en el caso en que surja una duda o una dificultad efectiva o virtual, confecciono una lista de rasgos pertinentes y decisivos del ser-perro para decidir si tal animal es un perro o no. Unicamente cuando una discusión matemática pone en tela de juicio el rigor de una demostración, me pregunto si el triángulo que me figuraba, o que he dibujado en la pizarra, era isósceles o escaleno, y si lo que decía de él dependía de esas particularidades. En caso contrario, no tengo ninguna dificultad para representarme-figurar-imaginar el triángulo, que en mi representación-figura-imagen es siempre *un* triángulo particular con rasgos específicos, sin serlo necesariamente, y sin que esos rasgos sean indiferentes, pero tampoco claramente planteados como pertinentes o accidentales.

Todos estos ejemplos se han tomado de una región particular de la representación, la representación perceptiva (o la representación «regulada» del triángulo), en la cual el peso de la imposición de la lógica de conjuntos-lógica identitaria es particularmente grande. Esto puede crear –y ha creado interminablemente en el pensamiento heredado– la ilusión de que lo indeterminado de la representación es un déficit con relación a la determinación que se supone (o se postula como) perfecta de la «cosa», debido a una atención insuficiente, a un ejercicio incompleto, pero siempre acabable y rectificable de nuestras facultades lógicas, etc. Sería demasiado fácil perseguir esta ilusión –y la concepción que invoca– en su propio terreno y en su límite, dedicarle el máximo de atención, las facultades lógicas más penetrantes, el universo entero de la ma-

temática y los instrumentos más poderosos, y preguntarle: muy bien, pero dinos ahora si lo que «ves» allí es una onda o una partícula, las dos cosas a la vez, ya una, ya la otra sin dejar de ser lo mismo, y cómo es posible todo eso. Para tener una percepción de la «cosa» como determinada, es menester prestarle atención, pero no demasiado; es menester tomarla en serio, pero no demasiado. Es menester prestarle atención y tomarla en serio precisamente dentro de los límites que para nosotros ha fijado nuestra institución histórico-social en tanto individuos conscientes y actuantes en y por el *legein* y el *teukhein*. La institución histórico-social de la «cosa» y de su percepción es homóloga a la institución histórico-social del *individuo* no sólo en tanto únicamente hay «cosa» y *tal* cosa para los individuos, sino también en tanto el individuo, como tal, es una «cosa» cardinal, necesariamente instituida *también* como tal por toda sociedad.[51] Si se superan estos límites de atención y de seriedad, 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.

Consideremos la representación como tal, el flujo representativo que se nos da constantemente o que en cierto sentido somos nosotros mismos, tratemos de desembarazarlo de la «percepción de las cosas» y de todo lo que se ha podido decir sobre el reflejo, la imitación, la receptividad de las impresiones y la espontaneidad de los conceptos, el desvelamiento de los entes en el claro del ser, etc. Cerremos los ojos, tapémonos los oídos, dejémonos hundir en los recuerdos, en un ensueño, en la nada. En la nada: imposible.[52] *Hay* –y prescindimos de saber si *eso* que hay «es» o «no es», si es «real» o «no real»– surgimiento ininterrumpido de un flujo representativo,

51. Esta institución histórico-social de las cosas y de un mundo es en realidad la *Lebenswelt* de Husserl; y es esta *Lebenswelt* la que, apenas disfrazada, se oculta tras lo que Heidegger tiene que decir acerca de los entes, el *Dasein* y el Ser.

52. «*To die, –to sleep; –To sleep! perchance to dream: –ay, there's the rub; For in that sleep of death what dreams may come…*» (*Hamlet*, III, I).

de imágenes y figuras de toda clase (visuales, acústicas, verbales, etc.) ya sea que se asienten o se atropellen, permanezcan o huyan, entren unas en otras o salgan unas de otras sin salir, se fusionen o se descompongan, tengan dependencias recíprocas mientras desaparecen continuamente. Siempre hay, fuera del dormir sin sueños, imagen en el sentido más general, más indefinido del término, siempre hay representación.

Lo que aquí en realidad nos interesa no es el ser de la representación (que plantea, sin duda, cuestiones interminables, las que, no obstante, no conciernen al hecho de que haya representación, sino al sentido de «ser»), sino su modo de ser; no su modo de ser para alguien, sino su modo de ser en sí mismo. No hay necesidad de insistir en este modo de ser; pues es perfectamente claro, así como, en cambio, es totalmente misterioso e inaprehensible para todos los medios de la lógica heredada, de la lógica identitaria-de conjuntos. Se podría retomar aquí todo lo que se ha dicho antes a propósito de la representación inconsciente. La representación no es una ni múltiple, y sus determinaciones no le son esenciales ni indiferentes. La representación lleva consigo o presenta o deja ver relaciones de pertenencia, inclusión, etc., pero estas relaciones son indeterminadas o constantemente redeterminadas; las posiciones y funciones respectivas de los «términos» que en ella se podrían discernir, son cambiantes y están en constante redefinición. Todo lo que se puede elegir en general acerca de su organización se reduce a la siguiente condición, prácticamente vacía: siempre hay figura y fondo (pero la figura puede convertirse en fondo y el fondo en figura, como se sabe). Sería mejor decir: siempre hay diferenciación o heterogeneidad o alteridad mínima. Pero esta alteridad como alteridad concreta se altera también ella, y nada podemos decir en general de sus soportes, de los cuales es ella inseparable en cada momento. En ellos nos apoyamos cuando aplicamos a la representación el esquema de la separación o de la discreción; pero esta aplicación, en una infinidad de aspectos, es siempre ficticia. La representación de la cabeza de un hombre nunca está verdaderamente separada del hombre y, si me represento una cabeza literalmente cortada y separada del cuerpo, puede llevar consigo el cuerpo vago de un hombre indefinido. Suponiendo efectuada esta separación, entre las representa-

ciones así segmentadas existen diferentes clases de relaciones; pero la única presente siempre y por doquier es la relación de *remisión*: toda representación remite a otras representaciones (lo que en psicología se ha llamado asociación sólo es un caso particular de ello). Remite: las engendra o puede hacerlas surgir. En cuanto a cómo, a partir de qué, sobre qué apoyo y hacia qué, nada de universal puede decirse. En particular, es imposible determinar la clase de los *b* a los que *a* remite, fijar la totalidad de los términos que sostienen con otro la relación de remisión.[53]

Es cierto que el flujo representativo aparece también como sometido a la relación de sucesión temporal; en consecuencia, a una relación de orden, e incluso de orden total. Pero a partir del momento en que superamos el contexto de la institución histórico-social del tiempo como tiempo identitario-conjuntista, tiempo de referencia de acontecimientos definidos y distintos, no podemos evitar la siguiente pregunta: ¿es que el flujo representativo está sometido a una relación de sucesión temporal, o bien es que el autoengendramiento del flujo representativo como emergencia de la alteridad *es,* también aquí, creación continua del tiempo o tiempo de la creación continua? Lo que Kant llamaba tiempo como forma pura de la intuición –es decir como pura representación de una sucesión, en donde «pura» quiere decir independiente de todo «término», empírico o no, cuya sucesión a otro término se vigilaría, sucesión de na-

53. Puede considerarse la relación de remisión como una seudoequivalencia *facultativa*. Si *a* puede remitir a *b*, y *b* puede remitir a *c*, entonces *a* puede remitir a *c*. La relación, por tanto, es «facultativamente transitiva». Del mismo modo, si *a* puede remitir a *b*, *b* puede remitir a *a*. La relación es «facultativamente simétrica». Si el mástil me hace pensar en el navío, el navío puede hacerme pensar en el mástil. Y si el navío me hace pensar en *Chancellor,* el mástil puede hacerme pensar en *Chancellor.* Si se agrega la hipótesis aparentemente inofensiva de que la relación de remisión es reflexiva (que *a* remite a *a*), se tendrá una relación de remisión de seudoequivalencia facultativa; y se podrá decir que las representaciones así vinculadas son facultativamente seudoequivalentes *modulo* esta relación. No hay que confundir esto con la verdadera equivalencia matemática, que se enuncia así: para cualesquiera *x*, *y*, *z* que pertenezcan a un conjunto, *x* R *y* implica necesariamente *y* R *x* (simetría); *x* R *y* e *y* R *z* implican necesariamente *x* R *z* (transitividad); y siempre es verdad que *x* R *x* (reflexividad).

da a nada o de lo mismo a lo mismo, engendramiento de lo mismo como diferente–, ¿es en verdad posible, o bien presupone, se realiza indisociablemente en y por la emergencia de la alteridad figurada, como emergencia de *otra* figura? Esta cuestión ya se ha analizado antes en un contexto más general, y no vale la pena volver sobre ella. Sólo es necesario recordar que esta emergencia de la alteridad, como flujo representativo, es siempre a la vez temporalización y espacialización, puesto que lo que es no es nunca indiviso, sino que la imagen o la figura implican que desde el primer momento sean dados ciertos espaciamientos, distanciamientos, extensiones, diferenciaciones. Esto es completamente evidente, y, como se sabe ya desde hace mucho tiempo, la linealidad del tiempo sólo es el resultado de la captación consciente de las representaciones, de su proyección (en el sentido geométrico del término) sobre el eje unidimensional de la palabra, que es exigido por el «algo-distinto-y-definido-a-la-vez» implícito en el «*legein*» identitario.

En la medida en que estas determinaciones y relaciones de la lógica de conjuntos hacen aquí su aparición, no desempeñan, ni siquiera mínimamente, el mismo papel y la misma función que en los dominios en los que esta lógica se ha apoderado efectivamente de su objeto. Esencialmente privadas de pertinencia, no constituyen nada en el objeto o no desvelan nada de él, no hacen inteligible nada de este último. Para lo único que sirven esas determinaciones es para permitirnos hablar del objeto y, a condición de comprender esto, de pensarlo. Se sobreentiende que no podemos exagerar en este sentido, y que en este sentido las determinaciones no pueden apoderarse de lo que decimos del objeto. La paradoja, o mejor dicho, la antinomia que de ello resulta –y que seguramente hace ya tiempo que se le viene apareciendo al lector, para su profunda irritación, pues constantemente escribimos: dos representaciones no son dos representaciones, una representación que contiene otra no la contiene, puesto que también debemos proceder constantemente por razonamiento– no puede eliminarse en y mediante la lógica identitaria. Pero además, no hay antinomia –en el sentido fuerte del término– si no es desde el punto de vista de esta lógica. Debemos aprender, reaprender siempre, a vivir –a pensar– en dos circuitos, que constantemente llevan del uno al otro, que se entrecruzan

por doquier e indefinidamente, pero que no son ni idénticos, ni reducibles el uno al otro, ni deducibles el uno a partir del otro: el de la lógica identitaria, y el del pensamiento. Cuando se trata de la representación, los medios de la lógica identitaria-lógica de conjuntos apenas si pueden permitirnos hablar de ello. Funcionan aquí esencialmente como términos y medios de *referencia.* Permiten plantear, transitoria y exteriormente, aquello de lo cual se habla o «aquello a lo cual uno se refiere», así como el aspecto bajo el cual se hace la referencia. Es así como se crea la impresión de que «aquello a lo que uno se refiere» se aprehende en la red de relaciones identitario-conjuntistas habituales; pero esta impresión es ilusoria. Contrariamente a lo que sucede en los dominios en los que la lógica identitaria es, en diversos grados, pertinente, no hay aquí ninguna verdadera aprehensión del objeto, salvo la posibilidad de referirse a él y de nombrarlo.

Se dirá que la propia expresión «aquello a lo que uno se refiere» implica no sólo toda una lógica, sino toda una ontología. Es eso exactamente lo que digo, con el agregado de que esta ontología no es *toda* la ontología, o que es aquí donde tiene lugar el deslizamiento casi irresistible. Hasta qué punto estamos obligados a aceptar y asumir la ontología ínsita en el lenguaje, o, mejor, en su dimensión ineliminable del *legein,* no se puede decidir tan sólo teniendo en cuenta el hecho de que ni por un segundo podamos soñar con un pensamiento sin lenguaje o al margen del lenguaje; por el contrario, debe decidirse también, y sobre todo, por la reflexión de lo que pensamos y de su modo de ser. Y que podamos hacerlo es también resultado del hecho de que el lenguaje no es simplemente *legein,* sino que también se relaciona con el magma de las significaciones.

En la expresión «aquello a lo cual uno se refiere», el «referirse» no es unívoco. Si aquello a lo que uno se refiere es un perro, por ejemplo, un perro «real», se da una significación particular del «referirse»: con independencia del carácter interminablemente enigmático del hecho de ser perro, de la infinitud de inserciones diferentes en las que un perro o el perro pueden cogerse, de los puntos de vista bajo los cuales se lo puede considerar, la expresión plantea y fija inmediatamente su correlato «objetivo» como estable, inspeccionable por cualquiera, aprehendido con certeza en una multitud

de relaciones y de atribuciones determinadas, no sólo específicas, sino categoriales y, finalmente, ontológicas. Un perro, en tanto perro, es *efectivamente uno,* y el *en cuanto a...* para el cual es *uno* a pesar de sus miles de millones de células, etc., es esencial; sus intercambios interminables con el universo no le impiden ser él mismo esta frontera bien trazada *en cuanto a* otra consideración esencial de acuerdo con la cual es un ser vivo. Queda excluido el que se disuelva, el que deje su lugar a un teorema, a una melodía, a nada que no sea una continuación de sí mismo, que contenga otros perros (salvo los embriones de perro si se trata de una hembra preñada) o que forme parte de otros perros. Ser y uno tienen el mismo sentido, decía Aristóteles. Referirse a *un* perro es situarlo en seguida bajo una multitud de determinaciones, ponerlo como –o reconocer en él– un espesor ontológico esencialmente definido, relacionarse con una concreción ya efectuada (aunque siempre incompleta), con algo *ya hecho* y dicho como *ya hecho.* Se advierte claramente por qué la «cosa» en general debía devenir casi fatalmente prototipo lógico y ontológico.

Pero si uno se refiere a una simple representación –un recuerdo, un sueño, o incluso «mi» representación del perro «en este momento»–, la expresión «referirse» tiene una significación completamente distinta. Debido a su propia naturaleza, no entraña casi nada, a no ser un primer punto de referencia, un punto de apoyo inicial a partir del cual se puede comenzar a decir y a pensar. Decir «esta representación...» no compromete a nada ni entraña nada (fuera de trivialidades vacías) en cuanto a aquello de lo que se trata. La expresión es infinitamente pobre, no hay aquí ningún *en cuanto a...* esencial, ninguna organización categorial con que la expresión contribuyera *ipso facto;* ésta no impone casi nada y no excluye casi nada, no tiene ningún contenido ni otra función que la de identificar provisionalmente algo fluyente y huidizo, de donde parten trayectorias indeterminadas en cantidad y dirección, de las que sólo es cierto que se disolverá o estallará para dejar lugar a cualquier otra cosa que no sea «él mismo». Aquello a lo cual uno se refiere aquí es una concreción por efectuar, algo que no está ya hecho, sino que *se hace* mientras se hace como *otra cosa.* Y vemos aquí por qué esta región –y su modo propio de ser– nunca ha sido tomado en

cuenta por la filosofía heredada, por qué ha sido, y sigue siendo el objeto de una obstinada negación, por qué la lógica y la ontología del ser como determinado se sienten, y se han sentido siempre, con razón, mortalmente amenazadas por la representación, la imaginación, lo imaginario.

Pero veamos, se acaba de escribir «identificar»; se dice que la representación, el flujo representativo, «se» hace: «se», ¿quién? También aquí vuelve a aparecer la problemática que quiero poner de relieve. Pues, si *esta* representación no es *esta* representación –si, por tanto, es idéntica a sí misma y diferente de sí misma–, todo se esfuma, a la vez que nos vemos condenados al silencio, incluso al silencio «interior». Por eso estamos irremediablemente perdidos si consideramos estos términos como determinaciones plenas que recaen sobre la cosa misma, si olvidamos que el ser de la representación no es otra cosa que esta fuga perpetua y omnidireccional, temporal y espacial, fuera de sí mismo, en que el término sí mismo reitera una y otra vez la misma problemática, y así sucesivamente, indefinidamente, que la representación no se presta a la comprensión identitario-conjuntista del *legein*, a no ser del modo más exterior y más vacuo, y que, por último, el *legein* mismo no podría ser ni funcionar, si no echara también sus raíces en la representación.

Decir que todo se presta a la lógica identitaria-lógica de conjuntos y a sus determinaciones, lógica y determinaciones del *legein* (a partir del momento en que puede ser *dicho* es una tautología, la tautología de la cual la mayor parte de la historia de la filosofía no es más que interminable, riquísima y fecundísima elaboración). Esta tautología se convierte en una falacia precisamente en cuanto se oculta la diferencia de los dominios en donde la lógica identitaria opera más o menos en plenitud, y aquellos en los que sólo opera como medio de referencia ineliminable pero externo, formal y casi vacío. Pero únicamente utilizando los términos y las relaciones forjadas en y por el *legein* podemos decir lo que acabamos de decir. Pero si podemos decirlo es porque podemos pensar, más allá del *legein*, y pensar los límites de éste, límites que no pueden apa-

recer en el *legein* de otra manera que como indeterminaciones y contradicciones brutales, suscitadas por el *legein* mismo, y que según sus propias reglas debieran anularlo y no dejar *nada* de él. Si tomamos completamente en serio las exigencias del *legein*, el *legein* se destruye a sí mismo, pues todo debe ser definido, pero, evidente y necesariamente, hay términos primitivos indefinibles y, en consecuencia, también lo es todo lo que le sigue, y, por tanto, *no es nada;* del mismo modo todo debe ser determinado pero todo no lo es, existe lo indecidible y, si se tomara completamente en serio el formalismo y la exigencia identitaria, nos veríamos obligados a decir que la totalidad de las matemáticas es nula y sin valor (salvo las operaciones con conjuntos finitos). Mucho antes de Gödel, el propio fundador de la lógica ya sabía perfectamente todo esto: acerca de los términos primitivos y de los últimos, no hay *logos*, sino *nous*. El uso lógico de la lógica exige algo más que la lógica: el *nous*, la aprehensión pensante. Fuera de esto, el *legein* resulta al mismo tiempo vacío y suspendido en el aire; pues el *legein* no puede cerrarse sobre sí mismo, seguir siendo lo que es y conformarse con sus propias reglas.

Este carácter vacío de la lógica identitaria separada del pensamiento está oculto hace siglos por el fuego fatuo del *concepto*, que crea la ilusión de la posibilidad de un discurso a la vez identitario y pleno. Pero esta roca de la lógica-ontología tradicional cae hecha polvo apenas se la toca; este representante puro de una lógica plena sólo es un conglomerado de términos de referencia y de significaciones. Ya sea que se dé al término la acepción restrictiva de definición decisoria, que se hable del conjunto sistemático de juicios verdaderos que se refieren al mismo objeto, o que se lo califique como una extensión y una comprensión determinadas, encontramos siempre las mismas aporías, nos hundimos en los mismos enigmas. Una definición decisoria no es más que un término de referencia ampliado y explícito (formado por un grupo de tales términos) que al mismo tiempo remite a la totalidad del lenguaje (si se exige la explicitación de los términos que la componen), puede ser decisoria y al mismo tiempo totalmente «exterior» a aquello de lo que se trate, y únicamente es decisoria en el marco de un contexto dado y para algunos sujetos. Decir que un conjunto sistemático de

juicios se refiere al mismo objeto plantea de inmediato la cuestión relativa a qué es un *objeto* y en qué condiciones es el *mismo* objeto; pregunta que sólo recibe una cierta respuesta, también ella indefinidamente enigmática, en el marco de una cierta metafísica, la metafísica de la sustancia-esencia, *ousia*. Ya Aristóteles lo sabía perfectamente: la definición –dice– es discurso que significa *to ti ên einai*, lo que estaba por ser, *tou ti esti kai tês ousias*, que recae en *lo que es* y la esencia.[54] El juicio (*apophainesthai*), en tanto que enuncia algo *de algo* (*ti kata tinos*), presupone no sólo la posición lógica, sino también ontológica de la *ousia*, esencia-sustancia de *aquello de lo que* se habla, segura y determinada. Esta seguridad y esta determinación, *ante todo lógica*, cuentan además ante el pensamiento, ante el *nous*, con la garantía de su propia esencia: «Pues el *nous* es verdadero, no siempre, sino cuando piensa *lo que* es según lo que estaba por ser, y no cuando piensa algo *de* algo (*ti kata tinos*)».[55] El *nous* puede equivocarse en la atribución, en el juicio; de todos modos tiene siempre asegurado el acceso a la esencia. Así como la vista –continúa Aristóteles– no se equivoca nunca acerca de su sensible propio (*idion*) –esto es blanco–, aunque pueda haber error acerca de la atribución –ese objeto blanco es un hombre–, así también el *nous* puede equivocarse acerca de las atribuciones, pero no acerca de lo que se podría llamar su pensable propio: la esencia. Si no hay seguridad respecto a este punto, si no existe este anclaje, todas las atribuciones flotan en el océano del discurso. *Esta* metafísica, metafísica *a la vez* de esencias y del pensamiento, se ve necesariamente implicada cuando se habla de concepto con seriedad,[56] así como se ven implicadas sus incontables aporías y los medios adicionales que se da para enfrentarlas. Por ejemplo, ¿que hacer con la distinción entre la

54. *Top.*, I, 4, 101b; *Anal. post.*, II, 3, 90b.

55. *De anima*, 430b 27-31.

56. Y lleva necesariamente al Dios-pensamiento de Aristóteles, al Espíritu de Hegel o a un ser-ente de la misma naturaleza. De esto jamás se dieron cuenta Althusser y los otros normalistas que, so capa de «marxismo», «trabajaban el concepto» y «producían conceptos». Se advierte que el profundo deterioro de la calidad de la enseñanza superior en Francia ya había comenzado mucho antes de Mayo de 1968.

extensión y la comprensión de un concepto, aparentemente tan clara? ¿En nombre de qué puede excluirse de la comprensión del concepto un juicio verdadero que verse sobre uno o varios miembros de la clase correspondiente a la extensión del concepto? Para excluirlo, es menester introducir la distinción entre esencia y concomitantes («accidentes»), potencia y acto, posibles esenciales y posibles accidentales, etc. El hecho de que Sócrates haya existido no concierne a la comprensión del concepto hombre. ¿Es esto seguro? ¿Concierne o no a esta comprensión el que haya habido filósofos? ¿Y a partir de *cuándo*? ¿Pertenece el poder filosofar a la esencia del hombre, o es un *sumbébékos*, un concomitante accidental? «El hombre desea el saber en y por su propia naturaleza (*physei*).» El poder-filosofar y la actualización de ese poder, por tanto, forma parte de la *ousia* del hombre. ¿Desde cuándo? Desde siempre, en el siempre y para siempre. Pues la *ousia* es el *ti ên einai*, lo que estaba por ser, lo que estaba desde siempre y para siempre destinado a ser. Si se quiere el concepto en sentido pleno, es forzoso que se quiera también esta metafísica, esta ontología, sin la cual no hay nada. Es forzoso que se quieran también sus consecuencias; por ejemplo: *esencialmente* por lo que afecta a su esencia, todo está determinado desde siempre; lo que no lo está, sólo es, por definición, accidente. No otra cosa ha dicho Hegel.[57]

No hay concepto lógico y pleno, el concepto pleno no es más que la contrapartida, en la lógica identitaria, de la sustancia-esencia, posición central de la ontología identitaria. Si abandonamos esta posición, como nos vemos obligados a hacerlo, el concepto de concepto se vuelve vacío e inútil. Hay términos de referencia que al ampliarse y enriquecerse en el discurso, se convierten en definiciones decisorias; tanto unos como otros, siempre transitorios y eminentemente relativos. Y hay significaciones que se prestan también –no siempre, ni siempre de manera esencial– a una elaboración lógica esencialmente inacabable.

La representación es imaginación radical. El flujo representati-

57. El concepto es identidad, o unidad, del ser y de la esencia: *Wissenschaft der Logik* (Lasson), II; pp. 213, 235.

vo es, se hace, como autoalteración, emergencia incesante del otro en y por la posición (*Vorstellung*) de imágenes o figuras, puesta en imágenes que desarrolla, da existencia o actualiza constantemente lo que al análisis reflexivo aparece retrospectivamente como sus condiciones de posibilidad preexistentes: temporalización, espacialización, diferenciación, alteración. (El inconsciente ignora el tiempo lógico y «real», no el tiempo a secas, pues un sueño se desarrolla en un tiempo del sueño o desarrolla un tiempo del soñar.) No hay pensamiento sin representación; pensar es siempre también y necesariamente poner en movimiento, en ciertas direcciones y según ciertas reglas (no necesariamente dominadas, ni unas ni otras) de las representaciones: figuras, esquemas, imágenes de palabras. Y esto no es accidental, ni condición exterior, ni apoyo, sino el elemento mismo del pensamiento. Negarlo equivaldría a afirmar las ficciones incoherentes de un pensamiento sin lenguaje, de un lenguaje trascendental o del lenguaje como condición exterior del pensamiento. Toda conciencia es conciencia de... Pero la representación no es necesariamente representación de... (algo que sería exterior a la representación). Es evidente que hay representaciones que lo son: por ejemplo, las representaciones perceptivas, llamadas percepciones, puestas en imágenes de... (algo sobre lo cual nada puede ser dicho si no es en y por otra representación). Aquí, será imposible para siempre separar absolutamente lo que viene de *lo que es puesto* en imagen y lo que viene de *lo que pone* en imagen, la imaginación radical, el flujo representativo. Del mismo modo, la representación (*Vorstellung*) no es re-presentación (*Vertretung*), no está allí para otra cosa o en el lugar de otra cosa, para re-presentarla por segunda vez. ¿Qué re-presentaba, pues, el acuerdo característico y fundamental de *Tristán,* cuando creció en el pensamiento del Wagner?

El prejuicio de la percepción y el privilegio de la «cosa»

¿Por qué la representación se ha pensado siempre –si es que alguna vez se ha pensado verdaderamente en ella– en relación con lo que no es, y para reducirla de inmediato a pensamiento confuso, o

percepción debilitada, fárrago imitativo y defectuoso de lo que un esfuerzo suficiente y adecuado de atención bastaría para restaurar como pensamiento, intuición pura o percepción: o como pantalla de proyección, que separa malhadadamente el «sujeto» y la «cosa»; o incluso, por los decretos de una moda «ontológica» reciente, decididamente suprimida, denunciada como un producto de estos miserables tiempos modernos, que apuntan a enmascarar fraudulentamente por su intermedio el olvido del ser? ¿Por qué se ha tomado siempre por lo que no es? Porque el pensamiento heredado no podía considerarla de otra manera, porque la lógica y la ontología tradicionales no tienen dominio sobre ella. El problema de la representación no es otro que el problema de la imaginación radical en su manifestación más elemental; la ocultación de ambas procede de los mismos factores profundos.

Es que la representación pone sobre el tapete, y, para decirlo en términos rigurosos, lleva a la ruina, por un lado, la tesis sobre el ser que sirve de fundamento, de cabo a rabo, a la filosofía greco-occidental –la del ser como determinidad (y sus consecuencias esenciales), como uno y como el mismo, y el mismo para todos; por tanto, del ser como común (*koinon*)–, por otro lado, el tipo de organización lógica consustancial, homólogo a esta tesis. Lo que se da en y por la representación considerada en sí misma es reacio a los esquemas lógicos más elementales. Esta es la razón por la cual el pensamiento heredado se ha apartado siempre de ellos con desagrado y horror; pues, así como sólo podía ver en el sueño las escorias del funcionamiento psíquico, así tampoco podía encontrar en la representación otra cosa que la ausencia o la interferencia de los esquemas sin los cuales no puede existir. Así se explica la paradoja aparente que constituye la recusación violenta y la vehemente denuncia de la palabra y del hecho de la representación en el momento mismo en que la teoría psicoanalítica la volvía a colocar en el centro de la vida del sujeto y arrojaba esclarecedora luz sobre sus caracteres alógicos, tanto por filósofos como Heidegger, que se han esforzado en ignorar el psicoanálisis (y la sexualidad, así como también la sociedad, el poder, la política), como, más cómicamente, por otros que lo reivindicaban o a él se referían. Paradoja tan sólo aparente, pues, mucho más que el orden moral de la sociedad, lo

que el psicoanálisis cuestionaba profundamente, sin saberlo, es su orden lógico y ontológico.

Así también era menester recusar o reducir la representación, para salvar el ser, pues ser quiere decir ser determinado, ser uno, ser el mismo, ser el mismo para todos, ser común, y la representación en tanto tal ignora estas normas o las transgrede. Aceptar la representación ante todo como irreductible, equivaldría a pulverizar el ser y el mundo: he aquí lo que idealistas, realistas y escépticos dicen todos a una, para concluir, unos, que la representación no existe o se la puede reducir a otra cosa; otros, que no hay mundo común o que no se puede decir nada de él. Como si, a fin de salvar el ser de la *Misa en si menor,* o de hacerlo «inteligible», hubiera que afirmar a todo precio que *lo que* cada uno de nosotros oye, ve, piensa y experimenta cuando escucha la *Misa en si menor, no tuviera existencia.* Pero el ser de la *Misa* consiste *también* en eso, en la capacidad para dar existencia al otro irreductible en todos los que la oyen, y así interminablemente, durante todo el tiempo que haya hombres y exista esa música. En cuanto al hacer inteligibles el ser de la *Misa* o el del mundo, en el sentido convencional del término, felizmente la empresa ha probado que es imposible.

De tal suerte, nunca se ha considerado la representación por sí misma, sino siempre sometida a la perspectiva de la siguiente cuestión: ¿qué aporta a lo que hace la verdad, cuál es su contribución a la constitución del saber, en qué medida permite un acceso al ser (siempre implícitamente puesto, en consecuencia, como *instancia otra, sólo instancia otra* y sólo una, única, y común)? De esta manera, siempre se ve la representación como reflejo o copia (generalmente imperfecta), imagen de... no perfectamente clara y distinta, pantalla entre la conciencia y la cosa o el mundo, *doxa,* y finalmente fuente de error y señal acústica de no ser. Su poquedad de ser le viene de lo que no es; su organización, en la medida en que es menester construirle una a cualquier precio, es concebida siempre a partir de estos dos *constructa:* el «sujeto» y la «cosa». Entonces se convierte en «espectáculo» fijo y estable, cuadro colgado en el «interior» del sujeto, calco defectuoso de la «cosa», percepción debilitada y conservada.

Pero la representación no es un cuadro colgado en el interior del sujeto y dotado de diversos *trompe-l'œil,* ni un inmenso *trompe-l'œil;* no es una mala fotografía del «espectáculo del mundo», que el sujeto lleva en el corazón y del que no puede desprenderse. La representación es la presentación perceptual, el flujo incesante y por el cual se da lo que sea. No pertenece *al* sujeto; *es,* y desde el comienzo, el sujeto. Es aquello por lo cual nos encontramos en la luz aun cuando cerremos los ojos, aquello por lo cual *el sueño mismo es luz.* Es aquello por lo cual siempre, aun cuando «no pensamos en nada», existe esa corriente densa y continua que somos, aquello por lo cual sólo estamos presentes a nosotros mismos si estamos presentes a otra cosa que nosotros incluso cuando ninguna «cosa» esté «presente», aquello por lo cual nuestra presencia ante nosotros mismos no puede nunca ser otra cosa que presencia de lo que no es simplemente nosotros. La representación es precisamente aquello por lo cual ese «nosotros» jamás puede estar encerrado en sí mismo, aquello por lo cual se escapa por todos los costados, se hace constantemente como otro que lo que «es», se postula en y por la posición de figuras y sobrepasa toda figura dada. Estúpidamente asimilado a una pretendida inmanencia de la «conciencia psicológica», el flujo representativo hace ver precisamente la imaginación radical como trascendencia inmanente, pasaje al otro. En resumen, el carácter artificial y fabricado de la oposición de lo inmanente y lo trascendente concebido como seguro y absoluto. En tanto imaginación radical, somos lo que «se inmanentiza» en y por la posición de una figura, y «se trasciende» al destruir esta figura cuando da existencia a otra figura. La representación no es calco del espectáculo del mundo, sino aquello en y por lo cual, a partir de un momento, se eleva un mundo. No es lo que suministra «imágenes» empobrecidas de las «cosas», sino aquello en cuyo seno algunos segmentos se cargan de un «índice de realidad» y –bien que mal y sin que se trate de una estabilización asegurada de manera definitiva– se «estabilizan en percepciones de cosas». Decir lo contrario equivale a decir que se conserva ante sí como fija e indudable la separación de lo «real» y lo imaginario, así como la norma de su aplicación en toda circunstancia, afirmación que no merece un solo segundo de discusión. El corte que produce «imágenes» pretendida-

mente bien separadas en el flujo representativo –que es en lo que el filósofo suele pensar cuando habla de «representación de...» se apoya, sin ninguna duda, en las «formas», las «figuras», las «singularidades», las «diferencias», los «niveles», las «pregnancias» que emergen en el flujo representativo, a las que éste da existencia con su propia existencia; pero ese corte constituye, de todas maneras, una operación inesperada, segunda. El flujo representativo contiene, o mejor, *crea* sus soportes y sus gérmenes, sin lo cual no serían posibles ni *legein* ni pensamiento, pero no es la composición confusa de los mismos.

Es evidente que han desempeñado un papel esencial en la ocultación de la representación y de la imaginación, la preocupación exclusiva, siempre dominante, por la «cosa» y, por tanto, por la «percepción», es decir, el *fetichismo de la realidad*. La representación y la imaginación –aun cuando, a partir del momento en que se planteó la cuestión de la *doxa* como opuesta a la *aletheia*, dejaran de pronunciarse los términos– sólo fueron concebidas en oposición a la postulación de una entidad separada, distinta y determinada, del ente como sustancia-esencial definida e independiente, *por sí misma;* postulación que, sin ninguna duda, es en primer lugar la de la «cosa», y que es cooriginaria de la institución del *legein* y del *teukhein*, y, por tanto, cooriginaria de la institución de la sociedad. La «cosa» y el «individuo», el individuo como «cosa» y como aquél para quien indudablemente existen «cosas», son, ante todo, eso, dimensiones de la institución de la sociedad.

El privilegio ontológico exorbitante que se otorga a la *res* (*extensa* y *cogitans*, que ninguna de las dos puede prescindir de la otra), traduce la subordinación continua de la filosofía a las exigencias de la institución histórico-social del *legein* y del *teukhein*. Lo que de ello ha derivado es una centración en la cosa y la percepción, totalmente independiente de las palabras que se utilizan; hablo del *esquema*, imaginario, subyacente, que erige aquélla como tipo genérico del ente y ésta como modelo de toda relación con el ser.[58] No hay cam-

58. El alma platónica *theorei*, mira, las *eidé*, aspectos/figuras. Cuando Heidegger traduce el *noein* (que habitualmente significa pensar) de Parménides por

bio esencial a este respecto si se reemplaza el esquema de la percepción por el de la constitución. En el primero, la cosa está allí, ya dada, me relaciono con ella pasivamente, aun cuando se requiera mi «cooperación»; esta cooperación es ontológicamente pasiva, está gobernada y regulada desde la «cosa» que es *lo que* es y, desde más lejos aún, por el ser mismo, que habla en nosotros y por nosotros, ve en nosotros y por nosotros y, sin duda, también percibe en nosotros y por nosotros. Así como en la teodicea tradicional no hace falta cuestionarse por qué Dios ha tenido necesidad de crear el mundo y los hombres, así tampoco hace falta, en la ontodicea heideggeriana, preguntarse por qué el ser no puede hablar, ver y percibir si no es por nuestro intermedio. En el segundo esquema, el de la constitución, yo (como conciencia constituyente) constituyo o construyo la cosa por medio de estas «funciones», de estos tipos universales de operación y de actividad del espíritu que son las categorías, modelando libremente la arcilla amorfa que la receptividad de las impresiones me proporciona; la cosa es mi síntesis (que es lo que quiere decir composición). En los dos casos, los esquemas –o, más bien *el* esquema de actividad/pasividad– son soberanos. Ahora bien, el carácter segundo y reflexivo de este esquema, así como su pertenencia a las construcciones constructivas, a las condiciones de producción producidas en y por el *legein* y el *teukhein*, son evidentes. Actividad/pasividad son modos bajo los cuales los individuos y las cosas histórico-socialmente instituidas se relacionan entre sí. El esquema de actividad/pasividad que ha dominado la historia de la filosofía no tiene ningún carácter originario, ningún privilegio ni pertinencia universal en absoluto. Por ejemplo, no tie-

---

vernehmen, percibir (que da en alemán *Vernunft*, razón), que es efectivamente uno de sus sentidos más antiguos, mete el dedo –lo sepa o no, y con independencia del hecho de saber si es posible quedarse en ello en lo que concierne a Parménides– en el origen histórico-social instituido de la interpretación del pensamiento (*Was heisst Denken?*, 1954, p. 124; cf. *Essais et Conférences*, Gallimard, 1958, p. 166). Por lo demás, es fácil advertir que, implícitamente, Heidegger siempre piensa la relación con el ser según el esquema de la percepción. Lo mismo, pero de modo explícito, vale para Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible*, en particular en las *Notes de travail*.

ne efecto alguno sobre el flujo representativo; *hay* emergencia de la representación, y decir que la hago o que la sufro no tiene sentido en el caso general.

Esta centración sólo ha sido posible por –o ha entrañado– la ocultación de otro recorrido, ocultación en cierto sentido inevitable, en relación con la cual tanto la percepción como la cosa son segundarias y accidentales (lo que, por cierto, no quiere decir que sean deducibles o constructibles). En este recorrido, comprobamos que la percepción y la cosa no se dan desde un comienzo, sino que desde el punto de vista psicogenético emergen en la historia del sujeto, que hay flujo representativo independiente de la percepción e indudablemente previo a ella. Este hecho trivial ha sido arruinado en su significación por la voluntad de no ver en la historia del sujeto otra cosa que las condiciones que le permitirán acceder al estado canónico de un sujeto consciente y capaz de percibir correcta y normalmente cosas distintas y definidas, como si, en el lactante y en el niño, no pudiera verse ni pensarse otra cosa que un adulto imperfecto. Sin embargo, el que el niño *se haga* adulto; el que en el niño recién nacido esté siempre presente la posibilidad de apertura a un mundo, de esa ruptura enigmática que produce una doble excentración del flujo representativo, por lo demás, por siempre inacabado, el referirlo a un «yo» y a un «exterior», no cambia en nada el carácter segundo y accidental de la percepción y de la cosa, a la discontinuidad que introduce en este flujo ni en la imposibilidad de que alguna vez se destaquen en dicho flujo. Se sabe, como lo muestran diferentes formas de psicosis infantil precoz, que esta ruptura puede fracasar en distinto grado; pero también se sabe que, para la ontología heredada, el ser patológico *es* siempre *menos* que el ser «normal», que sólo es fracción de ser (ya que en él sólo hallamos desechos o fragmentos de la esencia, de la *physis*, de lo que hace que el ente sea en tanto es *lo que* es). Bien se sabe que ser ha significado siempre valor y norma de ser.

Es imposible pensar esta emergencia de la percepción y de la cosa en la historia del sujeto únicamente en la perspectiva psicogenética o, más en general, *idiogenética*, como producción, creación, maduración, descubrimiento de o por *un* sujeto propio y singular (*idion*). Sin embargo, casi siempre se la considera desde esta pers-

pectiva, ya sea en la psicología, e incluso en el psicoanálisis, ya sea en la filosofía, con su egología insuperable. Y eso no cambia porque se la considere como génesis, como dato inicial, como recepción o como constitución. La emergencia de la percepción y de la cosa sólo puede pensarse en una perspectiva sociogenética o *koinogenética* (*koinos*: común, compartido). Pues no solamente en y por la institución de la sociedad hay individuos, cosas y mundo (a los biólogos corresponde decir, a condición de que lo digan sin utilizar el lenguaje, si también los hay para las bacterias). Pero cada sociedad es esta institución y precisamente ésta, que da existencia a *este* magma particular de significaciones imaginarias sociales y no a otro, de *esta* manera y no de otra, y mediante tal socialización de la psique y no tal otra. Le da existencia ya en la materialidad misma de los actos y las disposiciones sensoriales de los sujetos, en su visión, oído, tacto, ya en la formación que impone a su *imaginación corporal* (gestual, propioceptiva); arrojar el *boomerang,* bailar como los africanos o cantar el flamenco no son acciones instintivas ni transculturales. (Las «técnicas corporales» son un caso particular de la imaginación corporal, más exactamente, su parte codificable.) También, y sobre todo, lo hace en y por su lenguaje. No es posible pensar en una *percepción,* en el sentido pleno del término, al margen del lenguaje; esa mera posibilidad implicaría que, en sentido estricto, en la formación de la cosa no interviene ninguna función «lógica», ninguna significación y ninguna reflexividad (o, lo que viene a ser lo mismo, que ya están en la «cosa»). También es imposible pensar en una percepción al margen de un *hacer* del sujeto, aunque sea mínimo. Así como, en el caso del lenguaje, el *legein,* la dimensión código del lenguaje, no es separable del lenguaje, de su dimensión significativa, así tampoco aquí, en el caso del hacer, el *teukhein,* la dimensión estrictamente funcional es separable del actuar social, de las significaciones en que se aprehenden las actividades recíprocas de los individuos. Las condiciones y la organización del representar y del hacer en tanto participable, son, y no pueden dejar de serlo, socialmente instituidas.

La existencia de un polo transcultural de la institución de la cosa –apoyado, por cierto, en el estrato natural, tanto externo como interno, tal como estaría articulado ya en parte para el hombre-ani-

mal– todavía no dice nada acerca de *lo que* es una cosa ni de cuáles son las cosas para una sociedad determinada; así como la existencia de un polo transcultural del individuo tampoco dice *qué* es un individuo ni *cómo* es individuo para una sociedad dada. Hay que reconocer un gran coraje al filósofo, sociólogo o biólogo –coraje que nos ha sido negado– que afirma la identidad de la percepción de la cosa, en tanto percepción de la cosa, tanto para un hombre para el que no existe nada que no está habitado, que no sea animado, intencionado, como para otro para quien las cosas son, casi siempre y sobre todo, instrumentos inertes, objetos de su posesión o medios de existir a ojos de los demás; o que cree disponer del medio para separar rigurosamente un núcleo de relaciones del hombre con la cosa y con el mundo, siempre igual a sí mismo, y las arborescencias «imaginarias» (lo que aquí sólo puede significar completamente ficticias) que lo rodearían en tal o cual cultura. Pero, puesto que esa separación es imposible, no podemos pensar una percepción individual esencialmente independiente de la institución social del individuo, de la cosa, del mundo. E, inversamente, no podemos pensar esta institución, en su hecho de ser, su modo de ser y *lo que* es en cada momento, si no es como creación del imaginario social, imposible de deducir o de construir a partir de la supuesta percepción canónica de un mundo y de cosas eternas para un hombre eterno. La única apertura al mundo que conocemos es la que se da a un individuo histórico-social que se abre a *tal* institución del mundo y se relaciona con *tales* cosas. La psique contiene, indudablemente, la potencialidad de su apertura al mundo –no podemos pensarla de otra manera, pero no se trata más que de una tautología–; pero esta apertura sólo se actualiza mediante la ruptura que le impone su constitución en individuo histórico-social. Esta «actualización» es mucho más que actualización de posibles preconstituidos en una *physis* de la psique, pues si así fuera, sería siempre y por doquier *la misma.*

Estas consideraciones no tienden a yuxtaponer y oponer una génesis de hecho a un orden de derecho, una psicología y una sociología del individuo, la cosa y el mundo, a su lógica y su ontología, lo empírico a lo trascendental. Consideradas como absolutas o como últimas, estas distinciones prácticamente carecen de sentido; nunca vale de otra manera que relativamente y *en cuanto a...* Todas

las pretendidas funciones trascendentales se ven finalmente obligadas a invocar un hecho, y un hecho bruto: ya se trate –para Kant– de experiencia, ya se trate –para Husserl– de *Lebenswelt*. Recíprocamente, la idea de una ciencia de los hechos que no implicara una ontología, nunca ha dejado de ser una fantasía incoherente de los científicos; fantasía incoherente que, como tal y en su contenido, expresa ya una metafísica particular y particularmente incoherente.

El lenguaje, por ejemplo, no es un presupuesto de hecho, sino lógico o, si se quiere, trascendental, de la percepción plena. Pero de lo que aquí se trata no es nunca de un lenguaje en general, o de la facultad de ser parlante en general, sino del acceso a un lenguaje determinado; y la inexistencia de lenguaje trascendental o puro no es de hecho, sino de derecho. Pues ya la idea del lenguaje es contradictoria, y no una, sino varias veces. Por tanto, decir que un sujeto tiene acceso a un mundo (o que el ser-ahí encuentra a los entes en el horizonte del ser) equivale a decir, trascendental o lógicamente, que es en y por *tal* lenguaje. (De ahí, por supuesto, para el filósofo que aspira a ser plenamente consecuente, la tentación casi irresistible a decir que todo hecho, comprendido el *hecho* de tal lenguaje particular –el alemán, por ejemplo– tiene una existencia de derecho: Hegel.) Lo mismo vale en lo que concierne a la relación de las cosas y del mundo con el flujo representativo. Ya hemos destacado enfáticamente que las cosas y el mundo, en tanto son cosas y mundo y tales como lo son en cada momento, son instituciones histórico-sociales, a saber, desde este punto de vista, creaciones de lo imaginario social. Pero también ocurre que no hay cosas ni mundo sino en la medida en que hay psique, lo que quiere decir también: en la medida en que el sujeto no es reducible a su institución histórico-social, en que es siempre otra cosa y más que su definición social de individuo, sin lo cual sólo sería mero robot o zombi. De tal suerte que la psicología (y, por cierto, no entiendo por psicología la observación de ratas en un laberinto) es condición lógico-trascendental de toda ontología, de toda reflexión sobre las cosas y el mundo, sobre los entes y el ser. Un mundo y cosas (y una lógica) únicamente son posibles en tanto hay psique y locura de la psique. No hay percepción si no hay flujo representativo independiente, en cierto

sentido, de la percepción. Un sujeto que *solamente* tuviera percepción, no tendría *ninguna* percepción: estaría totalmente atrapado por las «cosas», íntegramente adherido a ellas, aplastado contra el mundo, incapaz de apartar la vista de él e incapaz también, por tanto, de fijarla en él. Y esto no es, como burdamente se ha dicho al hablar de la imaginación y de lo imaginario, simple capacidad para negar o anonadar lo que se da. Sin hablar, tampoco aquí, de lo esencial: la imaginación como radicalmente formadora, constituyente, no *Einbildungskraft,* sino *Bildungskraft,* como lo que pone en imágenes y da forma, lo cual implica y exige, «positivamente», que lo que «se da» sea siempre al mismo tiempo aprehendido en lo que «no se da», en una multitud indefinible de sombras que, lejos de consistir en un simple «eso podía no ser» tienen un contenido distinto del que se ve. No hay «cosas», a saber, profundidad y densidad «afuera» si no es porque también hay profundidad y densidad «dentro»; no hay fijeza ni resistencia «afuera», si no es porque también hay labilidad y fluencia «dentro»; así como tampoco hay movilidad «afuera» si no es porque también hay persistencia «dentro». Y no habría percepción si no hubiera también flujo representativo. Desde este punto de vista, lo imaginario –como imaginario social y como imaginación de la psique– es condición lógica y ontológica de lo «real».

Representación y pensamiento

Lo imaginario, por supuesto, también es condición de todo pensamiento, desde el más chato, el apenas pensamiento que se reduce a la manipulación mecánica de signos, si eso fuera posible, al más rico y el más profundo de los pensamientos. Volveré en otro sitio sobre esta cuestión, cuya ocultación, como ya he dicho, ha dominado toda la historia de la filosofía. No hay («lógicamente») pensamiento sin figuras, esquemas, imágenes, imágenes de palabras. Ya lo hemos dicho extensamente en este libro: los esquemas operadores de la discreción, del orden, de la coexistencia, de la sucesión, son inconstruibles lógicamente, pero toda construcción ló-

gica los presupone. Estos esquemas, que el *legein* social produce y a la vez presupone, emergen también de otra manera como modalidades de la representación y, para poder funcionar, deben apoyarse siempre en ella; y no pueden ser ni operar en el *legein* social ni en la representación psíquica si no son transportados por figuras/imágenes, que lo imaginario y la imaginación ponen arbitrariamente, de manera inmotivada. Es allí, dicho sea de paso, donde radica la verdad profunda, aunque incompleta (por egológica y por ignorante de la doctrina y del lenguaje) de la Estética trascendental y de la doctrina del esquematismo en Kant, que –contrariamente a lo que desde hace un siglo se viene sosteniendo con ligereza– ni las geometrías no euclidianas ni la generalización de la noción de número han cuestionado en absoluto. En efecto, lo que Kant entendía realmente por intuición pura y por esquemas de la imaginación trascendental (cuya relación recíproca en una etapa particular del conocimiento se ha probado accidental) era la raíz –no deducible e inconstructible que toda construcción o deducción presupone, así como también no inducible y no inferible que toda inducción y toda inferencia empírica presupone– de la *mathesis* imaginaria, esto es, lo que no se puede escribir más que como indisociablemente estético-lógico, pero que de hecho precede a toda estética y a toda lógica, a toda *aisthesis* y a todo *logos*. Esta raíz es la posibilidad, implícita en y por la representación, de hacer emerger los esquemas más elementales y de figurarlos, a saber, de *presentificarlos*, con lo que hacen al mismo tiempo posibles las primeras operaciones «lógicas» y la separación en el flujo representativo de un conjunto de objetos determinables en cuanto a su *lugar* respectivo, en un «espacio» y en un «tiempo». Y de acuerdo con lo que se ha dicho ya a propósito de la institución filosófica del tiempo, debería resultar claro que este «espacio» y este «tiempo» no son aquí, en realidad, más que especificaciones de un receptáculo en general; y que Kant los piensa como independientes, no ya tan sólo de todo contenido particular del flujo representativo, sino también de un contenido *cualquiera* de ese flujo –que él llama *a priori*–, mientras que no pueden ser, ni ser lo que son, si no es gracias a la alteridad allí emergente, la creación continuada de figuras distintas, despliegue de obras de la imaginación radical; por tanto,

debería resultar tan claro que espacio y tiempo sólo pueden aparecer como «puros» para una separación reflexiva *segunda*. No queda por agregar sino que nada de esto serviría para nada, que la imaginación radical jamás podría convertirse en pensamiento, si los esquemas y las figuras a las que da existencia permanecieran simplemente aprehendidas en la indefinidad del flujo representativo, si no se «fijaran» y no se «estabilizaran» en «soportes» materiales-abstractos (materiales en tanto que *esto* determinado), a saber, para decirlo brevemente, en *signos*. El lenguaje no sólo es fundamento de la comunicación de la conciencia consigo misma o, lo que viene a ser lo mismo, de la conciencia, a secas. Incluso un pensamiento solipsista, para evocar esta ficción incoherente, podría existir sin lenguaje. Pero el lenguaje implica los signos –por tanto, implica «cosas»– no-cosas fijas y estables (cosas que se aprehenden como no-cosas, es decir, como signos), y los dos aspectos de esta operación implican el *legein* como institución histórico-social, lo que muestra, una vez más, la imposibilidad de pensar el pensamiento en una perspectiva egológica y, finalmente, pues, de pensar el ser ignorando lo social.

La perspectiva psicogenética o idiogenética y la sociogenética o koinogenética, son mutuamente irreductibles, pero a la vez inseparables, pues reconducen constantemente la una a la otra; son ineliminables, no podemos pensar el sujeto, las cosas, el mundo, descartándolas u olvidándolas. Pero, al mismo tiempo, pensamos, o tratamos de pensar, *el* sujeto, *la* sociedad, *la* cosa, *el* mundo, y, de una manera o de otra, decimos constantemente, y también plenamente, que podemos hacerlo, que todas aquellas cosas *son*, así como también es la institución, la regla jurídica, la mercancía, el *Arte de la fuga*, el sueño, la alucinación como alucinación. Del mismo modo, sólo pensamos verdaderamente en la medida en que, arraigados en nuestra institución histórico-social y en la institución histórico-social del pensamiento, inundados por ellas de cabo a rabo, apuntamos, más allá de esta institución, a una verdad que, aun debiéndole casi todo, no le debería casi nada, y que se regularía de acuerdo con otra cosa que las meras necesidades del discurso coherente, las figuras del mundo y

las cosas que nuestra sociedad pone y de las que nuestra representación es portadora, las significaciones imaginarias sociales que las hacen ser así y ser conjuntamente. No podemos pensar si no postulamos al mismo tiempo estos enunciados indudables e indemostrables: hay mundo, hay psique, hay sociedad, hay significación. Y este recorrido es el recorrido de la filosofía de la verdadera y única ciencia, la ciencia pensante.

Ahora bien, decir que la filosofía –como es completamente evidente– es institución histórico-social, no la anula como filosofía. Decir que sólo en y por la institución de la sociedad hay apertura al mundo, no obtura esta apertura; en cierto sentido, no hace más que extenderla. Unicamente la obtura para la ontología tradicional, cuya diplopia evocaba Merleau-Ponty, pero acerca de la cual es menester decir que se hallaba afectada también –y sobre todo– de una hemianopsia congénita. No se podía ver el mundo sino a condición de dejar de ver la representación, y a la inversa. ¿Cómo podría haber un mundo, si hubiera pluralidad innumerable de flujos representativos incomparables? ¿Cómo podría el mundo ser un mundo común (*kosmos koinos*) si cada uno de nosotros tuviera su mundo privado (*kosmos idios*)? *Por tanto,* no hay representación. He aquí la posición dominante en el Imperio filosófico. O bien no hay mundo, como pensaban los bárbaros escépticos allende las marcas del Imperio. Como si pudiera resolverse un problema mediante la supresión de la mitad de los términos que lo constituyen como problema. No habría ningún problema acerca del mundo como mundo común, y ningún problema a secas, de no existir una infinidad de mundos privados. Así como tampoco habría ningún problema relativo a la verdad, *aletheia,* de no existir una infinidad de opiniones, *doxai.* Precisamente, pues, *porque* hay mundo común *y* mundos privados es por lo que hay mundo y problema relativo al mundo. No tengo por qué eliminar la representación para poder comprender el mundo, ni tampoco la inversa. Si la filosofía se viera verdaderamente obligada a afirmar que para salvar el ser del mundo es imprescindible eliminar el ser de la representación, habría que observar la perfecta simetría –por tanto, identidad de presupuestos– que existe entre esta posición y la que sostiene que únicamente se puede salvar el ser de la representación mediante la eliminación del

ser del mundo, que es una de las posibles definiciones de la psicosis. Ni tampoco tengo por qué eliminar la diferencia entre las sociedades –que, por encima de todo, se manifiesta en el hecho de que cada una instituye y organiza *su* mundo, como su *kosmos idios,* y no acepta el de las otras, cuando lo conoce, si no es a través de su inclusión en el propio, su reabsorción o su dirección de una u otra manera– para reconocer que en y por sus mundos particulares diferentes, y solamente así, un mundo está hecho como mundo, o como tal se hace.

Los dos recorridos son, por tanto, esenciales, ineliminables, irreductibles, indisociables. Por un lado, el que, a partir de la idiogénesis y de la koinogénesis, muestra el arraigamiento de las cosas, de la percepción, del mundo, de la lógica, del pensamiento, a la vez en el magma representativo de la psique y en la institución histórico-social; por tanto, que cosa, mundo, individuo, pensamiento, significación, son instituciones y sedimentaciones de instituciones, que, para poder ser y operar, deben ser transportadas por el flujo representativo de los sujetos; que, desde el momento en que se piensa-habla, no hay «antes» que se pueda pensar-decir, que sólo podemos pensar-hablar en medio de estas instituciones sucesivas y a partir de ellas, de tal suerte que jamás es posible la *tabula rasa,* la duda generalizada o la fundación primera, y que la busca de condiciones de la palabra y del pensamiento nunca puede ser radical, pues no puede abstraerse de ellas, ni cuestionarlas sin al mismo tiempo confirmarlas. Y, por otro lado, el recorrido que incansablemente vuelve sobre estos puntos para cuestionarlos de una u otra manera, que cuestiona el *hay* de «hay representación» y el *hay* de «hay cosa», que, en y por las diferencias y las alteridades de los mundos privados y los mundos histórico-sociales trata de lograr *una* significación y *un* mundo, procura poner a prueba su institución y toda institución dada y, en los casos más favorables, sólo llega al punto en que se cristaliza una nueva institución, pero a veces, también a un punto de partida de otro recorrido interminable que cuestionará la institución de otra manera.

Cada uno de estos recorridos conduce íntegramente al otro; cada uno está por doquier concentrado en el otro. Y su relación no

puede denominarse antinomia, ni complementariedad, ni circularidad; es lo que es, modelo de sí misma, pensable a partir de sí misma. Es el modo de ser del pensamiento como pensamiento histórico, y como *hacer* pensante.

VII. Las significaciones imaginarias sociales

El reconocer que la lógica identitaria o de conjuntos no ha dominado más que en un estrato de lo que es y que, en cambio, el hacer cognoscente está irremediablemente condenado a superar ese estrato, lleva a la siguiente pregunta: ¿se puede superar la simple comprobación de los límites de la lógica identitaria y de la ontología que le es consustancial, superar la simple ontología negativa, abrir un camino (o varios) para pensar lo que es sin conformarse con decir cómo no hay que pensarlo?

Esta inmensa pregunta trasciende con mucho los límites y el propósito de este libro. Sin embargo, lo que ya se ha dicho en el mismo acerca de lo histórico-social y lo imaginario, las significaciones, la representación, permite y obliga a aclararlo con algunas consideraciones preliminares.

Los magmas

La situación filosófica y científica presente, consecuencia directa de la actividad cognoscitiva de los últimos setenta y cinco años, requiere imperiosamente una reflexión acerca del modo de ser y la lógica de la organización de los nuevos objetos que son las partículas elementales y el campo cósmico, la autoorganización del ser vivo, el inconsciente o lo histórico-social, todos los cuales cada uno de manera diferente, pero no menos cierta, cuestionan radicalmente la lógica y la ontología heredadas.

El conocimiento de estos objetos no ha sido posible sino en función de la creación de nuevas significaciones o matrices de significación que sin duda, no obstante su fecundidad, son específicas en cada uno de los casos considerados; o, si se prefiere, ha puesto de relieve otros modos de ser y otros modos de organización distintos de los ya conocidos. Lo que intento decir incluye la afirmación de que es inútil disputar por cuál de estas dos formulaciones es la más «verdadera»; es decir que, en última instancia, la cuestión no es sólo indecidible, sino verdaderamente carente de sentido.

La cuestión que se plantea es la de saber si estas significaciones, o estas organizaciones, presentan características comunes o mantienen entre ellas relaciones explorables, y cuáles; y además, la de aclarar más precisamente la relación que, en cada momento, mantienen con la lógica tradicional. Está claro que todo intento de reflexionar sobre esta cuestión deberá ser consciente de que se relaciona con *esta* etapa del hacer cognoscente por la que estamos atravesando, y, por tanto, también con los estratos del ser que le son correlativos; del mismo modo, debe ser consciente de que debería tener siempre presente la *regionalidad* esencial de las significaciones (y las categorías)[1] y tener siempre presente las tentaciones de la universalización o de la unificación ingenuas. No es porque los fenómenos cuánticos, por una parte, y el inconsciente, por otra, trasciendan el marco de la lógica identitaria, por lo que pueden ser necesariamente reflejados en el marco de *una misma* lógica nueva. También está claro que si llegara a constituirse una lógica nueva (o varias), su relación con la lógica identitaria no podría pensarse en el marco heredado, pues no se la podría considerar ni simplemente agregada a la lógica indentitaria, ni tampoco como una generalización o una superación de ésta. La única relación que podría mantener con la lógica identitaria o lógica de conjuntos es una relación paradójica *sui generis*, puesto que debería, por ejemplo, utilizar, también ella, términos distintos y definidos –como lo hacemos aquí permanentemente– para decir que lo que es, se deja pensar o se deja decir, no está –en

1. Véase «Science moderne et interrogation philosophique», *loc. cit.*, pp. 70-72.

tal o cual región o tal o cual estrato– organizado según los modos de lo distinto y lo definido. Se vería obligada a servirse de lo identitario para hacer aparecer y aclarar lo no-identitario, y, en la medida de lo posible y dentro de los límites decisivos más arriba evocados, servirse de lo no-identitario para elucidar, en parte, la eclosión de lo identitario. (La razón por la cual la «dialéctica» de Hegel no es otra cosa que una variante de la lógica identitaria no reside en que este filósofo utilice términos identitarios –en caso contrario, ¿cómo hubiera podido hablar?– sino en que opera esencialmente con el esquema o hipercategoría de la *determinidad*.)

Lo que sabemos de las regiones antes mencionadas, y lo que de hecho sabíamos desde siempre,[2] nos lleva a decir lo siguiente: lo que es, sea en la región que fuere, no puede pensarse como caos desordenado al que la conciencia teórica –o la cultura en general, o cada cultura a su manera particular– impusiera, y se lo impusiera de manera exclusiva, un orden que sólo tradujera su propia legislación o su propia arbitrariedad; ni como conjunto de cosas nítidamente separadas y bien localizadas en un mundo perfectamente organizado por sí mismo, ni como sistema de esencias, sea cual fuere su complejidad.

Lo que es no puede ser caos absolutamente desordenado, término al que, por lo demás, no puede asignarse ninguna significación: un conjunto aleatorio representa aún, *en tanto* aleatorio, una organización formidable, cuya descripción llena volúmenes enteros en los que se expone la teoría de las probabilidades. Si lo fuera, no se prestaría a ninguna organización, o bien se prestaría a todas; en los dos casos, no sería posible ningún discurso coherente ni ninguna acción. Si se adopta de manera absoluta y radical la tesis empirista-escéptica, lo pulveriza todo, incluso la esperanza que quien la enuncia tiene de que el otro (o él mismo) comprenda lo que dice, oiga los sonidos que profiere, o incluso que exista; si se la considera en sentido relativo, forzosamente ha de dejar espacio a las pro-

2. Además de la cita del *Filebo* que se ha realizado en la nota 32 del capítulo VI, puede verse esto también en Filolao (Diels, Fr. 1 y 2), que dice casi literalmente lo mismo.

babilidades en los fenómenos o, como Hume, a hábitos en el sujeto, y, por tanto, ha de negar la idea de un caos absoluto. Cuando la filosofía crítica (Kant) rechaza –en una primera etapa– la idea de una organización cualquiera de lo dado al margen de la que el pensamiento le impone, hace tal cosa porque postula que esa organización jamás poseería necesidad (esto es, verdadero determinado), pues la única necesidad es por definición (tautológicamente identitariamente) la que deriva de las necesidades mismas del acto de pensar. Así, las formas necesarias de organización de lo dado no pueden ser ninguna otra cosa que las formas necesarias por las cuales aquél a quien se da «algo=X» piensa esto que se le da (categorías). Pero en sus etapas posteriores debe encontrar la comprobación de que no hay en el pensamiento nada que asegure que lo dado sea tal que las categorías tengan dominio efectivo sobre él, o, dicho en otros términos, que el pretendido caos de las sensaciones es, con todo, organiz*able*; y más aún, que el mundo no está simplemente lleno de soportes posibles de la categoría de sustancia; por ejemplo, no es simplemente organiz*able*, sino que de cierta manera ya está organiz*ado* (que *hay* estrellas, árboles, perros, etc.), sin lo cual la legislación de la conciencia no tendría objeto. ¿Qué se podría hacer con la categoría de la causalidad si fuera seguro que *toda* secuencia de fenómenos observada una sola vez no volvería a producirse *jamás*? La idea de una materia absolutamente informe es impensable, pues equivale a una indiferencia absoluta de la materia en cuanto a la forma que se le «impone», lo que entraña que las imposiciones de distintas formas que se hacen a la materia sean igualmente indiferentes entre sí (que «el arte de la carpintería pudiera reducirse al de las flautas», diría Aristóteles)[3] y ya no habría más verdad ni falsedad en relación con la experiencia. La filosofía crítica, pues, debe reconocer una correspondencia entre la conciencia y el ser-así, correspondencia que dicha filosofía califica de «feliz azar» (*glücklicher Zufall*;[4] recordemos que se partía de la idea necesaria de

3. *De anima*, I, 3, 407b 24-25. Traducción cast. de Alfredo Llanos, Juárez Ed., Buenos Aires, 1969.

4. Kant, *Critique de la faculté de juger*, tr. Philonenko, 1968, p. 31.

la necesidad), pero a la que buscará y encontrará una garantía trascendente, de la que pronto se advierte que en verdad lo sobredeterminaba todo desde el comienzo mismo. En efecto, Dios no es pura y simplemente un postulado de la razón práctica que conlleva consecuencias cosmológicas (si Dios hubiera querido un mundo caótico, ¿cómo podríamos actuar éticamente alguna vez?), Dios, aunque entre líneas y a pesar de las refutaciones a las pruebas de su «existencia», es sobre todo un postulado de la razón teórica, pues, en tanto «ideal trascendental», no sólo regula el uso de la razón (que a su vez regula el uso del entendimiento), sino que, en tanto único plenamente determinado, es el único que determina plenamente el sentido de «ser».

Lo que se da no es ya conjunto o jerarquía de conjuntos, esencia o sistema de esencias. Lo que antes se ha dicho acerca de lo histórico-social, lo imaginario, las significaciones, el lenguaje, la representación (que hacen cognoscitivo el hacer) muestra suficientemente que así son las cosas. Otro tanto ocurre con la física contemporánea.[5] Lo que se da no es coherente con la lógica de conjuntos, con la organización de la que el *legein* es portador. Uno de sus estratos, el primer estrato natural, se presta en parte a esta organización; pero a partir del momento en que se plantea el interrogante *lógico* y éste se amplifica, dicha organización se descubre más que fragmentaria, lacunar, incompleta. Así, lo que encontramos más allá del primer estrato natural aparece entonces como organizable, pero también como ya organizado de una manera que nos obliga a modificar nuestras «categorías», sin que por ello podamos decir que las extraemos de él ni que a él se las imponemos. Y no solamente es que, antes o después, cada nueva capa o estrato aparezca a su vez como lacunar, sino que las relaciones que mantienen entre sí estas capas o estratos de lo dado –términos que, por cierto, no hay que sustancializar o reificar– no son caóticas (hay un cierto paso de la microfísica cuántica a la física llamada clásica) ni están tampoco sometidas a la lógica identitaria, desde cuyo punto de vista están plagadas de paradojas y aporías. También hemos visto, de otra manera, que, en el seno

5. Véase «Science moderne et interrogation philosophique», *loc. cit.*

mismo del lenguaje, las relaciones entre el código y la lengua no son caóticas ni identitarias; y, de otra manera aún, que esto también es verdad respecto de las relaciones entre «mundos privados» y «mundo común» en una sociedad.

Dirigimos la atención al modo de ser de lo que se da, antes de toda imposición de la lógica identitaria o de conjuntos; y llamamos *magma* a lo que se da en este modo de ser. Evidentemente, no se trata de dar de ello una definición en regla dentro del lenguaje heredado, ni en otro lenguaje cualquiera. Quizá no resulte inútil el siguiente enunciado:

Un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o, en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones.

Decir que todo lo que se da permite extraer de sí (o construir en ello) organizaciones conjuntistas, viene a ser lo mismo que decir que siempre se puede fijar, en lo que se da, términos de referencia (simples o complejos). El saber si se quiere tratar estos términos como elementos de conjuntos, en el cabal sentido del término, y si pueden soportar operaciones fecundas con conjuntos, es una cuestión que no sólo tiene que ver con el objeto que se esté considerando, sino también con lo que se quiera hacer con él (teórica o prácticamente). Todo es siempre susceptible de formar conjuntos (es decir, tautológicamente, todo lo que puede ser dicho cae en el dominio de las reglas del decir en tanto es dicho); pero, más allá de ciertos límites o al margen de ciertos dominios, sólo lo es trivialmente (siempre se pueden contar los signos tipográficos de un libro o pesar las estatuas del Louvre, lo cual sería muy importante si hubiera que trasladarlas o que transformar unos en otros los mitos amerindios después de haber postulado que cada uno de ellos está formado por una pequeña cantidad de elementos discretos), o de manera incompleta (las matemáticas consideradas *in toto*), o antinómica (física contemporánea). La intrincación de lo que es pertinentemente susceptible de formar conjuntos y lo que no lo es o sólo lo es en el vacío, puede llegar a grados de complejidad prácticamente

inimaginables (como, por ejemplo, desde el punto de vista de las matemáticas y de la economía).

Por último, tratemos, mediante una acumulación de metáforas contradictorias, de dar una descripción intuitiva de lo que entendemos por magma (el mejor soporte intuitivo que el lector puede proporcionarse es el de pensar en «todas las significaciones de la lengua francesa» o «en todas las representaciones de su vida»). Hemos de pensar en una multiplicidad que no es una en el sentido del término que hemos heredado, sino a la que nosotros nos referimos como a una, y que no es tampoco multiplicidad en el sentido en que pudiéramos numerar, efectiva o virtualmente, lo que «contiene», sino una multiplicidad en la que podemos descubrir en cada momento términos no absolutamente confundidos; o aun una indefinida cantidad de términos eventualmente cambiantes reunidos por una prerrelación facultativamente transitiva (la remisión); o el mantenerse-juntos de los ingredientes distintos-indistintos de una diversidad; o, incluso, un haz indefinidamente embrollado de tejidos conjuntivos, hechos de materiales diferentes y, no obstante, homogéneos, por doquier tachonado de singularidades virtuales o evanescentes. Y hemos de pensar en las operaciones de la lógica identitaria como múltiples disecciones simultáneas, que transforman o actualizan estas singularidades virtuales, estos ingredientes, estos términos, en elementos distintos y definidos, solidifican la pre-relación de remisión en la relación, organizan el mantenerse-juntos, el ser-en, el ser-sobre, el ser-cerca-de, en sistema de relaciones determinadas y determinantes (identidad, diferencia, pertenencia, inclusión), diferencian lo que ellas distinguen así en «entidades» y «propiedades», utilizan esta diferenciación para constituir «conjuntos» y «clases».

Nosotros postulamos que todo lo que puede darse efectivamente –representación, naturaleza, significación– es según el modo de ser de *magma;* que la institución histórico-social del mundo, las cosas y los individuos, en tanto institución del *legein* y del *teukhein,* es siempre también institución de la lógica identitaria y, por tanto, imposición de una organización en conjuntos a un primer estrato de lo dado que a ello se presta interminablemente. Pero también sostenemos que jamás es ni puede ser *únicamente* eso, sino que siem-

pre es también y necesariamente institución de un magma de significaciones imaginarias sociales; por último, que la relación entre el *legein* y el *teukhein* y el magma de las significaciones imaginarias sociales no es pensable en el marco referencial identitario de conjuntos, así como no lo son las relaciones entre *legein* y representación, *legein* y naturaleza y entre representación y significación, o representación y mundo, o «consciente» e «insconsciente».

Las significaciones en el lenguaje

Consideremos la cuestión de las significaciones imaginarias sociales en el dominio más extenso y más familiar: el de las significaciones en el lenguaje. La significación es aquí la coparticipación de un término y de aquél al que ese término *remite*, poco a poco, directa o indirectamente. La significación es un haz de remisiones a partir y alrededor de un término. Es así como una palabra remite a sus significados lingüísticos canónicos, ya sean «propios» o «figurados», y cada uno de ellos según el modo de la designación identitaria. Estos significados son los que registran un diccionario completo o un Tesoro lexicográfico para un «estado» del lenguaje considerado como dado; tal diccionario no puede existir si no es un *corpus* finito y definido de expresiones lingüísticas, por tanto, para una lengua muerta. Como ya se ha indicado más arriba, la posibilidad permanente de emergencia de significados lingüísticos *distintos* de los ya registrados para un estado «sincrónico» dado de la lengua es constitutivo de una lengua viva. El haz de estas remisiones está pues, *abierto*.

Pero la palabra remite también a su referente, o a sus referentes. Ahora bien, ese referente no es nunca una singularidad absoluta y separada, no es simple ni autárquica, en cuyo caso sería él mismo *ousia*. No hay «nombres propios». Más estrictamente, el célebre *singularia nominantur sed universalia significantur*, carece de sentido. Un universal es «nombrado» en la designación identitaria (así, pues, la «unidad» se *nombra unidad, Einheit, hen*, etc.) y un «singular» se «significa» por su nombre, puesto que el nombre no sería un nombre si no cubriera automáticamente la infinitud de «momentos» y de

«aspectos» de lo que «designa». El «nombre de un ser vivo» –persona, cosa, lugar o lo que fuere– remite al océano interminable de lo que este individuo *es;* no es su nombre sino en la medida en que refiere virtualmente a la totalidad de las manifestaciones –reales y posibles («Pedro nunca haría esto»)– de este individuo a lo largo de su existencia y según todos los aspectos que pudiera presentar en tanto lleva en sí ese tubo multidimensional de fronteras indefinidas y se inmiscuye con todas sus fibras en todo lo que es. La única singularidad absoluta abstractamente construible, el aquí-ahora «concreto» (no la *forma* del aquí-ahora que, como decía Hegel, es evidentemente un universal abstracto) sólo es construible como singularidad en tanto «simple» o «no intersectable», no en tanto «separado» y «autárquico». No puede construirse (y decirse) si no es mediante una formidable acumulación de abstracciones, cada una de las cuales moviliza una cantidad indefinida de remisiones a otra cosa que él (piénsese en qué se requiere para «dar sentido» a la siguiente expresión: «la observación se ha producido a las 12 h 21' 7" del día 23 de noviembre de 1974, para x grados de latitud Norte e y grados de longitud Este con referencia a tal meridiano»). Así como, más allá de la postulación identitaria de la designación –del uso identitario del sentido– el referente es él mismo y en sí mismo esencialmente indefinido, indeterminable y abierto, el haz de remisiones es igualmente abierto por esta misma razón. No digo que la significación lingüística sea *sólo* el referente; sino que la significación no es nunca separable del referente, que también incluye la remisión al referente. Se verá, a propósito de las significaciones imaginarias primeras y centrales, que es perfectamente posible que una significación no tenga, en esencia, «referente» verdaderamente diferenciable, en ningún sentido, de la significación misma. Por último, cuando consideramos el lenguaje, no podemos hacer abstracción del hecho de que, aunque sin duda de otra manera, la significación remite a las representaciones de los individuos, efectivos o virtuales, que provoca, induce, permite, modela. Sin esta relación no hay lenguaje; la permeabilidad indeterminada e indefinida entre los mundos de representaciones de los individuos y los significados lingüísticos es condición de existencia, de funcionamiento y de alteración tanto para unos como para otros.

Con todo esto no se quiere decir que hayamos reducido todo lo que es a ser pura y simple significación, ni que hayamos disuelto la significación en todo lo que es y cada significación en todas las otras. No decimos que la significación de uno y de cada término sea *todo* el lenguaje, como realmente se ha llegado a decir, y como en verdad estaríamos obligados a decir en una perspectiva logicista (estructuralista).[6] Más en general, la alternativa según la cual cada término del lenguaje significa un «objeto» determinado que es posible exhibir en una mostración sin ambigüedad (o «pensar» y sin presuponer ni entrañar nada por otro lado, o bien que un término del lenguaje sólo significa «su» (?) diferencia respecto de los otros, «lo que» los otros no significan, esta alternativa, decimos, cuyos dos términos son insostenibles, no ponen de manifiesto otra cosa que el callejón sin salida que constituye el enfoque «lógico» del lenguaje). O bien la significación no es identitariamente determinable y determinada, y en ese caso no es nada; o bien es algo, y entonces es determinable y determinada y, por tanto, es esta relación unívoca entre esta «palabra» y esta «cosa» o esta «idea», cada una de ellas, determinable sin ambigüedad; o bien es pura relación de relaciones, cada una de las cuales está determinada como negación de todas las otras (inútil agregar, que, en este caso esta «determinación» es absolutamente vacía).

Pero esta alternativa es puramente ficticia. En tanto magma, las significaciones de la lengua no son elementos de un conjunto sometido a la determinidad como modo y criterio de ser. Una significación es indefinidamente determin*able* (y, evidentemente, ese «indefinidamente» es esencial), sin lo cual lo que se quiere decir es que es determin*ada*. Siempre se la puede identificar, se la puede remitir provisionalmente, como elemento identitario, a una relación identitaria con otro elemento identitario (tal como sucede en la designación), y como tal ser «algo» en tanto punto de partida de una serie abierta de determinaciones sucesivas. Pero, por principio, es-

6. Desde este punto de vista, puesto que el lenguaje no es *nada más que* un sistema de diferencias, de relaciones sin términos, ningún término es dado nunca si no es dada al mismo tiempo también la totalidad de los otros.

tas determinaciones jamás la agotan. Más aún, hasta pueden obligar y, de hecho, obligan siempre, a volver al «algo» del punto de partida y plantearlo como «otro algo», con lo que invierte –o invierte para tal cosa– las relaciones mediante las cuales se había realizado la primera determinación. Es verdad que tales operaciones serían imposibles para un ordenador, y es probable que un lingüista, en tanto lingüista, se perdiera en ellas; sin embargo, no hay duda de que un pescador analfabeto jamás se pierde. Precisamente en tanto magma, las significaciones están muy lejos de ser un caso. Es evidente que lo que nosotros describimos como haz de remisiones de cada significación no es un haz cualquiera, así como tampoco lo es aquello a lo que una remisión conduce en cada momento, ni la manera como conduce. *Arco* no conduce de la misma manera a *círculo* que a *triunfo*. Esta otra manera es, en la elaboración y depuración identitaria, la manera en que se convierte en *en cuanto a...*, que apunta a aprehender y a fijar el ser en movimiento e indeterminado de la significación transformándolo en reunión finita, definida y determinada de relaciones determinadas y unívocas entre cada término y algunos otros.

Este ser de la significación, que desde hace mucho tiempo perciben los filósofos y los gramáticos, es objeto, desde hace mucho tiempo, de una descripción inadecuada, y en realidad mistificadora, por las distinciones entre sentido propio y sentido figurado, significación central y pura semántica, denotación y connotación. A lo que verdaderamente apuntan estas distinciones sin capacidad para formularlo, es a la diferencia entre el aspecto identitario-conjuntista del significado y la significación plena. Y, bajo el dominio de la lógica identitaria y de la ontología que le es homóloga, postulan explícitamente el elemento conjuntista-identitario como propio, central, denotación de algo seguro en sí mismo. Pero no hay sentido propio, es imposible aprehender y encerrar un sentido en su propiedad; lo único que encontramos es un *uso* identitario del sentido. No hay denotación en oposición a una connotación; la idea de denotación implica necesariamente una ontología de la sustancia-esencia, de la *ousia*, de un ente en sí definido y distinto al margen del lenguaje, acabado y cerrado en sí mismo, al que se le agregará la palabra; para decirlo más claramente, una ontología

de la *cosa,* real o ideal, y a la que se podría oponer los concomitantes (*sumbebekota*) que le han acaecido objetivamente o los accidentes que le han acaecido a la palabra en su utilización lingüística. Poco importa que esta ontología tenga una coloración «idealista» (como en Frege) o «realista». Decir que «el vencedor de Austerlitz» y «el prisionero de Santa Helena» son la misma denotación (*Bedeutung*) «Napoleón», y connotaciones (o *Sinn*) diferentes, es pasar por alto el hecho de que la primera expresión y la segunda tienen *denotaciones* completamente diferentes –para mantener la terminología–, puesto que la primera designa a Napoleón *en tanto que* (esto) o designa tal propiedad de Napoleón o Napoleón en tanto que ha sido sujeto de tal acto, mientras que la segunda lo designa *en tanto que* (eso) o designa otra propiedad o atributo de Napoleón o Napoleón en tanto que ha padecido tal cosa. A esto no podríamos oponer «Napoleón» en un sentido puramente denotativo sin postular que, absolutamente aparte, más allá, por debajo o por encima de toda atribución, propiedad, concomitante esencial o accidental, existe algo, una cosa, una *ousia,* que *es* Napoleón, o, en otros términos, sin postular que existe la posibilidad de hablar al margen de todo *en tanto que...,* de hablar *absolutamente.* Ahora bien, esto no es una descripción o un análisis del lenguaje, sino una metafísica bien particular; metafísica a la que, por cierto, conduce irresistiblemente el uso identitario del lenguaje y su prolongación sustancialista-esencialista, pero que, no obstante, no debe ser ciegamente convalidada. Aquel que ha llevado esta metafísica a su límite, Aristóteles, se ha pasado la vida formulando, tallando, discutiendo, las aporías que provoca la posición de la *ousia;* a menudo los lógicos y lingüistas contemporáneos parecen no sospecharlas siquiera.

¿Qué es una «figura del discurso», un tropo, y qué es el sentido propio? Lo que desde la antigüedad se han denominado tropos, o bien son tropos particulares, o bien tropos en segundo grado. *Toda expresión es esencialmente trópica.* Una palabra, aun cuando se la utilice en su pretendido «sentido propio», o con su «significación cardinal», es utilizada en un sentido trópico. No existe el «sentido propio»; lo único que existe –pero siempre, e ineliminablemente, ya sea en las metáforas como en las alegorías más sutiles o más disparata-

das– es referencia identitaria, punto de una red de referencias identitarias, aprehendido él mismo en el magma de la significaciones y referido al magma de lo que es. ¿Hay una atribución que no sea metonímica? Decir que la hay equivaldría a decir que existen atribuciones o predicaciones absolutas. Pero, ¿qué puede ser una atribución absoluta? En el límite, no puede ser otra cosa que la atribución de la *ousia* a la *ousia*, a saber, la tautología absoluta, la forma vacía de la identidad consigo mismo. ¿Acaso «*x* es *x*» quiere decir otra cosa que «*x* es» y que ser es un predicado? Aparentemente, cuando digo «este jarrón es azul», no hay ninguna figura del discurso. Sin embargo, es evidente que el término «jarrón» se utiliza aquí como su propia metonimia, *pars pro toto*, puesto que esta oración no habla del jarrón, sino de su superficie. «El perro duerme»: esta sencillísima frase adquiere, sin embargo, profundidades abismales apenas nos detenemos un momento a reflexionar en ella. «Esta noche, yo he tenido un sueño»: he aquí una lisa y llana acumulación de «abusos de lenguaje». Veamos: «yo», si no se lo considera como mero término de referencia, no es otra cosa que una bruma que oculta el abismo; un sueño no se tiene como se tiene un niño, una propiedad física, una idea, frío o calor. ¿Y qué quiere decir *un* sueño, qué sentido y cuándo un sueño es *uno*? Por tanto, la oración *no es* una acumulación de abusos de lenguaje, pues *todo lenguaje es abuso de lenguaje*, pues no hay uso de lenguaje en tanto lenguaje que sea «propio».

Es evidente que siempre puede realizarse el «análisis» de estas expresiones, pero este análisis es, por principio, siempre incompleto e interminable. Decir que podría ser completo equivale a decir –volveremos sobre esto– la existencia de un saber absoluto. Lo que ahora nos interesa destacar es que no es por medio de esos «análisis» ni gracias a ellos como funciona el lenguaje. Todo el mundo sabe «qué quiere decir» *el perro duerme, ese jarrón es azul* o *yo he tenido un sueño*, y lo sabe sin necesidad de ese pretendido «análisis», y quizá sin ni siquiera estar en condiciones de comenzarlo. Y estas expresiones funcionan, en el lenguaje, como unívocas «suficientemente en cuanto al lenguaje». Lo que sucede es que la dimensión identitario-conjuntista del lenguaje está siempre presente. ¿Cómo lo está? En el enunciado declarativo más elemental –el perro duerme, este vaso es azul–, los términos transportan una intención de

significaciones como provisionalmente simples e indescomponibles, de un lado, y como componibles, por otro, según una relación *determinada* (o una cantidad finita de relaciones). Al mismo tiempo, el enunciado plantea el *en cuanto a...* que le es específico, sin explicarlo ni poder explicitarlo (la explicitación sería inacabable), en un cierre provisional. Pero este cierre está lleno de poros, ya que la dimensión identitaria-conjuntista nunca es verdaderamente aislable ni está efectivamente aislada; idealmente, sólo se halla en el interior de un sistema completamente formalizado, y, por tanto, en aquello que ya no es un lenguaje.

Abramos aquí un paréntesis. No hay, en términos rigurosos, ninguna ruptura de continuidad entre por un lado, los sofismas más groseros, los más cercanos al retruécano más estúpido del diálogo platónico que contiene los peores de ellos –el *Eutidemo*– y, por otro lado, las aporías últimas del *Parménides* o del *Sofista*, de la *Metafísica* o del sistema hegeliano. Estos sofismas sólo son tales por la utilización implacable de la lógica identitaria, por la exigencia de que un término sólo tenga en cada momento un sentido y sólo uno, de que el *en cuanto a...* implícito en todo enunciado se explicite perfecta y completamente. ¿Cómo se puede decir que Sócrates sentado y Sócrates de pie son el mismo Sócrates, puesto que es de flagrante evidencia que *no es* el mismo Sócrates? ¿Es que el estar sentado y el estar de pie forman parte del sentido o del ser de Sócrates? Si la respuesta es negativa, ¿qué es Sócrates sentado y Sócrates de pie? Si es afirmativa, hay, correspondientemente, dos sentidos de Sócrates, y dos Sócrates. Y es evidente que hay una infinidad de Sócrates, más exactamente, una indefinidad. Si el bello Clinias no es sabio, volverlo sabio es convertirlo en otro que lo que es; es, por tanto, suprimirlo tal como es ahora, destruir su ser en tanto ser-así y hacerlo ser como otro ser-así; «por tanto, queréis su muerte», dice enfáticamente Dionysodoro.[7] «Confusión de la calidad con el objeto mismo y la existencia del objeto», observan

7. *Eutidemo*, 283c-d.

los comentaristas. En consecuencia, ¿hay algún objeto sin ninguna cualidad? ¿Es el estar vivo una cualidad del objeto o es el objeto mismo (ser vivo)? Es evidente que no puede ser objeto por sí mismo, puesto que también hay otros objetos que son seres vivos. Entonces, ¿es una cualidad de sentido más general? Entonces, ¿es la vida una cualidad de Sócrates? Sin embargo, todos, junto con Aristóteles, diríamos que el cadáver ya no es Sócrates, salvo por abuso de lenguaje. ¿Es separable el ser del ser-así? ¿Hasta qué punto? Decir que una cosa es, equivale a decir que es completamente determinada respecto de todos los predicados posibles, afirmaba Kant. Puesto que Clinias es hombre, y sabio/no-sabio son predicados posibles del hombre, Clinias sólo es verdaderamente si está determinado en cuanto a la sabiduría y la no sabiduría. Evidentemente, Clinias sabio está *determinado de otra manera* que Clinias no-sabio. ¿Es por eso *otro*? ¿Es otro *en cuanto a...*; y no es otro, es el mismo, el mismo *en cuanto* a qué? En cuanto al *eidos*, en cuanto a la *ousia*. Pero, ¿qué es el *eidos*, qué es la *ousia*? La *Metafísica* es un gigantesco esfuerzo para responder a esta pregunta, que no llega a cumplir su finalidad. Platón y Aristóteles se pasan buena parte de la vida reconsiderando, explicitando, elaborando, rectificando el *en cuanto a...* (*pros ti*), es decir, luchando para salvar el discurso en relación con su propia exigencia de la determinidad, que es insuperable pero que, considerada en términos absolutos, lo arruina. Al cabo de esta lucha –que habrá exigido que se postulara y se opusieran el ser permanente y el permanente devenir, la potencia y el acto, la esencia y el concomitante– Platón se verá conducido a acordar que incluso el ser «indudablemente diez mil por diez mil no es», que al otro *es* como *no ser*, y que en cada momento hay que considerar *en cuanto a qué* (*ekeinê kai kat' ekeino*) lo mismo es otro y el otro es lo mismo.[8] Del mismo modo, Aristóteles, al reconocer la polisemia inabarcable (*pollachos legomenon*) de los vocablos últimos de la lengua –ser, uno– y al convenir en que las operaciones explícitas de la lógica identitaria están condicionadas, en ambos extremos, por lo que no se deja explicitar en y por esta lógica

8. *Sofista*, 259 a-d.

–«los términos primeros y los últimos, hay *nosotros* y no *logos*»–,[9] afirmará que no se puede resistir a los que, en el discurso, sólo buscan la violencia.[10] Por cierto que no se trata de violencia física, sino de violencia del discurso, de la utilización exclusiva y despiadada de la lógica identitaria, que *es* una exigencia esencial del discurso una vez planteada la cuestión de la determinidad y de la coherencia –es decir, en realidad, desde el primer día del lenguaje– y que arruina inevitablemente el discurso mismo, pues en éste aquella exigencia no puede satisfacerse. En cierto sentido, el verdadero fondo de la gran sofística es el mismo que el verdadero fondo de la filosofía heredada: la exigencia de la tautología; recordemos que, en lógica moderna, verdad se dice tautología.[11] La sofística plantea esta exigencia con brutalidad y arrogancia y para mostrar que no puede ser satisfecha; la filosofía la plantea con escrúpulo y tratando de satisfacerla. Esto es lo que hace decir a Aristóteles que el sofista y el filósofo sólo difieren en la opción ética (*proairesis*): no se puede hacer filosofía si no es a través de la busca de la comunicación en la verdad, en uno y el mismo discurso coherente.[12] Ninguna de las «refutaciones» de la sofística y del escepticismo que se han dado en la historia han hecho jamás otra cosa que mostrar que la sofística se destruye *a sí misma* como discurso coherente, que ella puede destruir la idea del discurso coherente, pero destruyéndose a sí misma *en tanto discurso coherente*; por tanto, únicamente tiene valor para quien la idea del discurso coherente tiene valor, y nada *pueden* contra aquéllos para quienes el discurso sólo es juego o guerra, ya vivan en la Atenas del siglo V, ya en el París de hoy en día.

9. *Et. Nic.*, VI, 12, 1143 a 35 ss.

10. *Metaf.*, 6.

11. Por ej., W.V.O. Quine, *Mathematical Logic*, ed. revisada, Harper y Row, 1962, pp. 50 y ss.

12. *Metaf.*, 2, 1004b 22-25: Exigir una demostración de todo, incluidos los principios (*archai*) es, dice más adelante, lo propio de la *apaideusia*, de la falta de *paideia* (1006a 4-11), es decir, de aquello que hace que el hombre sea hombre y hombre en la ciudad.

La dimensión identitario-conjuntista –se ha dicho antes– no es nunca verdaderamente aislable ni está efectivamente aislada. Tratar de aislar perfectamente equivale a tratar de destruir el lenguaje (como también sería querer destruir el lenguaje el pretender ignorar o eliminar esta dimensión). Ser en el lenguaje, es aceptar ser en la significación. Es aceptar que no hay respuesta determinada para la siguiente pregunta: ¿Qué es Sócrates, y quién es Sócrates? Es aceptar que, Sócrates –flujo heraclíteo somato-psíquico, danza de electrones y de representaciones, considerado, sea cual fuese la manera en que lo enfoquemos, en una indefinidad de otros flujos y de otras danzas– en tanto nombre (engañosamente denominado «propio») cubre a la vez un término de referencia «suficiente en cuanto al uso» *y* una significación que remite a una indefinidad de otras significaciones, como así también a una indefinidad de aspectos de lo que es. Hablar es ser a la vez y simultáneamente en estas dos dimensiones. Incluso en los casos en que el lenguaje aparece como operante exclusivamente sobre la dimensión identitaria –como puro instrumento de la cooperación práctica, por ejemplo– en donde el funcionamiento de los significados parece perfectamente regulado según el código, el pasaje a la otra dimensión de la lengua es siempre posible y constantemente inminente; de lo contrario este funcionamiento sería imposible. Pero esta rectificación, tanto en función de lo que es como en relación a la palabra, debe ser siempre posible, y esta rectificación jamás puede ser simplemente pasaje de un subsistema identitario a otro; por el contrario, vuelve a poner en juego las significaciones.

Estamos, pues, infinitamente lejos de la cosa misma cuando se cree que la idea de la «dependencia contextual» responde a la cuestión del ser de la significación. La idea –sin dejar de ser evidente– sólo dice algo en la medida en que se mantenga vaga: lo que en cada momento orienta la exploración de la significación de un término o de una frase, lo que aclara en ella de modo privilegiado un aspecto, tiene que ver con el contexto, siempre que se sobreentienda que este contexto puede ver modificada (lo que de hecho ocurre a menudo y de derecho, siempre) su contribución virtual al esclarecimiento del término considerado precisamente debido a la aparición de este último. Pero, en primer lugar, este contexto (aun

si nos limitamos al contexto estrictamente lingüístico), no puede definirse rigurosamente ni de manera unívoca; en el mejor de los casos, se podría compararlo con una familia de afinidades que cubre una inmensa parte del lenguaje considerado. En términos estrictos, el contexto lingüístico de una frase es la totalidad del lenguaje en el cual es pronunciada, así como su contexto no lingüístico, el universo entero. La pregunta que así se plantea no se resuelve, ni podría resolverse, excepto en casos triviales, por medio de una «función contextual» inscripta en el lenguaje como código; en cada oportunidad, su existencia se debe al hacer de los hombres en el lenguaje: el hablar. En segundo lugar, no se puede ignorar el hecho de que la frase o el término crean su contexto particular. Sea, por ejemplo, la matriz de frase: «*x* se equivocaba». «Pedro se equivocaba» crea un contexto relativo, por ejemplo, a una discusión que tuvo lugar ayer, en un café. «Parménides se equivocaba» crea como contexto toda la historia de la filosofía. Por último, no se podría dar sentido riguroso a la expresión «dependencia contextual», y pretender responder con ella a la pregunta por la significación, a menos que el lenguaje sea un código, en el sentido aquí definido, de un sistema de relaciones identitarias determinadas. Entonces, decir que la significación de un término depende no sólo de este término en sí mismo, sino también de su contexto, viene a reemplazar f (x)=a por f (x,C)=b (en donde C es un grupo de letras, eventualmente ordenadas, que representan el «contexto»). Esto es ya una banalidad que únicamente podría deslumbrar a quienes creen que entre una función de una variable y una función de varias variables hay un mundo de distancia. Pero esta banalidad es al mismo tiempo un absurdo. Tanto el decir que hay una aplicación del conjunto de palabras sobre el conjunto de significaciones, como el decir que hay una aplicación de la enésima potencia cartesiana del conjunto de palabras sobre el conjunto de significaciones presuponen que *existe* un conjunto de significaciones (que las significaciones forman un conjunto) y que se trata precisamente de aplicaciones (que el valor que adopta tal grupo de términos es un valor determinado, único y siempre el mismo). Ahora bien, estas dos presuposiciones son metafísicas y arbitrarias. Además, corresponden a postulados operatorios parciales (que valen para ciertos usos limitados del lenguaje) y

constantemente evanescentes. Sólo valen para el uso identitario del sentido, es decir, en la medida en que uno, al hablar, repite estrictamente lo que ya se ha dicho y es reproducible *ne varietur* (a saber, lo que está depositado en el lenguaje como código de designaciones unívocas). Pero afirmar que esta dos presuposiciones cubren la totalidad de los aspectos y del funcionamiento del lenguaje, viene a ser lo mismo que afirmar que todo lo que ha sido dicho una vez no vuelve a ser otra cosa que mera repetición de eso que se había dicho; por tanto, que todo lo que se puede decir en un lenguaje estaba ya previamente definido y determinado en y por el lenguaje desde el primer instante de su institución; y esto, para siempre. También se sigue de esto que, como hay muchos lenguajes y, en cada uno de ellos, se puede hablar de otros y describirlos de manera satisfactoria, cada lenguaje contiene en sí mismo, desde su origen, la posibilidad efectiva de todos los otros lenguajes que hayan existido alguna vez o que alguna vez existan, en todo caso en lo que toca a las significaciones de las que éstos son portadores. En efecto, en este caso, o bien ni *logos*, ni *omen*, ni *wirklich* podrían encontrar jamás equivalentes próximos o lejanos en francés, ni ser comprendidos de ninguna manera en esta lengua, o bien no representan más que combinaciones particulares de los mismos elementos de significación que el francés combina de otra manera. Como la primera hipótesis es manifiestamente falsa, resulta que todas las lenguas serían perfectamente traducibles unas a otras, pues todas se referirían a los mismos elementos últimos o átomos de significación, combinados de distinta manera por una y por otra. Por tanto, no habría ya equivalencia o isomorfismo, sino identidad absoluta del conjunto de significaciones al que todas las lenguas se refieren. Esto equivale a decir que todo lo que alguna vez se pueda decir ya era previamente decible desde el momento en que ha existido una primera lengua, y que, idealmente, ya estaba puesto desde siempre y para siempre. Se ve, una vez más, la consustancialidad de la lógica identitaria y la ontología de la determinidad atemporal y de *aei;* y, por supuesto, la subordinación íntegra y ciega de la lingüística «positiva» a una metafísica particular. La idea de la posibilidad de un análisis completo de las expresiones del lenguaje equivale a plantear que existe un saber absoluto.

Pero no tan sólo la existencia de diferentes lenguajes y su irreductibilidad recíproca (que no quiere decir incomunicabilidad), o la existencia de una historia de cada lenguaje y de las significaciones a las que se refiere, sino también la manera de ser de las significaciones en y por el lenguaje, muestran que esta opinión es insostenible. Una lengua no es lengua sino en la medida en que de ella puedan emerger nuevas significaciones o nuevos aspectos de una significación y emerjan constantemente; como se ha dicho ya en páginas anteriores, esto no es un aspecto «diacrónico», sino una propiedad esencial de la lengua en tanto totalidad «sincrónica». Una lengua sólo es lengua en la medida en que ofrece a los parlantes la posibilidad de *orientarse* en y por lo que dicen *para moverse*, apoyarse en lo mismo para crear lo otro, utilizar el código de las designaciones para hacer aparecer otras significaciones u otros aspectos de las significaciones aparentemente ya dadas. Las seudo-«aplicaciones» del conjunto de palabras y de frases, el seudo-«conjunto» de las significaciones nunca son otra cosa que medios de describir la dimensión identitaria del lenguaje. Y sólo en relación con esta última puede tener sentido la idea de dependencia contextual, si se la considera rigurosamente.

Por tanto, hay inseparabilidad lógica y real de estos dos aspectos de la significación, el *peras* y el *apeiron*, la definidad-determinidad-distinción-limitación, y la indefinidad-indeterminidad-indistinción-ilimitación. Es esencial que el lenguaje suministre siempre la posibilidad de tratar las significaciones de las que es portador, como un conjunto formado por términos determinados, rigurosamente discernibles, cada uno de ellos idéntico a sí mismo y distinto de todos los demás, separables y separados. Y también es esencial que suministre siempre la posibilidad de que emerjan nuevos términos, que la redefinición de las relaciones entre los términos existentes, así como la redefinición de los términos existentes, inseparables de sus relaciones. Esta posibilidad, a su vez, se apoya en el hecho de que las relaciones entre términos ya dados son, como estos términos mismos, inagotables e indeterminadas, pues, por ejemplo, no se podría representar en cada momento la posición de una nue-

va significación como una adición exterior y dejar intacto lo que ya existía previamente. Más allá de todo conjunto que se pudiera extraer de ellos o construir en ellos, las significaciones no son un conjunto; su modo de ser es otro, es el de un magma.

Las significaciones imaginarias sociales y la «realidad»

Ya se ha analizado ampliamente en páginas anteriores la relación de la sociedad con lo que he dado en llamar primer estrato natural, relación que se ha designado con el término freudiano «apoyo». El hacer y el representar/decir de la sociedad no son dictados por un ser-así en sí e indudable del estrato natural, ni en una «libertad absoluta» relativamente a dicho estrato. Esto es evidente. Sin embargo, se ha tratado de mostrar que ya en psicoanálisis, la idea de apoyo contiene mucho más, y otra cosa, que la posición de estos dos límites lejanos y abstractos.

La situación es todavía más compleja y rica, e incluso cualitativamente distinta, cuando se considera el apoyo de la institución en el primer estrato natural. El mundo de las significaciones instituido en cada oportunidad por la sociedad no es, evidentemente, ni un doble o calco («reflejo») de un mundo «real», ni tampoco algo sin ninguna relación con un cierto ser-así natural. Que este último deba «ser tenido en cuenta» por la sociedad en la institución del mundo y que a la vez la soporte y la induzca, puede parecer una perogrullada; sin embargo, esta obviedad encubre lo que se ha mostrado a la vez la verdad y la falacia necesaria de la lógica identitaria-lógica de conjuntos. Una vez más se puede preguntar aquí: la naturaleza soporta e induce la organización del mundo por la sociedad, pero ¿qué soporta e induce, y cómo? No induce como causa (en tal caso se estaría ante una causa constante que produce efectos variables), ni como simple medio (¿medio de qué?) ni como «símbolo» (¿símbolo de qué y para qué?). Y aquello *en* lo cual induce, la institución de la sociedad y el mundo de significaciones correlativo, emerge como *el otro* de la naturaleza, como creación de lo imaginario social.

Así como en el «pasaje de lo somático a lo psíquico» hay emergencia de otro nivel y otro modo de ser, y nada es en tanto psíquico si no es representación; así tampoco en el «pasaje de lo natural a lo social» hay emergencia de otro nivel y de otro modo de ser, y nada es en tanto histórico-social si no es significación, aprehendido por y referido a un mundo de significaciones instituido. La organización de este mundo se apoya en ciertos aspectos del primer estrato natural, allí encuentra puntos de apoyo, incitaciones, inducciones. Pero no es sólo constante repetición o reproducción; también puede describírsela como una «toma» parcial y selectiva. Lo que se «toma» sólo se toma en función y a partir de la organización del mundo que la sociedad ha planteado; sólo lo es en tanto *formado* y *transformado* en y por la institución social; y, por último, y sobre todo, esta formación-transformación es *efectiva*, figurada o presentificada en y por modificaciones del «mundo sensible»: de tal suerte que, finalmente, *aquello sobre lo cual* se da el apoyo resulta *alterado* por la sociedad por el hecho mismo del apoyo, lo cual no tiene ningún equivalente en el mundo psíquico. Pues la institución del mundo de las significaciones como mundo histórico-social es *ipso facto* «inscripción» y «encarnación» en el «mundo sensible» a partir del cual éste es históricamente transformado en su ser-así.

Es cierto que todo esto tiene aún una condición de posibilidad última en un aspecto decisivo del ser-así del mundo natural, al que ya se ha hecho alusión. La «realidad natural» no es únicamente lo que resiste y no se deja hacer; también es todo aquello que se preste a transformación, que se deje alterar «condicionalmente» mediante sus «instersticios libres» *y a la vez* su «regularidad». Y estos dos momentos son esenciales. La «realidad» natural *es* indeterminada en un grado esencial para el hacer social; en ella es posible mover y moverse, transportar y desplazarse, separar, reunir. Incluso, en la escala macroscópica, existe la indeterminación misma (hay movimiento, poder-ser de otra manera, «materia» o «potencia» en el sentido aristotélico del término). *Y* esta indeterminación corre pareja con una determinación, con propiedades relativamente fijas y estables, y relaciones necesarias o probables: si... entonces..., condición para dar existencia de otra manera a lo que es. Esta resistencia y esta maleabilidad indisociables del «dato natural» permiten la

instrumentación efectiva del *teukhein* y del hacer social en general. Pero la línea sobre la cual se manifiestan, en cada oportunidad, la resistencia y la maleabilidad del «dato natural», así como la manera como una y otra se manifiestan, dependen del hacer y del *teukhein* social. De tal suerte que, en cierto sentido, esta condición de posibilidad última se vuelve abstracta: la sociedad siempre tiene que ver con el «dato natural» en tanto siempre resistente y a la vez maleable; pero *lo* que es resistente y maleable y la manera en que lo es, sólo se da en correlación con el mundo social que en cada momento se considere. Que la fusión del hidrógeno sea posible y muy difícil de realizar, tiene sentido para la sociedad contemporánea y para ninguna otra; que tal madera sea excelente para fabricar arcos, carece prácticamente de sentido para esta misma sociedad, después de haber revestido una importancia capital para la vida de los hombres durante milenios.

Ya no se puede hablar de apoyo cuando se considera la relación de las significaciones imaginarias sociales y la institución de la sociedad con la «realidad» ya no natural, sino social, con lo que podría denominarse la «maternidad abstracta» de la sociedad misma, con las «cosas», objetos o individuos, a que la sociedad da existencia al fabricarlos –*teukhein*– como entidades concretas y a la vez como ejemplares de un *eidos* creado (imaginado, inventado, instituido) por la sociedad. Se ha creído necesario afirmar que los hechos sociales no son cosas. Lo que hay que decir, evidentemente, es que las cosas sociales no son «cosas»; que no son cosas sociales y precisamente *esas* cosas sino en la medida en que «encarnan» –o mejor, figuran y presentifican– significaciones sociales. Las cosas sociales son lo que son gracias a las significaciones que figuran, inmediata o mediatamente, directa o indirectamente. Esto ya lo sabía Marx, y lo mostró admirablemente cuando habló de la «índole de fetiche de la mercancía»: con la diferencia de que, para él, esta fantasmagoría, este carácter «jeroglífico» sólo gravitaba sobre la cosa en el modo de producción capitalista (o, más en general, «mercantil») y como consecuencia de una «lógica» de este modo de producción. En seguida volveremos sobre ello.

Recíprocamente, las significaciones imaginarias sociales están en y por las «cosas» –objetos e individuos– que los presentifiquen y los figuren, directa o indirectamente, inmediata o mediatamente. Sólo pueden tener existencia mediante su «encarnación», su «inscripción», su presentación y figuración en y por una red de individuos y objetos que ellas «informan» –que son a la vez entidades concretas e instancias o ejemplares tipos, *eidé*–, individuos y objetos que en general sólo son y sólo son lo que son a través de estas significaciones. Esta relación *sui generis* con individuos y objetos sociales forma en ellas las significaciones imaginarias sociales e impide confundirlas con significaciones en general, y mucho menos aún tratarlas como puras y simples ficciones. Decir que las significaciones imaginarias sociales son instituidas o decir que la institución de la sociedad es institución de un mundo de significaciones imaginarias sociales, quiere decir también que estas significaciones son presentificadas y figuradas en y por la efectividad de los individuos, de actos y de objetos que ellas «informan». La institución de la sociedad es lo que es y tal como es en la medida en que «materializa» un magma de significaciones imaginarias sociales, en referencia al cual y sólo en referencia al cual, tanto los individuos como los objetos pueden ser aprehendidos e incluso pueden simplemente existir; y este magma tampoco puede ser dicho separadamente de los individuos y de los objetos a los que da existencia. No tenemos aquí significaciones «libremente destacables» de todo soporte material, puros polos de idealidad; por el contrario, sólo en y por el ser y el ser-así de este «soporte», las significaciones son y son tales como son.

Decía Marx: «una máquina no es, en sí misma, más capital que el oro es en sí mismo moneda». También aquí, del mismo modo que cuando hablaba del carácter de fetiche de la mercancía, aquello en lo que pensaba sin nombrarlo era lo que nosotros llamamos la significación imaginaria social. Decir que el oro no es en sí mismo moneda puede parecer a primera vista una banalidad, pero conduce inmediatamente a la cuestión de la institución de la sociedad y de esta institución como esencialmente histórica. Para que el oro se convierta en moneda, no basta con que posea las cualidades «naturales» enumeradas por los manuales de economía política, cualida-

des que lo «predestinarían» a ese papel, sino que es menester ese desarrollo histórico-social que, a partir de la aparición de formas embrionarias de intercambio, conduce a la institución de un «equivalente general» (tal es al menos la concepción de Marx, que nosotros no analizamos aquí en sí misma). Para que una máquina se convierta en capital, es menester insertarla en la red de relaciones socioeconómicas que instituye el capitalismo. En y por esta inserción es como la máquina adquiere su significación de capital, que no «depende» de la máquina como tal (ni de la existencia de una cantidad suficiente de máquinas, ni de la transformación de la cantidad en cualidad, etc.), sino del «sistema» socioeconómico, del «modo de producción» en que esta máquina es considerada; el mismo «conjunto» de máquinas no sería ya «capital» un día después de una revolución socialista, así como las mismas «facultades productivas» de los hombres no serían ya «fuerza de trabajo» al día siguiente de una revolución de esa naturaleza.

Observemos de pasada que, una vez más, se muestra aquí el carácter antinómico del pensamiento de Marx. Si el «estado de las fuerzas productivas», la evolución técnica, *determina* sin ambigüedad la organización de las relaciones de producción y, por su intermedio, del sistema social en su conjunto –si «al molino de brazos corresponde la sociedad feudal, al molino de vapor corresponde la sociedad capitalista»–, entonces es que la máquina en sentido estricto, y este tipo de máquinas, *determina* la aparición de una sociedad capitalista, *y* en esta Sociedad la máquina no puede ser otra cosa que «capital». No lo es de modo «inmediato»; pero este «inmediato», como todo inmediato, no es más que abstracción, pues el ser de la máquina sólo es plenamente lo que es cuando se han realizado todas las mediaciones y sus resultados, al volver sobre lo inmediato, lo han determinado por completo en toda su profundidad. En este sentido, la máquina *es* perfectamente capital, contrariamente al oro, cuyo ser-moneda, desde este punto de vista, es mucho más exterior y accidental. Una cosa es decir que la máquina, aunque sea «en último análisis», da existencia al capitalismo, y otra muy distinta decir que el capitalismo es el que da existencia a las máquinas, en sí neutras y puros medios, como *capital*.

Ahora bien, Marx dice ambas cosas a la vez –ya una, ya la otra–,

en lo cual se traduce su sometimiento a la ontología heredada. En tanto «materialista», pretende determinar el capitalismo por la máquina; en tanto «hegeliano», sabe que la máquina no es lo que es, no adquiere su sentido (su ser) sino por su inmersión en la Totalidad, que, en este caso, es el sistema social que le «confiere» una significación. Y evidentemente, las dos posiciones son insostenibles. No se puede pensar la máquina, ni siquiera reducida a su ser-técnica, como algo neutro, si no es sólo accidentalmente. Las máquinas de las que se trata durante el período capitalista son perfectamente máquinas «intrínsecamente» capitalistas. Las máquinas que conocemos no son objetos «neutros» que el capitalismo utiliza con fines capitalistas, «apartándolas» (como tan a menudo lo piensan, con total ingenuidad, los técnicos y los científicos) de su pura tecnicidad, y que podrían ser, también, utilizadas con «fines» sociales distintos. Desde mil puntos de vista, las máquinas, en su mayoría consideradas en sí mismas pero en cualquier caso porque son lógicas y realmente imposibles fuera del *sistema* tecnológico que ellas mismas constituyen, son «encarnación», «inscripción», presentificación y figuración de las significaciones esenciales del capitalismo. Del mismo modo, cuando, como en Marx, se habla de las relaciones de producción como «relaciones entre personas mediatizadas por cosas», se corre el riesgo de hacer aparecer estas relaciones como algo exterior o agregado a las «personas» y a las «cosas» que, por lo demás, serían idealmente definibles con independencia de esta inserción en esas «relaciones», las que podrían ser «modificadas» dejando inafectadas las «personas» y las «cosas».

Pero no se trata de un simple peligro conjeturado, sino de un riesgo cierto e inevitable, como lo prueba el hecho de que nunca, ni Marx, ni el movimiento marxista, han pensado otra cosa que «poner la técnica (capitalista) al servicio del socialismo», modificar las «relaciones de producción» (rápidamente identificadas, por lo demás, y no por casualidad, con las formas jurídicas de la propiedad), sin tener jamás en cuenta que la abolición del capitalismo era inconcebible sin una subversión de la tecnología existente. Salvo puntos límites en el infinito, no existen «personas» ni «cosas» que, además de sus atributos, propiedades, características intrínsecas, tengan agregadas cualidades adicionales por el hecho de hallarse inmersas en un sistema social capitalista o cualquier otro. Las «rela-

ciones entre personas mediatizadas por las cosas» no pueden ser relaciones capitalistas, por ejemplo, sino a condición y sólo a condición de estar mediatizadas por las «cosas» específicas, que hay que atreverse a llamar cosas capitalistas (o cosas feudales, o cosas aztecas). Pero, por otra parte, estas cosas no «bastan» para que tales relaciones emerjan, pues no las *determinan*. Las máquinas capitalistas, como tales y en sí mismas, «consideradas separadamente» (como es menester considerarlas si se quiere hablar de las relaciones de causación o de determinación), tampoco bastan para inducir relaciones capitalistas, si no se dan al mismo tiempo individuos que (contradictoria y conflictivamente) sean «individuos capitalistas», como lo prueba, por ejemplo, la enorme dificultad de penetración del capitalismo en la mayoría de las sociedades «precapitalistas». Esta dificultad no es una dificultad de importancia de máquinas, ni de «capital», ni una dificultad de «aprendizaje técnico» que dependa de escuelas profesionales. Es una dificultad e incluso una imposibilidad, para hacer nacer de la noche a la mañana, o en el espacio de unos pocos años, «hombres capitalistas» (como capitalistas propiamente dichos y como proletarios), es decir, para *fabricar* socialmente individuos para los cuales, en adelante, lo que importa y lo que no importa, lo que tiene significado y lo que no lo tiene, lo que es la significación de tal cosa o de tal acto son definidas, postuladas, instituidas, de manera distinta de como lo habían sido en su sociedad tradicional; individuos para los cuales el espacio y el tiempo están organizados, interiormente articulados y representados imaginariamente de manera distinta; individuos cuyo cuerpo propio no sólo está sometido a otras disciplinas exteriores, sino que se lo aprehende en otra relación con el mundo, que es capaz de tocar, coger, manipular de otra manera los objetos y otros objetos; individuos para los que las relaciones entre individuos están subvertidas, las colectividades y lealtades correspondientes, destruidas; individuos para los que, por último, el «excedente» económico eventual, en caso de haberlo, no se destina al prestigio, ni se distribuye a los miembros de la familia extensa ni al clan, ni se consagra a una peregrinación, ni se atesora, sino que se *acumula*. Pero esta fabricación, esta *teukhein* de los individuos no es nada más que su fabricación en referencia a las significaciones imaginarias sociales del

capitalismo y mediante estas significaciones; no puede ser nada más que la imposición de la institución capitalista del mundo a estas sociedades, imposición sin la cual las máquinas, importadas en abundancia, son tan inútiles y ridículas como la gran máquina quitanieve que los rusos proporcionaron a Guinea y estuvo expuesta durante mucho tiempo en Conakry.

Del mismo modo, allí donde ha emergido por primera vez, en Europa Occidental, la institución del capitalismo ha sido, indisociablemente, alteración de los individuos, de las cosas, de las relaciones sociales y de las «instituciones», en el sentido segundo de este término (creación de un hombre capitalista, de una técnica capitalista, de relaciones de producción capitalistas, inconcebibles e imposibles unas sin las otras, todas las cuales presentifican y figuran la institución capitalista del mundo y las significaciones imaginarias sociales que lleva consigo). Esto quiere decir que la organización específica del mundo «natural» y social efectuada por Occidente capitalista, su *legein* y su *teukhein* originales en su modo de operación, en sus medios y en sus resultados, la «realidad social» a la que dan existencia como indivisión de lo real y lo posible, son a la vez «instrumento» y «expresión», figuración y presentación de un núcleo de significaciones imaginarias sociales por referencia a las cuales, para esta sociedad, las cosas, los individuos, las representaciones, las ideas, *son* o *no son, valen* o *no valen*.

Las significaciones imaginarias sociales y la institución del mundo

La institución de la sociedad es en cada momento institución de un magma de significaciones imaginarias sociales, que podemos y debemos llamar *mundo* de significaciones. Pues es lo mismo decir que la sociedad instituye en cada momento un mundo como su mundo o su mundo como el mundo, y decir que instituye un mundo de significaciones, que se instituye al instituir el mundo de significaciones que es el suyo y que sólo en correlación con él existe y puede existir para ella un mundo. La ruptura radical, la alteración que representa la emergencia de lo histórico-social en la natu-

raleza presocial es la posición de la significación y de un mundo de significaciones. La sociedad da existencia a un mundo de significaciones y ella misma es tan sólo en referencia a ese mundo. Correlativamente, no puede haber nada que sea para la sociedad si no se refiere al mundo de las significaciones, pues todo lo que aparece es aprehendido de inmediato en ese mundo, y ya no puede aparecer si no se lo considera en ese mundo. La sociedad es en tanto plantea la exigencia de la significación como universal y total, y en tanto postula su mundo de significaciones como aquello que permite satisfacer esta exigencia. Y sólo correlativamente a este mundo de significaciones instituido en cada momento, es como podemos reflexionar sobre la cuestión planteada anteriormente: ¿qué es la «unidad» y la «identidad», es decir, la *ecceidad* de una sociedad, y qué es lo que mantiene unida a una sociedad? Lo que mantiene unida a una sociedad es el mantenimiento conjunto de su mundo de significaciones. Lo que permite pensarla en su *ecceidad,* como *esta* sociedad y no otra, es la particularidad o la especificidad de su mundo de significaciones en tanto institución de este magma de significaciones imaginarias sociales, organizado precisamente así y no de otra manera.

En seguida se hace evidente que una sociedad dada no es ni puede ser un objeto distinto y definido, ni un sistema cualquiera de tales objetos, pues no es ése el modo de ser de las significaciones. Igualmente, jamás podemos pensar en el marco referencial identitario de cuestiones tales como: ¿a partir de cuándo una sociedad, en su autoalteración, deja de ser esa sociedad?, o, ¿en qué condiciones se puede decir que las colectividades contemporáneas y «parientes» son segmentos de la «misma» sociedad, o diversas sociedades diferentes? Atenas, Corinto y Esparta no son simples segmentos de la sociedad griega antigua, ni ejemplos del «concepto» de la ciudad griega, ni sociedades distintas de la sociedad griega antigua. El propio *modo* de no-participación de las ciudades griegas en la sociedad griega antigua forma parte de la institución propia y original de esta sociedad, así como el modo de co-participación de los *Estados* nacionales en una especie de sociedad mundial bajo el capitalismo moderno forma parte de la institución del capitalismo moderno. En ambos casos, este modo incluye la posibilidad y la

realidad efectiva de instituciones particulares y de significaciones particulares a tal o cual colectividad. Es así también como queda excluido el que podamos pensar la relación entre la Roma republicana y la Roma imperial como si se tratara de un simple cambio de ciertos atributos o cualidades que dejara inalterable un sustrato, una sustancia-Roma, o como censura absoluta, o como «influencia» de la primera sobre la segunda a través del tiempo, por medio de la transmisión de una herencia. Por el contrario, en este pasaje y a través de él, es la propia sociedad romana la que se altera; no obstante, es imposible ignorar el mantenimiento o la conservación de una innumerable multitud de instituciones a través de este pasaje, a las que da existencia la alteración esencial de las significaciones de las que tales instituciones son portadoras y mediante las cuales ellas mismas *son*.

¿Por qué la sociedad se instituye por medio de la institución de un mundo de significaciones; por qué la emergencia de lo histórico-social es emergencia de la significación y de la significación en tanto instituida; por qué, al fin y al cabo, *hay* significación? Estas preguntas apenas tienen más sentido que la pregunta siguiente: ¿por qué hay algo y no más bien nada? No respondemos a estas preguntas (no alcanzamos a comprender cómo podría haber nunca «respuesta» que no fuera *ipso facto* una iteración de la pregunta), sino que simplemente tratamos de elucidar la situación en la cual nos encontramos y que es globalmente ininspeccionable, cuando comprobamos que la sociedad sólo es en tanto se instituye y es instituida, y que la institución es inconcebible sin la significación. Ya hemos descrito largamente esta implicación circular a propósito del lenguaje, del *legein* y del *teukhein*. La institución de la sociedad es institución del hacer social y del representar/decir social. En estos dos aspectos, comporta de modo ineliminable una dimensión identitario-conjuntista, que se manifiesta en el *legein* y en el *teukhein*. El *teukhein* es la dimensión identitaria (ya sea que la denominemos funcional o instrumental) del hacer social; el *legein* es la dimensión identitaria del representar/decir social, que se presenta sobre todo en el lenguaje en tanto este último es también siempre y necesaria-

mente *código*. Pero también hemos visto detenidamente que el lenguaje no puede ser únicamente código, que lleva consigo de modo insoslayable una dimensión significativa referida al magma de las significaciones, que siempre es también *lengua*. Y esto es así porque un sistema formal no puede cerrarse sobre sí mismo, o, si se prefiere, porque nadie *en* y *desde* el interior de un sistema identitario permite producir tal sistema en general, ni de referirlo a otra cosa que no sea él mismo, ni decidir acerca de su valor y su organización concretos, particulares. Más aún: el lenguaje debe decir el mundo, y en el código no hay nada que permita postular un mundo ni decidir cuál será ese mundo ni *qué* será. Así tampoco puede el hacer social ser únicamente *teukhein* o técnica; los actos y los objetos que allí son puestos en y por el esquema de la finalidad, en la dimensión instrumental y funcional del hacer, no se pueden definir ni aprender a partir de la pura instrumentalidad o de la mera funcionalidad. Son lo que son y tales como son gracias a la orientación global del hacer social, orientación que no es otra cosa que un aspecto del mundo de significaciones imaginarias de la sociedad considerada. Y también en este caso, la dimensión instrumental o funcional del hacer (el *teukhein* y la técnica) y su dimensión significativa, son indisociables. No se trata simplemente de que sería absurdo considerar *teukhein* y técnica como puros instrumentos neutros que pudieran servir indistintamente a cualquier fin, sino que es imposible pensarlos como una «consecuencia» de los fines y de las significaciones que la sociedad plantea, es imposible ver en ellas la conclusión de un silogismo cuyas premisas serían suministradas por la orientación del hacer. La sociedad no plantea, en un «primer momento», los fines y las significaciones a partir de los cuales deliberará acerca de las técnicas más apropiadas para servirlos y encarnarlos. Tanto los fines como las significaciones son postulados desde el primer momento en y por la técnica y el *teukhein*, así como las significaciones son postuladas en y por el *legein*. En cierto sentido, los útiles y los instrumentos de una sociedad *son* significaciones, son la «materialización» de las significaciones imaginarias de la sociedad en cuestión en la dimensión identitaria y funcional. Una cadena de fabricación o de montaje *es* (y no puede dejar de ser como) «materialización» de una multitud de significaciones imaginarias centrales del capitalismo.

Hasta aquí hemos considerado sobre todo las significaciones en su relación, por decir así, inmediata o intrínseca con el *legein* y el *teukhein;* en estos dos casos era importante mostrar e ilustrar la implicación circular de la dimensión identitaria y de la dimensión significativa. Una palabra es palabra en tanto, de un modo indisociable, se relaciona con un *designado* identitario y es portadora de una significación de la lengua. Un útil o instrumento es siempre al mismo tiempo definido identitariamente en las relaciones funcionales de una finalidad parcial o local *y, al mismo tiempo,* aprehendido en el magma del hacer social. De tal suerte, la significación puede aparecer como *agregada a...* «algo» que existiera aparte, independientemente, con anterioridad a la significación, aun cuando se esté dispuesto a reconocer que ese «algo» –ser natural, objeto material fabricado, entidad lógica o racional– sólo puede ser para la sociedad si está «cargado» de una significación. Espero que lo que se ha dicho hasta ahora persuada al lector de que este punto de vista sería más que insuficiente, y esencialmente falaz. Pero hay mucho más. Sólo presenta una apariencia de plausibidad para lo que se puede llamar las significaciones segundas o derivadas. Carece estrictamente de sentido cuando se trata de significaciones imaginarias centrales o primeras de una sociedad; pues éstas son *creadoras* de objetos *ex nihilo,* y organizadoras del mundo (como mundo «exterior» a la sociedad, mundo social e inherencia recíproca de ambas). Así, para dar un ejemplo, que, no por fácil, es menos decisivo, *Dios* no es una significación «agregada a algo»; ¿a qué algo? La palabra *Dios* no tiene ningún otro referente que la significación Dios, tal como es postulada en cada momento por la sociedad considerada. El «referente» que sería las representaciones individuales de Dios (o de los dioses), es *creada* por medio de la creación y la institución de esta significación imaginaria central que es Dios. La significación Dios es a la vez creadora de un «objeto» de representaciones individuales y elemento central de la organización del mundo de una sociedad monoteísta, ya que Dios es puesto a la vez como fuente del ser y ente por excelencia, norma y origen de la Ley, fundamento último de todo valor y polo de orientación del hacer social, puesto

que es por referencia a él como una región sagrada y una región profana se encuentran *separadas*, como son instituidas una multidud de actividades sociales y creados los objetos que no tienen ninguna otra «razón de ser». Sólo en un segundo sentido, derivado y finalmente sin gran interés, se puede decir que a partir de la institución de Dios y de la religión, las significaciones religiosas se encuentran agregadas a objetos o actos que habían tenido o hubieran podido tener una existencia social «independiente» de ellas. La situación es esencialmente idéntica en el caso de las otras formas de «creencia» (politeísta, «animista», «fetichista»); pero mostrarlo exigiría un análisis detallado que aquí no se puede realizar.

Del mismo modo, por ejemplo, la economía y lo «económico» son significaciones imaginarias sociales centrales, que no «se refieren» *a* algo, sino a partir de las cuales una multitud de cosas son socialmente representadas, reflejadas, gobernadas y hechas *como* económicas. Esto no tiene *nada que ver* con la «abstracción» del teórico que separaría un «aspecto» económico de los procesos sociales para estudiarlos mejor. En este dominio, el teórico no podría separar nada si, a partir de un cierto momento y en determinadas sociedades, la significación «económica» no hubiera ya emergido y no hubiera sido implícitamente instituida como importante al comienzo, y como central y decisiva, luego. No se trata de una condición empírica sino de la condición lógica y ontológica de la «abstracción» del teórico. Esta significación económica es «monetizada» o convertida, por una parte, en una multitud de significaciones referidas a objetos «concretos» (los bienes producidos, los instrumentos de producción, etc.), y, por otra parte, en una multiplicidad de multiplicaciones «abstractas», pero socialmente efectivas y activas (así, en la economía capitalista, capital, *stock*, trabajo, salarios, renta, beneficio, interés, son significaciones «abstractas», tematizadas y explicitadas como tales por y para los participantes y cuya explicitación es condición fáctica de la operación de esta economía). Pero, ¿qué es lo que mantiene unidas todas estas significaciones y, de hecho, las significaciones *económicas*? Todos los intentos de dar respuestas transhistóricas a esta pregunta desembocan en falacias. Así, ocurre, pues, cuando, como hacen los economistas académicos, se dice que hay economía cuando se trata de alcanzar fines ilimitados con me-

dios limitados (lo que también atañe a la técnica y, por ejemplo, tanto a la agronomía como a la navegación espacial) y se descuida el hecho de que la idea de «fines ilimitados» sólo podría germinar en la mente de un economista de la época capitalista; o cuando se habla de «intercambios» entre miembros de la sociedad, lo que ha permitido el florecimiento de confusiones que aún se producen en el intercambio de cosas, mujeres y palabras; o, por último, cuando se habla de producción y reproducción de la vida material de la sociedad, como si se supiera qué es una «vida material» de la sociedad susceptible de ser separada del resto, como si esta idea misma de «vida material» separada no fuera uno de los productos más típicos y más históricamente datados de la época capitalista. Ya hemos insistido en el hecho de que la *separación* entre la esfera económica y el resto de las actividades sociales, su constitución como dominio «autónomo» y, finalmente, predominante, es, también ella, un producto histórico que tan sólo aparece en algunas sociedades y en función de un desarrollo complejo. Pero comprobar la historicidad de este fenómeno no exime en absoluto, sino todo lo contrario, de preguntarse en qué consiste. ¿Qué entendemos cuando decimos que en ciertas sociedades la economía «se separa» del resto? Por supuesto que no entendemos una separación «real» ni una construcción lógica del teórico que aspire a hacer más inteligibles los fenómenos. De lo que se trata es de la emergencia de una significación central que reorganiza, redetermina, reforma una multitud de significaciones sociales ya disponibles, a las que al mismo tiempo altera, condiciona la constitución de otras significaciones y acarrea, lateralmente, efectos análogos prácticamente sobre la totalidad de las significaciones sociales del sistema considerado. Y, bien entendido, nada de esto afecta en absoluto a significaciones «desencarnadas»; por el contrario, se da conjuntamente con, y no puede darse sin, transformaciones de las *actividades* y de los *valores* de la sociedad en cuestión, como tampoco sin transformaciones efectivas en los individuos y los objetos sociales. Sin embargo, hay que destacar que en esto no se trata jamás de una propiedad lógica ni real de unos de esos aspectos sobre los demás. Lo económico no puede constituirse e instituirse como significación social central si no es encarnada, figurada, presentificada, instrumentada en y por las actividades so-

ciales efectivas, ni pueden tampoco estas actividades convertirse en actividades económicas ni adquirir un aspecto económico predominante sin la emergencia de la significación económica y la alteración de todo el magma de significaciones sociales que ésta implica y arrastra. Una y otra son, a su vez, inseparables de la transformación del sistema social de valores, tanto en bloque como en detalle. Ahora bien, esta emergencia de la significación económica con estas características decisivas en la historia efectiva es en gran medida independiente de su explicación para los participantes, y más aún de su tematización teórica. El *Económico* de Jenofonte, o el que se atribuye a Aristóteles, preceden en veinte siglos a la aparición del capitalismo, y Antoine de Montchrestien escribe a comienzos del siglo XVII la obra epónima de la nueva realidad y de la nueva «ciencia». Pero esta tematización teórica, como lo muestran los ejemplos que se acaban de dar, no es el resultado ni condición de la institución de la significación económica como central para el capitalismo. Esta última se opera en lo implícito, nadie piensa en ella en tanto tal, se realiza a través de la busca de una cantidad indeterminada de fines particulares, los únicos presentes y representables como tales en el espacio social, coordenados para los participantes en significaciones parciales, «concretas» y «abstractas», que en seguida se revelan como sobredeterminadas por esta significación central, a punto de instituirse. Es así como esta significación central se deja aprehender, retrospectivamente, como condición no real, pero eminentemente efectiva (*wirklich*), puesto que efectuante (*wirkend*).

Se podría retomar este análisis a propósito de todas las significaciones sociales centrales, ya se trate de la familia, la ley o el Estado. En efecto, antes de apresurarse a cualificar estos términos como referencia a «instituciones» en el sentido segundo y corriente del término, habría que preguntarse cómo, mediante qué y a partir de qué, una sociedad puede darse tal grupo de hechos, por ejemplo, como «jurídicos».

Las significaciones centrales no son significaciones «de» algo, ni tampoco, a no ser en un sentido secundario, significaciones «agregadas» a algo o «referidas» a algo. Son ellas las que dan existencia, para una sociedad determinada, a la coparticipación de objetos, actos, individuos en apariencia heteróclitos al máximo. Estas signifi-

caciones no tienen «referente»; sino que instituyen un modo de ser de las cosas y los individuos como referido a ellas. En tanto tales, no son necesariamente explícitas para la sociedad que las instituye. Son presentificadas-figuradas por medio de la totalidad de las instituciones explícitas de la sociedad, y la organización del mundo a secas y del mundo social que ellas instrumentan. Condicionan y orientan el hacer y el representar sociales, en y por los cuales continúan ellas alterándose.

El modo de ser de las significaciones imaginarias sociales

Las significaciones imaginarias sociales nos ponen en presencia de un modo de ser primero, originario, irreductible, sobre el que, también aquí, hemos de reflexionar a partir de sí mismo sin someterlo por adelantado a los esquemas lógico-ontológicos ya disponibles.

Lo que se ha dicho ya aquí muestra con harta suficiencia que no se puede pensar las significaciones imaginarias sociales a partir de una relación que tendrían con un «sujeto» que fuera su «portador» o que las tuviera como «objeto intencional». No son los *noemas* de una *noesis,* salvo de modo secundario e inesencial. Si, de todos modos, se quisiera utilizar a cualquier precio estos términos, no habría que considerarlos sólo como noemas sin noesis, sino también como lo que, para los individuos de una sociedad, hace que pueda haber noemas y noesis; y ello, no corno el «objeto» hace posible su intencionalidad, sino como la lengua hace posible la palabra. Pues son ellas aquello gracias a lo cual los «sujetos» existen como sujetos y como *estos* sujetos. Que una reflexión pueda siempre intentar tematizarlos explícitamente como tales, ponerlos como noemas de una noesis, es algo segundo y secundario, e incluso la posibilidad de tal reflexión (problemática al límite, y en todo caso históricamente tardía) encuentra también en las significaciones imaginarias sociales su condición.

Además, sería imposible pensar las significaciones imaginarias sociales a partir de su «relación» con «objetos» como sus «referentes». Pues es en y por ellas como resultan posibles los «objetos» y,

por tanto, también la relación de «referencia». El «objeto», como referente, es siempre co-constituido por la significación imaginaria social correspondiente, tanto el objeto particular como la objetividad en tanto tal. Ante todo, las significaciones centrales o primeras no tienen ningún referente, o, si se prefiere, son su propio referente. No hay referente de Dios, las divinidades, figuras o entidades religiosas o mitológicas en general, al margen de estas figuras mismas como significaciones. Tampoco hay referente de las significaciones ciudadano, justicia, mercancía, dinero, capital, etc., que no sean las significaciones mismas. Decir que un objeto o una clase de objetos son mercancías, no es decir algo acerca de estos objetos como tales, sino acerca de la manera en que una sociedad trata (puede tratar) ese objeto o esa clase de objetos, acerca de la manera de ser de esos objetos y de esa sociedad; es decir que esta sociedad ha instituido la significación mercancía –como tal y en y por una red de significaciones derivadas–, comportamientos de individuos y dispositivos materiales que dan existencia a los objetos, a tales objetos, como «mercancías».

Del mismo modo, la «cosa» es una significación imaginaria instituida (es evidente que con un contenido muy variable) por todas las sociedades conocidas. Esta institución pone en funcionamiento, como ya se ha dicho antes, los esquemas operadores esenciales del *legein* (separación/reunión, identidad, «continuidad», etc.), a saber, las figuras operantes de lo imaginario social, pero también siempre otros componentes imaginarios. Para cualquier sociedad de que se trate, las «cosas» son, por ejemplo, o *bien* animadas *in toto, o bien* en parte no animadas. O, aunque esta afirmación parezca escandalosa, *las dos* posiciones son imaginarias. La posición de las «cosas» como no animadas no es *nunca* mera «negación» de su «animación», sino que es siempre también posición de otra cosa: creadas por Dios para nosotros, puro material inerte para el ejercicio de nuestro dominio y posesión de la naturaleza, etc. La significación insitituida «cosa», en una sociedad dada, es lo que hace posibles para los individuos las «cosas percibidas» o representaciones perceptivas (en tanto que representaciones afectadas de un índice de «independencia») y que define cada vez *cuáles* son las «cosas» y *qué* son. No hay que confundirlas con el «concepto» (o la categoría) filosófica del mismo

nombre, que, por lo demás, no tiene ningún sentido asignable, a no ser el enigma de la «sustancia».

Es evidente que no se puede relacionar las significaciones sociales con un «sujeto» construido expresamente para ser su «portador», ya sea que se lo llame «conciencia del grupo», «inconsciente colectivo» o como se quiera. Todas estas expresiones se han forjado –y construido las seudoentidades correspondientes–, por exportación o calcos ilegítimos y en función de la incapacidad de enfrentar lo que es el modo de ser específico de las significaciones. En este sentido igualmente, los términos de «representación colectiva» o de «representación social» con los cuales ciertos sociólogos han tratado, correcta pero insuficientemente, de apuntar a un aspecto sobre el cual tratamos así de reflexionar, son impropios y corren el riesgo de crear confusión.

En términos más generales, no se puede reducir el mundo de las significaciones instituidas a las representaciones individuales efectivas, o a su «parte común», «media» o «típica». Las significaciones no *son* evidentemente *lo* que los individuos se representan, consciente o inconscientemente, ni *lo* que piensan. Son aquello por medio de lo cual y a partir de lo cual los individuos son formados como individuos sociales, con capacidad para participar en el hacer y en el representar/decir social, que pueden representar, actuar y pensar de manera compatible, coherente, convergente incluso cuando sea conflictual (el conflicto más violento que pueda desgarrar una sociedad presupone aun una cantidad indefinida de cosas «comunes» o «participables»). Esto lleva consigo, y por cierto que también requiere, que una parte de las significaciones imaginarias sociales encuentren un «equivalente» efectivo en los individuos (en su representación, consciente o no, en su comportamiento, etc.), y que las otras se «traduzcan» de una cierta manera directa o indirecta, próxima o lejana. Pero esto es algo completamente distinto de su «presencia efectiva» o «en persona» en la representación de los individuos. Ningún individuo tiene necesidad, para ser individuo social, de «representarse» la totalidad de la institución de la sociedad y las significaciones de que ésta es por-

tadora, ni podría hacerlo. Y esto precisamente plantea un inmenso problema, que no podemos examinar aquí, a saber, el de la *complementariedad* necesaria de los tipos de individuos instituidos en y por la articulación de la sociedad y, por tanto, también de la *complementariedad* de los «equivalentes» o de las «traducciones» de las significaciones imaginarias sociales efectivamente presentes en las representaciones de los individuos. Aun no se dice nada cuando sólo se dice que los individuos aprenden o asumen «papeles» sociales, que son inducidos, conducidos, condicionados a desempeñar tales papeles. ¿Habría papeles si no hubiera una pieza teatral? ¿Y cómo habría papeles si el conjunto de ellos no formara una obra? ¿Qué obra y quién la ha escrito? Es posible que, a veces, la gente se vista con túnicas romanas para representar la revolución burguesa, o que un general quiera representar a Juana de Arco con ropas del siglo XX; pero, ¿cómo se consigue que, en la historia real, no sea nunca Zerlina quien responda a Agamemnón, y que jamás tenga Bruto al señor Perrichon como amigo y confidente? No hay siervo sin señor, y a la inversa; no hay siervo que no tenga una cierta representación del señor en general, de su señor y de la relación de servidumbre; no hay señor que no tenga una cierta representación de los siervos en general, de sus siervos y de la relación de servidumbre. Estas representaciones son y deben ser necesariamente diferentes y complementarias. En caso contrario, no hay sociedad feudal. Esta complementariedad sólo puede tener existencia gracias a la significación instituida (la complementariedad es un aspecto de esta significación o le pertenece). La significación instituida (aquí, la relación de servidumbre) no es la «suma» de representaciones complementarias; y precisamente porque esta significación es instituida es por lo que existen tales representaciones (del siervo, del señor y de la relación de servidumbre, para el siervo y para el señor) y que éstas son complementarias.

Esta compatibilidad y, sobre todo, complementariedad esencial de las representaciones de los individuos, sin lo cual ni unas ni otros tendrían existencia, ilustra lo que he dicho acerca de las significaciones sociales como condiciones de lo representable y de lo factible, y muestra los callejones sin salida de toda «explicación» de lo social a partir de lo individual, de toda reducción de la sociedad

a la psicología, ya se trate de una orientación «positivista», conductista o psicoanalítica.

Por último, no deben confundirse las significaciones imaginarias sociales con los diversos tipos de significación o de sentido (*Sinn*) a partir de los cuales Max Weber trataba de pensar la sociedad.[13] Por cierto que no son el «sentido subjetivamente intencionado» (*subjektiv gemeinte Sinn*), la faceta o el aspecto de la significación que el individuo social menta como tal y que, por tanto, está en cierto sentido «presente» para él; ni tampoco un sentido «medio» o «parte común» del sentido subjetivamente mentados. Las significaciones imaginarias sociales son aquello por lo cual tales intencionalidades subjetivas, concretas o «medias», resultan posibles. Aunque sólo fuera por esta razón, es imposible confundirlas con las «significaciones ideal-típicas» o los «tipos ideales», construcciones del teórico que apuntan a hacerle posible la comprensión de los fenómenos sociales. Pues los «tipos ideales» son el producto de una reflexión sobre la sociedad –que presupone que la sociedad *es*, que en ella son posibles y reales finalidades subjetivas concordantes y complementarias; mientras que las significaciones imaginarias sociales son «inmanentes» a la sociedad que en cada oportunidad se tome en consideración–. En realidad, el «sentido ideal-típico» del que habla Max Weber sólo es el medio que este autor se da para tematizar y reconstruir las significaciones sociales efectivas, que su metodología y epistemología, fuertemente influidas por el neokantismo, le impedían reconocer como tales: ¿qué sería, qué podría ser un *sentido efectivo*, si no fuera un sentido *para* un sujeto, o bien sentido en y por una construcción teórica? Nos hemos visto obligados a comprobar que no puede haber sentido para un sujeto si no es a condición de que haya efectivamente sentido para alguien, significación social e institución de esta significación. Poco importa que se diga que, también por esta razón, este sentido nunca nos es «directamente» accesible cuando reflexionamos sobre una sociedad, y que lo único que podemos hacer es tratar de «reproducirlo» o de «cons-

13. Véase, por ejemplo, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1956, pp. 1 a 11.

truirlo». El constructivismo no es más que una palabra, a menos que afirme que todas las construcciones vienen a ser lo mismo, lo cual Max Weber, sin duda, nunca hubiera hecho. Que una construcción sea *preferible* a otra implica que es soporte de una cierta relación con aquello de lo que se trata. Y precisamente eso es lo que se traduce, por ejemplo, en el hecho de que es imposible construir verdaderamente significaciones ideal-típicas como correlativas a un, o algunos, «fenómenos» o «aspectos» de la sociedad. Estos últimos sólo son en cada momento lo que son y tales como son debido a su inmersión en la sociedad global; en consecuencia, remiten unos a otros, y todos al magma de significaciones que sirve de sostén y orienta la institución de la sociedad en cuestión. Esto se manifiesta, una vez más, en la *complementariedad*, no ya tan sólo de las representaciones de los individuos, sino de *tipos* de individuos, de objetos, de actos a los que una sociedad determinada da existencia. El «tipo ideal» del ciudadano romano remite *desde dentro* al «tipo ideal» de la mujer romana, de la religión y la ley tal como eran en Roma, etc. Y no es la construcción teórica lo que puede asegurar a ninguna de estas significaciones su intrínseco mantenerse-juntas, su inmanente fuera-de-sí. Esto se expresa también en la *historicidad* esencial de las significaciones: «instituciones» aparentemente similares pueden ser radicalmente distintas, pues, inmersas en distintas sociedades, son aprehendidas en significaciones diferentes. Para citar un ejemplo general y claro, digamos que la referencia a un «tipo ideal» de la burocracia en general no puede ocultar las diferencias decisivas entre la burocracia imperial china, por ejemplo, y la burocracia del capitalismo moderno. Lo que puedan tener en común estos dos tipos de burocracia –y otros– depende de una conceptualización *sobre* las burocracias en general, que, por cierto, depende a su vez de aspectos importantes de la institución histórico-social y plantea el enorme problema de lo «universal» y lo «transcultural» de esta institución, que aquí no podemos abordar. Pero el concepto de «tipo ideal» y de «sentido ideal-típico» se limita a señalar este problema, jamás elaborarlo.

Hemos de pensar el mundo de las significaciones sociales no como un doble irreal de un mundo real; tampoco como otro nom-

bre para un sistema jerárquico de «conceptos»; no como formado por lo «expresable» de las representaciones individuales, o como lo que debe ser postulado como correlato «objetivo» (*entgegen-stehend*) de las noesis subjetivas; ni tampoco, por último, como sistema de relaciones que se agregaran a sujetos y objetos plenamente dados, por otra parte, y en tal o cual contexto histórico modificaran sus propiedades, efectos y comportamientos. Hemos de pensarlo como posición primera, inaugurable, irreductible, de lo histórico-social y de lo imaginario social tal como se manifiesta en cada oportunidad en una sociedad dada; posición que se presentifica y se figura en y por la institución, como institución del mundo y de la sociedad misma. Es esta institución de las significaciones –siempre instrumentada a través de las instituciones del *legein* y del *teukhein*– la que, para cada sociedad, plantea lo que es y lo que no es, lo que vale y lo que no vale, y *cómo* es o no es, vale o no vale lo que puede ser y valer. Es ella la que instaura las condiciones y las orientaciones comunes de lo factible y de lo representable, gracias a lo cual se mantiene unida, por anticipado y –por así decirlo– por construcción, la multitud indefinida y esencialmente *abierta* de individuos, actos, objetos, funciones, instituciones en el sentido segundo y corriente del término que es, en cada momento y concretamente, una sociedad.

También hemos de pensar en un modo de ser ajeno a este mundo –a estos mundos– de significaciones en su especificidad y su originalidad, sin «sustancializarlos», ni siquiera metafóricamente, ni transformarlos en «sujetos» de otro orden (diciendo, por ejemplo, que «los mitos se piensan entre sí»). Del mismo modo que cuando hablamos de lo histórico-social y de lo imaginario, la dificultad no reside en inventar nuevos vocablos para lo que estamos aquí discutiendo, sino en comprender que lo que estos vocablos mentan no es categorizable por medio de las categorías gramaticales (y, detrás de ellas, lógicas y ontológicas) según las cuales estamos habituados a pensar. La dificultad reside en comprender que cuando hablamos de histórico-social, por ejemplo, no pensamos ni en un sustantivo, ni en un adjetivo, ni en un adjetivo sustantivado; que lo imaginario social no es sustancia, ni cualidad, ni acción, ni pasión; que las significaciones imaginarias sociales no son representaciones, ni figuras o formas, ni conceptos.

Imaginario radical, sociedad instituyente, sociedad instituida

En el ser por hacerse emerge lo imaginario radical, como alteridad y como origen perpetuo de alteridad, que figura y se figura, es al figurar y al figurarse, creación de «imágenes» que son lo que son y tal como son en tanto figuraciones o presentificaciones de significaciones o de sentido.

Lo imaginario radical es como histórico-social y como psique/soma. Como histórico-social, es un río abierto del colectivo anónimo; como psique/soma, es el flujo representativo/afectivo/intencional. A lo que es posición, creación, dar existencia en lo histórico-social lo llamamos imaginario social en el sentido primero del término, o sociedad instituyente. A lo que es posición, creación, dar existencia en la psique/soma para la psique/soma, le llamamos imaginación radical.

Lo imaginario social o la sociedad instituyente es en y por la posición-creación de significaciones imaginarias sociales y de la institución; de la institución como «presentificación» de significaciones, y de estas significaciones como instituidas. La imaginación radical es en y por la posición-creación de figuras como presentificación de sentido y de sentido como siempre figurado-representado. La institución de la sociedad por la sociedad instituyente se apoya en el primer estrato natural de lo dado y se encuentra siempre (hasta un insondable punto originario) en una relación de recepción/alteración con lo que ya había sido instituido. La posición de figuras con sentido o con sentido figurado por la imaginación radical se apoya en el ser-así del sujeto como vivo, y se encuentra siempre (hasta un insondable punto de origen) en una relación de recepción/alteración con lo que ya había sido representado por y para la psique.

La institución de la sociedad es en cada momento institución de un magma de significaciones que sólo es posible en y gracias a la imposición de la organización identitario-conjuntista a lo que es para la sociedad (esto es, a su instrumentación identitario-conjuntista). La institución instrumental del *legein* es institución de las condiciones identitario-conjuntistas del representar/decir social. La institución instrumental del *teukhein* es institucional de las condiciones identitario-conjuntistas del hacer social. Ambas se implican recíprocamen-

te, son intrínsecamente inherentes la una a la otra, imposibles una sin la otra. Ambas son «objetivamente reflexivas», se presuponen y no pueden operar más que si previamente están disponibles los productos de su operación. Ambas son «densas por doquier», tanto en el hacer como en el representar/decir social: con toda la proximidad que se quiera de cualquier significación, representación o acto sociales, se encontrará siempre una infinidad de elementos conjuntista-identitarios. Ambas son creaciones absolutas de lo imaginario social; se las puede pensar como «recogidas» del magma de significaciones instituidas, a condición de no olvidar que tal magma sólo puede existir, y existir para la sociedad en cuestión, mediante el *legein* y el *teukhein.*

En y por el *legein* y el *teukhein* se instrumenta la institución global de la sociedad, figuración-presentificación del magma de significaciones a que aquélla da existencia en cada momento. Esta institución es en cada momento institución del mundo, como mundo de esta sociedad y para esta sociedad, y como organización-articulación de la sociedad misma. Suministra el contenido, la organización y la orientación del hacer y del representar/decir sociales. Lleva inexorablemente consigo, como creación de la sociedad, la institución del individuo social, por medio de ese *teukhein* y del hacer particular representados por la socialización de la psique/soma. Por ello, la sociedad da existencia a los individuos para los que haya percepción, palabra y reflexión, que son indefinidamente autorreproducibles como individuos sociales, para cada uno de los cuales hay siempre y al mismo tiempo mundo privado y mundo público, y cuya vida en la sociedad *es,* en cierto sentido, la vida y el funcionamiento de la sociedad como sociedad instituida.

La creación de la sociedad instituyente, como sociedad instituida, es en cada momento mundo común, *kosmos koinos:* posición de los individuos, de sus tipos, de sus relaciones y de sus actividades; pero también es posición de cosas, de sus tipos, de sus relaciones, de su significación, unas y otras aprehendidas en cada momento en los receptáculos y los marcos referenciales instituidos como comunes, que les dan existencia conjuntamente. Esta institución es institución de un mundo en el sentido en que puede cubrirlo todo, en que, en y por ella, en principio todo debe ser decible y representable, y que

todo debe ser absolutamente aprehendido en la red de las significaciones, todo debe tener sentido. La manera en que, en cada momento, todo tiene sentido, y en que el sentido que tiene depende del núcleo de significaciones imaginarias de la sociedad considerada. Pero ese recubrimiento nunca está asegurado y lo que se le escapa, a veces prácticamente indiferente, puede a veces ser y es de una gravedad decisiva. Porque lo que se le escapa es precisamente el enigma del mundo –a secas–, que se oculta detrás del mundo común social, como mundo que todavía no es, es decir, como inagotable provisión de alteridad, y como desafío irreductible a toda significación establecida. Y también se le escapa el ser mismo de la sociedad en tanto sociedad instituyente: es decir, por último, en tanto fuente y origen de alteridad o autoalteración perpetua.

La institución del mundo común es necesariamente en cada momento institución de lo que es y no es, de lo que vale y no vale, así como de lo que es factible o lo que no lo es, tanto «fuera» de la sociedad (relativamente a la «naturaleza») como «dentro» de ella. En tanto tal, debe necesariamente ser para la sociedad también «presencia» del no ser, de lo falso, de lo ficticio, de lo simplemente posible, pero no efectivo. Mediante la sinergia de todos estos esquemas de significación es como se constituye la «realidad» para una sociedad dada.

Realidad, lenguaje, valores, necesidades, trabajo de cada sociedad especifican en cada momento, en su modo de ser particular, la organización del mundo y del mundo social referida a las significaciones imaginarias sociales instituidas por la sociedad en cuestión. Son también estas significaciones las que se presentifican-figuran en la articulación interna de la sociedad –en tanto que la colectividad puede ser instituida como distribuida entre categorías de individuos, dividida de manera simplemente simétrica o escindida asimétricamente en y por un conflicto interno–, en la organización de las relaciones entre los sexos y la reproducción de los individuos sociales, en la institución de formas y de sectores específicos del hacer y de las actividades sociales. Participan también aquí el modo según el cual la sociedad se refiere a sí misma, a su propio pasado, a su presente y a su porvenir, y el modo de ser, para ella, de las otras sociedades.

Esta especificación se realiza por medio de una multitud de instituciones y de significaciones imaginarias segundas; segundas no en el sentido de que sean menores o simplemente derivadas, sino en el de que todas ellas se mantienen unidas por la institución de las significaciones centrales de la sociedad considerada. Estas no pueden ser sin aquéllas; no hay entre ellas relación de prioridad, y en general estas relaciones no tienen sentido en el nivel que aquí estamos considerando. La empresa es una institución segunda del capitalismo, sin la cual no hay capitalismo.

La sociedad, ya sea como instituyente, ya sea como instituida, es intrínsecamente historia, es decir, autoalteración. La sociedad instituida no se opone a la sociedad instituyente como un producto muerto a una actividad que le ha dado existencia; sino que representa la fijeza/estabilidad relativa y transitoria de las formas/figuras instituidas en y por las cuales –y sólo en y por ellas– lo imaginario radical puede ser y darse existencia como histórico-social. La autoalteración perpetua de la sociedad es su ser mismo, que se manifiesta por la posición de formas-figuras relativamente fijas y estables y por el estallido de estas formas-figuras que jamás pueden ser otra cosa que posición-creación de otras formas-figuras. Cada sociedad da así existencia a su propio modo de autoalteración, a la que se puede llamar también su temporalidad –es decir, que se da existencia también como modo de ser–. La historia es génesis ontológica no como producción de diferentes instancias de la esencia sociedad, sino como creación, en y por cada sociedad, de un ser *tipo* (forma-figura/aspecto-sentido: *eidos*) del ser-sociedad, que es al mismo tiempo creación de *tipos* nuevos de entidades histórico-sociales (objetos, individuos, ideas, instituciones, etc.) en todos los niveles y en niveles *ellos mismos* puestos-creados por la sociedad y por tal sociedad.

Incluso en tanto instituida, la sociedad sólo puede existir como perpetua autoalteración. Pues no puede ser instituida sino como institución de un mundo de significaciones, que excluye la identidad consigo mismo y únicamente son por su posibilidad esencial de ser-otras; y por medio de la constitución de individuos sociales, que únicamente son tales y únicamente pueden funcionar como tales en

la medida en que su socialización *informe* las manifestaciones de su imaginación radical, pero no destruya esta última. Es verdad que, en tanto tal, la institución que se da en cada momento, sólo puede darse como norma de identidad consigo misma, inercia y mecanismo de autoperpetuación; pero también es cierto que aquello acerca de lo cual debiera haber identidad consigo mismo, la significación instituida, sólo puede darse alterándose, y que se altera por el hacer y el representar/decir social. Así, la norma misma se altera por la alteración de aquello respecto de lo cual debiera ser norma de identidad, a la espera de ser quebrada por la posición explícita de otra norma.

La sociedad, por tanto, es siempre autoinstitución de lo histórico-social. Pero esta autoinstitución en general no se sabe como tal (lo que ha hecho creer que no puede saberse como tal). La alienación o heteronomía de la sociedad es autoalienación; ocultación del ser de la sociedad como autoinstitución a sus propios ojos, recubrimiento de su temporalidad esencial. Esta autoalienación –sostenida a la vez por la respuesta que históricamente se han dado hasta ahora a las exigencias del funcionamiento psíquico, por la tendencia propia de la institución y por la dominación casi incoercible de la lógica-ontología identitaria– se manifiesta en la representación social (ella misma, cada vez, instituida) de un origen extrasocial de la institución de la sociedad (origen atribuido a seres sobrenaturales, a Dios, a la naturaleza, a la razón, a la necesidad, a las leyes de la historia o al ser-así del Ser). Desde este punto de vista, una parte esencial del pensamiento heredado no es otra cosa que racionalización de esta heteronomía de la sociedad y, en tanto tal, una de sus manifestaciones. Sus respuestas a la pregunta por el mundo y la historia, e incluso su interrogación cuando se la mantiene abierta, se sitúan siempre en un terreno del que, por construcción quedan excluidos lo imaginario radical como histórico-social y como imaginación radical, la indeterminación, la creación y la temporalidad como autoalteración esencial. Llevado casi siempre por la fantasía del dominio como determinación exhaustiva del ser en y por la teoría, el pensamiento heredado no lo abandona si no es tan sólo para caer en la melancolía de la impotencia o para ponerse como determinada ella misma desde una instancia exterior y consolarse diciéndose que el ser

se dice en ella y por ella. Fundada desde el comienzo sobre la ocultación del hacer y del dar existencia, sufre su *nemesis* en tanto condenada a ignorar su propia naturaleza de *hacer pensante,* ella misma manifestación y modo de ser de lo histórico-social.

Como es completamente evidente, la autoalienación o heteronomía de la sociedad no es «simple representación» ni incapacidad de la sociedad para representarse de otra manera que como instituida desde y por una instancia exterior a ella. Está encarnada, acusada y pesadamente materializada en la institución concreta de la sociedad, incorporada en su división conflictual, llevada y mediatizada por toda su organización, interminablemente reproducida en y por el funcionamiento social, el ser-así de los objetos, de las actividades, de los individuos sociales. Así también, su superación –a la que tendemos *porque la queremos* y porque sabemos que otros hombres también la quieren, y no porque tales sean las leyes de la historia, los intereses del proletariado o el destino del ser–, la instauración de una historia en que la sociedad no sólo se sepa, sino *se haga* explícitamente como autoinstituyente, implica la destrucción radical, hasta sus recovecos más recónditos, de la institución conocida de la sociedad, lo cual únicamente puede ocurrir mediante la posición/creación no sólo de nuevas instituciones, sino también de un nuevo *modo* de instituirse y una nueva relación de la sociedad y de los hombres con la institución. Nada, al menos en tanto se alcanza a ver, permite afirmar que tal autotransformación de la historia sea imposible, pues quien enunciara esta afirmación no tendría dónde apoyarse, salvo en el no-lugar ficticio y finalmente incoherente de la lógica-ontología identitaria. La autotransformación de la sociedad concierne al hacer social –y, por tanto, también político, en el sentido más profundo del término– de los hombres en la sociedad, y nada más. El hacer pensante, y el pensar político –el pensar la sociedad como haciéndose *a sí misma*– es un componente esencial de tal autotransformación.



Cornelius Castoriadis, padre del lema «La imaginación al poder», aboga en *La institución imaginaria de la sociedad,* su obra capital, por una ruptura con los determinismos que, de Platón a Marx, han marcado el pensamiento occidental a lo largo de la historia. Apoyándose en disciplinas como el psicoanálisis, la economía y la filosofía, demuestra que la sociedad no es el mero resultado de unos procesos irrevocables, sino una permanente invención de sí misma. Según Castoriadis, un régimen verdaderamente democrático debe crear instituciones que faciliten la autonomía del individuo y su participación efectiva en la sociedad.

«Un pensador irreductible de la imaginación en marcha.»

Fernando Savater

ISBN: 978-607-421-460-4



FÁBULA
TUSQUETS
EDITORES