

UTOPIAS

Número

7

Septiembre-
octubre
de 1990

Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM

Saussure por Gadet Castoriadis
por González Ochoa Esther Cohen
 Christopher Domínguez José
Woldenberg

Relato, poesía, plástica:

Italo Calvino por José Luis Bernal
 Yeats y Dowson por Eliseo Diego
 Vladimir Nabokov por Sergio Pitol
 Gisèle Halimi por Luis Villoro
 Carlos Monsiváis Alberto Híjar

Dossier:

Homenaje a Eduardo Nicol

Fernando Salmerón José Ferrater
Mora

5 mil pesos



UTOPIAS

□ Número 7
□ Septiembre-octubre de 1990

Directora: Juliana González

Coordinadora: Luz Aurora Pimentel

Edición y administración

general: Juan Meléndez

Consejo editorial: Hermann Bellinghausen,
Esther Cohen, Alfredo Fernández, Sergio
Fernández, Mercedes de la Garza,
Anamari Gomís, Enrique Hulsz, Juan
Meléndez, Carlos Pereda, Sergio Pitol,
Gloria Villegas, Luis Villoro, Gabriel
Weisz

Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM
Ciudad Universitaria; Coyoacán; 04510 México, D.F.
Teléfono 548 02 73

Utopías no responde por textos no solicitados

Producción editorial: *Equipo Editor, S.C.*; Ámsterdam,
33-B; primer piso; colonia Hipódromo; 06100 México,
D.F.; teléfono 211 86 86 □ Cuidado de la edición:
María del Carmen Merodio y Miguel Ángel Guzmán /
Diseño y diagramación: *Fernando Rodríguez*

Ilustración de la portada:

Olga Costa

(*Montañas con luna dorada*,
óleo sobre papel, 1965)

*Ilustración de
la contraportada:*

Eduardo Cohen

(De la exposición "Sarcasmos
y desacatos", pasteles, tintas,
crayones, 1989)



Ilustraciones de Eduardo Cohen

Liminar	2
<hr/>	
Cuestiones de teoría y crítica	
Después de Saussure, <i>Françoise Gadet</i> (traducción de <i>Arturo Gómez-Lamadrid</i>)	3
Apuntes sobre la identidad colectiva / Una lectura de Castoriadis, <i>César González Ochoa</i>	14
Lilit: el lado oscuro de Dios, <i>Esther Cohen</i>	23
Tierra baldía, <i>Christopher Domínguez</i>	26
<hr/>	
El acontecimiento	
Congreso UNAM: de cal y arena, <i>José Woldenberg</i>	30
<hr/>	
Relato, poesía, plástica	
Autorretrato de <i>Italo Calvino</i> (traducción de <i>José Luis Bernal</i>)	36
En buena compañía, <i>Eliseo Diego</i>	41
La defensa, <i>Vladimir Nabokov</i> (traducción de <i>Sergio Pitol</i>)	46
La leche del naranjo, <i>Gisèle Halimi</i> (traducción de <i>Luis Villoro</i>)	56
La vida a cuadros, <i>Carlos Monsiváis</i>	62
Eduardo Cohen: sarcasmos y desacatos, <i>Alberto Híjar</i>	63
<hr/>	
Dossier	
Doctor Eduardo Nicol	64
Eduardo Nicol (1907-1990) / <i>In memoriam</i> , <i>Fernando Salmerón</i> / <i>José Ferrater Mora</i>	65
Lenguaje, conocimiento y realidad, <i>Eduardo Nicol</i>	67
La insuficiencia de la condición humana / Idea platónica del amor y de la muerte, <i>Eduardo Nicol</i>	73
Homenaje de la Universidad Nacional a los profesores eméritos españoles (discurso de clausura), <i>Eduardo Nicol</i>	85
<hr/>	
Marginalia	
A los problemas mismos, <i>Carlos Pereda</i>	87
El Oriente no pasa de una invención occidental, <i>Milton Hatoum</i> (traducción de <i>Horacio Costa</i>)	88
<i>La épica sordina</i> de Gonzalo Celorio, <i>Vicente Quirarte</i>	89
<i>Acta Poética</i> , <i>Ana María Escalera</i>	91
Textos escritos de cara al público, Recuento de un homenaje, Otra clase de saber, Una herramienta para conocer el pasado, Educación alternativa, Crítica del sujeto	93

Apuntes sobre la identidad colectiva

Una lectura de Castoriadis

César González Ochoa

César González Ochoa. Exespecialista en ingeniería electrónica y en comunicación social; actualmente es investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM y hace una tesis de doctorado en la Facultad de Arquitectura. Ha publicado los libros *Función de la teoría en los estudios literarios e Imagen y sentido / Elementos para una semiótica de los mensajes visuales*. Además ha colaborado con artículos en revistas especializadas y de divulgación.

¹ Marc Augé, *Símbolo, función e historia / Interrogantes de la antropología*, Grijalbo, México, 1987, p. 33.

² Claude Lévi-Strauss, prólogo a *La identidad*, Petrel, Barcelona, 1981.

³ Cornelius Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, Paz e Terra, São Paulo, 1986, p. 204. Citaré este trabajo dentro del texto con las iniciales IIS y el número de página. Existe una versión en español de este libro, pero sólo de su primera parte.

⁴ Es precisamente la postura de Rousseau en *El contrato social*, y que Althusser señaló con precisión. (Cfr. L. Althusser, "Sobre El contrato social", en E. Verón, *El proceso ideológico*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.

Dice Marc Augé que el problema fundamental de la antropología es "conjuguar lo mismo y lo otro según los aspectos más variados (la identidad humana y la especificidad cultural, la cultura y las culturas, el inconsciente y las prácticas, el individuo y la sociedad)".¹ Es, pues, el problema del *status* del "otro" lo que está aquí en juego, al mismo tiempo que el de la identidad, es decir, de lo mismo. Lo mismo y lo otro, el eterno tema, al menos desde Platón.

Todo estudio de lo sociohistórico se topa de entrada con dos interrogantes fundamentales. Por un lado, ¿qué es lo que da unidad a una sociedad determinada?, ¿cuál es la base de esa unidad?, ¿qué cosa le otorga cohesión? Por otro lado, frente a la multitud de sociedades diferentes y frente a la dimensión histórica de cada una de ellas, expresada como una alteración del orden social que puede conducir a un nuevo orden, el segundo interrogante es: ¿qué es lo que hace que se produzcan formas nuevas y distintas de sociedad?

El primer interrogante remite al problema de la identidad, el cual, como señala Lévi-Strauss, "no se sitúa en una encrucijada, sino en varias. Prácticamente afecta a todas las disciplinas, y también a todas las sociedades". Afecta particularmente a la antropología, a la cual siempre se le cuestiona su "obsesión por lo idéntico".²

Las dos preguntas planteadas arriba son precisamente el punto de partida de Castoriadis para sus reflexiones sobre la sociedad y la historia:

¿Qué es la sociedad?; especialmente, ¿qué es la unidad y la identidad (*ecceidade*) de una sociedad?; ¿qué es lo que da unidad a una sociedad? ¿Qué es la historia?; especialmente, ¿cómo y por qué hay alteración temporal de una sociedad?; ¿en qué es alteración, emergencia de lo nuevo en esta historia, y qué significa?³

Esas preguntas se reducen a las siguientes: ¿Por qué hay varias sociedades y no una sola? ¿Dónde están las diferencias entre las sociedades y por qué tales diferencias existen?

El pensamiento acerca de lo histórico-social o de la sociedad ha preocupado a los filósofos

desde la Antigüedad, y más específicamente, desde Hobbes, Maquiavelo y Rousseau. Sin embargo, esta reflexión ha estado dominada por una lógica a la que Castoriadis llama *identitaria-conjuntista*, lógica de la cual somos los herederos y que domina los componentes fundamentales de la vida social; tales componentes estarían dados esencialmente por el representar o el hacer. En palabras del autor, el *legein* y el *teukhein*: el primero es el componente inalienable del lenguaje y del representar social; el segundo es el componente inalienable del hacer social. El *legein* es la dimensión *identitaria* del representar/decir social. *Legein*, del cual se derivan *logos* y lógica, significa escoger-poner-juntar-contar-decir; en el lenguaje está representado por el código. Por su parte, el *teukhein* es la dimensión *identitaria* (o funcional o instrumental) del hacer social; esta palabra, de la que se derivan *techné* y técnica, significa juntar-ajustar-fabricar-construir. (IIS, 210.)

La sociedad existe como coexistencia de una cantidad de entidades que pertenecen a órdenes distintos. Para tratar la coexistencia y el modo de estar juntas una diversidad de entidades, el pensamiento heredado dispone de elementos y de relaciones que han sido determinados en otros lugares y bajo otros puntos de vista. Por ejemplo, relaciones de causalidad, de finalidad, de implicación; y para los elementos, dispone de aquellas entidades a las que desde el principio se ha considerado como elementos consistentes, esto es, personas, cosas, ideas; es decir, se trata como si fueran entidades preexistentes. De allí que Castoriadis justamente se pregunte "¿cómo pensar la sociedad como coexistencia o composición de elementos preexistentes o determinados —real, lógica o teleológicamente— bajo otro punto de vista, cuando esos supuestos elementos... sólo son lo que son en y por la sociedad?" Es decir, desde esta perspectiva, sólo existiría sociedad por la unión de individuos que en sí mismos son ya sociales.⁴

Otra visión de la sociedad, también producto de la reflexión heredada, es aquella que la considera como un organismo, como un sistema de funciones independientes y determinadas a partir de un fin, fin que sería su propia conservación, su permanencia a través del tiempo y de los accidentes. Sólo de una manera muy superficial podríamos establecer correspondencias entre tales funciones y los dominios en los que se desdoblán las actividades sociales (economía, derecho, política, religión, etcétera), pues éstos no pueden versar como componentes independientes del todo que es la sociedad; la economía, por ejemplo, "sólo es concebible y sólo existe como economía social, de una sociedad y de esta sociedad". Los dominios de la actividad social no son separables y "ningún esquema disponible nos permite captar verdaderamente las relaciones (entre dichos dominios) por un lado, y la sociedad, por otro; tampoco las relaciones entre esos mismos facto-

res". (IIS, 214.) De la misma manera, esos sectores de la vida social no son sistemas parciales coordinados —como sería el caso de los sistemas que componen un organismo: nervioso, etcétera—, puesto que en una sociedad dada podemos encontrar el predominio o la autonomía relativa de algunos de ellos y de otro en otra sociedad.

Topamos, pues, con el problema de cómo caracterizar esos sectores o dominios, ya que no hay una articulación definitiva de lo social; una articulación tal, sea en las partes que establece, sea en las relaciones entre esas partes, sea entre las partes y el todo, es, "cada vez, creación de la sociedad considerada"; y es tal porque "lo que así se sitúa, establece, instituye, cada vez, siempre por la materialidad concreta de los actos y cosas, sobrepasa esa materialidad concreta..." (IIS, 215.) Y lo mismo puede decirse de todos y cada uno de los hechos sociales, actos, instrumentos, acontecimientos: la rueda, el hacha, el barco, la boda, la compra-venta, la escuela, el templo, las elecciones: cada una es una forma creada. La sociedad se instituye como un modo de coexistencia que no tiene analogía con otra región de la realidad, modo que es creación específica de esa sociedad y no de otra.

En la reflexión acerca de lo social encuentran su límite la lógica y la ontología *identitarias*, ya que no podemos pensar lo social como unidad de una pluralidad, como conjunto determinable de elementos distintos y bien definidos; sólo podemos considerarlo como un magma,⁵ que significa, no un caos, sino un modo de organización de una diversidad que no puede ser reducida a un conjunto.

Y lo mismo que se dice de la sociedad se puede decir de la historia, la cual aparece inmediatamente bajo la forma de una sucesión. La lógica *identitaria* posee también esquemas canónicos para pensar las sucesiones, y éstos son la causalidad, la finalidad o la consecuencia, a través de los cuales todo lo que se piensa puede ser reducido a un conjunto. Así, si la sociedad no puede pensarse dentro de los esquemas tradicionales de la coexistencia, tampoco la historia puede pensarse en los de la secuencia, 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". (IIS, 220.) Por consecuencia, tanto la historia como la aparición de sociedades nuevas manifiestan la transformación de cada sociedad, la alteridad, la creación, a partir de lo cual es posible pensar la temporalidad.

Toda sociedad existe al instituir el mundo como su mundo y al instituirse como parte de ese mundo. Y la institución del tiempo es componente o dimensión esencial de esta institución del mundo y de la sociedad. Habría dos dimensiones en el tiempo instituido por cada sociedad: la *identitaria* y la *imaginaria*: "el tiempo instituido como *identitario* es el tiempo como

tiempo de demarcación o tiempo de las medidas; el tiempo instituido como *imaginario* (socialmente, se entiende) es el tiempo de la significación o tiempo significativo. (IIS, 246.) Para las sociedades anteriores al capitalismo, por ejemplo, el inicio de la primavera o del verano no era una simple fecha en el transcurso del año, o una señal funcional para comenzar ciertas actividades agrícolas o productivas en general, sino que ambas fechas estaban unidas a un complejo de significaciones míticas o religiosas. Y ello es una muestra de que el tiempo instituido no puede reducirse a su simple aspecto *identitario* y mensurable.

Todo esto indica que es imposible seguir manteniendo la distinción entre lo social y lo histórico, incluso si se dice que la historia es atributo de la sociedad; o que lo social es el supuesto de la historia. Enunciados de este tipo son insuficientes, al mismo tiempo que redundantes, porque una sociedad no está en *un* tiempo: lo social es eso mismo, autoalteración; lo social se construye, y sólo puede hacerlo en la historia. Tampoco es el caso de decir que la historia *afecta* toda sociedad: lo histórico es eso mismo, alteración de ese modo específico de coexistencia que es lo social. La lógica que hemos heredado nos ha enseñado a pensar que los acontecimientos se desarrollan en un espacio y en un tiempo; sin embargo, "el espacio-tiempo en el cual 'situamos' toda 'realidad' es la propia realidad sociohistórica cuando la colocamos como simple exterioridad, y él mismo producto de la institución sociohistórica, y, más allá, enigma interminable". (IIS, 257.)

La naturaleza misma está asociada a un conjunto de significaciones imaginarias; claro que los elementos de la naturaleza que la sociedad encuentra desde los inicios —especies vivas, minerales, estrellas, etcétera— no necesitan ser instituidos para que se considere que tienen propiedades estables y puedan ser agrupados en

⁵ Volveremos a este término tan importante en la argumentación de *Castoridias*.





clases. Sin embargo, cabe aquí la pregunta acerca del punto de vista desde el cual tales elementos son distintos y están definidos, con referencia a qué propiedades son estables, desde qué perspectiva se conjuntan dichas clases. Esta organización fija y estable de los elementos de la naturaleza, homóloga a la organización del hombre, es el primer sustrato de la institución de la sociedad. Pero decir que la institución de la sociedad se sustenta en este estrato no es lo mismo que decir que lo reproduzca o lo refleje, o que esté determinada por él; más bien significa que la institución de la sociedad “encuentra allí una serie de condiciones, de pautas de apoyo y de incitación, de marcos y de obstáculos”. (IIS, 223.)

La institución sociohistórica es institución de un magma de significaciones, las significaciones imaginarias sociales. El soporte de estas significaciones —al cual no se reducen— consiste en imágenes y figuras en el sentido más amplio del término, y abarca desde palabras, iglesias, instrumentos, cifras, hasta centauros y puestos aduanales, pero también la totalidad de lo percibido natural, designado o designable por la sociedad bajo consideración.

Sólo sobre ese fondo de lo histórico-social puede emerger, definirse y existir alguna sociedad; y este histórico-social está más allá de toda sociedad o de toda historia particulares, aunque es lo que alimenta a todas. Se trata de una dimensión indeterminada;

...una estructura definida y al mismo tiempo cambiante, una articulación objetiva de categorías de individuos y aquello que, más allá de todas sus 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 inalcanzable, un formante informe, un siempre más y siempre otro. Es lo que sólo puede presentarse en y por la institución, pero

que es siempre infinitamente más que la institución, puesto que, paradójicamente, es lo que llena la institución, lo que se deja formar por ella, lo que sobredetermina constantemente su funcionamiento y aquello que, en último análisis, la fundamenta, la crea, la mantiene en existencia, la altera, la destruye. (IIS, 133.)

Pero si no puede pensarse en una sociedad sin instituciones por la condición misma de la existencia colectiva de los hombres, tampoco puede pensarse en una sociedad que contenga solamente instituciones, que coincida con ellas en su totalidad, que esté recubierta sin exceso ni defecto por el tejido institucional, ya que siempre existirá una distancia que no deja que las relaciones humanas se solidifiquen en una forma definitiva, se conviertan en estereotipos.

Lo que mantiene a una sociedad unida es su institución, o, más bien, el complejo total de sus instituciones particulares, lo que Castoriadis llama “la institución de la sociedad como un todo” y que equivale a “normas, valores, lenguaje, herramientas, 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 considerada”.⁶ Esta institución de la sociedad está conformada por múltiples instituciones particulares que forman un todo coherente, una unidad; la cohesión interna de este todo constituye “la urdimbre inmensamente compleja de significaciones que empanan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen”. (EL, 68.)

Vale la pena examinar más atentamente la cuestión de la institución, pero no desde una perspectiva funcional o económica, las cuales explicarían su existencia y características por la función que desempeña en la sociedad o por su papel en la economía de conjunto de la vida social. Un enfoque de este tipo sólo ve un acoplamiento perfecto entre causas y efectos o entre fines y medios; es decir, una correspondencia estricta entre los rasgos de la institución y las necesidades consideradas como reales en la sociedad que se estudia. Y no es que los funcionalistas no tengan nada que decir respecto a las instituciones, ya que han recalcado el hecho de que éstas cumplen funciones vitales sin las cuales es imposible la existencia de una sociedad, pero no pueden ser reducidas a eso ni son comprensibles únicamente a partir de tales funciones. La perspectiva funcionalista no tiene respuesta a la pregunta sobre las necesidades de una sociedad a las cuales las instituciones supuestamente satisfacen. Y ello es así por la dificultad misma de la noción de necesidad. Podemos hablar de las necesidades de un animal y de las funciones que le corresponden; podemos pensar ese animal como la suma de las funciones que realiza y que lo hacen vivir. Pero todo eso no tiene sentido para un ser humano o para la sociedad.

⁶ Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre / Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1988, p. 67. De aquí en adelante citaré en el texto este libro con las iniciales EL.

Una sociedad no puede existir más que si una serie de funciones se cumple constantemente..., pero no se reduce a ello, 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 misma, tanto nuevas maneras de responder a sus necesidades, como nuevas necesidades. (IIS, 141.)

El punto de partida que asume Castoriadis para entender el modo de ser de la institución es lo simbólico, pues todo lo existente en el mundo histórico-social está unido indisolublemente a lo simbólico; no es que todos los actos individuales y colectivos, y todos los productos materiales, sean símbolos, pero todos ellos son impensables fuera de una red simbólica. De la misma manera, las instituciones no se reducen a su dimensión simbólica, aunque toda organización económica, todo sistema jurídico, todo poder político, toda religión, sólo puedan tener existencia social como sistema simbólico sancionado. Y decir que son simbólicos equivale a decir que unen ciertos elementos sensibles o perceptibles con otros elementos inteligibles, tales como órdenes, representaciones, comunicaciones, incitaciones a hacer o a no hacer; es decir, con significados, y los hacen valer como tales con un carácter necesario dentro de los límites del grupo social considerado.

Los funcionalistas no reconocen el importante papel del simbolismo en la vida de la sociedad, pues lo ven, ya sea como un simple recubrimiento neutro, como una manera por la cual se expresan ciertos contenidos preexistentes, los cuales serían los verdaderos componentes de las relaciones sociales, o ya sea que lleguen a reconocer una lógica propia al simbolismo, pero subordinada a un orden racional. No obstante, el simbolismo no es ni neutro ni totalmente adecuado al funcionamiento de los procesos reales, y no lo es porque no puede asumir cualquier cosa como signo. Esto es evidente para el individuo que se encuentra siempre ante un lenguaje ya constituido, por lo que su libertad en el uso de los signos es limitada, pero también lo es para la sociedad: la sociedad constituye su orden simbólico, aunque en un sentido diferente del orden simbólico del individuo, y tal constitución no es libre, sino que toma su materia prima de lo que ya se encuentra allí: en primer lugar, de la naturaleza, pero la naturaleza misma está ordenada, no es un caos, sus componentes están ligados entre sí.

Para una sociedad que conoce la existencia del león, este animal significa la fuerza. Inmediatamente, la melena asume para ella una existencia simbólica que probablemente nunca tuvo para los esquimales. Pero eso también es la historia. Todo simbolismo se edifica sobre las ruinas de los edificios simbólicos precedentes y utiliza sus materiales. (IIS, 147.)

Y tal utilización se hace de acuerdo con una cierta lógica que no es necesariamente la misma

que usamos en nuestros procesos racionales.

Sería una simplificación pensar que esta lógica y el orden racional que en parte le corresponde no plantean problemas para el estudio de lo histórico-social. Sin embargo, los funcionalistas no ven complicación alguna al pensar que, cuando una sociedad se otorga a sí misma una institución, se da también todas las relaciones simbólicas asociadas con ella; es decir, asumen que no hay contradicción, ni siquiera incoherencia, entre los fines funcionales de la institución y los efectos de su funcionamiento real.

Lo anterior basta para tener la certeza de que el simbolismo y la funcionalidad son territorios limítrofes, pero no es posible determinar *a priori* la frontera entre ellos o dónde el simbolismo invade lo funcional, ya que "no podemos fijar ni el grado general de simbolización, variable según las culturas, ni los factores que hacen que la simbolización se ejerza con una intensidad particular sobre tal o cual aspecto de la vida de la sociedad considerada". (IIS, 150.) Pensar que el simbolismo es una pura expresión neutra o simplemente adecuada de lo funcional sería admitir que existe una sustancia de las relaciones sociales previamente constituida respecto a las instituciones; que la vida social es plenamente real antes de manifestarse en cualquier sistema de significación. Pero no hay contenidos primarios de la vida social que posteriormente se expresen en las instituciones; las relaciones sociales, las relaciones de producción, son siempre instituidas. Una relación del tipo patrón-esclavo, o siervo-señor, o proletario-capitalista, etcétera, no puede aparecer sin inmediatamente institucionalizarse. Unas relaciones de producción articuladas a escala social significan al mismo tiempo una red a la vez real y simbólica que se sanciona a sí misma, es decir, una institución. Por tanto, el problema del simbolismo no afecta solamente a los estratos de la "superestructura", sino que ya está presente





desde el nivel de las relaciones de producción.

Cada sociedad construye su simbolismo, pero sometida a ciertas limitaciones, y tal simbolismo apela a lo natural, a lo histórico y a lo racional. Todo ello hace que surjan relaciones entre significantes y significados, cadenas de significantes unidas a significados que no podían ser previstas. De manera que el simbolismo no es

...ni libremente escogido, ni impuesto a la sociedad considerada, ni simple instrumento neutro o medio transparente, ni opacidad impenetrable y adversidad irreductible, ni amo de la sociedad ni esclavo flexible de la funcionalidad, ni medio de participación directa y completa en un orden racional. (IIS, 152.)

Con todo ello, el simbolismo es determinante de algunos aspectos de la vida social, al mismo tiempo que está lleno de intersticios y de grados de libertad. Es útil aquí el paralelismo con el lenguaje para entender el simbolismo institucional. Así como jamás podemos salir del lenguaje, aunque nuestra movilidad en él sea ilimitada y nos permita cuestionarnos todo, incluso el lenguaje mismo y nuestra relación con él, así es nuestra relación con el simbolismo: nada de lo que pertenece a lo simbólico impone la dominación del simbolismo de las instituciones sobre la vida social; pero nada en el mismo simbolismo excluye su uso productivo por la sociedad.

Con toda la complejidad de lo simbólico, sus determinaciones no agotan la vida social, pues queda un componente esencial: el componente imaginario, que aparece sólidamente unido a lo simbólico. Toda representación, todo hecho portador de significación, participa de la dimensión simbólica y de la dimensión imaginaria; hasta un delirio o una fantasía, pensados ambos como vehículos de lo imaginario, están contruidos con imágenes, y éstas representan otras cosas; por tanto, poseen una función sim-

bólica. En consecuencia, lo imaginario tiene necesidad de lo simbólico, no sólo para expresarse, sino incluso para existir. Pero el simbolismo presupone la capacidad de ver una cosa como algo diferente de lo que es, y en ello podemos ver lo imaginario. No se trata de un imaginario individual, sino social; se trata de las significaciones imaginarias sociales. Dice Castoriadis:

...llamo imaginarias a esas significaciones porque no corresponden a elementos "racionales" o "reales", y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por creación, y las llamo sociales porque sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo. (EL, 69.)

Es en este conjunto de significaciones imaginarias donde una sociedad encuentra el complemento necesario para su orden; en su núcleo y a través de todas sus expresiones se encuentra algo irreductible a lo funcional, algo que es como una carga inicial del mundo con un sentido por parte de la sociedad, y ese sentido no está dictado por factores reales, sino que es precisamente él quien confiere a tales factores reales su importancia y su lugar en el universo que constituye para sí misma la sociedad.

Althusser acercaba peligrosamente las nociones de ideología y de imaginario cuando se ocupaba de definir la primera. Decía que los hombres no representan en la ideología sus condiciones reales de existencia; representan su relación con esas condiciones de existencia. "Esta relación es lo que está en el centro de toda representación ideológica, y por tanto imaginaria, del mundo real. En esta relación está contenida la 'causa' que debe dar cuenta de la deformación imaginaria de la representación ideológica del mundo real. Y añade: "la naturaleza imaginaria de esta relación sostiene toda la deformación imaginaria que se puede observar (si no se vive en su verdad) en toda ideología".⁷ Toda ideología, continúa el mismo autor, representa en su deformación necesariamente imaginaria, no las relaciones de producción, sino la relación imaginaria de los individuos con las relaciones de producción; es decir, que en la ideología no está representado el sistema de relaciones reales que rige la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de éstos con las relaciones reales en que viven.

No es necesario poner de relieve el carácter funcionalista de estas tesis —cosa que el propio Althusser hizo—, sino que lo que importa es poner de manifiesto que el camino a través de la noción de ideología tal vez no sea tan directo. No se trata de que lo imaginario aparece o representa un papel porque existen problemas que los miembros de una sociedad no consiguen resolver; en realidad, un problema sólo puede ser visto como problema y constituirse como un problema particular que una sociedad o una

⁷ L. Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", en *La filosofía como arma de la revolución*, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1980, p. 125.

época particular se propone resolver, y lo hace en función de su imaginario. Y lo que es un problema para una sociedad es inseparable del sentido con que ella misma ha investido al mundo y a su lugar en él, sentido que, como tal, no es ni verdadero ni falso, ni verificable ni falsificable respecto a los problemas "verdaderos" y a su

... "verdadera" solución. Por otro lado, decir que el imaginario aparece por la incapacidad de resolver los problemas reales hace suponer que sabemos cuáles son tales problemas reales... que sabemos y que podemos decir lo que es la humanidad y lo que ella quiere, aquello hacia cuya dirección tiende. (IIS, 163.)

Pensar la sociedad y cada una de sus instituciones como sistemas simplemente funcionales conduciría de inmediato a preguntar: funcional respecto a qué y con qué fin. Es claro que las instituciones son funcionales al asegurar, cada una en su área, la supervivencia de la sociedad; sin embargo, cada sociedad tiene su propia visión de lo que es la supervivencia. Cada sociedad tendría que ser entendida, tanto en su propia funcionalidad como con relación a cadenas de sentido que no sólo escapan a lo funcional, sino a las que la funcionalidad en gran medida está sometida. No obstante, si no se puede entender como únicamente funcional, tampoco puede serlo simplemente como una red simbólica. Aunque las instituciones constituyan una red de símbolos, esa red remite siempre a algo diferente del simbolismo; si se entendiera la sociedad como puramente simbólica, sería pertinente la pregunta de por qué se han elegido tales símbolos o sistemas de símbolos y no otros. Entender la elección de un tipo de simbolismo por parte de una sociedad exigiría sobrepasar las condiciones estructurales de su búsqueda; comprender el simbolismo de una sociedad es captar las significaciones que conlleva. Y tales significaciones, aunque transportadas por estructuras significantes, no son un resultado único de ellas y no están determinadas por ellas.

Castoriadis es muy crítico de las posturas estructuralistas cuando asevera que el sentido, aunque no es independiente del signo, no es resultado de la oposición de éstos ni está necesariamente ligado a una estructura significativa particular. Dice:

...considerar el sentido como simple "resultado" de la diferencia de los signos es transformar las condiciones necesarias de lectura de la historia en condiciones suficientes de su existencia. Ciertamente, esas condiciones de lectura son ya intrínsecamente condiciones de existencia, pues sólo existe historia porque los hombres se comunican y cooperan en un medio simbólico.

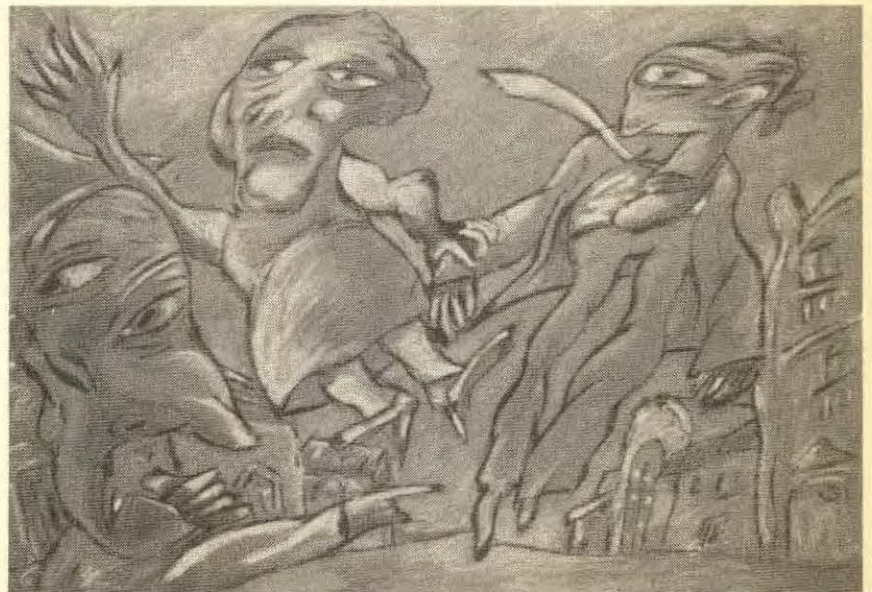
Pero ese simbolismo es él mismo creado. La historia sólo existe en y por el lenguaje (toda especie de lenguaje), pero ese lenguaje es dado, ya constituido.

Ignorar ese aspecto de la cuestión es establecer para siempre la multiplicidad de los sistemas simbólicos (y por consiguiente institucionales) y su sucesión como hechos brutos a propósito de los cuales no habría nada que decir (y todavía menos que hacer), eliminar la cuestión histórica por excelencia: la génesis del sentido y la producción de nuevos sistemas de significados y significantes. (IIS, 167-168.)

Hablar del sentido como resultado de la oposición de los signos sería plantear la existencia de relaciones de causalidad y anular, con ello, la más profunda característica de los fenómenos simbólicos, a saber, su relativa indeterminación.

Habría que considerar, entonces, significaciones relativamente independientes de los significantes, las que desempeñan un papel en la elección y organización de esos significantes, y que pueden corresponder a lo percibido, a lo racional o a lo imaginario. Las significaciones imaginarias no están para representar una cosa distinta, sino que son algo así como las articulaciones últimas que una sociedad dada impone al mundo, a sí misma y a sus necesidades, los esquemas organizadores que son la condición de representabilidad que tal sociedad se otorga. Esos esquemas no existen bajo la forma de una representación que podríamos alcanzar por medio del análisis, sino que sólo pueden ser captados de manera derivada y oblicua:

...como la separación al mismo tiempo evidente e imposible de delimitar exactamente entre este primer término: la vida y la organización efectiva de una sociedad, y este otro término igualmente imposible de definir: esta vida y esta organización concebidas de manera estrictamente "racional-funcional"; como una "deformación coherente" del sistema de los sujetos, de los objetos y de sus relaciones; como la curvatura específica a cada espacio social; como el cemento invisible que mantiene





unido este inmenso *bric-à-brac* de real, de racional y de simbólico que constituye toda sociedad, y como el principio que escoge e informa las extremidades y los pedazos que serán allí admitidos. (IIS, 173.)

Para que exista una significación social imaginaria se requiere la presencia de significantes colectivamente disponibles, pero sobre todo de significados cuyo modo de existencia difiere del modo en que existen los significados individuales, que siempre son percibidos, pensados o imaginados por un sujeto. Se trata de significaciones imaginarias, que es otro nivel, otro modo de ser. Nada en lo histórico-social es si no es significación, tomada por —y referida a— un mundo instituido de significaciones. La organización de ese mundo encuentra, en ciertos aspectos de lo natural, apoyos, incitaciones, inducciones, pero nunca es pura y simple repetición de éste. Ni la producción de la vida material de una sociedad ni su reproducción como sociedad están dictadas por leyes naturales o por consideraciones de la razón, pues siempre habrá un margen de indeterminación, que es donde aparece lo importante desde el punto de vista de la historia: que esta sociedad capta el mundo de una determinada manera, tanto en lo que toca a lo práctico como a lo afectivo; que hay un sentido en esa sociedad y que a partir de él es como se realizan las distinciones entre lo que se debe y lo que no se debe hacer. Este elemento,

...que da a la funcional de cada sistema institucional su orientación específica, que sobre-determina la elección y las conexiones de las redes simbólicas, creación de cada época histórica, su singular manera de vivir, de ver y de hacer su propia existencia, su mundo y sus relaciones con él, ese estructurante originario, soporte de las articulaciones y de las distinciones de lo que importa y de lo que no importa... ese elemento es el imaginario de la sociedad o de la época considerada. (IIS, 175.)

Es respecto a tales significaciones imaginarias sociales como podemos entender la “elección” que cada sociedad hace de su simbolismo institucional, así como los fines a los que subordina su funcionalidad. Es también con respecto a este mundo de significaciones como podemos reflexionar acerca de la pregunta inicial, sobre lo que funda la unidad y la identidad de una sociedad: lo que unifica una sociedad es la unidad 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 cuanto institución de este magma de significaciones imaginarias sociales, organizado así y no de otra manera”. (IIS, 404.) Los individuos constituyen un grupo por el mero hecho de referirse recíprocamente a un “nosotros”, de sentirse pertenecientes a ese nosotros y provocar con esto la existencia de un “ellos” cuando se relacionan entre ellos mismos, y de un “ustedes” cuando se relacionan al exterior. En la base de la formación del grupo, del nosotros, existe una relación de inclusión-exclusión que parece arbitraria, ya que no es un rasgo específico lo que la provoca, sino el sentido de un rasgo socialmente dado. Es éste uno de los principales papeles de las significaciones sociales imaginarias: definir el ser del grupo. ¿Qué cosa es este “nosotros”? Antes que nada es un nombre que designa tal colectividad, pero no sólo extensionalmente, sino como cualidad o propiedad: Somos los leopardos. Somos los arara. Somos los hijos del Cielo. Somos los hijos de Abraham, pueblo elegido que Dios hará triunfar sobre sus enemigos. Somos los helenos —los de la luz—. Nos llamamos, y otros nos llaman, los germanos, los francos, los teutones, los eslavos. Somos los hijos de Dios, que sufrió por nosotros. Y, más allá del nombre, el ser de la colectividad se constituye en los totems, en los dioses tutelares, en la extensión espacial y temporal de la persona del rey; allí se materializa la institución que sitúa esa colectividad como existente, “como sustancia definida y duradera más allá de sus moléculas perecederas, que responde a la pregunta por su ser y su identidad refiriéndose a los símbolos que la unen a otra ‘realidad’”. (IIS, 178-179.) En su respuesta a las preguntas ¿quiénes somos?, ¿qué somos?, ¿dónde somos?, ¿qué queremos?, allí la sociedad define su identidad, su articulación, el mundo, sus relaciones con él y con los objetos que contiene, sus necesidades y sus deseos. Y en esa capacidad de responder radica el papel de las significaciones imaginarias. La sociedad se constituye en el hecho mismo de tratar de contestar esas preguntas, y es en el hacer de la propia sociedad donde surge la respuesta como sentido.

Además de definir el ser del grupo, las significaciones imaginarias definen una imagen del mundo natural, construyen un conjunto significativo en el cual encuentran su lugar los objetos y seres que importan para la vida del grupo,

también la colectividad misma; allí están los principios que rigen el orden del mundo. Esta imagen que la sociedad se hace de sí misma presupone una definición de sus propias necesidades, tal como se inscriben en su hacer social; en ella lo esencial es la elección de objetos, actos, acontecimientos, etcétera, en los que se encarna lo que para esa colectividad tiene sentido y valor. Dicha elección es realizada

...por un sistema de significaciones imaginarias que valoran y desvaloran, estructuran y jerarquizan un conjunto de objetos y de carencias correspondientes, y en el cual se puede leer, más fácilmente que en cualquier otro, esa cosa tan incierta como indiscutible que es la orientación de una sociedad. (IIS, 181.)

Este sentido no es un sentido de lo real (digamos, de lo percibido); tampoco es un sentido que podamos referir a lo racional (o a lo irracional); no es ni verdadero ni falso, sino del orden de la significación, creación imaginaria propia de la historia, en la cual y por la cual la misma historia se constituye.

Con todas las dificultades señaladas en la aprehensión del sentido, éste necesariamente está allí y sus principios dependen de lo imaginario.

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 allí lo diverso sin aplastarlo, que hace surgir el valor y el no valor, que traza para esas sociedades la demarcación entre lo "verdadero" y lo "falso", lo permitido y lo prohibido —sin lo cual ellas no podrían existir ni un segundo. (IIS, 195.)

Es aquí donde nos enfrentamos con el problema esencial: si estamos presos en el pensamiento heredado, limitados por la lógica *identitaria* o conjuntista, ¿podemos ir más allá de la simple comprobación de sus límites y encontrar algún camino para pensar la sociedad o la historia? Parece que la sola comprobación de los límites ya muestra vías de acceso. El propio desarrollo del conocimiento, tanto en las ciencias físicas como en las humanas, ha cuestionado fuertemente la lógica heredada, pues el conocimiento de los nuevos objetos de la ciencia ha sido posible por la creación de significaciones que han puesto en evidencia otros modos de ser y otros modos de organización, diferentes a los conocidos. La cuestión sería saber si estas significaciones, si estas organizaciones, presentan caracteres comunes o si mantienen entre ellas relaciones que se pueden explorar (aunque esto parece ser la utilización de la misma lógica *identitaria*). Una primera consecuencia de esta búsqueda es que lo existente no puede ser pensado ni como un caos desordenado, al cual la cultura o cada cultura impone un orden, ni como un conjunto de cosas separadas situadas en un

mundo perfectamente organizado por sí mismo. A una forma tal de organización, Castoriadis la denomina un *magma*, entendido como aquello de donde se pueden extraer (o en que se pueden construir) organizaciones conjuntistas en número indefinido, pero que no puede ser reconstruido (idealmente) por composición conjuntista (finita o infinita) de esas organizaciones. Un magma sería

...una multiplicidad que no es una en el sentido adquirido del término, pero que la referimos como una, y que no es multiplicidad en el sentido en que podríamos enumerar, efectiva o virtualmente, lo que "contiene", sino donde podemos referir cada vez términos no absolutamente confundidos.

Otros intentos de definición de los magmas serían: "unificación de ingredientes distintos-indistintos de una diversidad", "reunión infinitamente confusa de tejidos conjuntivos hechos de materiales diferentes, y sin embargo homogéneos, constelada de singularidades virtuales y evanescentes". (IIS, 389.) Lo que la lógica *identitaria* hace son operaciones que transforman esas singularidades virtuales en términos, en elementos distintos y definidos, que organizan el magma como sistema de relaciones determinadas y determinantes, que hacen la diferencia entre "entidades" y "propiedades", y usan esta diferenciación para construir conjuntos y clases.⁸

La propuesta del autor es que todo lo dado —representaciones, naturaleza, significación— existe según el modo de ser del magma; que la institución sociohistórica del mundo, de las cosas y de los individuos, en tanto que institución del *legein* y del *teukhein*, es también institución de la lógica *identitaria*, pero no es solamente esto, sino que también es institución de un magma de significaciones imaginarias y, por tanto, no pensable dentro del referencial *identitario*-conjuntista.

⁸ Para contribuir a la confusión de todas estas definiciones, cfr. el ensayo llamado "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía", que se encuentra en *Las encrucijadas del laberinto*, op. cit.



Las significaciones imaginarias sociales existen en y por los individuos y objetos que las hacen presentes y las figuran, directa o indirectamente, inmediata o mediatamente; sólo son en su encarnación, en su figuración en y por una red de individuos y objetos que ellas mismas forman (o informan), individuos y objetos que son lo que son gracias a tales significaciones. Por tanto, decir que las significaciones imaginarias sociales son instituidas, o que la institución de la sociedad es institución de un mundo de significaciones imaginarias, equivale a afirmar que tales significaciones se hacen presentes y se figuran en y por la efectividad de individuos, actos, objetos, que ellas mismas conforman. La institución de la sociedad es como es en tanto que materializa un magma de significaciones imaginarias, y los individuos y objetos pueden ser captados e incluso existir con referencia a este magma; no puede decirse que este magma exista separadamente de los individuos que él hace ser.

Castoriadis habla del magma de las significaciones imaginarias propio de la sociedad capitalista y del tipo de individuos que produce, para quienes

...lo que cuenta y lo que no cuenta, lo que tiene una significación y lo que no la tiene, lo que es el sentido de tal acto o de tal cosa, todo ello es definido, situado, instituido de manera diferente de como lo eran en la sociedad tradicional; para quienes el espacio y el tiempo se organizan, se articulan interiormente y representan imaginariamente de manera distinta, cuyo propio cuerpo está no solamente sometido a otras disciplinas exteriores, sino preso en otra relación con el mundo, capaz de tocar, asegurar, manipular de otra manera los objetos, y otros objetos; para quienes las relaciones entre individuos son conflictivas, las comunidades y colectividades tradicionales pulverizadas, las solidaridades y lealtades correspondientes destruidas; para quienes, finalmente, el "extra" económico eventual, cuando existe, se destina, no a ser gasto o prestigio, o distribuido entre los miembros de la familia ampliada o del clan, o consagrado a una peregrinación, o capitalizado, sino a ser acumulado. (IIS, 403.)

La institución del capitalismo fue alteración de los individuos, de las cosas, de las relaciones sociales, de las instituciones concretas: creación de un hombre, de una técnica, de unas relaciones de producción, y cada una de estas creaciones es inconcebible sin las demás; todo ello hace presente y figura la institución capitalista del mundo y las significaciones imaginarias sociales que trae consigo.

Es, pues, con respecto al mundo de las significaciones como podemos pensar la unidad de un grupo social. Porque el mundo de las significaciones no es una réplica irreal de un mundo real, no es sólo otro nombre para un sistema jerarquizado de nociones; no está formado por lo que se puede expresar de las representaciones individuales; no es un sistema de relaciones que se añaden a sujetos y objetos plenamente determinados bajo otros aspectos y que modifican en tal o cual contexto histórico sus propiedades, efectos y comportamientos. Ese mundo es una posición primera e irreductible de lo sociohistórico y de lo imaginario social tal como se manifiesta en una sociedad dada, y esa posición se hace presente y se figura en y por la institución de las significaciones, instrumentada en la institución del *legein* y del *teukhein*, que establece, para cada sociedad, lo que es y lo que no es, lo que vale y lo que no vale, y cómo es o no es, cómo vale o no vale, y qué puede ser o puede valer. Es ella la que instaura condiciones y orientaciones comunes de lo factible y de lo representable, y por medio de todo eso da unidad a la multitud indefinida y esencialmente abierta de individuos, de actos, de objetos, de funciones, de instituciones, etcétera, que es una sociedad. ●

