

1510300000 ~ ~ ~ ~ ~ INSTAURACIONES Y LOS GRUPOS

CASTORIA DTS

Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial *

Nó tema se refiere al dominio historicosocial. Pero antes de tratarlo debe comenzar por hacer algunas afirmaciones enunciamen teológicas.

Primero "el ser" no es un sistema, no es un sistema de sistemas, y no es una "gran cadena". El ser es caos o abismo o lo sin fondo. Es caos de estratificación irregular, esto quiere decir que implica "organizaciones" parciales, cada vez específicas de los diversos estratos que desubrimos (desubrimos/construimos, desubrimos/creamos) en el ser.

Segundo, el ser no está simplemente "en" el tiempo, sino que es por el tiempo (mediante el tiempo, en virtud del tiempo). Esencialmente el ser es tiempo. También: el ser es esencialmente a-ser.

Tercero, el tiempo no es nada o es creación. El tiempo, rigurosamente hablando, es impensable sin la creación, de otra manera el tiempo sería sólo una cuánta dimensión espacial supernumeraria. Creación significa aquí evidente mente creación auténtica, creación ontológica, creación de nuevas formas o de nuevos eidés, para emplear el término platónico. Dicho sea de paso, la creación como tal y en su sentido propio nunca fue considerada por la teología. Desde el punto de vista filosófico, la "creación" teológica no es más que una palabra: un nombre falso para designar lo que en verdad es sencillamente producción, elaboración, fabricación o construcción. La "creación" teológica sigue siempre el modelo del Timeo, y obligadamente debe seguirlo: Dios es un constructor, un artesano que mira los eidés (formas) preexistentes y los utiliza como modelos o patrones para modelar la materia. Pero Dios no crea el eidés, ni en Platón ni en ninguna teología racional.

¹ Conferencia dada en el Simposio Internacional de Stanford "Disorder and Order" (2-16 de septiembre de 1981). Traducción del inglés por mí. Original publicado en *Disorder and Order*, Proceedings of the Stanford International Symposium, Falvey Litvignone ed., Stanford Literature Studies 4, Aceme Libr., Saratoga, 1984.

* Digo por cierto teología racional. Soriano, en efecto, que la idea de una "conjugación" abso-
luta de todo eidés y de toda relación lógica y la afirmación del carácter creado de la "verdad",
estemas "son un recurso de escape, un escape con respecto a la teología racional" para es-
tablecer "volverse a tratar este punto en la primera parte de *La Creación, Anáclasis*. En Platón, Dios
es el artesano (demurgo) de las formas "intencionales" — y: "causa" de la República, X, 597a-

Cuarto, estos hechos fundamentales relativos al ser, al tiempo y a la creación, quedaron encubiertos por la ontología tradicional (y luego por la ciencia) porque esa ontología trabajó siempre en su corriente principal valiéndose de la hipercategoría fundamental de la determinación (geras, en griego; *Bestimmtheit*, en alemán). La determinación lleva a negar el tiempo, lleva a la atemporalidad: si algo está verdaderamente determinado, lo está desde siempre y para siempre. Si cambia, los modos de su cambio y las formas que ese cambio puede producir ya están determinados. Los "sucesos" no son pues más que la realización de las leyes y la "historia" no es más que el despliegue, a lo largo de una cuarta dimensión, de una "sucesión" que sólo es simple coexistencia para un espíritu absoluto (o para la teoría científica acabada). De manera que también el tiempo es pura reproducción de las realizaciones de leyes, si no de los "sucesos". Pa- rta esa ontología, la negación del tiempo como posibilidad permanente del sur- timiento de lo otro es una cuestión de vida o muerte. Y es también por razones profundamente vinculadas con este punto de referencia de la determinación por lo que la ontología tradicional debe limitar los tipos posibles de ser a tres cate- gorías y solamente tres: sustancias (en realidad, "cosas"), sujetos y conceptos o ideas, y los conjuntos, combinaciones, sistemas y jerarquías de conjuntos posi- bles de sustancias, de sujetos y de ideas.

Quinto, desde un punto de vista último, la pregunta: "¿Qué proviene, en lo que conocemos, del observador (de nosotros) y qué proviene de lo que es?" Es- ta pregunta no tiene respuesta ni nunca la tendrá.

El lazo entre lo que tengo que decir y las preocupaciones de los hombres de las ciencias "duras" puede estar — por lo menos así lo espero — en el esfuerzo que intento aquí por dilucidar algún tanto ciertos aspectos de esas dos interrogacio- nes gemelas: ¿Qué es una forma? ¿Cómo surge la forma? Trataré de responder, discutiendo estas dos preguntas tales como ellas aparecen en el dominio histori- cosocial, el dominio del hombre (*anthropos*, el ser humano, tanto varón como mujer, el género humano).

¿Es necesario justificar esto? El hombre no puede ser más ser (y ciertamen- te no menos) de lo que lo es, una galaxia o la especie *archetrichia coli*, las "sin- gularidades" posibles del hombre decen, no disminuir, sino aumentar el interés relativo a sus maneras de ser aunque más no sea porque ellas pueden quebrar o refular concepciones generales sobre el "ser" forjadas en otros dominios. El nú- mero dórs no deja de ser un número primo por el hecho de poseer la singularidad de ser el único número primo par. Y es un número primo singularmente precio- so aunque más no sea porque su existencia nos permite refular una proposición que es verdadera en una infinidad innumerable de casos, a saber: "Todo núme- ro primo es impar". Tal vez ocurre lo mismo con el hombre.

El hombre nos interesa no sólo porque nosotros somos hombres. El hombre

es el mundo y todo lo que éste contiene del *Timeo* — pero no es y no podría ser el creador de los
estrellas, como dirá Anaxágoras en la *Metafísica*, 3, 1059b, págs. 37-38; es decir, creador de la ma-
teria démata y de los eidés, formar ultra de los elementos materiales del *Timeo*, ni de la "vi-
vo eterno". El Dios del Génesis no lo es tampoco, por lo demás, sino que es quien da forma al in-
finito ya existente.

debe interesarnos porque, según todo lo que sabemos, el fantástico nudo de cuestiones relacionadas con la existencia del hombre y con el tipo ontológico de ser representado por el hombre no puede reducirse a la física o a la biología. Tal vez haya llegado la hora de inventar la manera tradicional de proceder si me atrevo a hacer, lo que, a mi juicio, sólo a medias es una broma. Quizá en lugar de intentar ver en qué medida podemos explicar lo que ocurre con el hombre por medio de la física y de la biología y, por ejemplo, en lugar de conlugar suponiendo que una idea, un mito, un sueño son sólo los resultados epifenoménicos de cierto estado del sistema nervioso que, a su vez podría reducirse a, digamos, una determinada disposición de electrones, podríamos tratar, con fines heurísticos, de inventar el procedimiento. Como se recordará, casi siempre los filósofos comienzan diciendo: "Quiero ver lo que es el ser, la realidad. Ahora tengo aquí una mesa. ¿qué me muestra esta mesa con rasgos característicos de un ser real?" Pero ningún filósofo comenzó alguna vez diciendo: "Quiero ver lo que es el ser, lo que es la realidad. Ahora, tengo aquí el recuerdo de mi sueño de la noche anterior, ¿qué me puede mostrar ese recuerdo como rasgos característicos de un ser real?" Ningún filósofo comienza diciendo: "Sea el *Requiem* de Mozart como paradigma del ser, comencemos por esto." ¿Por qué no podríamos nosotros comenzar postulando un sueño, un poema, una sinfonía como instancias paradigmáticas de la plenitud del ser y considerar el mundo físico como un modo *eficiente* del ser en lugar de ver las cosas de la manera inversa, en lugar de ver el modo de existencia imaginario, es decir humano, un modo de ser deficiente o secundario?

El hombre sólo existe en la sociedad y por la sociedad... y la sociedad es siempre histórica. La sociedad como tal es una forma, y cada sociedad dada es una forma particular y singular. La forma implica la organización, en otras palabras, el orden (o, si se prefiere, el orden/desorden). No trataré de definir aquí estos términos: forma, organización, orden. Intentaré más bien mostrar que ellos adquieren un sentido no superficialmente nuevo en el dominio historicosocial y que el cojeo de ese sentido con el sentido dado a esos términos en la matemática; la física o la biología podría resultar beneficioso para todas las esferas en cuestión.

En el dominio historicosocial se presentan dos cuestiones fundamentales. Primero, ¿qué mantiene unida a una sociedad? En otros términos, ¿cuál es la base de la unidad, de la cohesión y de la diferenciación organizada de esa urdimbre fantásticamente compleja de fenómenos que observamos en toda sociedad? Pero también nos vemos frente a la multiplicidad y a la diversidad de las sociedades y también frente a la dimensión histórica interna de cada sociedad que se expresa como *alteración* del orden social dado y que puede eventualmente conducir a un fin (súbito o no) del "antiguo orden" y a la instauración de un nuevo orden. De manera que debemos preguntarnos:

Segundo, ¿qué es lo que hace nacer formas de sociedad diferentes y nuevas? Se me lícito decir brevemente las razones por las que no entraré aquí a discutir ni a refutar los puntos de vista tradicionales referentes a la sociedad y a la historia, y ni siquiera a los puntos de vista más recientes (por ejemplo, el funcionalismo y el estructuralismo) ~~en su totalidad~~ en sus variaciones.

me). Virtualmente siempre estas visiones conciben la sociedad como una reunión o colección de "individuos" ligados entre sí y todos ellos juntos relacionados con las "cosas". Hay aquí una manera de suponer la cuestión como resultado de antemano puesto que individuos y cosas son creaciones sociales, tanto en general como en la forma particular que ellos asumen en cada sociedad dada. Lo que en las "cosas" no es social es el estrizo del "mundo físico" tal como lo percibe un "mono humano". No sabemos cómo lo percibe y en todo caso la cuestión no es pertinente para nuestro problema. Y lo que en el "individuo" no es social — independientemente de ser el individuo un animal degenerado, torpe e inapropiado para la vida — es el núcleo de la psique, la mónada psíquica que existirá como sería incapaz de sobrevivir una de entenderse sobrevivir básicamente) sin la oposición violenta de la forma social "individuo". Ni necesidades biológicas permanentes ni "pulsiones", ni "mecanismos" o "deseos" psíquicos eternos pueden dar cuenta de la sociedad y de la historia. Causas constantes no podrían producir efectos variables!

Vuelvo ahora a mi primera cuestión. Lo que mantiene a una sociedad unida es evidentemente su institución, el conjunto total de sus instituciones particulares, lo que yo llamo la "institución de la sociedad como un todo"; aquí la palabra institución está empleada en su sentido más amplio y radical pues significa normas, valores, tentativas, arreglos, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas y, desde luego, el individuo mismo, tanto en general como en el tipo y la forma particulares que le da la sociedad connotada (y en sus diferenciaciones: hombre/mujer, por ejemplo).

¿Cómo se imponen las instituciones? ¿Cómo aseguran las instituciones su validez efectiva? Superficialmente y sólo en algunos casos, lo hacen mediante la coherción y las sanciones. Menos superficialmente y de manera más amplia, mediante la adhesión, el apoyo, el consenso, la legitimidad, la creencia. Pero en última instancia lo hacen mediante la formación (elaboración) de la materia prima humana en individuo social, en el cual se incorporan tanto las instituciones mismas como los "mecanismos" de la perpetuación de tales instituciones. No hay que preguntarse ¿cómo se explica la mayor parte de la genie "aun cuando tenga hambre" no robe? y ni siquiera hay que preguntarse, ¿cómo se explica que los individuos continúen votando por un determinado partido aun después de haber sido engañados repetidamente. Antes bien, hay que preguntar: ¿Cuáles la parte de nuestro pensamiento y de todos los modos de ver las cosas y hacer las cosas que no está condicionada o determinada en un grado decisivo por la estructura y las significaciones de nuestra lengua materna, por la organización del mundo que esa lengua expresa, por nuestro primer ambiente familiar, por la escuela, por todos esos "haz esto" y "no hagas esto" que nos han acosado constantemente, por los amigos, por las opiniones que circulan, por las maneras de hacer que nos imponen los artefactos innumerables en medio de los cuales estamos inmersos, etc. Si con toda sinceridad pudiera uno responder a este pregunta en ó-

¹ El lector encontrará una discusión detallada sobre estos puntos en *L'Institution historique de la société* (en particular el capítulo IV) y *Les Corréolons du labyrinthe*.

lo un uno por ciento, sería el pensador más original que haya existido jamás. Ciertamente no tenemos ningún mérito en no "ver" a una niña morando en cada árbol o en cada fuente (así como ello no enturba ninguna deficiencia de nuestra parte). Todos somos en primer término fragmentos ambulantes de la institución de nuestra sociedad. Fragmentos complementarios, somos sus "partes laterales" como una unidad unificadora. De conformidad con sus normas, la institución produce individuos, quienes, por construcción, son no solamente capaces de producir la institución sino que están obligados a reproducirla. La "ley" produce los "elementos" de manera tal que el funcionamiento de estos incorpora, reproduce y perpetúa la "ley".

La institución de la sociedad (en el sentido general que doy a esta expresión) está evidentemente hecha de múltiples instituciones particulares. Estas forman un todo coherente y funcionan como un todo coherente. Aun en situaciones de crisis, aun en medio de conflictos interiores y de las guerras incasas mas violentas, una sociedad continúa siendo todavía esa misma sociedad: si no lo fuera, no podría haber luchado alrededor de los mismos objetos, objetos comunes. Hay pues una unidad en la institución total de la sociedad, considerándola más aún, también, como probamos que esa unidad es, en última instancia, la unidad y la cohesión íntima de la verdadera y esencialmente completa de significaciones que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen. Esa unidad es lo que yo llamo el magma de las significaciones imaginarias sociales que cobran cuerpo en la institución de la sociedad considerada y que, por así decirlo, la animan. Se mejanas significaciones sociales imaginarias son, por ejemplo, espíritus, dioses, Dios, potes, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, etc. pero también hombre/mujer/niño según están especificados en una determinada sociedad. Más allá de definiciones puramente anatómicas o biológicas, hombre, mujer e hijo son lo que son en virtud de las significaciones imaginarias sociales que los hacen ser eso. Un hombre romano, una mujer romana eran algo totalmente diferente del hombre neorrománico y de la mujer neorromicana de hoy. "Cosa" es significación imaginaria social. lo mismo que herramienta. La liba y llana "utilidad" de la herramienta es una significación imaginaria particular, especifica sobre todo de las sociedades occidentales modernas. Raras son las otras sociedades, en el caso de que siquiera hayan existido, que hayan visto alguna vez las herramientas como simples herramientas, basta con pensar en las armas de Aquiles o en la espada de Sigfrido.

Llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos "racionales" o "reales" y no quedan apropiadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por creación, y las llamo sociales porque solo existen estando involucradas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo. Más adelante voy a ocuparme del término "magma".

¿Cuál es la fuente, la raíz el origen de este magma y de su unidad? En este punto podemos ver claramente los límites de la ontología tradicional. Ningún "sujeto" o "individuo" (o grupo de sujetos e individuos) habría podido ser ese origen. No sólo el saber ecológico, sociológico, psicoanalítico, etc. (tanto teórico como aplicado) necesario para llevar a cabo la organización de una tribu primi-

va, por ejemplo, desfilia nuestra imaginación y de todas maneras se encuentra mucho más allá de nuestra comprensión; pero, mucho más radicalmente, los "sujetos", los "individuos" y sus "grupos" son ellos mismos los productores de un proceso de socialización y su existencia presupone la existencia de una sociedad unificada. Tampoco podemos encontrar ese origen en las "cosas". La idea de que los mitos o la música son el resultado (por elaborado que se suponga) de la operación de las leyes de la física carece sencillamente de sentido y, por último, tampoco podemos reducir las diferentes instituciones de las sociedades que conocemos y las correspondientes significaciones a "conceptos" o a "ideas" (Hegel). Debemos reconocer que el campo historicosocial es irreducible a los tipos tradicionales de ser y que aquí observamos el fruto, la creación de lo que yo llamo lo imaginario social o la sociedad instituyente (en cuanto ella se opone a la sociedad instituida) que pone gran cuidado en no hacer de nuevo, otra "cosa", otro "sujeto" u otra "idea".

Si consideramos en una sociedad dada cómo "operan" el magma de significaciones imaginarias sociales y las instituciones correspondientes, percibimos una similitud entre la organización social y la organización biológica en un aspecto preciso: en el aspecto del cercor, para utilizar el término de Francisco Varela.⁴ Tanto la organización social como la organización biológica exhiben un cercor de organización, de información y de conocimiento.

Toda sociedad (como todo ser vivo o toda especie viva) instaura, crea su propio mundo en el que evidentemente ella está incluida. Lo mismo que en el caso del ser vivo, es la "organización" propia de la sociedad (significaciones e institución) lo que define, por ejemplo, aquello que para la sociedad considerada es "información", aquello que es "estrepito" y aquello que no es nada, o lo que define la "perjuencia", el "pero", el "valor" y el "sentido" de la información, o lo que define el "programa" de elaboración de una información y el programa de respuesta a esa información dada, etc. En suma, es la institución de la sociedad lo que determina aquello que es "real" y aquello que no lo es, lo que tiene un sentido y lo que carece de sentido. La hechicera era real en Salem hace tres siglos y aun más. El Apolo de Delfos era en Grecia una fuerza larreal como cualquier otra. (Marx). Sería superficial e insuficiente decir que toda sociedad "contiene" un sistema de interpretación del mundo. Toda sociedad es un sistema de interpretación del mundo; y aun aquí el término "interpretación" resulta superficial e impropio. Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación de un mundo, de su propio mundo. Su propia identidad no es otra cosa que ese "sistema de interpretación", ese mundo que ella crea. Y esa es la razón por la cual (como ocurre en cada individuo) la sociedad percibe como un peligro moral todo ataque contra ese sistema de interpretación; lo percibe como un ataque contra su identidad, contra sí misma.

⁴ Francisco Varela, *Principles of Biological Autonomy*, Amsterdam, North Holland, 1980. Una edición francesa, profundamente reescrita, de esta obra se publicará pronto en Éditions du Seuil. Véase también "Science moderne et interrogation philosophique", 1973, reproducido en *Les Carrières du langage*, págs. 180-181. La idea inicial se debe a M. Maturana.

En este sentido, el "si-mismo" de una sociedad, su *accitas* como habrían dicho los escolásticos, el hecho de que ella es *era* sociedad y no cualquier otra puede compararse con lo que Varela llamó la "autonomía" del ser vivo y con las especificaciones de esa "autonomía". Pero las diferencias son también esenciales y no sólo descriptivas. Veamos algunas.

1. Como es bien sabido, la fijación de los "caracteres" de una sociedad no posee base física (con o el genoma) que garantice (aunque sólo sea de manera probabilística) la conservación de dichos caracteres y su transmisión a través del tiempo; aquí no existe el equivalente de un código genético (aun cuando eso podría, como ya lo dijo Atlan, no funciona como se creía hace diez años que funcionaba).

2. Para la sociedad no hay, en un sentido propio, "ruidos, estrépito"; todo cuanto aparece, todo cuanto sobreviene a una sociedad, debe significar algo para ella o bien ser declarado explícitamente "carente de sentido".

Por más que, en el ser vivo, parezca haber una redundancia no deseada de los procesos que elaboran la información, en el caso de la sociedad esta fabricación y elaboración de la información se presentan como virtualmente imitadas y van mucho más allá de toda caracterización "funcional".

3. La finalidad (o la "teleonomía", como la llamaría la corriente más reciente de profundidad científica) parece ciertamente una categoría inevitable, tanto en el caso del ser vivo como en el caso de la sociedad. Pero (y sin olvidar que la finalidad final del ser vivo está envuelta en un profundo misterio) se puede afirmar que los procesos que se desarrollan en el ser vivo están gobernados por la "finalidad" de su conservación, que ella misma está gobernada por la conservación de la biosfera, del biosistema como todo. En el caso de la sociedad, por más que la mayor parte de las "finalidades" que observamos en ella están evidentemente gobernadas por una especie de principio de conservación, esa "conservación" es en definitiva conservación de "atributos arbutarios" y específicos de cada sociedad: sus *significaciones imaginarias sociales*.

4. El metaobservador puede asignar un elemento correlativo físico a todo lo que es en el caso de un ser vivo. No ocurre en modo alguno lo mismo en el caso de la sociedad que crea en gran escala y masivamente seres sin elemento correlativo físico: espíritus, dioses, virtudes, pecados, "derechos del hombre", etc. y para la cual este tipo de ser es siempre de un orden más elevado que el ser puramente físico.

5. La sociedad crea un nuevo tipo de autorreferencia: crea a sus propios metaobservadores (y todos los problemas emborrazos que éstos a su vez crean). Desde luego, no hay ni podría haber nunca "solipsismo" biológico o social. El ser vivo organiza para sí una parte o estrato del mundo físico y la reconstruye para formar su propio mundo. No puede transgredir ni ignorar las leyes físicas, pero el ser vivo pone nuevas leyes, sus leyes. Hasta cierto punto, la situación es la misma en el caso de la sociedad. Pero el tipo de relación que la sociedad crea

Herrn Allan, "Dividido completamente" with Merleau-Ponty en *Order*, op. cit., págs. 109-126.

e insituye con el mundo "presocial" —lo que yo llamo el primer estrato natural— es diferente. Se trata de una relación de *mayor* (A *le bonjour*). Las relaciones "lógicas y físicas" por las cuales toda sociedad se remite al primer estrato natural, lo orgánico y lo físico, están siempre sujetas a significaciones imaginarias sociales que son arbutarias y radicalmente diferentes en las quehuenes sociedades. Las *conservaciones impuestas por el mundo físico a la organización del ser vivo* nos ofrece una parte esencial de nuestra comprensión de dicha organización, pero lo que el mundo físico como tal impone o vea insuperablemente a la sociedad —a todas las sociedades— es por entero trivial y no nos enseña nada.

Todo lo expuesto hasta ahora se refiere a la demarcación de la sociedad respecto del ser vivo y por oposición a éste. Pero la tarea más importante es la de la caracterización intrínseca de la organización de la sociedad.

Comencemos por considerar algunos hechos sencillos. No hay sociedad sin arbutueta. No hay sociedad sin mito. (En la sociedad contemporánea la arbutueta llega a ser uno de los principales mitos. No existe ni podría existir (fundamentalmente "racional") el predominio de la cuantificación en la sociedad contemporánea. La cuantificación no es más que la expresión de una de las significaciones imaginarias dominantes de esa sociedad: aquello que no puede ser contado no cuenta. No importa.) Pero podemos avanzar un paso más. No hay mito sin arbutueta y no hay arbutueta sin mito. Observemos, entre paréntesis, que lo esencial en lo que se refiere al mito no es (como quiere el estructuralismo) que la sociedad organiza el mundo lógicamente por medio del mito. El mito no se reduce a la lógica (aun cuando por supuesto, el mito contenga lógica) y aun menos a la lógica binaria de los estructuralistas. El mito es esencialmente un modo por el que la sociedad cateceza con significaciones el mundo y su propia vida en el mundo, un mundo y una vida que están de otra manera e evidentemente privados de sentidos.

Estas observaciones nos llevan a formular una proposición general referente a la organización de la sociedad, proposición que la caracteriza de una manera intrínseca y positiva.

La insitución de la sociedad y las significaciones imaginarias sociales incorporadas en ella se despliegan siempre en dos dimensiones indisolubles: la dimensión conjuntiva-identitaria ("lógica") y la dimensión esencialmente o propiamente imaginaria.

En la dimensión conjuntiva-identitaria, la sociedad opera (obra y bien sea) con "elementos", con "clases", con "propiedades" y con "relaciones" postuadas como *distintas y actuadas*. El esquema supremo es aquí el de la *determinación* (determinación o determinabilidad, *per se, determinación*). La exigencia consiste en que todo lo concebible esté sometido a la determinación y las implicaciones o consecuencias que de ello se siguen. Desde el punto de vista de esta dimensión, la existencia es la determinación.

En la dimensión propiamente imaginaria, la existencia es significación. Se relacionan indelimitadamente las unas con las otras según el modo fundamental de un *remittirse*. Toda significación remite a un número indefinido de otras signifi-

aciones. Las significaciones no son ni "distintas" ni "definidas" (para emplear los términos que usa Cantor en su definición de los elementos de un conjunto). Las significaciones no están tampoco ligadas por condiciones y razones necesarias y suficientes. La remisión (la relación de remisión), que abarca aquí tanto una "casi equivalencia" como una "casi pertenencia", opera esencialmente median-
te un quid pro quo, una "x está por una y", que en los casos no triviales es un quid pro quo "arbitrario", es decir, insustituible. Es quid pro quo es el núcleo de lo que yo llamo la relación significa, la relación entre el signo y aquello de lo que el signo es signo, que está en el fundamento del lenguaje. Como todo el mundo sabe, no hay ni podría haber razón necesaria y suficiente para que "pero" esté por co-
 nus o para que "siete" tenga que ver con "Dios". Pero la relación de quid pro quo se extiende mucho más allá del lenguaje propiamente dicho.

Se puede ilustrar lo que quiero decir con el ejemplo del lenguaje. En el len-
 guaje, la dimensión conjuntiva-identitaria corresponde a lo que yo llamo códi-
 go (que no hay que confundir con el "código" de Saussure, que significa sensi-
 llamente "sistema"). La dimensión propiamente imaginaria se manifiesta a tra-
 vés de lo que yo llamo lengua. De manera que en cierto contexto, frases tales co-
 mo "Pasar el invierno" o "En todo triángulo la suma de los ángulos es igual a
 dos rectos" pertenecen al código. En cambio, frases como "En la noche de lo ab-
 soluto, todas las vacas son negras" o "Siente la belleza en mis rodillas, me pa-
 reció amarga y la inmundicia pertenecen a la lengua. La distinción entre código y
lengua — más generalmente, entre la dimensión conjuntiva-identitaria y la di-
 mensión propiamente imaginaria — no es evidentemente una distinción de "sus-
 tancia" sino que es una distinción de uso y de operación. (Desde que conozco los
 siguientes versos, me pareció que los enunciados "Todo cuerpo finito es comu-
 tativo" o "El espectro de todo operador hermítico es necesariamente real" se
 cuentan entre los más hermosos versos que jamás se hayan escrito.) Las dos di-
 mensiones son, para emplear una metáfora topológica, siempre densas en el len-
 guaje y en la vida social. Lo cual quiere decir "por cerca que uno esté" de cada
 "punto" del lenguaje, existe un elemento perteneciente a la dimensión conjun-
 tiva-identitaria y también un elemento perteneciente a la dimensión propiamente
 imaginaria. Aun el poema surrealista más demente contiene "lógica" en una
 cantidad indefinida, pero "por obra de esa lógica" el poema materializa lo otro
 de la "lógica". En Bach, la aritmética y la matemática están presentes en todas
 partes, pero no porque conenga aritmética y matemática. El clavier bien tem-
 plado es lo que es.

Aquí las significaciones imaginarias sociales propias de una sociedad dada
 nos presentan un tipo de organización desconocido en otros dominios. Llamo
magia a este tipo de organización. Un mago contiene conjuntos — y hasta un
 número del todo de conjuntos —, pero no es reducible a conjuntos o a sistemas
 de conjuntos, por ricos y completos que estos sean. (Este intento de reducción es
 la empresa su esperanza del funcionalismo y del estructuralismo, del causalis-
 mo y del finalismo, del materialismo y del racionalismo en la esfera histórico-
 social.) Un mago tampoco puede ser reconstruido "analíticamente" es decir,
 por medio de determinaciones y de operaciones con conjuntos. El orden y la organiza-
 ción sociales no pueden reducirse a los conceptos habituales del orden y de la or-

ganización en matemática. En Física o hasta en biología... por lo menos tales co-
 mo estas nociones son concebidas hasta ahora. Pero lo que aquí importa no es es-
 la negación sino la afirmación positiva. Lo histórico-social crea un tipo ontológi-
 co nuevo de orden (de unidad, de cohesión y de diferenciación organizada).
 Searme permitido agregar un corolario. Si se acepta el lema siguiente, a mi
 juicio evidente, (no pueden existir teorías deterministas sino como sistemas con-
 juntiva-identitarios de enunciaciones capaces de suscitar una organización
 conjuntiva-identitaria exhaustiva de su "dominio de objetos"), entonces es claro
 que toda teoría determinista de lo histórico-social sólo puede pretender una vali-
 dez muy parcial y muy condicional. (Por teorías "deterministas" entiendo evi-
 dentemente también teorías probabilistas en el sentido propio de ese término, es
 decir, teorías que asignan probabilidades definidas a los sucesos o a clases de
 sucesos.)

Volvamos ahora a mi segunda cuestión: lo histórico-social no crea solamen-
 te de una vez por todas un tipo ontológico nuevo de orden, característico del gé-
 nero "sociedad" sino que ese tipo es cada vez "materializado" por medio de otras
 formas, cada una de las cuales representa una creación, un nuevo tipo de socie-
 dad. A parte de la existencia de instituciones y de significaciones imaginarias so-
 ciales, nada sustancial es común a la sociedad capitalista moderna y a una socie-
 dad "primitiva". Y si es cierto todo lo que acabo de decir hasta aquí, no hay ni
 podría haber "hechos" o "procedimientos determinados en virtud de los cuales una
 forma dada de sociedad pudiera "producir" otra sociedad o "causar" su apari-
 ción. Los intentos tentativos a hacer "activar" las formas sociales de "contato-
 nes físicas", de "antecedentes" o de características permanentes del hombre fra-
 cesan regularmente y, lo que es peor aún, carecen de sentido. Aquí la ontología
 y la lógica heredadas están desprovistas de medios de trabajo pues se ven con-
 dadas a ignorar el ser propio de lo histórico-social. No sólo esta lógica y esta
 ontología no pueden ver en la creación sino una palabra, y una palabra torpe (sal-
 vo en un contexto leológico en el cual, como ya lo indiqué, sólo se toma en con-
 sideración la seudocreación), sino que se ven irremisiblemente impulsadas a pre-
 guntar: ¿creación por quién? Pero la creación, como obra de lo imaginario social,
 de la sociedad insubstancial (sociedad insubstancial, no sociedades insubstanciales) es el modo
 de ser del campo histórico-social, modo en virtud del cual ese campo es. La so-
 ciedad es autocreación que se despliega como historia. Verdad es que requiere
 una inversión ontológica radical reconocer esto y dejar de formularse pregun-
 tas carnes de sentido sobre los "sujetos" y la "sustancia" o la "causa".

Esto no quiere decir que la creación histórica se realice en una tabla rasa y
 René Thom no tiene por qué lamentar que yo esté haciendo una apología de la pe-
 rezza. Por el contrario, como lo muestran los principios mismos de la "economía
 del pensamiento" y de la "simplicidad", el determinismo es la metodología de
 la perreza por excelencia. Se dice: no hay necesidad de reflexionar sobre este su-
 caso particular si posee uno su "ley" general, y si pudiéramos escribir la hiper-
 ecuación global y última del universo, podríamos dormir beatíficamente compla-
 de los tiempos. Siempre hay una masa fantástica y fantásticamente compleja de
 cosas existentes y de condiciones parciales, y en el interior de esa masa es don-

de se realiza la creación histórica. Una indagación útil y llena de sentido, indagación inmensa y en realidad interminable, es aquella que se lleva a cabo alrededor de la pregunta ¿qué había en lo "viejo" que, de una manera u otra, "preparaba lo nuevo" o se relacionaba con lo nuevo? Pero también aquí el principio del "cercio" interviene con todo su peso. Para decirlo brevemente, lo antiguo entra en lo nuevo con la significación que lo nuevo le da y no podrá entrar en lo nuevo de otra manera. Para convencerse de ello basta con recordar hasta qué punto ideas y elementos griegos antiguos o cristianos fueron durante siglos continuamente "redescubiertos" y remodelados (reinterpretados) en el mundo occidental con miras a satisfacer lo que se llama (mal) las necesidades del presente, es decir en verdad, los esquemas imaginarios del presente. Durante mucho tiempo vivimos filósofos e investigadores que trabajaban sobre la antigüedad clásica. Luego vivimos una nueva disciplina científica (que a veces se llama "historiografía") que indaga sobre los cambios de los puntos de vista de Occidente respecto de la antigüedad clásica. Resulta innecesario agregar que esas indagaciones nos instruyen mucho más sobre los siglos XVI, XVII o XX occidentales que sobre la antigüedad clásica.

Por otro lado, no podemos renunciar al intento de establecer, en la medida de lo posible, las conexiones y regularidades "causales" o "casi causales" que aparecen en el dominio historicosocial y son aportadas por su dimensión conjunta-identitaria. Pero en este aspecto basta con mencionar el estado y el destino de la economía política para mostrar los muy estrechos límites de este tipo de enfoque, aun cuando se trata de su dominio "natural" y privilegiado, y para mostrar la necesidad de tener muy en cuenta (si se pretende comprender algo) todo el magma de la realidad historicosocial donde están inmersas las relaciones económicas cuantificables y determinadas.

Nuestra segunda cuestión era: ¿Cómo emergen formas historicosociales nuevas? La respuesta es sencillamente: por creación. Frente a semejante respuesta la mentalidad tradicional podrá reaccionar neno a carajadas: "Pero lo que usted ofrece no es más que una palabra". Lo que ofrece es una palabra que designa un hecho — una clase de hechos — que hasta ahora estuvo encubierto y que en adelante debe ser reconocido. Y ocurre que en cierta medida tenemos una experiencia "directa" de esos hechos: hemos sido testigos, por así decirlo, directa o indirectamente del nacimiento de formas historicosociales nuevas. Por ejemplo, hemos sido testigos de la creación de la polis democrática en la antigua Grecia, o del capitalismo occidental o aun más cerca de nosotros — de vista — de la burocracia totalitaria en Rusia después de 1917. En cada uno de esos casos ha mucho que decir y un trabajo interminable que hacer sobre las conexiones que precedieron y rodearon a esos nacimientos. Podemos afiliudar tales procesos, pero no podemos "explicarlos". Una "explicación" implica o bien desvelar significaciones partiendo de no significaciones, lo cual no viene sentido, o bien reducir todos los magmas de significaciones que aparecen en una historia a las combinaciones de un pequeño número de "elementos de significación" ya presentes desde el comienzo de la historia humana, lo cual es manifestamente imposible (y nos llevaría de nuevo a formular la pregunta como surgieron, pues, esos "primeros elementos"?)

Para tomar un ejemplo particular y un esquema explicativo específico (que está de moda), consideremos el nacimiento del capitalismo y un posible enfoque neodarwiniano de la cuestión. En la Europa occidental no observamos entre, digamos, el siglo XII y el siglo XVII una producción "aleatoria" de un número inmenso de variedades de sociedades ni observamos la eliminación de todas esas sociedades como "ineptas", salvo una que es seleccionada como la única forma social "apta". Lo que observamos es el surgimiento de una nueva significación imaginaria social: la expansión ilimitada del dominio "racional" (que se inscribe mentalmente en la expansión ilimitada de las fuerzas de producción), que va acompañada de la acción de un gran número de factores de extrema diversidad. En cada una vez en posesión del resultado, no podemos dejar de admitir la energía liberable y enigmática de esos factores en la "introducción" de una forma (el capitalismo) a la que no se proponía llegar ningún actor o grupo de actores y que ciertamente no podía haberse "construido" en virtud de una reunión aleatoria de "elementos" preexistentes. Pero apenas fijamos la mirada en esta significación imaginaria social nueva y naciente (la expansión ilimitada del dominio "racional") podemos comprender mucho más: esos "elementos" y esos "factores" entran en la ingeniería capitalista de la sociedad cuando pueden ser "utilizados" por ella o insertarse en su instrumentalidad... y así se realiza la mas de las veces porque algunos elementos son atraídos, por así decirlo, al interior de la esfera capitalista de significaciones y se encuentran por eso cargados con un nuevo sentido. Un hermoso ejemplo de este fenómeno es el de la monarquía absoluta que creó el aparato del estado moderno y centralizado y que Tocqueville describió en *L'Anticipo Régime et la Révolution*; concebido y construido para servir al poder absoluto del monarca, ese aparato se convirtió en el vehículo ideal del dominio impersonal de la "racionalidad" capitalista.

Asimismo, dudo de que los principios de "orden partiendo del desorden" o de "organización partiendo del desorden" puedan ayudar a dilucidar el nacimiento de formas sociales nuevas. Como ya dije, no creo que se pueda hablar de "estréptico" o "anomalía", en un sentido riguroso tratándose de una sociedad. Ni siquiera el término "desorden" es adecuado aquí. Lo que se manifiesta como "desorden" en el seno de una sociedad es, en realidad, algo interno de la institución de esa sociedad, algo significativo y negativamente evaluado; y esto es algo completamente diferente. Creo que los únicos casos en que podríamos hablar correctamente de "desorden" son aquellos de "viejos sistemas en crisis" o "en proceso de desmoronamiento". Por ejemplo, el mundo románico tardío o varias sociedades del tercer mundo actual. En el primer caso, apareció un nuevo "principio unificador", un nuevo magma de significaciones imaginarias sociales con el cristianismo. No veo ninguna relación del "desorden" anterior con este nacimiento, salvo la de una "condición negatva". En el segundo caso — el de los países del tercer mundo — no parece surgir ningún "principio unificador" y el proceso de derrumbe del antiguo orden no hace sino continuar, salvo en los casos (que no

¹ Véase "Marxisme et théorie révolutionnaire", *Socialisme ou Barbarie*, n° 37 (julio-septiembre de 1964), págs. 32-43, sobre en *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., págs. 61-73.

son los más frecuentes) en que son importados del extranjero con éxitos "principios unificados". Tomemos otro ejemplo que esclarece un aspecto más de la cuestión: cuando la Proburgundia comienza a surgir en el marco general de la sociedad feudal (siglos XII y XIII), usar ese fenómeno como "estímulo" o "desorden" no tiene mucho sentido; en el mejor de los casos, sería legítimo hacerlo desde el punto de vista "feudal". En efecto, ese "estímulo" o "desorden" es desde el comienzo portador de un orden (nuevo) y de significaciones nuevas y *materialmente* sólo puede existir siendo ese portador.

Pero lo que sobre todo establece, a mi juicio, la diferencia radical entre el mundo biológico y el mundo histórico-social es el surgimiento en este último de la autonomía de un sentido nuevo de la autonomía. Según el empleo de esta palabra que hace Varetta (y que yo lamiento, como me permití decirse), la "autonomía" del ser vivo es su cerco, su cerco de organización, de información, de conocimiento. Ese cerco significa que el funcionamiento del "ser mismo" vivo y su correspondencia con las diversas "cosas" que son exteriores a él, están gobernados por reglas, por principios, por leyes, por sentidos que son dados por el ser vivo pero que una vez dados lo son de una vez por todas y cuyo cambio (cuando sobreviene) parece "alabastro". Pero eso es exactamente lo que llamaríamos — y que yo llamo — heteronomía en el dominio humano e histórico-social: el estado en que son dados de una vez por todas los principios, los valores, las leyes, las normas y las significaciones y en que la sociedad, o el individuo según los casos, no tiene ninguna posibilidad de obrar sobre ellos. Un ejemplo extremo pero perfectamente esclarecedor de lo que sería la "autonomía" más completa en la aceptación que yo doy a estos términos es el caso de la psicosis paranoica. El paranoico crea de una vez por todas su propio sistema interpretativo absolutamente nuevo y que lo abarca todo, de suerte que nada puede penetrar en su mundo sin ser transformado de conformidad con las reglas de ese sistema. (Desde luego, sin cierta dosis de paranoia, ninguno de nosotros podría sobrevivir). Pero un ejemplo mucho más corriente y general nos es dado por todas las sociedades "primarias" y también por todas las sociedades religiosas, en las que las reglas, las leyes, las significaciones, los principios, etc., están dados de una vez por todas y en las que el carácter indiscutible e indiscutido de tales reglas, principios, etc., es la garantía institucionalmente por la representación insultada de una fuente, de un fundamento y de una garantía extrasociales de la ley, de la significación, etc.: evidentemente, uno no puede cambiar la ley de Dios, ni decir que esta ley es injusta (esta última enunciaci3n sería, en semejante sociedad, impensable e incomprendible, así como lo es en la fase final del *Myergrud* el hecho de que *Hig Brothert* *is ungodly*). En ese caso observamos (y también en el totalitarismo) la mayor "autonomía" posible, el "cerco" más completo posible del sentido y de la interpretación, es decir, la *heteronomía* más completa posible, desde nuestro punto de vista.

¿Y cuál es el origen de "nuestro punto de vista"? Una creación histórica, una ruptura histórica que tuvo lugar por primera vez en la antigua Grecia. Luego de nuevo en la Europa occidental a fines de la Edad Media. Ruptura en virtud de la cual se creó por primera vez la autonomía en el sentido propio del término: la autonomía, no como apertura, sino como apertura. Esas sociedades representaban, una

vez más, una forma nueva de ser histórico-social y, en realidad, de ser sin más ni más: por primera vez en la historia de la humanidad, de la vida y que sepamos, del universo, nos encontramos en presencia de un ser que pone abiertamente en tela de juicio su propia ley de existencia, su propio orden dado.

Esas sociedades cuestionan su propia institución, su representación del mundo, sus significaciones imaginarias sociales. Todo esto es evidentemente impetuoso en la creación de la democracia y de la filosofía que rompen el cerco de la sociedad insustituible que prevalecía hasta entonces y abren un espacio en el que las actividades del pensamiento y de la política llevan a poner en tela de juicio una y otra vez no sólo la forma dada de la institución social y de la representación social del mundo, sino los posibles fundamentos de cualquier forma de este tipo. La autonomía toma aquí el sentido de una autoinstitución de la sociedad, autoinstitución en adelante más o menos *explícita*: nosotros hacemos las leyes, lo sabemos, y somos pues responsables de nuestras leyes, de modo que debemos preguntarnos cada vez: ¿por qué esta ley y no otra? Esto implica evidentemente también la aparición de un nuevo tipo de ser histórico en el plano individual, es decir, la aparición de un individuo autónomo que puede *preguntarse* y también *preguntar* en voz alta: "¿Es justa esta ley?". Todo esto corre paralelo con la lucha contra el viejo orden y los viejos órdenes heterónomos, lucha que (es lo mismo que puede decirse de ella) dista mucho de haber terminado. Es esta creación histórica de la autonomía y, lo repito, de un nuevo tipo de ser capaz de poner en tela de juicio las leyes mismas de su existencia, lo que condiciona para nosotros tanto la posibilidad de la discusión de hoy como, lo que es mucho más importante, la posibilidad de una verdadera acción política, de una acción con miras a establecer una nueva institución de la sociedad, con miras a realizar plenamente el proyecto de autonomía. Pero ésta es otra historia.

Septiembre de 1981

o imaginario, la creación
en el dominio histórico y
social

ser es un caos

↳ organización no regular

ser no está en el tiempo, es

A SER

tiempo no es nada o es
nada.

determinación lleva a negar
tiempo.

nombre sólo existe en la
ciudad y por la sociedad.

↳ SOCIEDAD ES SIEMPRE
HISTÓRICA

Institución

↳ mantiene unida a la
sociedad.

Imaginaros → están dados
por creación

Sociales → porque solo existen
estando instituidas y
siendo objeto de la partici-
pación de un ente colectivo
impersonal.

Las instituciones tuvieron
su origen en el imaginario
social pero se entrecruza-
ron con lo simbólico y

funcional. SOBREVIVEN.

↳ La visión moderna de la