

TP3 clara...

Traducción de
JACQUES ALGASI

Revisión del griego
CÉSAR GUELERMAN

CORNELIUS CASTORIADIS

FIGURAS DE LO PENSABLE

(Las encrucijadas del laberinto VI)



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - PERÚ - VENEZUELA

772
PSI INSTITUCIONAR
FOLIO 15 B
DIF 4

13

7.2 - 16

Institución primera de la sociedad e instituciones segundas*

EL OBJETO de esta jornada de estudio es el siguiente: ¿hay una teoría de la institución? Contesto por mi parte: por supuesto que no. No hay, ni puede haber, una *teoría* de la institución, ya que la teoría es la *theoria*: la mirada que se pone frente a algo y lo inspecciona. No podemos colocarnos frente a la institución e inspeccionarla, ya que los recursos que podrían usarse son ellos mismos parte de la institución. ¿Cómo podría hablar de la institución en un lenguaje que quisiera ser riguroso, formalizado o formalizable al infinito, etcétera, desde el momento en que este mismo lenguaje es una institución, quizás la primera y más importante de las instituciones?

En Francia hablamos en francés, hablo el francés, ya que lo he estudiado. Mi lengua materna es el griego —pero no existe ni en mi francés ni en mi griego ninguna clase de naturalidad—. Y como parece que en esta reunión hay una cierta predilección por los chistes, digamos que, si hubiera nacido en China —no digo, ni siquiera, si fuese chino, sino simplemente si hubiera nacido en China—, estaría toda mi vida condenado a ignorar la diferencia entre la elección y la erección, ya que en la fonología china la «h» y la «t» no son fonemas distintos.

Pero no se trata simplemente de fonética. Toda la filosofía grecooccidental, y el pensamiento y la teoría o las teorías que construimos, deben mucho a ciertos rasgos de la gramática de las lenguas indoeuropeas —y en particular al famoso verbo *éinai*, «ser». Una gran cantidad de lenguas, muy bellas y perfectamente apropiadas a la existencia de su sociedad, no incluyen el verbo «ser». Si los pueblos que hablan estas lenguas emprendieran la tarea de cons-

* Conferencia ofrecida en el coloquio sobre «Psicoanálisis y perspectiva familiar sistémica», el 15 de diciembre de 1985, publicada en *Y a-t-il une théorie de l'institution?*, Paris, Centro de estudios de la familia, pp. 105-121.

ticuir una filosofía fundamental, no la llamarían «ontología». Puedo dilucidar mi relación con la lengua, no puedo abstraerme de ella y mirarla —o construir esa relación desde el exterior—.

No puedo llevar a cabo la «teoría» de la institución, ya que estoy en el interior de ésta, y aun mucho más que eso. Salvo un punto límite, al cual intento acercarme con un paciente en el diván o conmigo mismo quizás mediante un sueño, exceptuando este punto límite que se sitúa casi al infinito, soy, del mismo modo que todos nosotros, un fragmento ambulante de la institución de la sociedad, fragmentos ambulantes y complementarios unos de otros. Bípedos hablantes: bípedos, lo que recuerda nuestra naturaleza biológica, más exactamente nuestro apuntalamiento biológico; y hablantes, que ciertamente remite una vez más a este apuntalamiento, a este basamento biológico, ya que para hablar se necesitan igualmente cuerdas vocales, etcétera, como también un sistema nervioso central organizado de cierta manera —pero además, es necesario el lenguaje como institución social—. No es éste el lugar ni el momento adecuado para ingresar en la interminable discusión que empieza en Grecia a partir del siglo V antes de Cristo, a propósito del carácter «natural» —*phúsi-* o convencional/instituido —*nómoi-* del lenguaje, que fue retomada hace algunas décadas con la lingüística estructural, en primer lugar, luego con las concepciones de Chomsky y la búsqueda de universales o invariantes a través de los diferentes lenguajes. Una cosa es cierta: una parte importantísima, la más importante del lenguaje, la que se refiere a las *significaciones* que conlleva —la semántica—, no corresponde de manera unívoca a la organización del sistema nervioso central del *Homo sapiens*, ya que si fuese el caso, todos los lenguajes serían rigurosamente isomorfos entre sí y se podría pasar de uno a otro sin que sobrase o faltase nada, a través de transformaciones reguladas. Ahora bien, sabemos que no existe una traducción exacta o perfecta de un texto propiamente dicho en una lengua otra que su lengua de origen (fuera del caso, trivial, en el cual el texto en cuestión no es otra cosa que un encadenamiento de símbolos matemáticos). Como lo decía Jakobson, la verdadera traducción es siempre re-creación poética.

Existe, pues, una dependencia profunda de lo que pienso y de lo que digo con respecto al lenguaje —y esto no es más que un ejemplo con respecto a la prevalencia, más aún, a la penetración de lo que está instituido en nuestra sociedad natal en cada uno de nosotros—.

¿Podemos decir, por lo tanto, como se dijo hace un rato, que la teoría es un cuestionamiento de la institución? En primer lugar, una vez más, tene-

mos que eliminar de esta discusión el término «teoría» en su acepción habitual. Luego, tenemos que constatar que el cuestionamiento de la institución a través de la reflexión sobre la institución o la tentativa de dilucidación de la institución se lleva a cabo, solamente, de una manera excepcional en la historia de la humanidad, y en una sola clase de sociedades: la clase europea o grecooccidental. No hay aquí ningún etnocentrismo —y menos aún, ningún privilegio, político u otro, que nos fuera otorgado—. Existe, únicamente, la constatación de que el cuestionamiento de la institución implica una enorme *ruptura* histórica y que, de acuerdo con lo que se sabe, esta ruptura no se ha producido entre los nambikwara o los bamileké. Esta ruptura, la encontramos solamente dos veces en la historia de la humanidad: en la Grecia antigua, por primera vez, y luego en Europa Occidental a partir de fines de la alta Edad Media. Esta ruptura implica que estos mismos individuos que fueron fabricados por su sociedad, que constituyen los fragmentos ambulantes de ella, pudieron transformarse esencialmente, pudieron crear para sí los recursos capaces de cuestionar las instituciones que heredaron, las instituciones de la sociedad que los habían formado, a ellos mismos —hecho acompañado, evidentemente, por un cambio esencial de todo el campo social instituido—. Eso se traduce, a la vez, en el nacimiento de un espacio político público y en la creación de la encuesta libre, de la interrogación sin límites. La posibilidad de un pensar sobre la institución, de una dilucidación de la institución, no existe sino a partir del momento en que, tanto en los hechos como en los discursos, la institución está cuestionada: esto constituye el nacimiento de la democracia y de la filosofía que van de la mano.

Hay gente que se levanta para decir: las representaciones de la tribu son falsas y tratan de pensar el mundo y al hombre en el mundo de un modo diferente. Y hay gente que se levanta para decir: el poder establecido es injusto, las leyes instituidas son injustas, hay que instaurar otras. Las dos posiciones son profundamente solidarias. ¿Qué quiere decir que el poder establecido es injusto? ¿Qué le da derecho a decirlo? ¿Y acaso usted quiere, simplemente, colocar en su lugar otro poder tan injusto, o bien pretende instaurar un poder justo? ¿Pero en qué consiste un poder justo —qué es la justicia? Por otro lado, usted destruye las representaciones de la tribu, quiere poner en su lugar otra cosa, por ende, usted sostiene que esta otra cosa es verdadera —pues usted sabe lo que es la verdad—; ¿pero en qué consiste la verdad?

Ya vislumbramos que, aun cuando la institución fuese un hecho fundamental de la historia de la humanidad, tratándose de uno de los dos elemen-

tos que humanizan al hombre —el otro es la imaginación radical—, no se puede hablar de la misma manera de todas las instituciones en la historia. Ya que, en una sociedad predemocrática y prefilosófica, la posibilidad de cuestionar la institución prácticamente no existe: los individuos no saben que los dioses de la tribu son instituciones. No lo saben y no pueden saberlo. Para ser breve, cito uno de los casos más claros y más conocidos: la Ley, para los hebreos, no es una ley de la tribu; fue formulada y otorgada por el Señor en persona. ¿De qué manera se podría cuestionar esta ley? ¿Cómo se podría decir que la Ley de Dios es injusta, cuando la Justicia se define como la voluntad de Dios? ¿De qué manera quiere usted estar en condiciones de decir que Dios no existe cuando Dios se define a sí mismo: *egó eimi ho dn*, «soy (aquel que) es», soy el ser (pasó por alto la disputa que se refiere a la interpretación del texto hebreo original). ¿Cómo se puede decir: «Dios no existe» cuando, en la lengua de la tribu, sería el equivalente de: «el ser no existe»?

En la gran mayoría de las sociedades que llamo *sociedades heterónomas*, la institución afirma, por un lado, que no es obra humana; por otro lado, los individuos están educados, amaestrados, fabricados de tal forma que están, por decirlo de alguna manera, completamente absorbidos por la institución de la sociedad. Nadie puede afirmar ideas, voluntades o deseos que puedan oponerse al orden instituido; y esto ocurre no por el hecho de estar sometido a sanciones sino porque, antropológicamente, está fabricado de tal manera y ha interiorizado a tal punto la institución de la sociedad, que no dispone de los recursos psíquicos y mentales para cuestionar esta institución. El cambio que ocurre con la Grecia antigua, por una parte, y con la Europa posmedieval, por la otra, es el hecho de que la institución de la sociedad hace posible la creación de individuos que no ven en ella algo intocable, sino que logran cuestionarla, ya sea en palabras, ya sea en actos, ya sea por ambas cosas simultáneamente. Llegamos así al primer esbozo histórico de lo que llamo el *proyecto de autonomía social y de autonomía individual*.

Pero, ¿qué significa autonomía? *Autón*, «sí mismo»; *nomos*, «ley». Es autónomo aquel que se otorga a sí mismo sus propias leyes. (No aquel que hace lo que se le ocurre, sino quien se propiamente leyes). Ahora bien, esto es tremendamente difícil. Para un individuo, proporcionarse a sí mismo su ley, en campos en los cuales esto es posible, exige poder atreverse a enfrentar la totalidad de las convenciones, las creencias, la moda, los científicos que siguen sosteniendo concepciones absurdas, los medios de comunicación masiva, el silencio público, etcétera. Para una sociedad, otorgarse a sí misma su ley sig-

nifica aceptar a fondo la idea de que ella misma crea su institución, y que la crea sin poder invocar ningún fundamento extra social, ninguna norma de la norma, ningún parámetro de su parámetro. Eso equivale, pues, a decir que ella misma debe decidir a propósito de lo que es justo e injusto —en esto radica la cuestión que constituye el tema de la verdadera política (evidentemente, no estamos hablando de la política de los políticos que están hoy en la palestra)—.

La sociedad no puede existir sin institución, sin ley, y, con respecto a esta ley, debe decidir ella misma sin poder recurrir (salvo a través de la ilusión) a una fuente o fundamento extra social. Los dos aspectos están presentes en el término del griego antiguo *nómos*: el *nómos* constituye lo propio de cada sociedad o de cada etnia, es su institución/convencción, lo que se opone al orden *natural* (e inmutable) de las cosas, a la *phúsis*, y, simultáneamente, *nómos* es la ley, fuera de la cual los seres humanos no pueden existir como seres humanos, ya que no hay *pólis* sin leyes y no hay seres humanos fuera de la *pólis*, de la ciudad, de la colectividad o comunidad política. Cuando Aristóteles dice que fuera de la *pólis* el hombre no puede ser otra cosa que una bestia salvaje o dios, sabe y dice que el ser humano no está humanizado salvo en el seno de la *pólis*, y a través de esta idea que, de todos modos, está siempre presente en los poetas, los historiadores y los filósofos griegos antiguos—.

Existen pues estas dos caras del *nómos*, de la ley: constituye, cada vez, la institución/convencción de tal sociedad particular; y es, simultáneamente, el requisito transhistórico para que haya sociedad —o sea que, independientemente de su *nómos* particular, ninguna sociedad puede existir sin *nómos*—. Sin esta doble comprensión —que no podemos existir sin *nómos* pero que además este *nómos* constituye nuestra institución, nuestra obra—, no puede haber democracia, ya que evidentemente democracia no significa solamente los derechos del hombre o el *habeas corpus*; eso no es más que un aspecto *derivado* (que no quiere decir menor o secundario) de la democracia. Democracia significa el poder del pueblo o, dicho de otro modo, que el pueblo constituye sus leyes; y para formularlas, debe estar convencido de que las leyes son cuestiones de los humanos. Pero simultáneamente, eso implica que no existe un parámetro extra social de las leyes —en esto consiste la dimensión trágica de la democracia—; ya que es además su dimensión de libertad radical: la democracia es el régimen de la *autolimitación*.

Volvamos a la idea misma de institución. Hay, en efecto, polisemia del término y malestar provocado por esta polisemia, ya que, como se dice, *todo*

es institución. Seguramente debemos diferenciar los niveles en los que nos situamos cuando hablamos de institución. Para empezar, no nos referimos a la seguridad social o a un dispensario de higiene mental. Aludimos, en primer lugar, y sobre todo, al lenguaje, a la religión, al poder, hablamos de lo que es un individuo en una sociedad dada. Incluso hablamos del varón y de la mujer, que son evidentemente instituciones: lo que no está instituido en el varón y en la mujer es el basamento biológico, el apuntalamiento (*Anlehnung*), para retomar un término de Freud a propósito de una constitución anatomofisiológica sexual. Pero el *ser-varón* y el *ser-mujer* están definidos de otra manera en nuestra sociedad, y estaban definidos de otra manera en la Grecia antigua, y también están definidos de otra manera en tal tribu africana o indioamericana. Ocurre lo mismo con el *ser-niño*. El estado de la infancia como tal tiene evidentemente una dimensión biológica y el *ser-niño* es una institución cuya forma es transhistórica en el sentido de que toda sociedad debe otorgar algún estatuto a los niños. Pero esta institución es al mismo tiempo profundamente histórica, ya que el significado concreto del *ser-niño*, en cada sociedad particular, cambia con la totalidad de la institución de esta sociedad: el niño del Antiguo Régimen es diferente del niño de hoy con sus juegos electrónicos, su televisión y todo lo que estos hechos presuponen y conllevan. Observemos al pasar que esta significación parece actualmente a punto de disolverse, ya que nadie parece saber qué es lo que un niño, supuestamente, debe hacer y lo que, supuestamente, no debe hacer. Asimismo, parece que se sabe cada vez menos en qué sentido y bajo qué forma los varones son varones y las mujeres son mujeres. El cuestionamiento radical, y totalmente justificado, del estatuto tradicional de la mujer tuvo dos efectos simultáneos: por un lado, dejó sumergida en la confusión la significación social (y psíquica) del *ser-mujer* y, por esto mismo, ipso facto, puso sobre el tapete el estatuto social y psíquico del *ser-varón*, ya que se trata, en este caso, de dos polos de significaciones solidarias. ¿Cuáles son los comportamientos, los signos, los emblemas de la virilidad y de la femineidad hoy? ¿Ser mujer es, como en los tiempos de mi abuela, haber tenido catorce embarazos llevados a término o tener un trasero cuya medida circular es de sesenta centímetros?

Hago aquí un paréntesis, relacionado con una pregunta planteada hace un rato: ¿de qué manera mueren las instituciones? Alguien decía: el nacimiento de las instituciones plantea una pregunta fácil, lo que resulta difícil de entender es la desaparición de las instituciones. Al escucharlo, sonreía interiormente, ya que escuchar a alguien decir que el nacimiento del lenguaje

o de la filosofía, etcétera, plantea una cuestión fácil es, de hecho, bastante sorprendente. Pero lo interesante consiste en que el participante tomó la contrapartida de la posición filosófica tradicional. En la posición filosófica tradicional, así como en el prejuicio popular, lo que es evidente y no requiere casi ninguna explicación es que las cosas se terminan, se corrompen, mueren, pasan. Lo que constituye un escándalo es la creación; por lo tanto, la creación no existe sino como acto divino llevado a cabo de una vez por todas en el origen de los tiempos. La idea de que la historia de la humanidad pueda ser una creación ininterrumpida —lo que es evidente— aparece como rigurosamente impensable en el pensamiento heredado. En cambio, pensar que las instituciones y los regímenes puedan desaparecer parece plantear a la gente únicamente cuestiones que se pueden resolver. Pero en realidad, las dos preguntas, los dos enigmas, están en perfecta simetría. La muerte de las formas plantea un problema tan formidable como su emergencia. ¿Qué es lo que hace que, en un momento determinado, aparezca lo que en la Grecia antigua se llama la idea de la *pólis*, lo que yo llamo la significación imaginaria social *pólis*, la ciudad en tanto comunidad/colectividad de ciudadanos responsables de sus leyes, de sus actos y de su destino, y todo lo que conlleva esta significación? Todas las explicaciones funcionalistas, económicas, materialistas históricas e, incluso, psicoanalíticas, se muestran impotentes (en realidad, absurdas) frente a esta emergencia. Pero muestran igualmente su impotencia frente al hecho de que a partir de otro momento, aquello que aglutina esta *pólis*, se erosiona, se descompone, desaparece. ¿Qué es lo que provoca que, nuevamente al final de la alta Edad Media, en los intersticios del universo feudal, se reconstituyan comunidades que quieren ser colectividades autogobernadas, las nuevas ciudades o comunas burguesas, en las cuales la protoburguesía (mucho tiempo antes de toda idea o realidad del capitalismo!) creara los primeros gérmenes de los movimientos emancipadores y democráticos modernos? ¿Y por qué hoy la mayoría de las significaciones imaginarias que mantenían agrupada a esta sociedad parecen desvanecerse, sin que ninguna otra cosa pueda reemplazarlas? Las dos preguntas son insoslayables, y ninguna teoría permite contestar a ellas.

La institución de la aplastante mayoría de las sociedades conocidas fue heterónoma, en el sentido que precisé anteriormente. En dos sociedades históricas, incluyendo la nuestra, fueron creados gérmenes de autonomía, siempre vivos, representados por ciertos aspectos de las instituciones formales pero, sobre todo, encarnados en los individuos fabricados por estas sociedades

—usted, yo, los otros— en la medida en que estos individuos son siempre capaces, por lo menos ésta es la esperanza, de levantarse para decir: «esta ley es injusta» o bien «es necesario cambiar la institución de la sociedad». Si existe una verdadera política en la actualidad, es aquella que trata de preservar y de desarrollar estos gérmenes de autonomía. Y si la práctica del psicoanálisis tiene un sentido político, este sentido se establece únicamente en la medida en que trata de convertir al individuo, tanto como se pueda, en autónomo, o sea, lúcido en cuanto a su deseo y su realidad, y responsable de sus actos, es decir, considerándose como agente de lo que hace.

Lo que marca la humanización del hombre es, por un lado, lo decía anteriormente, la institución. ¿Por qué hay institución? Pregunta magnífica y, al mismo tiempo, absurda: ¿por qué hay algo en lugar de la nada? Pero tenemos que plantear la pregunta para poner en evidencia lo absurdo de un discurso estúpido y obsoleto que en la actualidad está de vuelta, discurso estúpido, aun cuando lo sostienen premios Nobel de economía, que presenta a la sociedad como formada por un engranaje o una combinación de individuos. Pero, ¿de dónde los sacan, pues, a estos individuos? ¿Acaso crecen en la naturaleza? El individuo es una fabricación social; y lo que yo sé como psicoanalista es que lo que no es social en el individuo, es incapaz de componer una sociedad, sino que es radicalmente y violentamente asocial. Lo que no es social en el individuo, aquello que anida en lo más profundo de la psique humana, no es seguramente lo que se llama desde hace muchos años el *deseo*: cuando se habla del *deseo*, se significa siempre algo que puede de una u otra manera, si no verbalizarse, por lo menos articularse —por lo tanto, presupone una serie de *separaciones* ya efectuadas—. Pero el núcleo de la psique es una *mónada* psíquica, caracterizada por la pura imaginación o imaginación radical, cuyo punto de partida se sitúa en la completa indiferenciación. La emergencia de la especie humana como especie viviente está marcada por esta *neoformación* congénita —por este cáncer psíquico, si se quiere— que está constituida por una imaginación desarrollada más allá de toda medida, la imaginación que se volvió *loca*, la imaginación que rompió toda servidumbre *funcional*. Esto nos lleva a este rasgo humano único entre todas las especies vivientes: el reemplazo del placer de órgano por el placer de la representación. (Aun para el individuo humano socializado y desarrollado, la prevalencia del placer de representación sobre el placer de órgano es manifiesta y aplastante; de otro modo, nadie podría dejarse matar en una guerra, la fantasmaticización no sería un requisito previo esencial del placer sexual, etcétera.)

Existe, pues, una disfuncionalización de la representación y una disfuncionalización del placer: para el ser humano, el placer ya no es, simplemente, como para el animal, un signo que indica lo que hay que buscar y lo que hay que evitar, sino que se ha convertido en una finalidad en sí mismo, aun cuando se presenta como contrario a la conservación del individuo o de la especie. El hombre no es solamente, como decía Hegel, un animal enfermo; el hombre es un animal loco y un animal radicalmente inepto para la vida. Únicamente sobrevive creando la sociedad, las significaciones imaginarias sociales y las instituciones que las sostienen y las representan. La sociedad —la institución— no está solamente para «contener la violencia» del ser humano individual, como lo pensaban Hobbes o anteriormente los sofistas del siglo V a. C.; ni siquiera para «reprimir las pulsiones», como lo pensaba Freud. La sociedad está aquí para humanizar a este pequeño monstruo que llega al mundo bramando y para que resulte apto para la vida. Para eso, debe someter a la *mónada* psíquica a una fractura, le debe imponer aquello que la psique rechaza, en sus profundidades, desde el principio y hasta el final: el reconocimiento de que la *omnipotencia del pensamiento* existe solamente en el plano fantasmático; el hecho de que fuera de uno mismo hay otros seres humanos, que existe cierta organización del mundo (obra, en cada ocasión, de la institución de la sociedad), que la consecución del placer *real* debe instrumentarse a través de una serie de mediaciones *reales* y, la mayoría de las veces, un tanto desagradables, etcétera. De tal manera que la institución de la sociedad debe, cada vez, insertar en una vida colectiva y *real*, mediante una violencia radical infligida a la *mónada* psíquica, a este ser egocéntrico que remite todo a sí mismo y es capaz de vivir casi eternamente en el puro placer de representación. En este procedimiento, la institución destruye lo que, originalmente, formaba un sentido y constituía un sentido para la psique (la clausura sobre sí; el puro placer de representación *solipsista*) —en compensación, si me permiten la expresión, provee a la psique de otra fuente de sentido: la significación imaginaria social—. Socializándose —convirtiéndose en un individuo social—, la psique interioriza estas significaciones y *aprende* que el verdadero *sentido de la vida* se encuentra en otro lado: en el hecho de tener la estima del clan, o en la esperanza de poder descansar junto a Abraham en el seno de Dios, o de ser *kabós kúgarhós* y cuidar su *kléos* y su *kúdos*, o ser un santo, o acumular riquezas, o desarrollar las fuerzas productivas, o «construir el socialismo», etcétera. Todavía vemos aquí la capacidad de la especie humana de sustituir el placer de representación al placer de órgano: la repre-

sentación es en este caso la vertiente subjetiva de las significaciones imaginarias sociales involucradas en la institución.

La institución provee pues, de ahora en más, el *sentido* a los individuos socializados; pero, además, les brinda también los recursos para constituir ese sentido para ellos mismos, y lleva a cabo esta tarea restaurando en el nivel social una lógica instrumental o funcional, una lógica que existía quizás de otra manera en el reino animal; pero que fue quebrada en el hombre por el desarrollo desenfrenado de la imaginación. Instrumentándose en el seno de esta lógica y a través de ella, la imaginación radical del ser humano singular puede convertirse en fuente de creación en el nivel colectivo y *real*. Un fantasma sigue siendo un fantasma para una psique singular; pero un artista, un poeta, un músico, un pintor, no producen fantasmas, ellos crean obras; lo que su imaginación engendra adquiere una existencia *real*, o sea, sociohistórica, utilizando una cantidad inmensa de recursos, de elementos —por empezar, el lenguaje— que el artista jamás hubiera podido crear *por su cuenta*.¹

Son elementos que definen lo que llamo *la institución primera de la sociedad*. La institución primera de la sociedad es el hecho de que la sociedad *se crea* a sí misma como sociedad, y se crea, cada vez otorgándose instituciones animadas por significaciones sociales específicas de la sociedad considerada: específicas de la sociedad egipcia faraónica, de la sociedad hebrea, de la sociedad griega, de la sociedad francesa o norteamericana actual, etcétera. Esta institución primera se articula y se instrumenta a través de *instituciones segundas* (lo que no quiere decir, de ninguna manera, secundarias), a las que podemos dividir en dos categorías. Hay algunas que son, de un modo abstracto, en su forma, *transhistóricas*. Son, por ejemplo, el lenguaje —cada lengua es diferente, pero no hay sociedad sin lenguaje— o bien el individuo —el tipo de individuo es concretamente diferente en cada sociedad, pero no hay sociedad que no instituya un tipo cualquiera de individuo— o bien la familia —la organización y el *contenido* específicos de la familia son, cada vez, otros, pero no puede haber sociedad que no asegure la reproducción y la socialización de la generación siguiente, y la institución encargada de eso es la familia,

¹ El lector interesado en la justificación y el desarrollo de estas ideas puede remitirse a mis libros *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975, en particular el capítulo 6; *Les Caireffours du labyrinthe*, [traducción castellana: *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 1993], parte I, «Psique»; y *Domaines de l'homme*, París, Seuil, 1986, pp. 219-237 y 364-384 [traducción castellana: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1998].

cualquiera sea su forma (las fábricas de lactantes en el *Brave New World* de Huxley son familias en este sentido). Hay instituciones segundas que son *específicas* de sociedades dadas y que tienen en ellas un rol absolutamente central, en el sentido de que lo que es de vital importancia para la institución de la sociedad considerada, es decir, sus significaciones imaginarias sociales, está esencialmente sostenido por estas instituciones específicas.

Tomemos dos ejemplos claros: la *polis* griega es una institución segunda específica, sin la cual el mundo griego antiguo es imposible e inconcebible. La *empresa* capitalista es igualmente una institución segunda específica semejante. No hay capitalismo sin empresa y no existe verdaderamente lo que entendemos por empresa en las sociedades anteriores al capitalismo: esta institución que conlleva una significación, este conjunto de dispositivos y de reglas que reúne a una gran cantidad de gente y les impone la utilización de ciertas herramientas y máquinas, controla y organiza jerárquicamente su trabajo, cuya finalidad es el autocrucimiento indefinido. Esta institución y esta significación son una creación del capitalismo, y es únicamente en el seno de ellas y a través de ellas que el capitalismo puede existir. Estas instituciones segundas, las que son transhistóricas y las que son específicas, tejidas conjuntamente, aportan, en cada caso, la textura concreta de la sociedad considerada.

Dos observaciones para terminar, a propósito de la práctica, ya que todos ustedes, como yo, trabajan con ciertos objetivos respecto de la realidad social, y presumo que para ustedes como para mí, todo lo que es no es como debería ser o como quisiéramos que fuera, aun cuando los sondeos pretenden que el 80% de los franceses o incluso un porcentaje superior son o se consideran *felices*. La primera observación se refiere a la solidaridad esencial, la enorme interdependencia de las diferentes instituciones, de todos los órdenes, en una sociedad dada. Desde hace algunos años, tenemos tendencia a olvidarla, o evitamos hablar de ella, bajo el pretexto de que no se debe considerar la sociedad como un todo o abarcar la totalidad de la sociedad, porque se correría el riesgo de deslizarse hacia el totalitarismo. Esto es, evidentemente, absurdo; una sociedad es una totalidad extremadamente compleja y sus partes diferentes se mantienen juntas de mil maneras. No existe, por ejemplo, ninguna seguridad de que, con la dislocación de las significaciones y de los roles tradicionales del hombre y de la mujer en la sociedad occidental contemporánea, el resto del sistema podrá simplemente continuar funcionando como si no pasara nada. Aquello incluso revela la incoherencia de toda política que se pretende sería y únicamente *reformista*; ya que semejante política equivale a querer modificar algunas piezas de

un sistema sin preocuparse e incluso sin ser consciente de los efectos de estas modificaciones sobre el resto.

La segunda observación se refiere a un escollo simétrico y opuesto: sería considerar que, teniendo en cuenta precisamente la observación precedente, no hay nada que hacer o que la única manera de trabajar es apuntando inmediatamente a una transformación radical de la sociedad. Pero, justamente, una transformación radical de la sociedad, si es posible —y pienso profundamente que lo es—, podrá ser únicamente la obra de individuos que quieren su autonomía, tanto a escala social como en el nivel individual. En consecuencia, trabajar para preservar y ensanchar las posibilidades de la autonomía y de la acción autónoma, así como trabajar para ayudar a la formación de individuos que aspiran a la autonomía e incrementar la cantidad de los mismos, constituye ya una obra política cuyos efectos son más importantes y más duraderos que algunas categorías de agitación superficial y estéril.

Pólis