

# LA INSTITUCIÓN IMAGINARIA DE LA SOCIEDAD 1

Cornelius Castoriadis



TUSQUETS EDITORES

Barcelona, 1975

Este material se utiliza con fines  
exclusivamente didácticos

---

## ÍNDICE

**Prefacio** ..... 7

Primera parte. Marxismo y teoría revolucionaria

**I. El marxismo: balance provisional** .....17

- 1.La situación histórica del marxismo y la noción de ortodoxia.
- 2.La teoría marxista y la historia
- 3.La filosofía marxista de la historia
- 4.Los dos elementos del marxismo y su destino histórico

**II. Teoría y proyecto revolucionario** ..... 121

- 1.Praxis y proyecto
- 2.Raíces del proyecto revolucionario
- 3.Autonomía y alienación

**III. La institución y lo imaginario: primera aproximación.** ..... 197

---

## LA ALIENACIÓN Y LO IMAGINARIO

La institución es una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario. La alienación, es la autonomización y el predominio del momento imaginario en la institución, que implica la autonomización y el predominio de la institución relativamente a la sociedad. Esta autonomización de la institución se expresa y se encarna en la materialidad de la vida social, pero siempre supone también que la sociedad vive sus relaciones con sus instituciones a la manera de lo imaginario, dicho de otra forma, no reconoce en el imaginario de las instituciones su propio producto.

Esto lo sabía Marx. Marx sabía que “el Apolo de Delfos era en la vida de los griegos un poder tan real como cualquier otro”. Cuando hablaba de fetichismo de la mercancía y mostraba su importancia para el funcionamiento efectivo de la economía capitalista, superaba con toda evidencia la visión simplemente económica y reconocía el papel de lo imaginario<sup>1</sup>. Cuando subrayaba que el recuerdo de las generaciones pasadas pesa mucho en la conciencia de los vivos, indicaba también ese modo particular de lo imaginario que es el pasado vivido como presente, los fantasmas más poderosos que los hombres de carne y hueso, lo muerto que recoge lo vivo, como le gustaba decir. Y cuando Lukács dice, en otro contexto, retomando a Hegel, que la conciencia mistificada de los capitalistas es la condición del funcionamiento de la economía capitalista, dicho de otro modo que las leyes no pueden realizarse más que “utilizando” las ilusiones de los individuos, muestra una vez más, en un imaginario específico, una de las condiciones de la funcionalidad.

Pero este papel de lo imaginario era visto por Marx como un papel limitado, precisamente, como papel funcional, como eslabón “no económico” en la “cadena económica”. Esto porque pensaba poder remitirlo a una deficiencia provisional (un provisional que iba de la prehistoria al comunismo) de la historia como economía, a la no madurez de la humanidad. Estaba dispuesto a reconocer el poder de las creaciones imaginarias del hombre –sobrenaturales o sociales –, pero este poder no era para él más que el reflejo de su impotencia real. Sería esquemático y romo decir que para Marx la alienación no era más que otro nombre de la penuria, pero es finalmente verdad que, en su concepción de la historia, tal como está formulada en las obras de madurez., la penuria es la condición necesaria y suficiente de la alienación.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> “La relación social determinada que existe entre los hombres mismos... toma aquí a sus ojos la forma fantasmagórica de una relación entre objetos. Tenemos que apelar a las nebulosas regiones del mundo religioso para encontrar algo análogo. Allí, los productos del cerebro humano parecen animados de vida propia y constituir entidades independientes, en relación entre sí y con los hombres. Sucede lo mismo, en el mundo de las mercancías, con los productos del trabajo humano. Esto es lo que llamo el fetichismo que se agarra a los productos del trabajo a partir del momento en el que figuran como mercancías...” Y, más abajo: “El valor... transforma cada producto del trabajo en un jeroglífico social”, *El capital*, I, p. 604 y s., Op. cit. [Volveremos más adelante sobre las implicaciones del “fetichismo de la mercancía”]

<sup>2</sup> Este es sin duda el punto de vista de las obras de madurez: “El reflejo religioso del mundo real no puede desaparecer más que el día en que las condiciones de la vida cotidiana práctica del hombre trabajador presenten unas relaciones netamente racionales de los hombres entre sí y con la naturaleza. El ciclo de la vida social, es decir del proceso material de la producción, no se despoja de su velo místico y nebuloso sino en el día en que su conjunto aparece como el producto de hombres libremente asociados y que ejercen un control consciente y metódico. Pero para ello es necesario que la sociedad tenga una base material, o que exista toda una serie de condiciones materiales de la vida que, a su vez, son el producto natural de una larga y penosa evolución”, *El capital*, I, p. 614, Op. cit. Y también en el inédito póstumo “Introducción a una crítica de la economía política”, redactado al mismo tiempo que la *Contribución a la crítica de la economía política*, acabadas en 1859: “Toda mitología doma y domina y conforma las fuerzas de la naturaleza en y por la imaginación y desaparece por tanto cuando se consigue dominarlas realmente”, *Contribución a la crítica*, p. 357 de la edición francesa París, 1928. Sí así fuese, la mitología jamás desaparecería, ni siquiera el día en que la humanidad pudiese hacer de maestro de ballet de los varios miles de galaxias visibles en un radio de trece mil millones de años luz. [Quedaría aún la irreversibilidad del tiempo, y algunas otras fruslerías que “domar y dominar”.] No se comprenderá tampoco cómo la mitología referida a la naturaleza desapareció desde hace mucho tiempo del mundo occidental; si Júpiter fue ridiculizado por el pararrayos, y Hermes por Las Cajas de Ahorro, ¿por qué no hemos inventado un dios-cáncer, un dios-ateroma, o un dios Omega-minus? Lo que Marx decía sobre ello en la cuarta *Tesis sobre Feuerbach* era más sustancioso: “El hecho de que el fundamento profano (del mundo religioso) se desprende de sí mismo y se fija como imperio independiente en las nubes, no puede explicarse más que por este otro hecho, el que este fundamento profano está falto de cohesión y está en contradicción consigo mismo. Es preciso, por consiguiente, que este fundamento sea comprendido de por sí tanto en su contradicción como revolucionado en la práctica. Por ejemplo, después de que la familia terrestre haya sido descubierta

No podemos aceptar esta concepción por las razones que expusimos en otra parte<sup>3</sup>: hablando brevemente, porque no se puede definir un nivel de desarrollo técnico o de abundancia económica a partir del cual la división en clases o la alienación pierdan sus “razones de ser”; porque una abundancia técnicamente accesible está ya hoy en día socialmente obstaculizada; porque las “necesidades” a partir de las cuales solamente un estado de penuria puede ser definido no tienen nada de fijo, sino que expresan un estado social-histórico<sup>4</sup>. Pero sobre todo, porque desconoce enteramente el papel de lo imaginario, a saber, que está en la raíz tanto de la alienación como de la creación en la historia.

Ya que la creación presupone, tanto como la alienación, la capacidad de darse lo que no es (lo que no es dado en la percepción, o lo que no es dado en los encadenamientos simbólicos del pensamiento racional ya constituido). Y no puede distinguirse el imaginario “puro y simple”, diciendo que el primero “se anticipa” a una realidad aún no dada, sino que “se verifica” a continuación. Ya que sería primero necesario explicar en qué podría tener lugar esta “anticipación” sin un imaginario y qué le impediría extraviarse. Después, lo esencial de la creación no es “descubrimiento”, sino constitución de lo nuevo: el arte no descubre, constituye; y la relación de lo que constituye con lo “real”, relación con seguridad muy compleja, no es en todo caso una relación de verificación. Y, en el plano social, que es aquí nuestro interés central, la emergencia de nuevas instituciones y de nuevas maneras de vivir, tampoco es un “descubrimiento”, es una constitución activa. Los atenienses no encontraron la democracia entre otras flores salvajes que crecían en el Pnyx, ni los obreros parisinos desenterraron la Comuna sacando los adoquines de los bulevares. Tampoco “descubrieron”, uno y otros, estas instituciones en el cielo de las ideas, después de inspeccionar todas las formas de gobierno que se encuentran en él desde la eternidad expuestas y bien colocadas en sus vitrinas. Inventaron algo, que se mostró, es cierto, viable en las circunstancias dadas, pero también, a partir del momento en que existió, las modificó esencialmente –y que, por otra parte, veinticinco siglos o cien años después, siguió, estando “presente” en la historia. Esta “verificación” no tiene nada que ver con la verificación, gracias a la circunnavegación de Magallanes, de la idea de que la tierra es redonda –idea que de entrada, ella también, se da algo que no está en la percepción, pero que se refiere a un real *ya constituido*<sup>5</sup>.

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

---

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

<sup>3</sup> Véase “Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne” en el n.º 33 de “Socialisme ou Barbarie”, p. 75 y s.

<sup>4</sup> Es evidente que las necesidades, en el sentido social-histórico (que no es el de las necesidades biológicas), son un producto del imaginario radical.

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

<sup>5</sup> Está claro, alguien podrá siempre decirnos que estas creaciones históricas no son más que el descubrimiento progresivo de los posibles contenidos en un sistema absoluto ideal y “preconstituido”. Pero, como ese sistema absoluto de todas las formas posibles jamás puede, por definición, ser exhibido y como no está presente en la historia, la objeción es gratuita y viene a ser finalmente una querrela de palabras. *A posteriori*, podrá siempre decirse de cualquier realización que también era idealmente posible. Es una tautología vacía, que no enseña nada a nadie.

Si se tratase de la historia de un individuo, ¿qué sentido tendría decir que sus formaciones imaginarias no toman importancia, no desempeñan un papel sino porque unos factores “reales” –la represión de las pulsiones, un traumatismo– había creado ya un conflicto? Lo imaginario actúa sobre un terreno en el que hay represión de las pulsiones y a partir de uno o varios traumas; pero esta represión de las pulsiones está siempre ahí, y ¿qué es lo que constituye un trauma? Fuera de los casos límite un acontecimiento no es traumático más que porque es “vivido como tal” por el individuo, y esta frase quiere decir aquí: porque el individuo le imputa una significación dada que no es su significación “canónica”, o en todo caso que no se impone ineluctablemente como tal <sup>6</sup>.

Asimismo, en el caso de una sociedad, la idea de que sus formaciones imaginarias “se fijan en imperio independiente en las nubes”, porque la sociedad considerada no llega a resolver “en la realidad” sus problemas, es cierta en el nivel segundo, pero no en el nivel originario. Pues esto carece de sentido si no puede decirse cuál es *el* problema de la sociedad que hubiese sido incapaz de resolver. Ahora bien, la respuesta a esta pregunta es imposible, no porque nuestras encuestas no sean lo bastante avanzadas o que nuestro saber sea relativo; es imposible porque la cuestión carece de sentido. No hay *el* problema de la sociedad. No hay “algo” que los hombres quieren profundamente, y que hasta aquí no han podido tener porque la técnica era insuficiente o incluso porque la sociedad seguía dividida en clases. Los hombres fueron, individual y colectivamente, ese querer, esa necesidad, ese hacer, que se dio cada vez otro objeto y con ello otra “definición” de sí mismo.

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

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

La humanidad es lo que tiene hambre.

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

La humanidad tiene hambre, es cierto. Pero tiene hambre ¿de qué? y ¿cómo?. Aún tiene hambre, en el sentido literal, para la mitad de sus miembros, y este hambre hay que satisfacerla, es cierto. Pero ¿sólo tiene hambre de alimento? ¿En qué difiere, entonces, de las esponjas o de los corales? ¿Por qué ese hambre, una vez satisfecho, deja siempre aparecer otras preguntas, otras demandas? ¿Por qué la vida de las capas que, en todas las épocas, han podido satisfacer su hambre, o de las sociedades enteras que pueden hacerlo hoy, no ha llegado a ser libre –o se ha vuelto vegetal? ¿Por qué la saciedad, la seguridad y la copulación *ad libitum* en las sociedades escandinavas, pero también, cada vez más, en todas las sociedades de capitalismo moderno (mil millones de individuos) no ha hecho surgir individuos y colectividades autónomas? ¿Cuál es la *necesidad* que estas poblaciones no pueden satisfacer? Que se diga que esta necesidad es constantemente mantenida en la insatisfacción por el progreso técnico, que hace surgir nuevos objetos, o por la existencia de capas privilegiadas que ponen ante los ojos de los demás otros modos de satisfacerla –y se habrá concedido lo que queremos decir: que esta necesidad no lleva en sí misma la definición de un objeto que podría colmarlo, como la necesidad de respirar encuentra su objeto en el aire atmosférico, que nace históricamente; que ninguna necesidad definida en *la* necesidad de la humanidad. La humanidad tuvo y tiene hambre de alimentos, pero también tuvo hambre de vestidos y, después, de vestidos distintos a los del año pasado, tuvo hambre de coches y de televisión, tuvo hambre de poder y hambre de santidad, tuvo hambre de ascetismo y de desenfreno, tuvo hambre de mística y hambre de saber racional, tuvo hambre de calor y de fraternidad, pero también hambre de sus propios cadáveres, hambre de fiestas y hambre de tragedias, y ahora parece tener hambre de Luna y de planetas. Es necesaria una buena dosis de cretinismo para pretender que se inventaron todas estas hambres porque no se comía ni se jodía bastante.

El hombre no es *esa* necesidad que comporta su “buen objeto” complementario, una cerradura que tiene su llave (que hay que volver a encontrar o fabricar). El hombre no puede existir sino definiéndose cada vez como un conjunto de necesidades y de objetos correspondientes, pero supera siempre estas definiciones –y, si las supera (no solamente en un virtual permanente, sino en la efectividad, del movimiento histórico), es porque salen de él mismo, porque él las inventa (no en lo arbitrario ciertamente, siempre está la naturaleza, el mínimo de

---

<sup>6</sup> El acontecimiento traumático es real en tanto que acontecimiento, e imaginario en tanto que traumatismo.

coherencia que exige la racionalidad, y la historia precedente), porque, por lo tanto, él las *hace* haciendo y *haciéndose*, y porque ninguna definición racional, natural o histórica permite fijarlas de una vez por todas. “El hombre es lo que no es lo que es, y que es lo que no es”, decía ya Hegel.