

a obra de Cornelius Castoriadis es una crítica fuerte al pensamiento occidental desde Platón hasta nuestros días; al retomar las grandes interrogaciones de la filosofía, la ciencia, el psicoanálisis y la política, insiste en la necesidad y validez del pensamiento como mecanismo para incidir lúcidamente sobre la realidad social. Su teoría se organiza alrededor de un eje central: el estatuto ontológico de la imaginación y el imaginario radical instituyente. A partir de allí, la cuestión de lo histórico-social, la psique y la institución, son elucidadas de una manera enteramente nueva. ¿Qué es lo histórico-social? ¿Qué es la sociedad, y qué es lo que la mantiene unida? Dar respuesta a estas preguntas implica pensar cómo se crea el mundo social en el que nos constituimos. Para Castoriadis el mundo es la creación de lo que él llama imaginario radical, un imaginario social-histórico, un imaginario social instituyente, un imaginario que crea los diferentes tipos de sociedad.

Castoriadis en su hacer-pensar efectivo y en el largo trabajo de elucidación sobre las creaciones de la sociedad, retoma desde los orígenes la historia del pensamiento como creación, dilucidando otro aspecto del ser, lo histórico-social, como creación ontológica y como creador de nuevas formas: las instituciones y las significaciones imaginarias sociales. Esto lo lleva a la formulación de una nueva ontología, la ontología de la creación. En ella se da una fuerte inflexión a la tradición del pensamiento occidental: «cuando decimos de una cosa que es, decimos que está completamente determinada, determinada de principio a fin». Empero, los productos del imaginario social y la imaginación radical de la psique humana no están completamente determinados en el sentido en que lo estaría un concepto matemático o una entidad física. Para pensar en ello se requiere de una nueva ontología, y eso es lo que intenta con su trabajo creador Cornelius Castoriadis.



Cornelius Castoriadis Ontología de la creación

ENSAYO
& ERROR

Colección Pensamiento
Crítico Contemporáneo

ONTOLOGÍA DE LA CREACIÓN

CORNELIUS CASTORIADIS

Introducción y compilación

Fabio Giraldo y José Malaver

Traducción

José Malaver

© Cornelius Castoriadis

© Fabio Giraldo y José Malaver

Santafé de Bogotá, octubre de 1997.

Agradecimientos a

Marcela Tovar, Angélica Franco y Zuly Escobar
quienes colaboraron en la elaboración de este libro.

Primera edición

Ensayo y error

Calle 54 No. 4-42 Of. 102. Tels. 310 7250 - 312 6296

Santafé de Bogotá, Colombia

Asesoría editorial

Hernán Suárez

Preparación Editorial e Impresión

Servigraphic Ltda.

Impreso en Colombia

Printed in Colombia

Títulos de los originales en francés

1. Tiempo y creación

Título original *Temps et creation en Les carrefours du labyrinthe III Le Monde Morcelé*. Edición du Seuil, París, 1990. Tomado de la versión de la Editorial Altamira (Argentina) y Nordan-Comunidad (Uruguay), 1990.

2. Complejidad, magmas, historia

Publié dans le volume commémoratif pour Yves Barel, *Système et paradoxe*. Le Seuil, París, 1993.

3. Imaginación, imaginario, reflexión

L'inconscient et la science. R. Dorey, C. Castoriadis, E. Enriquez, R. Thom, J. Ménéchal, W.-H. Fridman, G. Berquez, A. Green. Dunod, París, 1991.

4. Lo hecho y lo por hacer

Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Travaux de droit, d'économie, de sciences politiques, de sociologie et d'anthropologie, N° 162, Dirigés par Giovanni Busino, Librairie Droz, Genève 11, rue Massot, 1989.

Traducción de José Malaver

Colaboraron en la elaboración del libro:
Marcela Tovar, Angélica Franco y Zuly Escobar

Contenido

Presentación
Cornelius Castoriadis
El laberinto del pensamiento y la creación
Fabio Giraldo y José Malaver
11

Tiempo y creación
57

Complejidad, magmas, historia
105

Imaginación, imaginario, reflexión
131

Lo hecho y lo por hacer
213

Imaginación, imaginario, reflexión

Imaginación radical, imaginario social instituyente: significaciones centrales para la reflexión, a partir de las cuales el conjunto de la filosofía puede y debe ser reconstruido. Es sorprendente que la imaginación radical del ser humano singular, de la psique o el alma, descubierta y discutida por primera vez hace 23 siglos por Aristóteles, no haya nunca adquirido el lugar central que le pertenece en la

* Las ideas de este texto han, por una parte, formado el objeto de una conferencia en el coloquio «L'Inconscient et la science» organizado por la Universidad de París X (Nanterre) y realizado en la Unesco, el 5 y 6 de marzo de 1988, con la notable participación de René Thom, Henri Atlan y André Green. Esta conferencia fue publicada en *L'Inconscient et la science*, Roger Dorey (éd.), París, Dunod, 1991, y en una traducción de David A. Curtis, en *American imago*, vol. 49, No. 1, también en *Psychoanalysis in context*, Anthony Elliott y Stephen Frosh (éd.), Londres y Nueva York, Routledge, 1995. Por otra parte, estas ideas han sido expuestas en el marco del coloquio «Razón e imaginación en la cultura moderna», organizado por la revista *Thesis Eleven*, realizado en agosto de 1991 en Melbourne. Los actos de este coloquio han sido publicados en *Rethinking imagination. Culture and Creativity*, Gillian Robinson y Jhon Rundell, (éd.), Londres y Nueva York, Routledge, 1994; mi conferencia «Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary» se encuentra allí en las pp. 136-154. Aquí tomé en conjunto estos dos textos para eliminar ciertos recubrimientos, y aproveché esto para insertar algunos nuevos desarrollos.

filosofía de la subjetividad. Aún más, que el imaginario social, imaginario radical instituyente, haya sido totalmente ignorado a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, sociológico y político, y así permanezca¹. Las razones de este ocultamiento están profundamente enraizadas nada menos que en la heteronomía de las sociedades humanas cuyo pensamiento heredado no ha logrado, en este campo, separarse. He tocado este último punto en varios ensayos desde 1975² y lo retomaré brevemente más adelante.

Antes de ir más lejos, un corto comentario sobre los términos imaginación, imaginario y radical, no es inútil.

El retorno del término imaginación se impone a causa de las dos connotaciones de la palabra: la conexión con la *imagen* en el sentido más general (no sólo simplemente «visual») del término, es decir, con la *forma* (*Bild*, *Einbildung*, etc.); y su conexión con la idea de invención, o mejor y hablando propiamente, de *creación*.

Utilizo el término radical, primero para oponerlo a lo que he llamado la imaginación «segunda», la única de la que se habla habitualmente, imaginación simplemente repro-

1. Esta constatación es aún más clara desde que prolifera, hace una quincena de años, la utilización indiscriminada del término imaginario como sustantivo, en contextos que a lo mejor remiten a lo imaginario instituido segundo, y lo más frecuente es que pertenezcan típicamente a no importa qué característica de la época que atravesamos. Es particularmente el caso de ciertos «centros universitarios» que sólo invocan en su nombre lo imaginario para permitirle a sus promotores la propuesta de carreras vulgarmente «reales».

2. En *L'Institution imaginaire de la société* (1975), en particular pp. 240-244, 269-285, 293-296, 372-397, 443-453.

ductiva y/o combinatoria, y enseguida, para subrayar la idea de que esta imaginación viene *antes* de la distinción de lo «real» y lo «imaginario» o «ficticio». Para decirlo brutalmente: es porque hay imaginación radical e imaginario instituyente que hay para nosotros «realidad» y tal realidad.

Las dos consideraciones se aplican al imaginario radical social instituyente. Es radical porque crea *ex nihilo* (no *in nihilo*, ni *cum nihilo*). No crea «imágenes» en el sentido habitual (aunque crea también: objetos totémicos, banderas, escudos, etc.), sino que crea formas, que pueden ser imágenes en sentido general (así, hablamos de la «imagen acústica» de una palabra), pero, centralmente, son significaciones e instituciones, las dos siempre solidarias. El término imaginario es aquí un sustantivo, y se refiere claramente a una substancia; no es un adjetivo que denota una cualidad³.

Así, para hablar brevemente, se trata en los dos casos de una *vis formandi a-causale*. A-causale no significa «incondicionada» o «absoluta», absoluta, separada, desligada, irrelativa. Todas las relaciones efectivas no son causales. La sede de esta *vis formandi* en el ser humano singular es la imaginación radical, es decir la dimensión determinante de su alma. La sede de esta *vis* en tanto imaginario social instituyente es el colectivo anónimo y más generalmente, el campo social-histórico.

Las páginas que siguen se refieren en su mayor parte a la imaginación radical del sujeto singular. Como he tratado

3. Como en Sartre o G. Durand.

largamente el imaginario social instituyente en *La institución imaginaria de la sociedad*, sólo le consagro aquí un espacio limitado, referido esencialmente a las dimensiones obligadas de la institución y las presiones que pesan en su creación.

La imaginación del sujeto - filosofía

La historia de la imaginación de la psique está por hacer. No es aquí el lugar de emprenderla. Ésta comienza realmente con Aristóteles, con el *Tratado del alma*, con el descubrimiento de dos imaginaciones y sus vacilaciones⁴. Ésta se continua en los estoicos y Damascius, conoce un largo desarrollo en Gran Bretaña de Hobbes a Coleridge. Culmina con el redescubrimiento de la imaginación por Kant en la primera edición de *Crítica de la razón pura* y la disminución drástica de su rol en la segunda edición, su considerable restauración por Fichte, su reducción, increíble, a una variante de la memoria por un Hegel maduro, el redescubrimiento del descubrimiento kantiano y su abandono subsecuente por Heidegger en el *Kant Buch* de 1927, el silencio total del mismo Heidegger sobre el tema en su obra que prosigue, las dudas de Merleau Ponty en *Le visible et l'invisible* en lo que concierne al estatuto de lo «real» y lo «imaginario»⁵; sin hablar de Freud —al que me referiré largamente más abajo—, que logra la proeza de hablar

4. Ver mi texto *La découverte de l'imagination, Livre No. 3*, 1978, retomado en *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe II*, pp. 327-363.

5. Ver mi texto «Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique», pp. 157 sgts., en *Fait et à faire, Le carrefours du labyrinthe V*, Edición Du Seuil, febrero de 1997.

a través de toda su obra de lo que es de hecho la imaginación sin pronunciar una sola vez el nombre de ésta.

Aristóteles

Comenzamos por la vía filosófica y, a todo señor todo honor, por Aristóteles. No se ha resaltado, por lo que yo sé que la *phantasia* de Aristóteles se refiere, en el *Tratado del alma*, a dos ideas completamente diferentes. La mayor parte de su discusión corresponde a lo que es necesario llamar la *imaginación segunda* (secundaria), imaginación imitativa, reproductiva o combinatoria, y ha suministrado lo esencial de lo que desde entonces, pasa por imaginación. Pero, en la mitad del libro tres del *Tratado*, Aristóteles introduce de pronto y sin advertir, una *phantasia* completamente diferente, sin la cual no puede haber pensamiento y probablemente precede a todo pensamiento. Es lo que he llamado imaginación *primera*; ésta corresponde, más o menos, a mi imaginación radical. Pero esta aparición permanece sin continuidad y sin elaboración. Al mismo tiempo es característico que Aristóteles no establezca ninguna relación entre *phantasia* y *poiésis*. La *poiésis* es para él *techné* y la *techné* «imita» la naturaleza incluso en el caso más noble, el de la *techné poiétiké*⁶.

Motivos del ocultamiento

¿Cómo comprender esta vacilación, y este retroceso del filósofo ante una apertura tan importante? Es porque todo

6. Ver mi texto «Technique» (1973), retomado en *Les Carrefours du labyrinthe, op. cit.*, pp. 221-248.

se oponía en el pensamiento filosófico en proceso de constituirse, a un reconocimiento del rol de la imaginación. Primero y sobre todo como lo he mostrado en otra parte⁷, la filosofía ha permanecido en lo esencial bajo la influencia del privilegio ontológico acordado por la institución social a la *cosa*, incluso cuando esta cosa es «inmaterial». Enseguida, porque el pensamiento es pensado desde el principio como una búsqueda de la verdad (*aléthéia*) que se opone a la simple opinión (*doxa*), considerada y establecida ésta desde Parménides como fuente del error. La verdad ha sido desde el principio relacionada al *logos* o al *nous* - a la *ratio*, Razón, *verstand* o *vernunft*. Correlativamente, la *doxa* ha sido relacionada a las impresiones de los sentidos, a los productos de la imaginación, o a los *dos*; ésta fue rápidamente abandonada a los «sofistas», más tarde a los escépticos. Se buscaba la verdad que concierne al mundo y al ser, y esta búsqueda debía ser asunto del *logos* y el *nous*. Éste parecía excluir que ella debe cualquier cosa que sea a la *phantasia* —término derivado directamente de *phainomai*—, yo aparezco, yo parezco. Pero ¿cómo y por qué un mundo y el ser llegan a ser para un sujeto humano? Desde luego, éstos le aparecen; *phainontai*. Pero ¿cómo discernir entre todo lo que aparece, *phainetai*, lo que es simplemente *phainetai* y lo que verdaderamente es, el *ontos on*?

Este discernimiento es o debería ser la obra del *logos*. *Logos* es lo que se dice y lo que es dicho; pero es también lo que permite decir, tanto al ser humano singular como a la comunidad de seres parlantes, y *legein*, en griego significa tanto el bien decir como elegir; el elegir presupone el discernir. En Aristóteles, *logos* es un término múltiplemente

7. Ver los textos citados en la nota No. 2.

polisémico; pero en su célebre frase *anthropôs esti zôom logon echon*, lo humano es un viviente que posee el *logos*, *logos* se refiere centralmente al lenguaje. La traducción *animal rationale* se debe a Séneca en el primer siglo de nuestra era. Pero, ¿cómo los humanos llegan a estar dotados de lenguaje? ¿de dónde viene el lenguaje? Se sabe que la discusión que concierne al carácter natural (*phusei*) o convencional-instituido (*nomô*) del lenguaje es intensa en Grecia al menos desde el siglo V. Los argumentos de Demócrito que se refieren al carácter convencional/instituido del lenguaje no han sido superados desde entonces, y no podrían serlo. *El Cratilo* de Platón permanece sin conclusión, pero con toda evidencia apunta a ridiculizar la idea de un carácter «natural» de las palabras. Aristóteles definió la palabra como *phoné sémantiké kata synthêkên*, una «voz» (o sonido) que significa según una convención, pero no lleva su reflexión más lejos. Sin embargo esta apertura permanecerá sin continuidad. Los griegos habían descubierto la distinción entre *physis* y *nomos*, entre la naturaleza y la institución y, más aún, la habían puesto en práctica al cambiar explícitamente sus instituciones. Pero sus filósofos, los más importantes aparte de Demócrito, se abstuvieron de elaborarla, y es claro, en el caso de Platón por lo menos, que temían abrir la vía a lo «arbitrario» y a la libertad. Así, el origen social —la creación social— del lenguaje y de todas las instituciones, clara a los ojos tanto de Heródoto como de los autores de los escritos hipocráticos, y demostrada en la práctica de las ciudades, en particular las democráticas, permanece sin consecuencias para la filosofía.

Dos consideraciones permiten elucidar esta extraña abstención y su validez sobrepasa de lejos el período griego.

ia
e-
rt
n
r-
la
a-
i-

a
)
a
r-
e
r-
a
o
r
-
-
s
j
-

Cuando la tradición y/o la religión cesaron de suministrar una fuente indiscutible y una formulación categórica de la ley y la significación del mundo, la filosofía vino a ocupar su lugar. Esta operación exigía el establecimiento de un *fundamentum inconcussum*, fundamento inquebrantable que debía ser la Razón. Y, seguida de las categorías ontológicas que muy pronto han emergido, esta razón podía residir en las Cosas, las Ideas o los Sujetos —es decir, en los Individuos Substanciales, las cosas capaces de ideas, *res cogitans*— pero ciertamente no en un colectivo social anónimo, que sólo podía ser visto como una simple colección de tales individuos, comprometidos en un comercio a causa de sus necesidades, su miedo o sus «cálculos racionales».

Así, desde el principio, ya en Parménides, la filosofía afirma el axioma *ex nihilo nihil*, constitutivo de la lógica conjuntista-identitaria. Pero la imaginación radical del sujeto humano singular y el imaginario social instituyente *crean*, y *crean ex nihilo*. Y lo que éstos crean debe ser un no-ser, o mejor ficciones e ilusiones. Desde luego, esto es una no-solución, puesto que las ficciones y las ilusiones *son* (y, por ejemplo, pueden tener consecuencias «reales» colosales). Esta dificultad fue recubierta, cuando lo fue, por la idea de «grados del ser» —o «intensidad de existencia»—, ligadas de inmediato con el criterio de la *duración*, de tal suerte que la permanencia, la eternidad y finalmente la a-temporalidad devinieron características fundamentales del ser verdadero, identificado a la *inmutabilidad* —descalificando así todo lo que pertenece al flujo heraclítico— y a la *universalidad* —opuesta a todo lo que necesariamente debe ser para todos y a lo que simplemente le sucede a cualquiera—. Es claro también, desde

que la filosofía devino teología, que la creación sólo podía ser pensada como privilegio divino, por definición, inaccesible a un «ser finito»; esto se ve aún con claridad en Kant y sus argumentos contra la posibilidad de una «intuición intelectual». *Mutatis mutandis*, todo esto permanece verdadero hoy, a pesar de las condenas de la «metafísica» y la «ontoteología», y las habladurías comerciales sobre la imaginación y la creatividad transformadas en *slogans* publicitarios.

Kant

Regresemos a las consideraciones históricas y abramos a Kant. En la *Crítica de la razón pura* (Sección 24, B 151), se encuentra una definición en buena y debida forma: «la imaginación es el poder [*vermögen*] de representar un objeto en la intuición incluso sin su presencia»⁸. Se puede notar que Parménides decía ya lo mismo, si no más: «considero como los [seres] ausentes están presentes a/por/para el *nous*»⁹. Curiosamente, Sócrates en Platón, va mucho más lejos, cuando afirma que la imaginación es el poder de representar(se) lo que *no es*. Kant prosigue: «como todas nuestras intuiciones son sensibles, la imaginación pertenece a la sensibilidad». Como intentaré mostrarlo más abajo, es lo inverso lo que es verdadero: la sensibilidad pertenece a la imaginación. La imaginación de la cual habla aquí Kant es la imaginación *segunda*.

8. Barni traduce: «... facultades de representarse en la intuición un objeto en su ausencia misma».

9. Diels - Kranz, FR. 4.

Se sabe que Kant irá mucho más allá de lo que esta definición implica: la concepción de la «imaginación trascendental», los párrafos que conciernen al esquematismo e incluso la substancia de los capítulos sobre el espacio y el tiempo, van mucho más lejos que esta definición de psicología escolar. Volveré sobre ello. Esto es citado aquí para que se le pueda yuxtaponer la definición verdadera: la imaginación es el poder (la capacidad, la facultad) de hacer aparecer representaciones, que proceden o no de una excitación externa. En otros términos: la imaginación es el poder de hacer lo que, *realiter*, no es. *Realiter* aquí quiere decir: según la realidad de la ciencia física.

(I) Consideremos, primero que todo, el caso de una incitación (o «excitación») externa. Fichte, que en la primera versión de su *Wissenschaftslehre* le da a la imaginación un peso mucho más grande que Kant, habla de choque (*Anstoss*). En esto, tiene razón. Pero Kant, al hablar de los sentidos, opone la «receptividad de las impresiones» a la «espontaneidad de los conceptos». La imaginación, con toda evidencia, debería estar del lado de la espontaneidad, pero, curiosamente, ella es dejada por fuera de esta oposición. Y, si ella es vista como perteneciente a la «sensibilidad», debería ser pasiva; idea a la que es difícil encontrarle sentido. Pero ¿qué es, de hecho, esta «receptividad de las impresiones»? ¿Qué es entonces la *Sinnlichkeit* - la sensibilidad o sensorialidad?

De hecho, no hay ninguna «receptividad» o «pasividad» de las «impresiones». Para comenzar, no hay «impresiones». Las «impresiones» son un artefacto filosófico o psicológico. Hay, en algunos casos, *percepciones*, a saber, representaciones correlativas a los objetos «externos» y más o me-

nos «independientes». (En algunos casos solamente: para toda la filosofía heredada hay un privilegio exorbitante de la percepción, aún más exacerbada en Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty¹⁰). Estas percepciones contienen sin duda un componente «sensorial». Pero este componente es él mismo una creación de la imaginación. Los «sentidos» hacen emerger a partir de una X cualquier cosa que «físicamente» o «realmente» no existe; si se entiende por «realidad», la «realidad» de la física: éstos hacen emerger los colores, sonidos, olores, etc. En la naturaleza «física» no hay colores, sonidos u olores: hay sólo ondas electromagnéticas, vibraciones del aire, especies de moléculas, etc. El *quale* sensible, las famosas «cualidades secundarias» son una pura *creación* de la sensibilidad, es decir de la imaginación en su manifestación más elemental, que da una forma, y una forma específica a cualquier cosa que, «en sí», no tiene ninguna relación con *esta* forma.

Existen, evidentemente, las «dos mesas» de Eddington¹¹. *Esta* mesa, la que toco, veo, sobre la cual me apoyo, contiene una pluralidad indefinida de «elementos» creados por la imaginación singular y el imaginario social. La otra «mesa» —que, en realidad de ninguna manera es una «mesa» sino un vacío salpicado a distancias planetarias por protones, electrones y/o vibraciones electromagnéticas— es una construcción científica *tal como la ciencia la fabrica hoy!* (Y esto no la hace menos imaginaria, en el sentido en que yo entiendo el término).

10. Ver *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., capítulo VI, pp. 443-451; ver también «Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique», Passim.

11. Célebre ejemplo dado por Eddington en *La nature du monde physique*, 1927.

Digresión sobre la fenomenología

Como la validez o la pertinencia de esta distinción ha sido de nuevo cuestionada recientemente, del lado de los fenomenólogos que invocan la actitud de «primera persona¹²», una digresión parece útil.

No hay evidentemente distinción, *en el objeto*, entre cualidades «primarias» y cualidades «secundarias»; entre el número, la figura, el tamaño en la medida en que éstos se opondrían al color, al sonido, al olor, al gusto, al tacto. Desde luego, las primeras características de lo «categorial» y lo «lógico», se presentan como formas universales, mientras que la característica de las segundas es su concreción cada vez singular. Pero todas estas «cualidades» son creaciones del cuerpo viviente, del cuerpo *animado*; en los humanos, de la psique incorporada, creaciones más o menos permanentes o transitorias, más o menos genéricas o singulares. Estas creaciones son a menudo *condicionadas* por una X «externa»; *no* «causadas» por ésta. Las ondas luminosas no están coloreadas, y no causan el color *en tanto* color. Estas inducen, *bajo ciertas condiciones*, la creación por el sujeto de una «imagen», la cual, en la mayoría de los casos —y por así decir, por definición, en todos los casos de los cuales *podemos hablar*—, es *participación* genérica y social.

Esto no significa (lo que es la falacia «idealista» o «cartesiana») que estas imágenes sean imágenes «confusas» «en el espíritu». Éstas no son «confusas» ni «más o

menos confusas», y no están «en el espíritu». Éstas son justo lo que son: imágenes, no en el sentido de «íconos» o «imitaciones» sino *vorstellungen*, representaciones o, mejor *presentaciones*: presentaciones de alguna cosa de la que nada puede ser dicho, salvo mediante otra presentación, a propósito de la cual el discurso estará eternamente abierto, pero que con seguridad no es ni «idéntico» ni «isomorfo» a éstas. (El análisis familiar a los neurofisiólogos de la «constancia del color» lo muestra claramente). Son maneras originales de «reaccionar», y esto sólo en *ciertos* casos: un compositor al que le «viene» una idea musical, no «reacciona» a alguna cosa, en todo caso *no* a *este* nivel y seguramente no a alguna cosa externa. Ésta «reacción» no es «una idea en el espíritu»: ella es un estado total del sujeto («cuerpo» y «alma»).

Pero esto no significa por lo demás (la falacia fenomenológica) que la actitud «en primera persona» o «intencional» me de «las cosas tal y como ellas son». Esta es la extraña ilusión realista de la fenomenología que coexiste paradójicamente con consecuencias fatalmente solipsistas: ¿cómo puedo saber que algo existe para la otra persona o a decir verdad, que la otra persona existe simplemente, si estoy confinado en mi «actitud en primera persona»? Desde el punto de vista estrictamente fenomenológico, no tengo *ningún acceso* a la experiencia de las «otras personas»; éstas y sus «experiencias» sólo existen en tanto *fenómenos para mí*. La simple *designación* del problema en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl (o en la *Fenomenología de la percepción*, de Merleau-Ponty) no es suficiente para exorcizarla.

La «actitud en primera persona» es groseramente contradictoria, incluso si la dejamos del lado de la «otra persona». Ésta me dice por ejemplo, que para mover un objeto,

12. Ver, por ejemplo, Charles Taylor, *Sources of the self*, Cambridge, U.P. 1989, pp. 162 y siguientes. Richard Rorty también ha atacado esta distinción, desde otro punto de vista.

o moverme yo mismo, necesito *fuerza*. Pero si estoy en un automóvil y el conductor frena brutalmente soy proyectado a través del parabrisas sin desplegar ninguna fuerza. Esto también es una «experiencia en primera persona». El «privilegio» o la «autenticidad» de la «actitud en primera persona» aparecen, filosóficamente, muy bizarros, si éstos conducen, como deben conducir, a contradicciones o incoherencias en la «experiencia» misma que pretenden esclarecer. La proclamación de Husserl, «la Tierra, en tanto arca primordial, no se mueve» me obliga, por ejemplo, a eliminar como absurdos o ilusorios fenómenos de una inmediatez que se impone con fuerza (por ejemplo, *El péndulo* de Foucault o el paralaje anual de las estrellas fijas).

La fenomenología no se salva por lo demás de la huida del último Husserl hacia el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*). Para no tener dudas de esto, la «actitud en primera persona» presenta las cosas tal como ellas aparecen en el mundo de la vida. Pero esto significa sólo que las presenta tal como ellas fueron formadas por la imaginación biológica genérica (de la especie) y por el imaginario social que comparto con mis *socii* humanos. Pero la filosofía comienza cuando tratamos de *romper la clausura* de ese mundo de la vida tanto en su dimensión biológica como en su dimensión social-histórica. Evidentemente, no podemos jamás romperla hasta el punto de ser capaces de estar por fuera de toda clausura, de acceder a una «visión por fuera de todo». Aunque la rompemos, es vano pretender que no sabemos que sólo existe el «rojo» para, en y por un cuerpo animado; o, mientras estamos en la clausura, ninguna ninfa habita las fuentes y ningún dios los ríos, ninfas y dioses que formaban una parte esencial del mundo de la vida de los antiguos griegos.

El rojo, o el objeto rojo, no es una «idea confusa en mi espíritu», tampoco son una realidad «más allá» (Sartre). Mi creación del mundo y nuestra creación del mundo implican *también* la creación de un «exterior» *donde* el objeto, el color, etc., son presentados como diferentes de mí y distantes de mí —yo que estoy siempre e irrevocablemente *aquí*—, así como éstas implican *también* la creación de un doble horizonte temporal («hacia atrás» y «hacia adelante»), en medio del cual siempre soy el *ahora* en perpetuo movimiento.

Desde luego, todo esto presupone que de una manera u otra «yo sé» de primera mano a qué se asemeja ver el rojo; pero también que sé de primera mano a qué se asemeja vivir en una sociedad donde las cosas más importantes son las significaciones imaginarias sociales; por ejemplo las ninfas o los billetes de banco. Es cierto que nada y nadie puede hacer que nosotros «... dejemos de vivir “en” o “por” la experiencia, que la tratemos a ésta misma como un objeto o, lo que equivale a lo mismo, como una experiencia que habría podido ser la de otro.»¹³ También es verdad, para continuar citando a Taylor, que no puedo «experimentar mi dolor de muelas como una simple idea en mi espíritu causada por las caries del diente que envían señales a lo largo de los nervios hacia el cerebro». Pero no estoy tampoco obligado a aceptar esta «experiencia» e ignorar otras vías de acceso al hecho fenoménico del dolor de muelas, como las que me llevan, por ejemplo, a tomar una aspirina o a acudir a mi dentista.

13. Taylor sobre Descartes, *op. cit.*, p. 162.

Detrás de la actitud fenomenológica o «en primera persona», hay la tentativa de presentar «mi propia» experiencia como la única auténtica o en todo caso, como privilegiada; la única que da acceso a «la cosa misma», *die Sache selbst*. Pero en realidad esta experiencia no es solamente «la mía», ésta participa de una genericidad biológica y social; de otra manera, no podríamos nunca hablar de ella tan torpemente como se quisiera; ésta no es una «experiencia», sino una creación imaginaria; ella no da acceso a la «cosa misma», sino que reencuentra simplemente una X, y esto sólo en ciertos casos, y sólo en parte. Ella no tiene privilegio filosófico absoluto. No es más que un punto de partida eternamente recurrente y (provisionalmente) terminal. *Home is where we start from*, escribió T. S. Elliot, es desde nosotros que comenzamos. Nuestra experiencia «personal» es nuestra casa personal, pero esta casa no sería una casa sino una caverna solitaria, si no estuviera en un pueblo o en una ciudad. Pues es la colectividad la que nos enseña cómo construir casas y cómo vivir en ellas. No podemos vivir sin una casa, pero tampoco podemos permanecer herméticamente encerrados en «nuestra» casa. Si dejamos de lado, como el último Husserl y el primer Heidegger, la actitud estrictamente fenomenológica, es decir egológica (el *je meiniges, je eigenes* de *Être et Temps*) para «el mundo de la vida», sólo se cambia el punto de vista egocéntrico por uno etnocéntrico o socio-céntrico: solipsismo a una escala mayor. Pues saber, como debemos saberlo, que nuestra *Lebenswelt*, nuestro mundo de la vida, sólo es un tal mundo en medio de un número indefinido de otros, es reconocer que hay una multiplicidad de «experiencias» colectivas en «primera persona», entre las cuales no existe ninguna que sea, a primera vista, privilegiada; y, para una segunda mirada, la única «privilegiada» —

filosófica pero también políticamente— es la que se vuelve capaz de *reconocer* y *aceptar* esta misma multiplicidad de los mundos humanos, y rompe por esto en la medida de lo posible la clausura de su propio mundo.

Retorno a Kant

(I) Como ya dije, no tenemos nunca relación con las «impresiones». Tenemos relación con las percepciones, es decir con una clase de representaciones (*Vorstellungen*). Y es imposible componer una representación perceptiva (o una representación cualquiera) por la simple yuxtaposición de «datos sensoriales» (*sense data*). Una representación, tan vaga o bizarra como ésta sea, posee una unidad *sui generis* y una organización formidable; nunca es una simple multiplicidad amorfa, una pura *Mannigfaltigkeit*. Hay pues una cantidad extraordinaria de trabajo «lógico» contenido en la representación, que pone en juego algunas de las categorías de Kant, algunos de sus mal llamados y mal situados *Reflexionsbegriffen*, conceptos puros de la reflexión, y algunos otros esquemas notablemente topológicos (por ejemplo, vecindad/separación, continuidad/discreción) de los cuales no podemos hablar aquí.

Estas consideraciones son verdaderas para todo ser viviente —todo ser para sí—pero, en el caso general, las funciones «lógicas» son más simples y en todo caso no son adulteradas por las otras funciones de la imaginación, como en los humanos. Las categorías son intrínsecas a la percepción e inmanentes a ésta. Un perro persigue un conejo, y generalmente lo caza. Esto no tiene validez trascendental, puesto que la unidad del conejo cazado no ha sido es-

tablecida con la ayuda de la mediación de esquemas trascendentales a partir de la unidad de la percepción trascendental del perro. Pero esta caza es esencial para la continuación de la vida del perro. Kant está de hecho encadenado a una concepción cartesiana de los «animales máquinas». Es cierto que la tercera *crítica* esboza otra vía, pero sólo «reflexivamente» y sólo como parte de una metafísica pesadamente teleológica. De paso ensayemos, definir mi estatuto en términos kantianos: desde el punto de vista constitutivo (determinante), soy una máquina (somática y psíquica); desde el punto de vista reflexivo, soy un ser mecánicamente ininteligible pero teleológicamente comprensible; desde el punto de vista trascendental, simplemente no soy, yo *valgo* (*Ich gelte*); desde el punto de vista ético yo *debo* ser lo que de hecho (desde el punto de vista determinista) no podría *nunca* ser: un agente que actúa «por fuera» de todo motivo psicológico. En estas condiciones decir que he sido hecho, como todos los humanos, de «madera torcida», es ciertamente el eufemismo milenario.

Para retornar a nuestro argumento principal: la imaginación radical (como fuente del *quale* perceptivo y formas lógicas) es lo que hace posible para todo ser (comprendidos los humanos) *crear para sí* un mundo propio (*eigenwelt*), «en» el cual se sitúa también él mismo. Eso que es la X, finalmente indescriptible «en el exterior» deviene algo definido y específico *para* un ser particular, mediante el funcionamiento de su imaginación sensorial y lógica, la cual «filtra», «forma» y «organiza» los «choques» exteriores. Es claro que ningún ser para sí podría «organizar» algo a partir del mundo, si este mundo no fuera intrínsecamente organizable; lo que quiere decir que este mundo no puede ser simplemente «caótico». Es ésta la di-

mensión propiamente ontológica de la cuestión, que no puedo discutir aquí¹⁴.

(II) Pero no tenemos sólo relación con las representaciones provocadas por «choques» externos. En una independencia relativa (y, a menudo, absoluta) de estos choques, tenemos un «interior». Aquí, dejamos la compañía de los animales, etc.; no porque éstos no tengan «interior», sino porque de éste no podemos decir nada con sentido. («¿A qué puede corresponder el ser de un murciélago?», «¿en qué piensa un perro que le ladra a la Luna?»). Este «interior» es flujo perpetuo y verdaderamente heracliteano de representaciones, afectos e intenciones, en verdad indisociables. (Sobre esta indisociación, ni Kant ni Fichte, ni ningún representante de la filosofía heredada ha dicho gran cosa. A lo sumo, el sujeto será relegado a la «psicología empírica». Pero es evidente que las preguntas que ésta resalta son de una importancia cardinal para la ontología del para sí). No me puedo extender aquí sobre este aspecto. Es suficiente decir que, en ese flujo, las representaciones (los afectos, y las intenciones o deseos) surgen en principio de manera «absolutamente espontánea», y más aún: nuestros afectos y nuestras intenciones (deseos) son creaciones de esta *visformandi* a-causal por el hecho de ser, su modo de ser y su ser así. Y en cuanto podemos ver, este flujo de representaciones, afectos y deseos, es singular para cada ser humano singular. Se puede decir que nuestra

14. Esto lo he discutido largamente en varios textos. Ver «Portée ontologique de l'histoire de la science», en *Domaines de l'homme*, op. cit., pp. 419-455; y, en «Fait et à faire», op. cit. pp. 14-17.

imaginación sensorial y sus componentes lógicos son, para todos, «idénticos» (esencialmente similares sería un mejor término). Pero, en la medida en que sus productos son co-creados, en un grado decisivo por el «interior», incluso esta imaginación sensorial es, al fin de cuentas, singular (*de gustibus et coloribus...*).

Si en su primer aspecto (el aspecto perceptivo que concierne al «exterior»), la imaginación radical crea para el ser humano singular un «mundo propio» genérico, un mundo suficientemente compartido con los otros miembros de la especie humana, en su segundo aspecto, el aspecto propiamente psíquico, ésta crea un mundo propio singular. Es difícil no exagerar la importancia de este hecho. Es este «interior» el que hace posible y condiciona, primero que todo, un distanciamiento relativo al mundo considerado como simplemente «dado», y, en segundo lugar, una *Einstellung*, una posición y disposición activa y actuante con relación a ese mundo. Representación, afecto e intención son al mismo tiempo principios de formación del mundo propio —incluso *materialiter spectati*— y principios de distanciamiento con relación a ese mundo y de acción sobre él.

(III) Algunas palabras sobre el tema de la «imaginación trascendental» de Kant. Sin que se pretenda minimizar la importancia del descubrimiento kantiano, se deben indicar los límites de éste. Primero, la imaginación de Kant está sometida, de un extremo al otro, a los requisitos del «conocimiento verdadero». En segundo lugar, —y precisamente por esta razón—, ésta es eternamente «la misma». Si la imaginación trascendental comienza a *imaginar* cualquier cosa, el mundo de Kant se hundiría al mismo tiem-

po. Por esta misma razón, Kant no puede o no quiere ver la función creadora de la imaginación en el dominio cognitivo (científico o filosófico). De este hecho, la existencia de una *historia* de la ciencia debe permanecer en el marco kantiano como una simple acumulación de *inducciones* y, como éste no es visiblemente el caso, la historia se convierte en un enigma¹⁵.

Dos anotaciones adicionales se imponen aquí. El punto más fuerte —y el más verdadero— de la concepción kantiana de la imaginación es evidentemente la idea del esquematismo como mediación entre las categorías y los «datos sensoriales». Al introducirlo, Kant escribe: «hay una potencia oculta en las profundidades del alma humana...» que es fuente de los esquemas trascendentales. Pero uno se pregunta ¿qué vienen a hacer aquí el «alma humana» y sus «profundidades»? El alma humana, para Kant, reemplaza la «psicología empírica», donde la causalidad reina soberana. Ésta no tiene nada que ver con la dimensión «trascendental» que supuestamente asegura la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*.

La imaginación aparece también en *La crítica de la facultad de juzgar*, pero ésta sólo es allí mencionada, no utilizada. El origen de la obra de arte es atribuido a una potencia creadora, pero esta potencia no se relaciona con la imaginación y ésta no es llamada creadora (Kant habla de *schaffen*, no de *schöpfen*; esta última palabra sólo aparece una vez, y en un contexto indiferente). Esta potencia es el genio, pero el genio trabaja como natura (*als Natur*). Nosotros *gozamos*, en la obra de arte del «libre juego de la

15. Ver «Portée ontologique de l'histoire de la science» *op.cit.*

imaginación en conformidad con las leyes del entendimiento», pero el *valor* de la obra de arte consiste en que ésta presenta en la intuición las ideas de la razón. Por mi parte, confieso ser incapaz de ver las Ideas de la razón presentadas en *Antígona*, *El rey Lear*, o en *El Castillo*.

(IV) Regreso al rol cognitivo de la imaginación. Kant, se sabe, distingue y opone la «receptividad de las impresiones» y la «espontaneidad de los conceptos {puros}». De hecho, más allá, una vez más, de la simple excitabilidad, la espontaneidad —espontaneidad imaginante— está ya desde el principio. Es responsable de la *forma* de las impresiones y su *puesta en relación*; es, en otros términos, responsable de la *representación primera*. En la constitución de ésta —que Kant llamaría, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, la «síntesis de la aprehensión en la intuición»— podemos reconocer el trabajo de la imaginación radical del sujeto, que contiene ya en él mismo los gérmenes de la lógica, ya que toda formación implica puestas en relación múltiples según reglas.

No nos vamos a detener en la segunda síntesis distinguida por Kant, la «síntesis de la reproducción en la imaginación» que es de hecho la memoria. Pero algunas observaciones son necesarias sobre la tercera síntesis, la «síntesis del reconocimiento en el concepto». Kant escribe¹⁶ que «si no tenemos la conciencia de que lo que pensamos es precisamente la misma cosa que lo que habíamos pensado un momento antes, toda reproducción en la serie de las re-

16. Traducción de Barni, París, GF-Flammarion, 1987, p. 645.

presentaciones sería vana»¹⁷. ¿Cómo aseguramos esta conciencia? Kant introduce aquí el concepto. Pero el concepto, en el sentido propio, no es necesario. Un perro no tiene, probablemente, lo que llamamos el concepto de un conejo, pero él sabe muy bien que es el mismo conejo el que persigue a lo largo de una trayectoria (la cual es por lo demás la solución de una ecuación diferencial, la de la curva de persecución, que minimiza a cada instante el espacio que falta por recorrer con relación a la presa en movimiento: inmanencia de la lógica matemática en el comportamiento animal). Esta mismidad de la representación a través de los actos sucesivos del sujeto se debe apoyar sobre algo que sólo puede ser la «imagen» o la representación como *genérica*, a saber la capacidad del sujeto cualquiera que sea, hombre o animal, de ver en esta representación cambiante en el seno del flujo heracliteano de lo dado lo *mismo*, de no tener en cuenta los elementos secundarios (por ejemplo las simples diferencias de tiempo y espacio) y conservar lo esencial *en cuanto a necesidad y uso* como la misma imagen.

Pero el concepto no es suficiente. La *conciencia* de la mismidad debe igualmente apoyarse —y aquí entramos en el dominio humano— sobre algo que está *allí para* la imagen o la representación, algo para alguna otra cosa, el *quid pro quo*. Esto, en la psique, puede ser variable, puede ser a veces estable, por ejemplo, fijación sobre una imagen como representante de tal o cual cosa que la supera. Pero

17. Las tres síntesis fueron eliminadas en la segunda edición de la *Crítica*, visiblemente porque éstas le dan un rol central a la imaginación. Cf. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, traducción al francés, Alphonse de Waelhens y Walter Biemel, París, Gallimard, 1953, pp. 217-243.

para nosotros como seres humanos diurnos y hablantes es el signo; la palabra. ¿Cómo, sin las «palabras» yo podría estar seguro de la *mismidad* del concepto? Esto nos conduce inmediatamente a la institución social del lenguaje.

La *apercepción* de la mismidad apoyada en la simple genericidad de la imagen es el grado elemental del psiquismo que se debe postular como existente en el animal. La *conciencia* de la mismidad que se apoya en el signo o la palabra es lo propio de la psique humana. Ella presupone un giro decisivo en la historia de la imaginación: la capacidad de ver una cosa en otra cosa que no tiene *ninguna relación* con lo que ella «representa». Pero presupone también otra cosa que ni la psique como tal, ni ningún sujeto transcendental son capaces de producir: el lenguaje como creación del imaginario social-histórico. Notemos finalmente que las palabras (más generalmente las expresiones del lenguaje) que soportan el pensamiento no corresponden generalmente, en la realidad social-histórica efectiva, a lo que un filósofo llamaría conceptos. Sus significados son, incluso, en tanto «conceptos empíricos», vagos y aproximativos y, sobre todo, están decisivamente codeterminados por las significaciones imaginarias instituidas en las sociedades de las cuales se trata cada vez.

(V) Ya mencioné la organización «lógica» inmanente a la representación más simple, sea ésta perceptiva o no. Que esto sea así no debería sorprendernos. Todo lo que es debe contener una dimensión conjuntista identitaria («lógica», en el sentido más extenso posible); de otra manera, éste sería *absolutamente* indeterminado e inexistente (por lo menos para nosotros). Esto está confirmado *a posteriori* por

el establecimiento de las categorías lógicas sobre todo lo que es (por ejemplo, «la eficacia no racional de las matemáticas», para citar a Wigner). De esto no resulta de ninguna manera, es claro, que «lo que es» está determinado exhaustivamente por o es reducible a la «lógica» (incluso cuando tomamos en consideración la «realidad física»).

Este es el lado «objetivo» («en sí») de la cuestión. El lado «subjetivo», «para sí», emerge con la vida. Los seres vivientes no existirían si no hubiesen desarrollado como constitutivo del mundo propio que se crean, un aparato lógico (por rudimentario que éste sea), para acomodarse de una manera u otra, con la dimensión conjuntista identitaria intrínseca al mundo. Las categorías están visiblemente incorporadas en el comportamiento de los perros, ellas no son impuestas a este comportamiento por el observador científico.

Por más que podamos hablar de esto, estas categorías no son «conscientes» en los animales (aunque los animales presentan indudablemente una *self-awareness*, una toma en cuenta de sí del mundo¹⁸), y mucho menos reflexivas. Para que esas características aparezcan, se requieren otras dos condiciones que sólo se encuentran en el dominio humano. La primera tiene relación con la imaginación radical de la psique humana y su desarrollo «patológico» se traduce por su desfuncionalización. Me he referido en otros textos sobre este aspecto¹⁹, así que seré muy breve. La

18. Será necesario algún día forjar o inventar un término francés que corresponda al inglés *awareness*, por lo menos en una de sus significaciones. Un perro tiene conocimiento (*aware*) de su medio y su posición en él, él «está al corriente», y «lo toma en cuenta»; sería abusivo decir que él es consciente de esto.

19. Ver «L'état du sujet aujourd'hui» (1986), retomado en *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, pp. 189-225.

desfuncionalización hace posible, primero, la separación de la representación y el objeto de la «necesidad» biológica, es decir el investimiento de los objetos no tiene pertinencia biológica (dioses, reyes, patrias, etc.), y, la segunda, la posibilidad de (en su totalidad privada de pertinencia biológica) que las actividades de la psique devengan en sí mismas «objetos psíquicos», condición de la reflexión, además de que la psique devenga capaz de manejar el *quid pro quo* lábil, condición de la simbolización.

La segunda condición, igualmente importante, es la creación por el imaginario social radical de instituciones, y evidentemente, primero que todo del lenguaje. Ni la vida ni la psique como tales pueden producir las instituciones y el lenguaje. El entendimiento y la razón son socialmente instituidos, aunque esa institución se apoye sobre las posibilidades y las tendencias intrínsecas de la psique humana.

Es necesario señalar aquí un último punto. La distinción (kantiana) entre categorías, esquemas «trascendentales» y representaciones «empíricas» no puede evidentemente ser tomada como una distinción *in re* (y esto no fue establecido como tal por Kant). Pero se puede ser más preciso. Toda representación (hago aquí abstracción de los afectos y las intenciones) contiene los *qualia* y una organización de estos *qualia*. Esta organización, a su turno, comprende figuras y rasgos genéricos y esquemas categoriales. En otros términos, la genericidad y la categorialidad son intrínsecas a la representación e inmanentes a ésta. Estas figuras, rasgos, etc., sólo devienen categorías y esquemas cuando son *nombradas* y *reflexionadas*. Y esto —es decir el pensamiento abstracto como tal— es una creación his-

tórica relativamente reciente, no es un rasgo biológico de la especie humana, aunque todos los miembros de esta especie pueden participar de esto una vez que el pensamiento se da. Pero, es necesario repetirlo, el pensamiento abstracto mismo debe apoyarse siempre en una figura o imagen cualquiera, así sea, mínimamente, la imagen de las palabras que los sostienen.

La imaginación del sujeto - Freud

Me voy a referir ahora a la segunda vía hacia la imaginación, la vía psicoanalítica.

(I) El aporte de Freud a la cuestión de la imaginación es profundamente antinómico. Imaginación se dice en Alemán *Einbildung*, término muy honorable después de Kant, que como lo hemos visto, hace de éste un concepto central de la *Crítica*. Llama la atención, que si uno se remite al *Gesamtregister* de las *Gesammelte Werke*, el índice general de las obras completas de Freud en alemán, el término *Einbildung* sólo aparece dos veces²⁰, y en contextos prácticamente desdeñables, que conciernen a las «imaginaciones» del neurótico. (*Imagination* no aparece en el índice de la *Standard Edition*), por el contrario, lo que abarca más de cuatro páginas y media del *Gesamtregister* son los términos *phantasie*, *phantasieren* que aparecen muy temprano (las cartas a Fliess están llenas de estos términos).

Desde el principio, estos términos tienen una acepción muy estrecha. La fantasía (*phantasme*) —*Phantasie*— y el fan-

20. G.W., V, pp. 296-298; XI, pp. 381-383.

tasear (*phantasmer*) —*Phantasieren*—, dice Freud en una carta a Fliess²¹ «son derivados de cosas oídas pero comprendidas en seguida» y, agrega, lo que es maravilloso, «todo su material, es, por supuesto, auténtico». No hay nada en la *Phantasie*, en el *phantasma*, que el sujeto no haya percibido previamente; el *phantasma* es reproducción. *Phantasie* y *phantasma* tienen un fin defensivo²² y son «combinaciones inconscientes... de cosas vividas y oídas». Más tarde, se encuentra la idea de que las *Phantasien* son «fragmentos desprendidos de los procesos del pensamiento» (*Abspaltungen der Denkprozessen*)²³.

Todo pasa como si estos «*phantasmes*» sólo fueran el producto de una actividad *recombinatoria*; es decir, de ninguna manera originaria o creadora. Y, cuando Freud se confronta con el problema de los «*phantasmes* originarios», privados de fuente real «actual» (en la vida), él les buscará una mítica fuente «real» en la filogénesis. Lo que aquí tenemos es la vieja concepción de la imaginación en la psicología, como pura combinatoria de elementos suministrados a la psique desde otra parte, es decir por el aparato perceptivo o, como dice Freud en *El proyecto de una psicología científica* (1895), por el sistema de las neuronas Y.

Lo que llamamos imaginación se encuentra así de hecho privado de estatuto psíquico, reducido a una actividad deri-

21. Carta No. 61, mayo 2 de 1887, S.E., I, p. 247

22. Correspondencia L, S. E., 1, p. 248.

23. Correspondencia L, *ibid.*, p. 248; Correspondencia M, mayo 25 de 1897, *ibid.*, p. 252; cf. también Correspondencia N, *ibid.*, pp. 225 y 258. La última expresión es la de las «Formulaciones sobre los dos principios del funcionamiento psíquico» (1911; G.W., VIII, p. 234; S.E., XII, p. 222). V. también infra, p. 225.

vada y secundaria. Hay aquí una enorme paradoja, ya que se podría decir que, de otro lado, la totalidad de la obra de Freud sólo se refiere a la imaginación. El patriarca del movimiento que se expresa, entre otras, por la revista *Imago* (fundada en 1912 por Hanns Sachs y Otto Rank), el hombre cuya obra sería incomprensible si no se viera en la imaginación un poder central, constitutivo, de la psique, no quiere saber nada de ésta. Habría aquí motivos para sorprenderse; pero este desconocimiento, este velamiento están lejos de estar sin precedentes. Se sabe que es la repetición de un gesto desde hace más de dos milenios consumado la primera vez por Aristóteles y reproducido por Kant.

De hecho, se podría escribir un libro sobre esta antinomia en el pensamiento de Freud y sobre la historia de la batalla que allí se libra entre, por un lado, esos términos que le parecen indubitables al principio y son problematizados progresivamente; esta especie de trinidad o trinomio: realidad, placer, lógica, en donde el aparato psíquico opera más o menos lógicamente ante una realidad que le es dada, para evitar el displacer —ésta es la primera formulación del principio de placer en el *Proyecto* de 1895— o para maximizar el placer y, por otro lado, la imaginación, es decir las elaboraciones, probablemente las creaciones *phantasmáticas* y *phantásticas* del aparato psíquico.

El balance de esta batalla no se puede condensar en una frase, pero uno de sus resultados es cierto. Freud que, desde el comienzo hasta el final de su trabajo sólo habla de *hecho* de la imaginación, de sus obras y sus efectos, se niega con obstinación a *tematizar* este elemento de la psique. El motivo de este encubrimiento me parece evidente. To-

mar en cuenta la imaginación le parece a Freud incompatible con el «Proyecto de una psicología científica» o, más tarde con un psicoanálisis «científico», al igual que para Aristóteles probablemente, o para Kant con seguridad, la imaginación debía finalmente ser puesta en su lugar, un lugar subordinado al de la *razón*. Y los argumentos últimos de Freud contra el cientifismo (fiscalista o conductista), en materia de psicología, por verdaderos que éstos sean, recibirían la plena aprobación de un filósofo racionalista. Una tal psicología no sería capaz de explicar, la propiedad de ser consciente o no²⁴, «este hecho sin paralelo, que desafía toda explicación o descripción; el hecho de la conciencia». Los sarcasmos justificados llueven sobre el conductismo americano, «que considera como posible construir una psicología desconociendo este hecho fundamental»²⁵. Se puede notar de paso que, si el psicoanálisis concede y debe conceder su lugar al «hecho fundamental» de la conciencia, éste está lejos de poder «explicarlo»²⁶. Tampoco, incluso, está en la posibilidad de *elucidarlo*, mientras ignore el hecho de que la conciencia presupone la imaginación.

(II) A pesar de las apariencias, hay para Freud una lógica estricta del inconsciente. Las apariencias en cuestión son,

24. *Le Moi et le Ça*, S.E., 19, pp. 18, 234.

25. Abreviado (1939), S.E., 23, p.157.

26. Desde el principio, Freud cree que incluso es posible «construir» o «producir» el lenguaje. Pero un abismo separa lo que él describe y el lenguaje verdadero, y más evidente aún la conciencia y la reflexión teórica. Sobre el «Nacimiento de la cognición», etc., ver el *Proyecto de 1895*, S.E. 1, pp. 327-335.

entre otras, los célebres enunciados sobre el inconsciente que ignora el tiempo e ignora la contradicción («El inconsciente» 1915), o sobre «El trabajo del sueño que no piensa...» (*La interpretación de los sueños*, 1900).²⁷

Consideremos este último punto. Se trata del famoso pasaje de *La interpretación de los sueños* que rechaza la participación del pensamiento en el trabajo del sueño. Recordemos que Freud habla todo el tiempo de procesos de pensamientos inconscientes (*unbewusste Denkprozesse, ubw. Denkvorgänge, ubw, Denkakte*, etc.). Pero, a propósito del trabajo del sueño, que transforma los pensamientos del sueño en contenido (manifiesto) del sueño, escribe que «ese trabajo no piensa, no calcula y de una manera general, no juzga, sino que se limita a transformar»²⁸. Este trabajo consiste para Freud y, yo creo, en verdad, en los desplazamientos y condensaciones, y el resultado de tales desplazamientos y condensaciones afectan las intensidades psíquicas de partes de los pensamientos del sueño y las figuraciones de éstos; este trabajo está siempre sometido a la exigencia de la figurabilidad y produce esta figurabilidad. De la misma manera, en «El inconsciente» (1915), Freud insiste sobre el hecho de que los procesos primarios están esencialmente caracterizados por el desplazamiento y la condensación. En efecto, el trabajo del sueño no piensa si por pensamiento entendemos o bien un pensamiento flexible a las abstracciones (los «conceptos»), o bien un pensa-

27. «No existe ninguna negación, ninguna duda, ningún grado de certidumbre [en lo inconsciente]», «la relación temporal está ligada al trabajo del sistema consciente». «El inconsciente», G.W., X, p. 286; *La interpretación de los sueños*, G.W., II/III, p. 521; S.E., 5, p. 107.

28. G.W., II-III, pp. 521; S.E., 5, p. 107.

miento sometido de parte a parte a las leyes de la lógica habitual. El trabajo del sueño, para lo esencial, imagina, figura, presentifica, bajo los constreñimientos conocidos y con los medios de los que dispone.

¿Podemos por lo tanto decir, con Freud, que el trabajo del sueño «no piensa, no calcula, no juzga, sino que se limita a transformar»? La frase es ambigua. En algunos aspectos, el trabajo del sueño no piensa, no calcula y no juzga; pero en otros aspectos, piensa, calcula y juzga. Pues no se puede transformar sin pensar, calcular y juzgar. El trabajo del sueño es, en verdad, como también se verá más adelante, el de la representación que figura una pulsión, indeterminable; pero no transforma no importa qué, en no importa qué otra cosa. De la misma manera, la inversión de las intensidades psíquicas, que es para Freud lo esencial del desplazamiento, lleva, visible en esta misma caracterización, *inversión de intensidades*, la huella y el resultado de un cálculo. Hay entonces, desde luego, en el trabajo del sueño la puesta en imágenes, dimensión central del sueño —*das Wesentliche am Traum*—, como lo dice muy justamente Freud; es decir, el trabajo creador de la imaginación, la presentación y presentificación como visible y audible llegado el caso, de lo que en sí mismo no es ni visible ni audible (la última X, aún aquí, la pulsión). Pero en este trabajo como en todo trabajo de la imaginación, encontramos aún presente un cierto elemento lógico, conjuntista-identitario, tanto en la organización y la fabricación de cada imagen en y por ella misma, como en la ordenación, la composición y la consecución del grupo de imágenes que forman el sueño. Con toda evidencia, sin el apoyo derivado de esos elementos lógicos, el trabajo de interpretación del sueño no podría ni siquiera comenzar.

Tampoco se podría, aún bajo el peso de la más fuerte inspiración, escribir o incluso improvisar la música sin calcular, como tampoco desplazar y condensar sin ciertas operaciones lógicas elementales, no conscientes y no explicitadas por supuesto, sin lo que Hobbes consideraba el atributo esencial de la razón, es decir el cálculo, la computación, el *reckoning*.

En su raíz, la imaginación es capacidad de poner una imagen, a partir simplemente de un choque e incluso —es aquí que nos distanciamos de Fichte, y es lo más importante— a partir de *nada*; pues después de todo, el choque concierne a nuestras relaciones con «algo» de lo *ya dado*, «externo» o «interno», mientras que hay un movimiento autónomo de la imaginación. Pero esta capacidad, no es simplemente posición de una imagen; se necesitaría verdaderamente no reflexionar para decir esto. Una imagen debe *mantener unido*, reúne elementos «determinados», elementos presentables; y esos elementos se encuentran siempre derivados de una cierta organización y en un cierto orden; de otra manera no habría imagen, sino simplemente caos.

Es esta lógica, que supone presidir las operaciones del inconsciente en ellas mismas, la que la teoría psicoanalítica, en lo abstracto, y la interpretación en la cura, en lo concreto, tratan de restituir. Es suficiente acordarse del formidable despliegue de razonamientos y de silogística (incluso de aritmética) presente cada vez —sabia mujer eficaz— cuando se trata de la interpretación de los sueños, lapsus, actos fallidos, etc.

Este hecho no tiene nada de sorprendente, si se considera no sólo el punto de partida y el horizonte («cientí-

ficos») de Freud, sino también, como se verá, las necesidades profundas inherentes a la cosa misma. Recordemos el *Proyecto de una psicología científica* del cual siempre he pensado (y estudios recientes lo han mostrado con precisión) que, aunque desaprobado por Freud, hasta el final suministró la osatura invisible de su obra y, en un sentido, con derecho. Ahora bien, ontológicamente, el modelo del *Proyecto* reduce todo el mundo psíquico a la ecuación:

Psique = (1) red infraestructural (neuronas)

+ (2) energía

+ (3) «huellas» (representaciones almacenadas o actuales)

+ (4) leyes físico-lógicas que regulan la circulación, etc., de estas huellas y sus «cargas» de energía.

Es claro que los elementos (1), (2) y (4) no podrían escapar al imperio de la lógica. El estatuto del elemento (3) («huellas») será discutido más adelante.

Este trinomio, realidad/placer/lógica, forma lo que se puede llamar los indubitables del *Proyecto* de 1895. El modelo presentado en ese *Proyecto* funciona con una realidad «externa» e «interna» (redes de neuronas, «cargas»), cualidades, sobre todo de placer/displacer, y un principio: el evitamiento del displacer «interno» por *descarga* que presupone tácitamente para su funcionamiento un *si/no*; el nudo, pues, de una lógica, la discriminación de dos términos mutuamente excluyentes, la afirmación del uno, es la negación del otro. Esta lógica permanecerá para Freud, presente en los procesos psí-

quicos. Es evidente para los procesos conscientes, para el yo; pero es necesario decir también, sin discutirlo más en detalle, que, contrariamente a algunas formulaciones insuficientemente interpretadas del texto sobre el inconsciente de 1915, hay una cierta lógica de los procesos inconscientes a condición de no entender por ello la lógica diurna.

[Se requiere una breve explicación sobre el contenido del término lógica tal como lo utilizo aquí. Entiendo por éste simplemente la lógica corriente, que llamo también la lógica conjuntista-identitaria, abreviando ensídica, porque es la que, una vez purificada, preside la constitución de la teoría de conjuntos, en todo caso la teoría llamada ingenua de los conjuntos, que está en la base de la matemática moderna. Esos términos no deben asustar: se trata de todo lo que se puede construir y edificar a partir de los principios de identidad, contradicción, tercero o enésimo excluso (n finito) y de la organización de un dato cualquiera en elementos, clases, relaciones y propiedades unívocamente definidas. Las paradojas a las cuales puede conducir esta lógica cuando se introducen allí los conjuntos infinitos de una parte, la autorreferencia de la otra, no puede retenernos aquí].

En esta situación, la introducción de las «instancias psíquicas» que actúan cada una por su cuenta y en conflicto entre ellas, no modifica nada. Ella tiende incluso a borrar las «contradicciones» del inconsciente, que devienen simple conflicto y oposición de instancias de las que cada una busca «sus» fines *pero* obedece a la misma «lógica». Si la psique nos provee de productos α -lógicos, que observamos casi siempre como mezclas, productos de composición, *com-*

promisos, como lo dice en *El inconsciente*²⁹, el sueño nos da de esto el ejemplo más sorprendente. En el límite e idealmente, las múltiples «contradicciones» entre los atributos de un elemento del sueño o entre las significaciones de una imagen o un relato oníricos, parecen disolverse por la imputación término a término de cada átomo de sentido a las instancias conflictuales que han obligatoriamente cooperado en la producción del sueño y han concluido en su texto su extraño compromiso. No sería entonces el inconsciente el contradictorio, es el sujeto o la psique *in toto*, la que sería simplemente el lugar donde batallan deseos y prohibiciones incompatibles entre ellos. Importa señalar de paso que esta reducción, trivialización incluso, forma obligatoriamente la mayor parte del trabajo de interpretación (y corre el riesgo de ser agotado por un analista torpe).

(III) Evidentemente, Freud no habría sido Freud si hubiera permanecido allí. Lo que le posibilita ir más allá es procurado por la invasión en sus esquemas —y ya en el *Proyecto*—, de un elemento, la imaginación radical de la psique o la psique como imaginación radical al que Freud resistirá siempre y nunca explicará. Me voy a limitar a indicar aquí, sin orden lógico o cronológico, algunas de las brechas mediante las cuales la imaginación se precipita en el trinomio realidad/placer/lógica y lo hace explotar. De todas maneras, un orden lógico de exposición sería imposible de realizar ya que los elementos que voy a tratar su-

29. G.W.X., p. 185. *Contradicción entre sistemas psíquicos (consciente e inconsciente)*: *ibid.*, p. 293.

cesivamente están estrechamente imbricados los unos en los otros.

Comencemos por el sueño: grupo de representaciones, cuya interpretación pasa por las asociaciones entre representaciones. El camino asociativo es *elucidable*; pero no es *determinable*. Este hecho se traduce por la ausencia de correspondencia término a término (biunívoca) entre los «significantes» del sueño (las representaciones del contenido manifiesto) y su «significado» (las representaciones latentes y los deseos que ellas realizan). Dejo de lado, como secundario, el problema de los «símbolos» *stricto sensu*. De esto resulta una correspondencia multívoca (en verdad, indeterminada) entre «significante» y «significado», uno de cuyos aspectos Freud esclarece: la sobre-determinación de lo que representa algo que está allí por otra cosa, pero deja en la sombra lo que es necesario llamar la sub-determinación del símbolo e incluso la sobre-simbolización y la sub-simbolización que siempre hay en un sueño. Un significante está allí para varios significados (sobre-determinación); pero también ese significante no es el único posible para estos significados (sub-determinación); un significado puede estar indicado por varios significantes (sobre-simbolización) o sólo puede estar indicado «en parte» (sub-simbolización)³⁰.

Está claro que la *Rücksicht an Darstellbarkeit*, la toma en cuenta e incluso la exigencia de la figurabilidad, constitutiva del sueño, no solamente no clausura las preguntas así resaltadas, sino que constituye su condición. (La situación

30 Ver mi texto «*Epilégomènes à une théorie de l'âme...*» (1968), *Les Carrefours du labyrinthe*, *op. cit.*, pp. 46-48.

es en efecto análoga a la de la delegación de la pulsión por representación, la *Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*, que reencontraremos más adelante). Lo infigurable debe devenir figurable y figurado. ¿Cómo? Por el trabajo creador — e indeterminable en la medida en que es creador — de la imaginación como instauradora del simbolismo, del *quid pro quo*.

Este carácter creador puede permanecer enmascarado mientras estamos en el interior del círculo de las representaciones y lo representable. (Hago notar, una vez más, que el término representación *Vorstellung*, es absolutamente cardinal en Freud; no hay por así decir página escrita por Freud donde no se lo encuentre, lo que pone en su justo lugar a los psico-heideggerianos franceses que han pasado el último cuarto de siglo burlándose de esto). Estas representaciones como tales, si tenemos en cuenta el punto de vista tradicional que Freud mismo parece adoptar la mayor parte del tiempo, serían reducibles a la simple combinación de elementos suministrados ya por el aparato perceptivo, por medio de los procesos trópicos — metáfora, metonimia, antinomia, etc. — y el «simbolismo» en el sentido estrecho. El trabajo psíquico, y en particular el del sueño, aparece así reducible a una combinatoria — probablemente indeterminada en sus resultados, pero no en sus componentes — de elementos representativos *ya dados*, que desemboca en otras representaciones más complejas y en esas historias bizarras que el sueño cuenta. Pero dos preguntas surgen inmediatamente y se imponen de manera ineluctable a Freud: ¿en razón de qué esta combinatoria? y ¿a partir de qué — de cuáles componentes primeros o últimos — el edificio es construido?

Se conoce la respuesta a la primera pregunta: ella conduce al anhelo (o deseo) realizado por el sueño, anhelo o de-

seo sexual. Pero los humanos no serían humanos si soñarían interminablemente con una satisfacción sexual en un coito canónico (de hecho, ellos prácticamente nunca sueñan con ello). Aparecen entonces, la jungla de la fantasmaticación y los monstruos que la pueblan, ellos mismos manipulados por otros monstruos aún más monstruosos y totalmente invisibles, las *Ur-phantasien*, los fantasmas originarios, que Freud intentará, a partir de algunas vértebras dispersas, reconstituir su «realidad» prehistórica y filogenética. Pero en verdad, lo que aquí está en juego es la capacidad originaria de la psique de establecer y organizar imágenes y escenas que son para ella fuente de placer, independientemente de toda «realidad» y toda representación canónica que corresponda a un placer de órgano.

La segunda pregunta conduce a enigmas aún más abruptos. Si incluso admitimos que todo el trabajo psíquico pueda ser reducido a una insípida combinatoria de algunos elementos, siempre los mismos, ¿de dónde provienen estos elementos y cómo se han constituido? Freud aborda esta pregunta en dos niveles.

La primera supera ampliamente el terreno del psicoanálisis; es por esto sin duda, que después de algunas importantes observaciones interrogativas en el *Proyecto* de 1895, Freud la abandona en seguida. Este nivel, capital en todos los sentidos, concierne a la capacidad de la psique humana, que comparte sin ninguna duda con todo lo viviente, por lo menos con el psiquismo animal, de crear imágenes y ponerlas en relación a partir de «estímulos» que no tienen ninguna relación cualitativa con estas imágenes. En el *Proyecto*, esta capacidad aparece bajo la forma de un misterio: el aparato psíquico transforma lo que, para la

ciencia, son simples cantidades, «masas» y «movimientos», dice Freud —y la ciencia a la cual se refiere sólo conoce masas y movimientos—, en *cualidades*; a esto se agrega el misterio de otra cualidad, de una cualidad de esas cualidades, la conciencia (y el «yo») para la cual postulará una clase específica de neuronas, las neuronas W.

Hay esta creación. Que aparece también, bajo una forma aparentemente menor, pero más allá de esto, es de hecho capital, en esta función esencial del sueño, cual es, la toma en consideración de la figurabilidad. Esta expresión a primera vista inocente y anodina va infinitamente más lejos que el sueño. Es la obligación, y el trabajo, permanentes de la psique de *dar figurabilidad a lo que, en sí mismo no tiene figura para la psique*; sea que se trate de «masas de materia y energía» externas del Proyecto, o de pulsiones «internas». Y esto nos conduce a 1915.

En efecto, Freud descubre la cuestión del origen de los elementos de las *Vorstellungen* en un segundo nivel, mucho más específico al psicoanálisis, nivel inesperado pero bastante enigmático y fecundo. Los escritos metapsicológicos de 1915 —sobre todo *Las pulsiones y su destino* pero también *La represión* y *Lo inconsciente*— retoman lo que en 1895 era el problema de la relación de la cantidad (física) con la cualidad (psíquica) y lo transforman en el problema de la relación entre lo somático y lo psíquico. Un término medio es introducido, las pulsiones, que «son la frontera entre lo somático y lo psíquico»; que aunque provengan, si se puede decir, de las profundidades de la organización y el funcionamiento somático, ellas deben actuar sobre el psiquismo, aunque no posean la *cualidad* (¡precisamente!) de lo psíquico. Las pulsiones deben pues,

con el fin de adquirir una especie de existencia para la psique, volverse *presentes* en ésta, serle *presentadas* —es decir, representadas, encontrar un representante, un delegado, un embajador, un portavoz— *ein Vertreter*, como se dice en alemán. Pero para la psique no tiene existencia nada que no sea una representación, *Vorstellung*. Lo que es al comienzo una *presión* de origen somático, pero que es también lo suficientemente «psicoide» para poder, si se puede decir, golpear a la puerta de la psique, debe ser transformada en algo representable por y para la psique. Es necesario que encuentre una representación, una *Vorstellung*, para estar representada —*vertritt*— en la psique: lo que Freud llama la *Repräsentanz*, se podría decir la embajada, que también se hubiera podido llamar *Vertretung*.

Es esta situación la que expresa el término, claro, de la *Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*, de la delegación de la pulsión (en o ante la psique) por medio de una representación. Las formulaciones y las explicaciones de Freud de la *Vorstellung* como representante de la pulsión, sobre «el núcleo del inconsciente» formado por las *Triebrepräsen-tanzen*, las representaciones de las pulsiones, sobre la presentación de la pulsión mediante una representación³¹, son tan claras que resultan misteriosas las razones de las querellas y la interminable confusión que ha rodeado la traducción de este término en el mundo psicoanalítico francés. *Repräsentanz*, formado a partir de *Repräsentant*, *repräsentieren*, pertenece a los términos «francoides» frecuen-

31. *L'inconscient*, G.W., X, pp. 275 y siguientes, y 285; *Le refoulement*, G.W., X, p. 250.

tes en alemán y sobre todo, en vienés: delegación, misión que representa a un gobierno, a un cuerpo constituido, etc. La *s* en *Vorstellungsrepräsentanz* marca un cuasi-genitivo que puede desempeñar una gran variedad de funciones («genitivo» subjetivo, objetivo, posesivo, de atribución o instrumento: cf. *Verpflichtungsschein*, *Verrechnungskurs*, *Zurechnungsfähig*, etc.). La pulsión no es psíquica; ella debe enviar a la psique embajadores que, para ser comprendidos, deben hablar un lenguaje reconocible y «compresible» por lo psíquico; deben, pues, presentarse como representaciones³².

Una aporía evidente surge desde entonces ¿por qué sólo para el ser humano se plantea esta cuestión de la delegación de la pulsión por representación? ¿por qué no hay en los humanos —como es necesario presumirlo en los animales— un representante canónico que traduciría siempre de la misma manera la pulsión en términos «psíquicos»? ¿por qué esta representación canónica experimenta todos los imprevistos que se le conocen, de tal suerte que no diría que no importa cuál, pero en todo caso, un número indefinido de representaciones puede ser el *lugarteniente*, el que hace las veces de la pulsión para la psique; desde el cuerpo femenino como tal hasta el zapato puntado del fetichista?

Se puede igualmente abordar la cuestión a partir del texto sobre *Los dos principios del funcionamiento psíquico* (1911). En los funcionamientos que no tienen relación con

la realidad, la representación se forma bajo la égida del principio del placer. ¿Por qué ciertas representaciones procuran placer? y de nuevo ¿de dónde vienen éstas? y ¿por qué por ejemplo, no reproducen interminablemente escenas de satisfacción «biológica canónica» (como se infiere ahora que éstas lo hacen en los sueños de los animales)? Estas cuestiones preocuparon a Freud durante toda su vida y él regresa a ellas de manera regular; empieza por pensar que existe siempre un origen «real» de la representación placentera (o traumática: porque para lo que nos importa, el problema es el mismo); la alucinación, escribe, es una repetición de percepciones agradables³³. Rápidamente se verá obligado a abandonar la tesis del origen real del traumatismo, la famosa *neurótica*. Pero aún en *El hombre de los lobos* (1908) se verá su larga y encarnizada lucha por desenterrar una supuesta escena primitiva «real», a la cual renunciará finalmente en una nota de pie de página afirmando que después de todo, esta «realidad» no tiene tanta importancia. Para terminar, intentará hacer derivar los fantasmas, en la medida en que no pueden resultar de las experiencias vividas «realmente» por el sujeto, de ciertas fantasías originarias filogenéticamente constituidas. De esto ya he hablado brevemente.

Se ve así cómo a Freud le preocupa la cuestión de la imaginación a todo lo largo de su obra, incluso si no la nombra ni la reconoce como tal. A las indicaciones ya dadas a este respecto, se podrían agregar muchas otras. Por ejemplo, todo lo que contiene la idea de la «omnipotencia mágica

32. Debo dejar aquí de lado la importante cuestión, compleja y difícil del apuntalamiento. *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., pp. 239-393.

33. S.E., 1, 319; *Carta a Fliess*, No. 69, septiembre 21 de 1897, S.E., 1, pp. 259-261.

del pensamiento» y, más en general, el conjunto de los procesos descritos en *Los dos principios del funcionamiento psíquico*. «La omnipotencia mágica del pensamiento» es, de hecho una omnipotencia *real* desde el punto de vista de la realidad que sólo importa en este contexto, la realidad psíquica.

En verdad, las frases sobre la actividad del fantasear de «Formulación sobre los dos principios...», mencionado en la nota 23 *supra*, dicen implícitamente todo lo que he dicho aquí sobre la imaginación. «Con la instauración del principio de realidad, una especie de actividad del pensamiento se separa, que permanece libre con relación al principio de realidad y sometida al solo principio del placer. Es el *fantasear* (*phantasmer*), que comienza ya con el juego de los niños y más tarde, continua como *sueños diurnos*, que han abandonado el apoyo sobre los objetos reales». Si esta actividad permanece libre con relación al principio de realidad, esto quiere decir que ella ya lo estaba desde antes. Y, ya que esta «separación» sólo ha tenido lugar con la instauración del principio de realidad, la implicación es evidentemente que el funcionamiento inicial de la psique era pura fantasmaticización que satisfacía únicamente el principio de placer, es decir, imaginación libre.

Prácticamente equivalente es la aserción de Freud de que no existe, en el inconsciente, diferencia entre una percepción efectiva y una representación fuertemente investida de afecto; es decir, no hay índices de realidad en el inconsciente. *Lo «real», en y para el inconsciente es puramente imaginario*. Es de esto que se desprende esta consecuencia capital, que para los humanos el placer de representación domina sobre el placer de órgano, y esta otra conse-

cuencia, que representación y placer están desfuncionalizados en este caso.

Por ejemplo, también, lo que está implicado por la *dene-gación* donde, contrario a lo que sucede en la represión o en otros mecanismos de defensa, es la *misma* instancia psíquica la que pone algo (objeto o atributo poco importa) a la vez como existente y como no existente; lo cual, por cierto, franquea los límites de toda función representativa de una realidad. En fin, tengamos en cuenta por ejemplo la segunda tópica, el caos que reina en el Ello y la necesidad de que todo esto devenga, de una manera u otra, representable.

Sólo es en este contexto que otro hecho decisivo deviene comprensible: los esquemas y los procesos proyectivos preceden y dominan los esquemas y los procesos introyectivos. Esto no debería crear o producir ninguna sorpresa para el filósofo no empirista. Allí redescubrimos la esencia misma de todo ser para sí: la creación del mundo propio precede necesariamente a toda «lección» que los acontecimientos de ese mundo podrían suministrar. Esta prevalencia de la proyección —ya manifiesta, por ejemplo, en la transferencia sobre la madre de la determinación de omnipotencia— no debe impedirnos constatar, en el caso de los seres humanos, la importancia y la fuerza particulares de los procesos y los esquemas *introyectivos*. Éstos no son difíciles de comprender. La psique humana no puede vivir por fuera de un mundo de sentido, y, cuando, en el curso de su socialización, su propio sentido monádico es dislocado, como debe serlo, la catástrofe que de ello resulta debe ser reparada por la interiorización del sentido suministrado por las personas que han sido investidas en su me-

dio. Esto a veces se confunde con una pretendida disposición intrínseca (*Anlage*) de la psique hacia la socialización; de hecho, se interpreta así el resultado después de ocurrido el proceso de socialización, el cual sólo ha sido posible por la necesidad vital de sentido que manifiesta la psique y por el hecho de que la sociedad misma no es otra cosa que la institución de sentidos bajo la forma de significaciones imaginarias sociales.

Todo esto sólo deviene comprensible y coherente a partir de esta idea, corroborada por lo demás por multitud de otras consideraciones: en oposición al carácter funcional de la imaginación animal, la imaginación humana es desfuncionalizada, liberada de la servidumbre del funcionamiento biológico y sus finalidades, con la capacidad de crear formas y contenidos que no corresponden a ninguna necesidad, simplemente apoyada en la dimensión animal de lo humano. Regresaremos sobre esto más adelante.

Este dato primero de la imaginación es modelado y domeñado, nunca completamente, por su socialización. La socialización es el proceso mediante el cual la psique es forzada a abandonar (nunca completamente) su sentido original monádico por el sentido partícipe suministrado por la sociedad y subordinar sus creaciones y sus propias producciones a las exigencias de la vida social. La mediación esencial en esta operación es la introyección. La introyección va siempre mucho más lejos que la *mimésis* animal, pues ésta siempre es reinteriorización de lo que ha sido introyectado, y esta reinteriorización sólo puede tener lugar sobre la base de esquemas propios ya disponibles.

(IV) Nuestro tema no es la psique humana como tal. Pero estas consideraciones permanecerían incompletas sin algunas indicaciones sobre lo que se encuentra más allá o más acá del inconsciente freudiano. Todo nos obliga a postular, «más acá» o «debajo» de éste, una mónada psíquica, inicialmente cerrada sobre sí misma y tratando, hasta el final, de encerrar en ella todo lo que se le «presenta». Una de las últimas frases escritas por Freud es *Ich bin die Brust* (yo soy el seno)³⁴. Pero hay más que eso.

Paradójica, inevitablemente y a pesar de sus intenciones, Freud permanece como dualista. Alma y cuerpo, psique y soma son para él esencialmente distintos; a pesar de su trabajo sobre los síntomas histéricos, etc. Por lo demás, no se trata de eliminar o «resolver» los enigmas inmemoriales de la «relación del alma y cuerpo». Recordemos sólo las antonomias fantásticas a las cuales nos confrontan los datos más elementales. La psique es fuertemente dependiente del soma: sin tener necesidad de darle un balazo en la cabeza, es suficiente con hacerlo beber algunos vasos de alcohol de más para probarlo. El soma es fuertemente dependiente de la psique: sin mencionar los síntomas histéricos o psicósomáticos, recuerdo que decidí escribir este texto, porque mis manos teclean sobre esta máquina. El soma es fuertemente independiente de la psique: yo no tengo ningún control sobre los innumerables procesos orgánicos que se desarrollan continuamente en mi cuerpo y que pueden estar, en este momento incluso, preparando mi muerte. La psique es fuertemente independiente del soma: incluso bajo las torturas más horri-

34. Ver el cap. VI de *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit.

bles, hay personas que no denuncian a la policía a sus camaradas. Esta relación supremamente extraña exige de nosotros nuevos modos de pensamiento. Éstos deberían ciertamente tomar su punto de partida en un lugar distinto a las tentativas de reducción de una de las dos entidades a la otra, o a las proclamaciones de su separación irreversible e irreparable.

Doy algunas indicaciones en esta dirección. Debemos postular, «detrás» del inconsciente freudiano o «debajo» de éste (o del Ello) un no-consciente que es el cuerpo viviente en tanto cuerpo humano animado, en continuidad con la psique. No hay frontera entre este cuerpo viviente y animado y la mónada psíquica originaria. La mónada no es ni rechazada ni rechazable; ella es *indecible*. Y aún más, nosotros no «rechazamos» la vida del cuerpo. La «sentimos» vagamente, sin saber por qué y cómo —las pulsaciones del corazón, los movimientos de los intestinos, y probablemente, hace ya mucho tiempo, nuestros movimientos en el líquido amniótico. Hay una presencia del cuerpo viviente así mismo, inextricablemente mezclada con lo que nosotros consideramos habitualmente como los «movimientos del alma» propiamente dichos. Y hay la homogeneidad substantiva, flagrante, evidente e incomprensible, entre la psique y el soma de la persona singular. Es por esto por lo que Aristóteles rechazó la metempsicosis de los pitagóricos, al indicar que no se puede concebir la misma alma en otro cuerpo. La fisiología humana es ya psicoide: los desórdenes auto-inmunitarios, donde los «mecanismos de defensa» del cuerpo se vuelven contra sí mismoS, pueden difícilmente ser comprendidos como el resultado de una influencia «externa» del alma sobre el cuerpo. Es tam-

bién bajo este ángulo que debemos considerar la idea de una imaginación sensorial y, más generalmente, corporal.

Retornemos a lo viviente

Lo que es —el ser/ente total— está regulado intrínsecamente, en sí, en *uno* de sus estratos, el primer estrato natural, por la lógica conjuntista-identitaria, ensídica; y él lo es sin duda también, en forma de lagunas y fragmentariamente, en todos sus estratos.

Esta lógica domina también, con toda evidencia, ese constituyente esencial del primer estrato natural que es lo *viviente* en general, por lo tanto también, al ser humano en tanto simple viviente. La célula, la planta, el perro funcionan, desde el principio y sobre todo, según una inmensa red de sí/no, atracción/repulsión, aceptación/rechazo, y según una categorización interminable de «datos» seguidos de lo que llamaríamos atributos exclusivos los unos y los otros. La biología molecular, como la neurofisiología contemporáneas, son una puesta en obra de esta lógica, que ellas redescubren, o introducen, o como se quiera, en sus objetos. En esta medida, es posible calificar el simple viviente como, en buena parte, una especie de autómeta conjuntista-identitario. Expresión que se debe tomar con cuidado: la imagen aparece como demasiado simple cuando se piensa en las funciones verdaderamente complejas de lo viviente, por ejemplo, el entreveramiento que la investigación contemporánea descubre en la frontera entre el sistema nervioso central, el sistema endocrino y el sistema inmunitario. La idea de lo viviente como autómeta conjuntista-identitario debe ser tomada como una *idea de*

trabajo, que sirve para organizar lo que, en nuestro conocimiento de lo viviente, depende de la lógica ensídica, y para distinguir y poner de manifiesto lo que se le opone o la supera. Recuerdo también que autómeta, en el origen, no significa «máquina». Autómata, *autos-matos*, es lo que se mueve por *sí-mismo*; todo lo contrario de lo que las lenguas y pueblos modernos han llegado a considerar como autómetas.

No obstante, incluso visto así, lo viviente es también un *ser-propio* (*soi*), como los inmunólogos saben. Éste es también y sobre todo un *para sí*, lo que los buenos filósofos sabían desde siempre. Como tal, debe poseer —sin lo cual no existiría como viviente— las tres determinaciones esenciales de la intención, el afecto y la representación. Intención mínima, evidentemente, la de la conservación/reproducción, con las consecuencias que ésta entraña. El afecto es, como mínimo, el placer/displacer («señal» de atracción/repulsión), pero para nuestro propósito presente lo que importa es la representación.

Representación para el viviente no quiere decir, y no puede querer decir, fotografía o calco de un «mundo exterior». Se trata —recordemos lo que se dijo antes sobre las «cualidades», los sonidos y los colores, etc.— de *presentación* por y para lo viviente, mediante la cual crea su propio mundo a partir de lo que para él no son más que simples *choques*, para retomar el término de Fichte.

La moda es en la actualidad el lenguaje de la «información». Se nos dice que lo viviente recoge informaciones en la naturaleza y las trata de diversas maneras. Este lenguaje deber ser inexorablemente condenado. Nunca se han visto informaciones que florezcan en los campos en pri-

mavera o en otoño. Lo viviente *crea* la información *para él*. La información sólo es para un *ser propio*; que puede transformar, o no, la X del choque exterior en información. Las ondas de radio no ofrecen ninguna información a los vivientes terrestres, y el teorema de Weierstrass-Stone no le da ninguna información a mi panadero, que me miraría con extrañeza si, al entrar en su panadería, le anunciara que el espacio de los polinomios es por todas partes denso en el espacio de las funciones continuas. Este mismo teorema no ofrecería ninguna información a René Thom, que preguntaría: *¿What else is new?* Las condiciones bajo las cuales un enunciado constituye una información para alguien dependen en lo esencial de lo que ese alguien *ya es*. Toda «información» en el sentido habitual presupone una fuerte estructuración subjetiva y depende de ésta en cuanto a su ser-información. Pero, originariamente, esta estructura subjetiva debe primero *dar forma a* —*in-formar*— la X del choque y volverla presente para ella misma. El ser-propio debe poner esta X como forma, hacerla ser como forma, esto quiere decir: hacer de ella una *imagen*, en el sentido más amplio del término. Dicho en otros términos, no hay nunca imagen sin *puesta en relación*. No existe imagen «atómica». En la *Gestalt* más elemental, un punto luminoso sobre un fondo oscuro, contiene ya una infinidad de relaciones: implica la red interminable de relaciones que llamamos «un objeto en un espacio». Ahora bien, esta sensibilidad no puede operar sin organizar, es decir, sin una lógica elemental, una categorialidad. La imaginación primera, originaria, radical, poder de presentación es, por ello mismo, poder de organización. La formación *ab ovo* de una «imagen» es, *ipso facto*, posición de «elementos» y puesta en relación de esos «elementos».

las dos se hacen de entrada, «en el mismo momento» y el uno por el otro.

Lo viviente posee, pues, una imaginación «elemental» que contiene una lógica «elemental». Mediante esta imaginación y esta lógica, crea, cada vez, su mundo. Y la propiedad característica de ese mundo es que existe, cada vez, en la *clausura*. Nada puede entrar allí —salvo para destruirlo— excepto lo que según las formas y las leyes de la estructura «subjetiva» del *ser propio* cada vez considerado, y para ser transformado según esas formas y esas leyes. Pero en el caso del simple viviente, esta imaginación y esta lógica son, de un lado, fijas y, de otro lado, sometidas a la funcionalidad. Y es ésta la línea de clivage.

La imaginación humana

Debemos postular que con la aparición del ser humano se da una ruptura en la evolución psíquica del mundo animal. Los fundamentos biológicos de esta ruptura no pueden retenernos aquí; sin duda, ella se relaciona con el super-desarrollo del sistema nervioso central, pero sobre todo con una organización diferente de este sistema. Lo esencial es que en el mundo psíquico humano, mediante un desarrollo monstruoso de la imaginación, esta neoformación psíquica, deviene *a-funcional*. El hombre es un animal radicalmente inepto para la vida. «De allí», no como «causa» sino como condición de lo que es, la creación de la sociedad.

Esta *a-funcionalidad* se manifiesta en la insuficiencia y, propiamente hablando, en la *ruptura* de las «regulaciones instintivas» —cualquiera que sea el sentido que se le dé a

este término— que dominan el comportamiento animal. Se funda sobre dos características del psiquismo humano:

a) La autonomización de la imaginación, que ya no está funcionalmente sometida. Hay un flujo representativo ilimitado, ingobernable, espontaneidad representativa sin fin asignable, desligazón entre «imagen» y «choque = X» o, en la consecución de imágenes, desligazón entre el flujo representativo y lo que sería un «representante canónico» de satisfacción biológica.

b) La dominación, en el hombre, del placer representativo sobre el placer de órgano. La desligazón de la sexualidad con relación a la reproducción es una de las consecuencias más manifiestas; a la vez de las más banales y de las más pesadas consecuencias, como lo sabemos por el psicoanálisis. (Los casos de masturbación o de homosexualidad ocasional en ciertos mamíferos superiores son excepcionales y, en todo caso, nunca cuestionan las funciones reproductivas de la sexualidad^a).

Hay pues un estallido del psiquismo animal en el hombre bajo la presión del aumento desmesurado de la imaginación, que deja subsistir, por cierto, elementos importantes de la organización psico-biológica animal, por ejemplo, elementos centrales de la «imaginación sensorial» (no salimos, en general de una cierta canonicidad biológica de la formación de imágenes elementales del «mundo exterior» comunes a toda la especie y, en un sentido impreciso, comunes también sin duda, con las de los mamíferos superiores), pero también numerosos vestigios de la lógica

a. Ver nota 9, *supra*.

ensídica que regula el psiquismo como psiquismo animal. Estos elementos serían totalmente insuficientes para hacer sobrevivir a este extraño bípedo. Pero servirán de soporte a la fabricación por la sociedad del individuo social, es decir, de los humanos tal y como los conocemos. Esta fabricación presupone, en efecto, que la imaginación sensorial persiste más o menos idéntica a través de los especímenes singulares de la especie humana, también que la imposición de la lógica social, de la lógica ensídica, cada vez recreada por la sociedad y reinstituida por ésta, encuentran puntos de apoyo en el psiquismo de los humanos singulares. Pero también, y sobre todo, la fabricación social de los individuos a partir de esta materia primera que es la psique del recién nacido, presupone ya en éste la dominación del placer de representación sobre el placer de órgano. Sin esto, no habría sublimación posible, en consecuencia tampoco habría vida social. El hombre es un ser de lenguaje, se dice desde la antigüedad; pero hablar presupone que el placer de hablar, de comunicar y pensar, (lo que no se podría hacer sin palabras) ha devenido mucho más fuerte que el de succionar un seno o un pulgar. En el acto de la palabra tenemos ya lo esencial de la sublimación, es decir, el remplazo de un placer de órgano por un placer que sólo tiene relación con la representación.

A través de esta fabricación social del individuo, la institución somete la imaginación singular del sujeto y sólo la deja, por regla general, manifestarse en y por el sueño, la fantasmaticación, la transgresión, la enfermedad. En particular, todo sucede como si la institución lograra cortar la comunicación entre la imaginación radical del sujeto y su «pensamiento». Cualquier cosa que él pueda imaginar (a sabiendas o no), el sujeto sólo *pensará* y hará lo que está

socialmente obligado a pensar y a hacer. Esta es la vertiente social-histórica del mismo proceso que, psicoanalíticamente hablando, es el proceso de la represión.

La sociedad, a su turno, se instituye en la casi totalidad de su historia en la clausura. Clausura de su lógica, clausura de sus significaciones imaginarias. Ella fabrica a los individuos imponiéndoles las dos; fabrica pues, primero y sobre todo —y exclusivamente en la aplastante mayoría de las sociedades—, individuos cerrados, que piensan como se les ha enseñado a pensar, evalúan de la misma manera, dotan de sentido a lo que la sociedad les enseñó que tiene sentido, y para quienes estas maneras de pensar, evaluar, normar, significar, son *por construcción psíquica* incuestionables.

El imaginario social instituyente

La idea del imaginario social instituyente parece difícil de aceptar, y es comprensible. La misma situación se presenta cada vez que se debe hablar de una «potencialidad», «facultad», «potencia». Pues sólo conocemos las manifestaciones, los efectos, los productos; y no eso que son las manifestaciones. De allí las críticas dirigidas a las concepciones de las «facultades del alma»; pero, si dejamos a un lado el vocabulario, no se ve lo que se gana al hablar de «funciones».

Lo mismo sucede evidentemente con la imaginación. No se la puede tomar de la mano ni ponerla bajo el microscopio. No obstante todo el mundo acepta que se hable de ella. ¿Por qué? ¿Porque se podría indicar de ella un sustrato? Y a este sustrato, ¿se le podría poner bajo un

microscopio? No, pero cada uno tiene la ilusión de comprender, porque cree saber que hay un «alma» y piensa que «conoce» sus actividades.

Decimos que la imaginación es una «función» de esta alma {e incluso del «cerebro», en este caso esto no es relevante}. ¿En qué consiste esta función? Entre otras, lo hemos visto, en transformar «masas y energías» en cualidades; más generalmente, en hacer surgir un flujo de representaciones y, en el seno de éste, saltar las zanjadas, las rupturas, las discontinuidades, las incoherencias y pasar del medio día a las 14 horas. Nosotros reagrupamos estas determinaciones del flujo representativo (más generalmente, del flujo subjetivo, consciente o no consciente) en una potencia, una *dunamis*, habría dicho Aristóteles³⁵, un poder —hacer-ser— respaldado siempre en una reserva, una provisión, un *plus* posible. La familiaridad inmediata con este flujo suspende la sorpresa en cuanto a su existencia misma y a su extraña capacidad de crear las discontinuidades al mismo tiempo que las ignora saltándolas.

De la misma manera, es comprensible que sea precisamente este último aspecto, el salto, lo inesperado, lo discontinuo, por donde se amoneda la potencia creadora de la imaginación, que permanece inasible tanto para Aristóteles como para Kant (también para Fichte, Heidegger o

35. Por ejemplo en *De Anima*, III 9, 424 a 26. *Dunamis* significa primero la potencia o sentido de la capacidad de hacer. Es Aristóteles el que doblará esta significación de la idea de posibilidad, al crear la oposición *dunamei*, en potencia y *ergô*, en acto, potencial o virtualmente y efectiva o actualmente.

Merleau Ponty) y es exactamente el mismo aspecto —los saltos, las rupturas, las discontinuidades— el que durante milenios, los hombres han imputado a la intervención de un espíritu o un dios, lo que es aún visiblemente la disposición del hombre homérico, que determina la reflexión de Platón sobre la poesía cuando la atribuye a un «furor divino».

Muy diferente es el grado de dificultad que corresponde al imaginario social instituyente. Se alzan los hombros ante la idea de un campo de creación social-histórica. Pero se pondrá semblante de aceptar —sea porque sí o porque no se comprende nada de esto— la «explicación» de los físicos de la luz como propagación de una vibración electromagnética en el vacío, vibración de nada que vibra, propagación de ninguna cosa en la no-cosa. La idea de que existirían «sitios» de creación en todo colectivo humano, más exactamente que todo colectivo humano sería un tal sitio, que estaría sumergido en un campo de creación que lo engloba, incluyendo los contactos y las interacciones entre los campos particulares, pero no reducible a éstos; esta idea no sólo parece inaceptable sino también absurda.

En este rechazo irreflexivo juegan sobre todo dos factores: de un lado, la limitación de la ontología heredada a tres tipos de seres: la cosa, la persona, la idea. Desde entonces se vuelven ciegos ante la imposibilidad de reducir lo social-histórico a una colección o combinación de estos tres tipos de seres. De otra parte, la idea de creación. Esta —que sin embargo hace parte de la experiencia de cada uno: es suficiente con que se preste atención al flujo de sus representaciones— parece increíble. Y, en efecto, ison mucho más creíbles las explicaciones de la historia

universal por la economía, que busca el bienestar, el nacimiento de la democracia griega por la geografía del país, la música de Wagner por el estado de la sociedad burguesa hacia 1850! Como he hablado extensamente de estas absurdidades en otra parte, no retomaré aquí su refutación³⁶.

Ya he consagrado un libro y varios textos a la cuestión del imaginario social instituyente³⁷. Recuerdo, para comenzar, que el tomar en cuenta lo social-histórico es ineliminable, tanto para la filosofía como para el psicoanálisis.

Sobre la vía filosófica, la discusión puede ser breve. Comienzo por un aspecto en apariencia específico, el del lenguaje. La filosofía y el pensamiento en general no pueden existir sin el lenguaje o, al menos, sin lazos fuertes con el lenguaje. Pero toda producción primordial, individual o «contractual», del lenguaje es una absurdidad histórica y también lógica. El lenguaje no puede ser más que la creación espontánea de un colectivo humano. Lo mismo vale para todas las instituciones primordiales, sin las cuales no hay vida social, tampoco seres humanos.

Pero hay mucho más que el hecho de que el pensamiento presupone el lenguaje y que el lenguaje es imposible fuera de la sociedad. El pensamiento es esencialmente histórico, cada manifestación del pensamiento es un momento en un encadenamiento histórico y es también, aunque no exclusivamente, la expresión. De la misma manera, el pen-

samiento es esencialmente social, cada una de sus manifestaciones son un momento del medio social; de este medio él procede, pero a su vez él actúa sobre el medio, y lo expresa, sin ser reductible a ese hecho.

Lo que nos obliga, pues, a tomar en cuenta lo social-histórico, es que constituye la condición esencial de la existencia del pensamiento y la reflexión. Esta condición no es de ninguna manera «exterior», no pertenece a la infinidad de las condiciones necesarias sino suficientes que subyacen en la existencia de la humanidad. Es una condición «intrínseca», una condición que hace parte activa de la existencia de lo que ella condiciona. Es para el pensamiento del mismo orden, que la existencia de la psique singular. Pero la psique no es suficiente para que haya pensamiento y reflexión; sino que la psique hace parte del pensamiento y la reflexión; mientras que la gravitación, por ejemplo, condiciona de mil y una maneras la existencia humana, pero no hace parte de ella. En otros términos, lo que acabo de llamar condición intrínseca pertenece a lo que es también *expresado* por lo condicionado.

La búsqueda del origen de la reflexión en y por lo social-histórico es pues, exigible a la filosofía, de la misma manera que la búsqueda del origen del pensamiento en el ser humano singular.

En cuanto al psicoanálisis, el individuo con que éste se encuentra es siempre un individuo socializado (al igual, evidentemente, que el individuo que lo practica). Nosotros no encontramos jamás individuos psicósomáticos singulares en estado «puro»; sólo encontramos individuos socializados. El núcleo psíquico sólo se manifiesta raramente, incluso indirectamente. En él mismo, forma el

36. Ver, por ejemplo, la primera parte de *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*

37. *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.* (1975).

límite perpetuamente inalcanzable del trabajo psicoanalítico. Yo, Super-yo, Ideal del Yo sólo son pensables, como productos (aún más, co-productos) del proceso de socialización. Los individuos socializados son fragmentos que caminan y hablan en una sociedad dada; y son fragmentos *totales*; es decir ellos encarnan, en parte efectivamente, en parte potencialmente, el nudo esencial de las instituciones y las significaciones de su sociedad. No hay oposición entre el individuo y la sociedad; el individuo es una creación social, a la vez en tanto tal y en su forma social-histórica cada vez dada. La verdadera polaridad es la polaridad sociedad/psique (la psique-soma en el sentido indicado con anterioridad). Sociedad y psique son a la vez irreductibles la una a la otra, y realmente inseparables. La sociedad como tal no puede producir las almas, la idea está privada de sentido; y un conjunto de almas no produciría una sociedad, sino una pesadilla de Jérôme Bosch. Un conjunto de *individuos*, por el contrario, puede producir una sociedad (por ejemplo, los peregrinos de *Mayflower*), pues esos individuos están *ya socializados* (de otra manera no existirían, incluso biológicamente).

La socialización no es una simple adición de elementos exteriores a un núcleo psíquico que dejarían inalterado; sus efectos están inextricablemente tejidos a la psique tal como ésta existe en la realidad efectiva. Eso vuelve incomprendible, la ignorancia por los psicoanalistas contemporáneos, de la dimensión social de la existencia humana.

La cuestión de la sociedad —e indisociablemente de la historia— es evidentemente inmensa, y no intentaré resumir aquí lo que he expuesto largamente en otra

parte³⁸. Me limito a algunos puntos, que son directamente pertinentes para el tema aquí discutido, lo imaginario social instituyente, y relativos también a las presiones a las cuales es sometida la institución imaginaria de la sociedad, que no he tenido hasta ahora la ocasión de tratar.

(I) La sociedad es creación, y creación de sí misma: autocreación. Es la emergencia de una nueva forma ontológica —un nuevo *eidos*— y de un nuevo nivel y modo de ser. Es una cuasi-totalidad mantenida unida por las instituciones (lenguaje, normas, familia, herramientas, modos de producción, etc.) y por las significaciones que esas instituciones encarnan (tótems, tabúes, dioses, Dios, *polis*, mercancía, riqueza, patria, etc.). Las dos —instituciones y significaciones— representan creaciones ontológicas. En ninguna otra parte nos encontramos instituciones cuyo modo de relación mantienen unidos los componentes de una totalidad; y no podemos «explicar» —producir causalmente o deducir racionalmente— ni la forma institución como tal, ni el hecho de la institución, ni las instituciones primarias específicas a cada sociedad. En ninguna parte encontramos algo que esté por fuera de la significación, es decir del modo de ser de una idealidad

38. *Ibid.* (1964/65-1975); «L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique» (1981). «Institution de la société et religion» (1982), retomado en *Domaines de l'homme*, *op. cit.*; «Individu, société, rationalité, histoire» (1988), «Pouvoir, politique, autonomie» (1988), retomado en *Le Monde de morcelé*, *op. cit.*; «Anthropologie, philosophie, politique» (1989), «Freud, la société, l'histoire» (1996), retomado en *Les Carrefours du labyrinthe, IV: La Montée de l'insignifiance*, Paris, Le Seuil, 1996.

efectiva y «actuante», de un imperceptible inmanente; como tampoco podemos «explicar» la emergencia de las significaciones primarias (el Dios hebreo, la *polis* griega, etc.).

Hablo de autocreación, no de auto-organización. En el caso de la sociedad, no nos encontramos delante de un ensamblaje de elementos preexistentes, cuya combinación habría podido producir cualidades nuevas o adicionales al todo; los cuasi (o pseudo) «elementos» de una sociedad son creados por la sociedad misma. Para que Atenas exista, se necesitan los atenienses y no los «humanos» en general; pero los atenienses no son creados más que en y por Atenas. Así, la sociedad es siempre auto-institución, pero, para la casi totalidad de la historia humana, el hecho de esta auto-institución ha sido ocultado por la institución misma de la sociedad.

La sociedad como tal es autocreación; y cada sociedad particular es una creación específica, la emergencia de otro *eidos* en el seno del *eidos* genérico sociedad.

(II) La sociedad es siempre histórica en el sentido extenso, pero propio, del término: ella atraviesa siempre un proceso de auto-alteración, ella misma es un proceso de auto-alteración. Este proceso puede ser, y casi siempre ha sido, suficientemente lento para ser perceptible. Se sabe que, en nuestra pequeña provincia social-histórica, ha sido, durante los últimos 4.000 años, demasiado rápido y violento. La cuestión de la identidad diacrónica de una sociedad, la cuestión de saber cuándo una sociedad deja de ser «la misma» y se vuelve «otra» es una cuestión histórica

concreta a la cual la lógica habitual no puede dar respuesta (¿la Roma de la primera República, de Marius y Sylla, de los Antonios, etc., es «la misma Roma»?).

(III) Puesto que ellas no son ni producibles causalmente, ni deducibles racionalmente, las instituciones y las significaciones imaginarias sociales de cada sociedad son creaciones libres e inmotivadas del colectivo anónimo que les concierne. Son creaciones *ex nihilo*, pero no *in nihilo*, ni *cum nihilo*. Esto quiere decir que ellas son creaciones *bajo presión*. Menciono los más importantes de estos constreñimientos:

a) Existen presiones «externas»; todas éstas impuestas, en especial, por el primer estrato natural (en forma evidente, el estrato de lo viviente y lo que le es asequible), comprendido en ello la constitución biológica del ser humano. Esas fuerzas son esencialmente triviales (lo que no quiere decir que no tengan importancia); la sociedad está, cada vez, condicionada por su hábitat natural, por ejemplo, pero ella no es «causada» por éste. En la medida en que el primer estrato natural contiene, en un grado decisivo, una dimensión conjuntista-identitaria —dos piedras y dos piedras hacen cuatro piedras, un toro y una vaca engendrarán siempre vacas y terneros, y nunca pollos, etc.— la institución social debe recrear esta dimensión en su «representación» del mundo y de sí misma, es decir en su mundo propio, su *Eigenwelt*. Dicho de otra manera, la institución de la sociedad reconstituye, recrea, obligatoriamente y siempre, una lógica que corresponde lo suficiente a esta lógica ensídica —lo que le permite sobrevivir en tanto sociedad—, bajo la égida de las significaciones

imaginarias sociales cada vez instituidas; que así mismo le posibilita crear un mundo dotado de *sentido* (cada vez diferente). Esta lógica ensídica «social» —como las significaciones imaginarias cada vez instituidas— es *impuesta* a la psique a través del largo y penoso proceso de la fabricación del individuo social³⁹. La dimensión ensídica está evidentemente presente también en el lenguaje; ella corresponde al lenguaje en tanto *código*, es decir en tanto instrumento cuasi unívoco del hacer, del contar y del razonar elementales. El aspecto código del lenguaje (un gato es un gato) se opone a, pero está también inextricablemente reunido con, su aspecto *poiético* portador de las significaciones imaginarias propiamente dichas (Dios es una persona en tres, etc.). A estas presiones «externas» corresponde la *funcionalidad* de las instituciones, en particular de aquellas que conciernen a la producción de la vida material y la reproducción sexual.

b) Existen presiones «internas», que proceden de la «materia primera» a partir de la cual la sociedad se crea ella misma, es decir la psique. La psique debe ser socializada, y, para esto, debe abandonar más o menos su mundo propio, sus objetos de investimento, lo que hace sentido para ella, e investir objetos, orientaciones, acciones, roles, etc., socialmente creados y valorizados. Debe abandonar su tiempo propio e insertarse en un tiempo público y un mundo público («natural» al igual que «humano»). Cuando consideramos la variedad increíble de sociedades que conocemos (que sin duda sólo son, una ínfima parte de las sociedades que podrían y pudieron ser), somos casi conducidos

39. Ver, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., cap. VI.

a pensar que la sociedad puede hacer de la psique lo que ella quiere: volverla polígama, poliándrica, monógama, fetichista, pagana, monoteísta, pacífica, belicosa, etc. Si miramos más de cerca, constatamos que esto es en efecto verdadero, si se establece que se cumpla una condición: que la institución suministre a la psique *sentido*; sentido por su vida, y sentido por su muerte. Esto es realizado por las significaciones imaginarias sociales, casi siempre religiosas, que tejen en conjunto el sentido de la vida y de la muerte del individuo, el sentido de la existencia y las maneras de hacer de la sociedad considerada, y el sentido del mundo como totalidad.

c) Hay presiones «históricas». No podemos sondear el origen de las sociedades, pero ninguna sociedad de la que podamos hablar emerge *in vacuo*. Hay siempre, así sea en piezas o pedazos, un pasado y una tradición. Pero la relación con ese pasado hace parte ella misma, en sus modalidades y en su contenido, de la institución de la sociedad. Es así como las sociedades arcaicas o tradicionales tratan de producir y repetir el pasado casi literalmente. En otros casos, la «recepción» del pasado y la tradición es, al menos en parte, fuertemente consciente; pero esa «recepción» es, en efecto, recreación (la moda hoy la llamaría «re-interpretación»). La tragedia ateniense «recibe» la mitología griega, y la recrea. La historia del cristianismo no es otra cosa que la historia de las «re-interpretaciones» continuadas de los mismos textos sagrados, con, cada vez, resultados violentamente diferentes. Los griegos clásicos son el objeto de una «re-interpretación» incesante en Occidente desde por lo menos el siglo XIII. Esta recreación, es evidentemente, siempre realizada según las significaciones imaginarias del *presente*; pero evidentemente también lo

que es «re-interpretado» es material dado y no indeterminado. Es por lo tanto instructivo comparar lo que hacen de la misma herencia griega los bizantinos, los árabes y los europeos occidentales. Los bizantinos se contentan con conservar los manuscritos, agregándoles escolios aquí y allá. Los Arabes sólo han utilizado los textos científicos y filosóficos, ignoran el resto, al igual que los escritos políticos y la poesía. (Ver la bella novela de Borges sobre Averroès y la *Poética* de Aristóteles). Ahora los europeos occidentales han luchado contra los restos de esta herencia desde hace ocho siglos, y no parece que hayan conseguido el objetivo.

d) Finalmente, hay presiones «intrínsecas», las más interesantes de todas. Sólo puedo evocar dos:

1. Las instituciones y las significaciones imaginarias sociales deben ser *coherentes*. La coherencia debe ser estimada desde un punto de vista inmanente, es decir con relación a los caracteres y a los «florecimientos» principales de la sociedad considerada, teniendo en cuenta el comportamiento conforme de los individuos socializados, etc. La construcción de pirámides al lado de campesinos muriendo de hambre es coherente cuando ésta es relacionada al conjunto de la organización social y las significaciones imaginarias sociales del Egipto faraónico o de la Mesoamérica maya.

La coherencia no excluye de ninguna manera las divisiones, las oposiciones y las luchas internas. Las sociedades esclavistas o feudales son claramente del todo coherentes. Las cosas cambian con las sociedades capitalistas, en particular las de la madurez, pero en este caso hay innovación histórica que nos conduce a otra discusión. La cohe-

rencia no es, generalmente, puesta en peligro por las «contradicciones» entre la dimensión estrictamente imaginaria y la dimensión conjuntista-identitaria de la institución, pues, por regla general, la primera se apoya en la segunda. Así, la aritmética y el comercio no han sido entorpecidos en las sociedades cristianas por la ecuación fundamental, —mucho más importante que la aritmética—, $1 = 3$ implícita en el dogma de la Santísima Trinidad.

A esto corresponde también la implicación imaginaria recíproca de las «partes» de la institución y las significaciones imaginarias sociales. Se trata no sólo de sus dependencias recíprocas pseudo-«funcionales», sino sobre todo de la unidad y el parentesco sustantivo y enigmático entre los artefactos, los regímenes políticos, las obras de arte y, con seguridad, los tipos humanos que pertenecen a la misma sociedad y al mismo período histórico. No es inútil recordar que toda idea de explicación «causal» o «lógica» de esta unidad está privada de sentido.

2. De otra parte, las instituciones y las significaciones imaginarias sociales deben ser *completas*. Esto es así clara y absolutamente en las sociedades *heterónomas*, determinadas por la *clausura de la significación*. El término «clausura» debe ser tomado aquí en su sentido estricto, matemático. Los matemáticos dicen que un cuerpo algebraico es *cerrado* si para toda ecuación escrita con los elementos del cuerpo las soluciones son también los elementos del cuerpo. Toda interrogación que tiene un sentido al interior de un campo cerrado conduce de nuevo por su respuesta a ese campo. De la misma manera, en toda sociedad cerrada, toda «pregunta» que puede ser formulada en el lenguaje de la sociedad, debe poder encontrar una res-

puesta al interior del magma de significaciones imaginarias sociales de esta sociedad. Esto conlleva en particular a que las preguntas que conciernen a la *validez* de las instituciones y significaciones sociales no pueden simplemente ser planteadas. La exclusión de estas preguntas le asegura el establecimiento de una fuente *transcendente*, extra-social de las instituciones y las significaciones, esto es, de una religión.

(IV) Algunos comentarios adicionales relativos al término *significaciones* imaginarias sociales ayudarán a evitar los malentendidos. Escogí el término «significaciones» puesto que me parece el más adecuado para convocar lo que propongo. Pero éste no debe en absoluto ser tomado en un sentido «mentalista». Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, en realidad ellas *son* ese mundo; y forman la psique de los individuos. Crean así una «representación» del mundo, que comprende a la sociedad misma y su lugar en ese mundo; pero esto no es solamente un *constructum* intelectual; él va a la par con la creación de un *florecimiento* de la sociedad considerada (una intención global, por así decir) y un humor o *Stimmung* específico; un afecto o una nebulosa de afectos que impregnan la totalidad de la vida social. Por ejemplo, la *fe* cristiana es una creación histórica pura, totalmente específica, que comporta «fines» particulares (ser amado por Dios, salvado por él, etc.) y sobre todo *afectos* particulares y extraños, que habrían sido totalmente incomprensibles (y aberrantes; *môria*, dice, específicamente, San Pablo) para todo griego o romano clásicos (y también para todo chino o japonés). Y esto es comprensible, si se recuerda que la sociedad es un ser para sí.

Sublimación, pensamiento, reflexión

La sublimación —noción muy poco elaborada por Freud, que decía: «habría que regresar sobre ella»— es el proceso mediante el cual la psique es forzada a reemplazar sus objetos propios o privados de investimento, comprendida en ella su propia imagen para ella misma, por objetos que son y valen en y por su institución social, y hacer de ellos para la psique misma, «causas», «medios» o «soportes» de placer.

Encontramos aquí esta conversión masiva que caracteriza la emergencia de la humanidad, es decir, la sustitución del placer de representación por el placer de órgano y la aparición —mediante las obras del imaginario social— de la institución, y por tanto, la creación de *objetos*, hablando propiamente, *invisibles* (en tanto sociales, los objetos son invisibles; se ve una legumbre o un automóvil; nunca se ve la mercancía legumbre o automóvil; la mercancía es una significación imaginaria social), o mejor, *imperceptibles*. Y nos encontramos con un hecho primordial: la imaginación singular, desligada de la pulsión, deviene capaz de ofrecer a la psique los objetos públicos como objetos de investimento.

El término pensamiento es utilizado, lo sabemos, por Freud para designar a la vez los grupos de representaciones (o incluso la representación misma) y los procesos de su ligamiento: así él habla de «pensamientos del sueño». Por mi parte prefiero hablar de representaciones y su ligamiento, sea ésta cuasi-obligatoria o cuasi-aleatoria. Es preferible reservar el término pensamiento, según el uso, a las actividades más o menos conscientes.

Es claro que el pensamiento, en el sentido simple del funcionamiento consciente —en cuyo caso, para Freud se trata de una función del Yo—, se efectúa primero en una doble *clausura*. Como todos los funcionamientos del Yo en el sentido psicoanalítico, éste también está subordinado a los «intereses del Yo», sometido a las tracciones contrarias del principio del placer y el principio de realidad. En otros términos, este pensamiento está al servicio de las pulsiones bajo la presión (no siempre respetada) de la toma en consideración de la realidad. Esto ya circunscribe severamente su círculo de actividad. Pero esta realidad, para el individuo socializado, es esencialmente la realidad social (aprender que el fuego quema no es gran cosa). La toma en consideración de la realidad social traduce una necesidad de la existencia de sí como sí propio en ese medio esencialmente no biológico que es la sociedad. Pero sería del todo superficial entender por esto únicamente las «prohibiciones» y las órdenes positivas que el individuo al socializarse aprende a respetar. Se trata de condiciones esenciales del pensamiento del individuo, cuyos marcos, categorías y contenidos en sus grandes líneas son impuestas a él por su fabricación social. El pensamiento se desarrolla por lo tanto bajo el signo de la repetición, repetición que no se puede, en general, calificar de «patológica»: para convencerse de ello, basta con pensar en las sociedades arcaicas o simplemente tradicionales (ie incluso en la nuestra!). Esta repetición «social» se detalla y se especifica como repetición «individual». Pero ésta, por así decir, no tiene significación psicoanalítica.

Se requiere una explicación suplementaria del término *clausura*. *Clausura*, lo hemos visto, quiere decir que lo que se piensa no puede ser puesto esencialmente en cuestión.

Ahora bien, a partir del momento en que hay lenguaje, en toda sociedad humana, existe la posibilidad de cuestionar. Pero lo que caracteriza la inmensa mayoría de las sociedades es que estos cuestionamientos permanecen siempre limitados, no pueden superar ni siquiera alcanzar, señalar aquello que constituye para la sociedad, para la tribu, lo que llamaríamos metafóricamente los axiomas de la institución, sus reglas de inferencia y sus criterios deductivos. Es inconcebible que, en un lenguaje cualquiera, no se pueda preguntar: ¿es X o Y el que hizo esto?, y ¿había un león ayer en las afueras de la aldea? El otro responde sí o no y puede mentir o equivocarse. Pero todo esto está cerrado. Nadie puede preguntar: ¿es verdad o no que la Tierra reposa sobre una gran tortuga? Esto debe permanecer incuestionable. Nadie, en una sociedad arcaica, puede poner en cuestión las órdenes de los ancestros. Nadie, en una sociedad cristiana, puede contestar los contenidos o el origen revelado de las Escrituras, y en una sociedad islámica, el carácter sagrado del Corán. Éstos son los axiomas últimos que no pueden ser cuestionados ni son cuestionables.

No somos más inteligentes que nuestros antepasados y aún menos que los hombres primitivos. Somos incluso mucho menos inteligentes que ellos, pues no veo ningún científico de hoy en día capaz de inventar el tejido, por ejemplo, o calcular la longitud del año si no la conociera. Pero esta inteligencia, este pensamiento, se mueve en la *clausura* instituida; y —de otra forma no habría existido historia— de una manera extremadamente lenta, en millones de años, algo de la creatividad, ya sea de la psique singular o de lo colectivo, se desliza bajo forma de cambio al ritmo del trabajo de los guijarros, después como revolución en el neolítico, y luego el resto...

Tomado así, el pensamiento es pues, estrictamente funcional a dos niveles: el nivel de la satisfacción, mal que bien, de las pulsiones del individuo; lo que significa esencialmente el nivel del equilibrio logrado, en términos freudianos, entre la realidad que nunca es otra cosa que la realidad social, como dice Freud en *Tótem y Tabú* (1912), y las pulsiones del individuo; y, por otro lado, el equilibrio, o mejor, la convergencia entre la multitud indefinida de las acciones y la metas de los individuos y el funcionamiento del edificio social global. Este equilibrio ha sido alcanzado de mil y una maneras, por la monogamia, la poligamia, la familia patriarcal, el sistema patrilineal o matrilineal, con Yahvé, los dioses egipcios, los dioses griegos, los sacrificios humanos de los aztecas, la adoración de Jesucristo y la consecución ilimitada del beneficio, etc. Relativo a este equilibrio existe siempre la posibilidad de la transgresión, pero ésta es, en lo esencial, codificada. Existe la transgresión explícita de las normas sociales, previstas y sancionadas (si la imposición de sanciones se debilita o deviene aleatoria, las normas cesan de ser normas en el sentido sociológico). Hay enfermedad, pero es interesante constatar que ésta es considerada casi por todas partes como *signo* de otra cosa, codificada y tratada de manera correspondiente (chamanes, brujos, etc.). Existe con seguridad el sueño, igualmente sometido a interpretación codificada y esto es más o menos todo.

Es necesario abrir aquí un paréntesis sobre la «pulsión de saber», o pulsión «epistemofílica» (*Wisstrieb*) de Freud. Como ya lo he tratado largamente en otra parte⁴⁰, me li-

40. Ver «Pasión y conocimiento». *Les Carrefours du Labyrinthe V*. «Fait et a Faire», Edición Du Seuil, 1997., París

mito a lo que tiene directamente relación con la discusión presente. Esta «pulsión» extrañamente llamada (por lo menos a la luz de la determinación ulterior hecha por Freud de la pulsión como «frontera entre lo somático y lo psíquico») es en verdad la forma de la búsqueda del sentido por el ser humano singular después de la ruptura de su estado originario «autista» o monádico. No nos ocuparemos aquí de los «objetos» sobre los que ella se dirige de manera privilegiada, («¿de dónde vienen los niños?» = ¿cuál es mi origen, qué soy?), ni de las construcciones imaginarias (fantasmáticas) por las cuales ella encuentra satisfacción desde el principio (teorías sexuales infantiles). Lo importante es que ésta *Wisstrieb se satura* casi siempre por la absorción de la teoría sexual social y la teoría cósmica social. (El remanente en el inconsciente de los fantasmas ligados a las teorías sexuales infantiles no nos concierne aquí). La búsqueda del sentido está en general colmada por el sentido ofrecido/impuesto por la sociedad: las significaciones imaginarias sociales. Esta saturación va a la par con la suspensión de la interrogación: para toda pregunta, existen respuestas canónicas o «funcionarios» sociales (magos, sacerdotes, mandarines, teóricos, secretarios generales, científicos) que las poseen. La perspectiva psicoanalítica en sí misma, y por sí sola, es totalmente incapaz de dar cuenta del hecho de que exista una *Wisstrieb* que se detiene y una *Wisstrieb* que no se detiene; o la diferencia entre la sublimación de los escitas y la sublimación griega. *Edipo* y su búsqueda no está solamente en la cultura griega, también está en todas las culturas.

Pensamiento no quiere decir reflexión. La reflexión aparece cuando el pensamiento se vuelve sobre sí mismo y se interroga no sólo sobre sus contenidos particulares sino

también sobre sus presupuestos y fundamentos. Pero después de todo lo que acabamos de decir, estos presupuestos y estos fundamentos no le pertenecen, le han sido suministrados por la institución social, por ejemplo, entre otras, por el lenguaje. La verdadera reflexión es pues, *ipso facto*, puesta en cuestión de la institución dada de la sociedad, cuestionamiento de las representaciones socialmente instituidas, de lo que Bacon llamaba los *idola tribus*, expresión a la cual es necesario atribuirle un sentido mucho más extenso que el que él le dio. Es ésta puesta en cuestión de las representaciones de la tribu, la que aparece cuando, por ejemplo, Tales y los otros comenzaron a decir: lo que los griegos recuentan son bellas historias, pero lo que es *verdadero* es...; o cuando Heráclito acusa a los poetas (mitólogos) de no saber lo que dicen. Es lo que expresaba también Freud cuando al llegar a los Estados Unidos, decía: ellos no saben que les traemos la peste. La peste psicoanalítica es el cuestionamiento de todas las representaciones instituidas que conciernen a la maravillosa inocencia del niño, la vida sexual del hombre, su altruismo y su bondad, su pertenencia bien definida y pura a uno u otro sexo, etc. Las representaciones que se refieren a la sexualidad son evidentemente una piedra angular del edificio de la institución social.

La aparición de la reflexión sólo puede tener lugar con una conmoción y una transformación fundamental de todo el campo social-histórico, ya que ella implica esta emergencia simultánea y recíprocamente condicionada de una sociedad donde no hay más verdad sagrada (revelada), e individuos para los cuales se ha vuelto psíquicamente posible poner en cuestión tanto los fundamentos del orden social (aunque llegado el caso puedan volver a aprobarlo)

como los de su propio pensamiento, *es decir de su propia identidad*. Por la misma razón es claro que la reflexión presupone y materializa la ruptura del pensamiento con la funcionalidad.

La reflexión implica, del lado del sujeto, mucho más que lo que Kant llama «apercepción trascendental», es decir «la conciencia pura, originaria, inmutable» de la unidad de la conciencia, la «conciencia de una unidad necesaria [...] que liga todos los fenómenos según conceptos, es decir según reglas»⁴¹. La reflexión implica el trabajo de la imaginación radical del sujeto.

En efecto, para que haya reflexión, es necesario ante todo algo que sólo la imaginación radical puede proporcionar: hay que poder representarse no como objeto, sino como *actividad representativa*, como un objeto no-objeto. Se trata de ver doble y de verse doble, y actuar como actividad actuante. La reflexión es la transformación del pensamiento en objeto de él mismo, el contrapunto que subyace al pensamiento del objeto por un retorno del pensamiento sobre él mismo. Es necesario además que el sujeto pueda desprenderse de las certidumbres de la conciencia. Esto implica la capacidad de suspender los últimos axiomas, los criterios y reglas que fundan el pensamiento como actividad simplemente consciente, con el supuesto de que otros (axiomas, criterios y reglas), no seguros aún, tal vez aún no conocidos, podrían remplazarlos. Se trata pues de verse y ponerse como ese ser puramente imaginario en todos los sentidos del término: una actividad que teniendo to-

41. *Critique de la raison pure*, primera edición, traducción de Barni, p. 648.

dos los contenidos posibles, no tiene algún contenido determinado y cierto. En el momento de la verdadera interrogación reflexiva, ya he puesto en cuestión lo que era admitido hasta entonces, por los otros y por mí mismo, y esto concierne no a los objetos triviales sino a los asuntos esenciales para mi pensamiento. Entreveo —o no— otras posibilidades y, durante esta fase, tiendo a hacer una actividad pura suspendida entre el rechazo, de algo que soy llevado a rechazar desde entonces, y la espera, la posibilidad de otra cosa que no es de ninguna manera segura. Tiendo a ser pura actividad abierta como interrogación; o, mejor, es necesario que yo me ponga como tal. Desde luego, es siempre también mi «yo» (*moi*) el que pongo como sujeto de esta actividad; *me* pongo como *sujeto en tanto soy* esta actividad de interrogación y por eso mismo me pongo también como «conciencia de una unidad necesaria»; pero a este nivel, esta unidad no es la de una ligazón «de todos los fenómenos..., según conceptos» o reglas; es la unidad de la *intención* de una ligazón a *hacer ser*, ligazones y reglas que *están por ser descubiertas* al cabo de un proceso que pone en suspenso las reglas mismas de su desenvolvimiento. Desde luego, nunca todos los contenidos y todas las reglas pueden ser simultáneamente puestos en cuestión; pero todos pueden ser puestos a su turno como provisionalmente suspendidos.

Todos estos elementos constituyen las condiciones intrínsecas, en el sentido definido antes de la reflexión o pensamiento reflexivo. Todos éstos son realizaciones de la imaginación radical del sujeto singular y/o del imaginario social instituyente. Queda por recordar el rol fundamental de la imaginación que constituye su aporte al *contenido* de la reflexión y la teoría. Este aporte consiste en la crea-

ción de *figuras* (o *modelos*) de lo pensable. Todo el trabajo teórico, toda la reflexión filosófica, toda la historia de la ciencia muestran que hay una imaginación creadora fuente de figuras-modelos, que de ninguna manera podrían ser considerados como empíricamente inferidos sino que son por el contrario, condiciones de la organización de la empiria o, más en general, del pensamiento. Es imposible hacerle justicia en algunas páginas a este inmenso tema, que exigiría —y exige, sin duda— la retoma de toda la historia de la filosofía y toda la historia de la ciencia en esta óptica; se trata de la creación de nuevos esquemas imaginarios que sostienen cada vez lo pensable⁴². Es necesario que me limite a algunas anotaciones breves.

La historia de la filosofía no es la historia de un «desarrollo racional» inmanente o forzado por la evolución de saberes positivos, tampoco historia de los humores y los caprichos de los filósofos, es historia de la creación de nuevos esquemas imaginarios (no de «conceptos») que intentan volver pensable, es decir, de elucidar la totalidad de la experiencia humana (comprendida en ella el desarrollo de los saberes), bajo la exigencia de coherencia interna y reencuentro con el contenido y las formas de esta experiencia. *Mutatis mutandis*, esto es igualmente verdadero para la historia de las ciencias, con la adición de consideraciones específicas en cuanto al objeto, a la manera de proceder y al resultado al que se dirige: explicación para

42. De esto he suministrado algunos ejemplos indicativos en otra parte. Ver por ejemplo el prefacio a *Les Carrefours du labyrinthe*, *op. cit.*, pp. 17 y siguientes «portée ontologique de l'histoire de la science», *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, pp. 451-452; *Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique*, *op. cit.*, p. 157.

las ciencias de la naturaleza, comprensión para las ciencias sociales e históricas.

Nos son útiles algunos ejemplos concretos. El rol de la imaginación creadora se ve de la manera más precisa y más brillante en el desarrollo de la matemática. La imaginación matemática (que Kant quería confinar a la intuición «ordinaria» del espacio y el tiempo) es una acumulación increíble de entidades no intuibles: espacios a n dimensiones o de dimensión infinita o fraccionaria, sin hablar de otras creaciones aún más «irrepresentables» y no obstante, imaginarias. El nexos con las «palabras», es decir con los símbolos matemáticos, es aquí evidente e irrecusable, pero no son las combinaciones de «palabras» las que crean el pensamiento matemático, el cual debe por el contrario construir paso a paso los simbolismos que lo contienen.

En física igualmente, cada vez que hay un avance importante, hay posición de tales figuras, figuraciones de una idea o modelos vagamente intuibles, de una teoría en vías de ser explicitada como tal. Porque es bella, citaré solamente la historia del descubrimiento de la fórmula del benceno por Kékulé el gran químico orgánico del siglo pasado. Kékulé tiene un sueño en el cual están representadas seis serpientes en círculo, cada una mordiendo la cola de su precedente. A la mañana siguiente encuentra lo que buscaba en vano desde algún tiempo: la fórmula estereoquímica hexagonal de la molécula del benceno.

Terminaré con dos ejemplos tomados del trabajo del mismo Freud. Releamos el *Proyecto* de 1.895; ¿qué es este *Proyecto*, sino un *constructum* imaginario de Freud que vuelve pensable lo psíquico? Existen los diagramas, pero

no hay sólo diagramas; hay circulación de «cargas», barreras, la proximidad o la distancia de las neuronas, etc. Freud se fabrica una imagen mental, una figura, un modelo; y se la fabrica porque reflexiona, pero es también a partir de esta imagen que reflexiona y no lo podría hacer sin ella⁴³. Un segundo ejemplo es dado por una frase célebre en *Análisis terminable e interminable*. Al final de su desarrollo, exclama: aquí, probablemente sería necesario llamar en nuestra ayuda a «la bruja metapsicología», y afirma «sin especular —iba casi a decir *phantasmar*— no se puede dar aquí algún paso adelante». Frase que, como lo ha resalta-do Serge Viderman, los primeros traductores franceses suprimieron; sin duda por pudor filial⁴⁴. Se puede pasar que la metapsicología, vieja bruja que cocina Dios sabe que filtros, sea llamada en ayuda; pero agregar que en la fuente de la teorización se encuentra una *phantasmaticación*, es decir la imaginación, la loca de la casa, arruinaría para siempre la respetabilidad teórica del psicoanálisis. Hay que, en efecto, *phantasmar* algo sobre el aparato psíquico — como sobre todo lo demás— para poder pensar algo acerca de éste.

Esto no quiere decir que esta *phantasmaticación*, es decir, la actividad de la imaginación, esté sustraída al control. No es éste el lugar para entrar en una discusión con Popper y los popperianos. Anotemos simplemente que no habría nada a «falsear» si algo no hubiese sido ya *establecido*—Popper y los popperianos permanecen extrañamente

43. Esta imagen es de tal manera potente que se puede, por lo demás, reencontrar sus elementos esenciales en el famoso artículo de McCulloch y Pitts cincuenta años más tarde.

44. G.W., XVI, p. 69. Cf. Serge Viderman, *La construction de l'espace analytique*, París, Denoël, 1.970, pp. 323-324.

mudos sobre el origen de lo que ha sido establecido— como también, sobre el origen de lo que después de la «falsación», vendrá a reemplazarla. No habría habido simplemente ciencia si se estuviera cada vez limitado a «falsear» una de las teorías existentes; y la historia de la ciencia muestra que no son las «falsaciones» sino la creación de una nueva teoría la que cada vez permite «validar» las «falsaciones» existentes, que hasta entonces permanecían como simples aporías, enigmas o dificultades (así pasó con la aparición de la teoría de la relatividad como con la aparición de la teoría de los quanta). Notemos igualmente que lo que podemos imaginar y, a partir de allí teorizar sobre el aparato psíquico, por ejemplo no es, desde luego, «refutable», *falsable* en el sentido de Popper, puesto que esto está lejos de abolir la distinción entre lo verdadero y lo falso. Se pueden decir infinidad de bestialidades sobre el aparato psíquico (o sobre la sociedad ateniense o sobre el nacimiento del capitalismo) y se puede mostrar que son bestialidades. Las construcciones teóricas que salen indemnes son, por cierto limitadas y muy raras; y algo distingue sin ninguna duda y distinguiría aún para el popperiano más obtuso, a alguien que como Freud, por ejemplo, produce un modelo plausible del aparato psíquico de otro que dijera: todo esto pasa porque una mermelada de grosellas circula a lo largo de las neuronas. Existen tonterías demostrables como tales, su número es infinito; y existen muy pocas ideas que *prima facie* se puedan sostener y sean capaces de soportar una aproximación crítica.

Más generalmente, una nueva teoría importante—Newton, Einstein, Darwin, Freud mismo, para no hablar de los filósofos— no sólo nunca es una simple «inducción», como tampoco el simple producto «por sustracción» de la

«falsación» de teorías existentes con anterioridad a ella. Ella es, *bajo la presión de los datos* (es a esto a lo que conduce, de hecho, tanto la empiria como la falsación), la posición de una nueva figura/modelo imaginaria de inteligibilidad.

La reflexión es entonces definible como el esfuerzo por *romper la clausura* en la que estamos cada vez necesariamente tomados como sujetos, clausura que viene de nuestra historia personal o de la institución social-histórica que nos ha formado, a saber, humanizado. En ese esfuerzo, la imaginación juega un rol central, puesto que la puesta en cuestión de las «verdades establecidas» no es ni puede ser nunca un cuestionamiento en el vacío, sino que está siempre acompañado con la posición de nuevas formas/figuras de lo pensable, creadas por la imaginación radical y sujetas al control de la reflexión, todo ello bajo la égida de un nuevo «objeto» de investimento psíquico, objeto no-objeto, objeto invisible, la verdad. Verdad, no como adecuación del pensamiento y la cosa, sino como el movimiento mismo que tiende a abrir las brechas en la clausura donde el pensamiento tiende siempre a encerrarse de nuevo.

Notemos de paso que esta reflexión no solamente es lo que hace posible el psicoanálisis, puesto que el psicoanálisis es finalmente un retorno del sujeto sobre sí mismo y sobre las condiciones de su funcionamiento, sino también puede servir como un elemento de la definición del fin del análisis (en los dos sentidos de la palabra fin). Superar la repetición, es permitir al sujeto salir del marco que le fijó de una vez por todas su organización adquirida, y abrirlo a una verdadera historia en la que él podrá ser el co-autor. No de otra manera sucede con el propio analista. Su tra-

bajo sólo puede permanecer vivo y fecundo en la medida en que, más allá de las defensas, las resistencias y las corazas del paciente (y las suyas propias), él llega a entrever algo de la imaginación radical singular de este ser humano singular que está ahí. Y eso se refleja sobre el analista mismo, si está dispuesto a dejar que sus propios marcos se muevan, a oír algo diferente, a pensar algo nuevo, en lo cual, por medio de la interpretación, el paciente se encontrará al comprender que desde siempre estuvo en esa posición pero no está obligado a permanecer en ella.

Desde luego, una vez más, y a menos que permanezcamos en una interrogación vacía, todo pensamiento logrado establece a su vez una nueva clausura. La historia del pensamiento es también la historia de esas clausuras sucesivas, y esto es lo que hace ineliminable una actitud crítica con respecto a los pensadores de otro tiempo. Pero es también verdad que, entre las formas así creadas, algunas poseen una misteriosa y maravillosa permanencia. Y la verdad del pensamiento es ese movimiento mismo en y por el cual lo permanente ya creado, se encuentra situado y esclarecido de otro modo por la creación nueva de la cual tiene necesidad para no hundirse en el silencio de lo simplemente ideal.

Lo hecho y lo por hacer

Sólo puedo agradecer a los amigos que han querido contribuir con este volumen haciéndolos partícipes de mi emoción ante el número y la calidad de sus testimonios. Con la misma emoción agradezco a Giovanni Busino, que tomó la iniciativa de este volumen y lo llevó a cabo a pesar de los numerosos obstáculos y de circunstancias personales dolorosas.

Me hubiera gustado corresponder a estos agradecimientos dándole respuesta a cada uno en detalle. Pero esto hubiera exigido un segundo volumen de dimensiones comparables y numerosos meses de trabajo. Es por esto que preferí —lo que facilitará también la tarea del lector— más que hacer de este texto una serie de observaciones sobre las observaciones que me fueron dirigidas, organizarlo alrededor de algunos temas, que corresponden a los grandes ejes temáticos de mi trabajo, que abarcan, lo espero, una buena parte de las críticas que pude leer. Sin duda, numerosas preguntas, algunas resaltadas por mis amigos aquí presentes y otras que me desvelan, no son abordadas; éstas permanecen en mi espíritu y espero poder hablar de ellas en otra parte. De todas maneras subrayé, en los