

LA CRISIS ACTUAL DEL PROCESO IDENTIFICATORIO

CORNELIUS CASTORIADIS

EL siguiente texto es un extracto de uno de los capítulos del último libro de Cornelius Castoriadis, El avance de la insignificancia, aparecido en Francia en marzo de este año, y que será editado en noviembre por EUdeBA en su nueva colección Pensamiento Contemporáneo.

Los procesos propiamente psicoanalíticos y psicosociológicos de la cuestión de la identificación ya han sido, si no agotados -¿cómo podrían serlo?- ampliamente abordados por los intervinientes que me han precedido. Por lo tanto me ubicaré desde otro punto de vista, desde el punto de vista histórico-social, lo que no significa sociológico en el sentido habitual.

Contrariamente a André Nicolai -si es que entendí bien- pienso que hay una total *crisis* de la sociedad contemporánea y que esta crisis a la vez produce la crisis del proceso identificatorio y al mismo tiempo es reproducida y agravada por este. Me ubicaré, entonces, en un punto de vista global, que plantee que el proceso identificatorio en su especificidad cada vez singular para cada sociedad históricamente instituida, y la identificación misma, son momentos de la totalidad social, y que, ni positivamente, ni negativamente, tienen sentido separados de esta totalidad. Para justificar este enunciado, un poco fuerte, tomaré algunos ejemplos en las disciplinas ya tratadas aquí.

Es totalmente cierto que podamos elucidar, más aún explicar, la crisis de la identificación en la sociedad contemporánea en referencia al debilitamiento o a la dislocación de lo que Jacqueline Palmade llama el apuntalamiento del proceso identificatorio en sus diversas entidades socialmente instituidas, como el hábitat, la familia, el lugar de trabajo, etc. Pero no podemos detenernos ahí, como se puede ver en virtud de una consideración muy simple. Tomemos el ejemplo del hábitat. Conocemos pueblos, grandes pueblos o pequeñas tribus, que siempre vivieron como nómades. El hábitat tiene un sentido totalmente diferente en ellos. Ciertamente, la carpa que se desplaza

en las estepas de Asia central es un lugar de referencia para el individuo o la familia; pero en una sociedad semejante, inmediatamente vemos que el caso está instituido en forma totalmente diferente, y la posibilidad de darle sentido al lugar en el que uno se halla depende de otros factores que no son su estabilidad. Lo mismo es válido para los gitanos, o para personas que, en las sociedades que hemos conocido, son por ejemplo mercaderes ambulantes, desde hace al menos tres mil años, los marinos, etc.

Lo mismo vale para el apuntalamiento familiar. Ciertamente no soy yo, freudiano ferviente y psicoanalista, quien subestimaría la importancia del medio y del lazo familiar, su papel capital, decisivo para la hominización del monstruito recién nacido. Una vez más no hay que olvidar que no tenemos que fijarnos en un tipo de familia semi-real, semi-idealizada, que pudiera haber existido en determinados estratos de la sociedad occidental durante, digamos, estos últimos siglos, y concluir de ello en la necesidad de una crisis de identificación por el hecho de que este tipo, hoy, está incuestionablemente en crisis.

En tercer lugar, todos estos fenómenos, por ejemplo la fragilización de la familia, la fragilización del hábitat como apuntalamiento, etc., no aparecen como condiciones suficientes ni necesarias de una crisis, ya que vemos esta misma crisis, y masivamente, en individuos que provienen y que viven en medios en los que no hay crisis del hábitat ni tampoco, propiamente hablando, crisis de la familia. Si tomamos a las clases medias de la sociedad contemporánea, no podemos hablar de crisis del hábitat como tal. Ciertamente existen otros fenómenos: la localidad ya no tiene la misma significación que podía tener en otros tiempos, etc. Y sin embargo, allí observamos individuos visiblemente desorientados durante la edad adulta, lo que remite seguramente a problemas mucho más profundos durante el establecimiento de su identificación e incluso de su identidad; sin que podamos recurrir a una problemática relativa a estos apuntalamientos.

En suma, hablamos como lo hacemos porque, en nuestra cultura, el proceso identificatorio, la creación de un sí mismo individual-social pasaba por lugares que ya no existen, o que están en crisis; pero también porque, contrariamente de lo que sucedía en el caso de los mongoles, de los espartanos, de los mercaderes fenicios, de los gitanos, de los viajeros, etc., no existe ninguna totalidad de significaciones imaginarias sociales o no emerge ninguna

que pueda tomar a su cargo esta crisis de los apuntalamientos particulares.

Así, nos vemos conducidos, de otra manera, a la idea que ya tenemos; en todo caso, que yo tengo. Si la crisis alcanza un elemento tan central de la hominización social como lo es el proceso identificadorio, esto quiere decir a las claras, que dicha crisis es global. Desde hace mucho tiempo se habla de crisis de valores, esto debe ser así desde hace al menos cincuenta años, a tal punto que se corre el riesgo de recordar la historia de Pedro y del lobo. Se ha hablado tanto de ello durante tanto tiempo que cuando esta crisis finalmente está aquí, reaccionamos como si estuviéramos ante una broma conocida. Pero pienso firmemente que el lobo realmente está ahí; coincido con Jean Maisonneuve en decir que el término valor es vago, es lo menos que podemos decir. Es por ello que hablo de crisis de las significaciones imaginarias sociales (de aquí en más: las significaciones a secas), es decir de la crisis de las significaciones que mantienen a esta sociedad, como a toda sociedad, unida, dejando a la vista como esta crisis se traduce en el nivel del proceso identificadorio.

Toda sociedad crea su propio mundo, creando precisamente las significaciones que le son específicas, ese magma de significaciones como por ejemplo, el Dios hebraico y todo lo que implica y trae aparejado, todas las significaciones que se pueden agrupar bajo el término de *polis* griega, o las significaciones que implican el surgimiento de la sociedad capitalista o, más exactamente, del componente capitalista de la sociedad moderna. El papel de estas significaciones imaginarias sociales, su función -usando este término sin ninguna connotación funcionalista- es triple. Son ellas las que estructuran las representaciones del mundo en general, sin las cuales no puede haber ser humano. Estas estructuras son cada vez específicas: nuestro mundo no es el mundo griego antiguo, y los árboles que vemos más allá de esas ventanas no protegen, cada uno, a una ninfa, simplemente es madera, esa es la construcción del mundo moderno. En segundo lugar, ellas designan las finalidades de la acción, imponen lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer, lo que es bueno hacer y lo que no lo es: hay que adorar a Dios, o bien hay que acumular las fuerzas productivas -en tanto que ninguna ley natural o biológica, ni siquiera física, dice que hay que adorar a Dios o acumular las fuerzas productivas. Y en tercer término, punto tal vez más difícil de delimitar, ellas establecen los tipos de afectos

característicos de una sociedad. De esta manera, existe visiblemente un afecto *creado* por el cristianismo, que es la fe. Sabemos o creemos saber que es la *fe*, ese sentimiento más o menos indescriptible, relación con un ser infinitamente superior al que se ama, que los ama, que puede castigarlos, todo esto sumergido en una humedad psíquica extraña, etc. Esta fe sería absolutamente incomprensible para Aristóteles, por ejemplo: ¿qué puede querer decir la idea de que uno pueda amar o ser amado por los dioses *de esa manera*, estar poseído por esos afectos cuya expresión irrecusable puede verse en el rostro de los verdaderos fieles en Bethlehem una noche del 24 de diciembre? Ese afecto está instituido histórico-socialmente, y podemos señalar con el dedo a su creador: Pablo. Ya no está tan presente con la descristianización de las sociedades modernas, pero, aunque parezca imposible, hay afectos característicos de la sociedad capitalista. Sin entrar en una descripción que correría el riesgo de ser literaria, señalo que Marx los describió muy bien, cuando hablaba de esta inquietud perpetua, este cambio constante, esta sed de lo nuevo por lo nuevo y de lo más por lo más; es decir, un conjunto de afectos instituidos socialmente.

La instauración de estas tres dimensiones -representaciones, finalidades, afectos- va a la par, cada vez, de su concretización llevada a cabo por todo tipo de instituciones particulares, mediadoras -y por supuesto, por el primer grupo que rodea al individuo, la familia-; luego por toda una serie de vecindarios topológicamente incluidos unos en los otros o interceptados, como las otras familias, el clan o la tribu, la colectividad local, la colectividad de trabajo, la nación, etc. Mediante todas estas formas, se instituye cada vez un tipo de individuo particular, es decir un tipo antropológico específico: el florentino del siglo XV no es el parisino del siglo XX, no en función de diferencias triviales, sino en función de todo lo que es, piensa, quiere, ama o detesta. Y al mismo tiempo se establece un enjambre de roles sociales de los que cada uno es a la vez, paradójicamente, autosuficiente y complementario de los otros: esclavo/libre, hombre/mujer, etc.

Pero entre las significaciones instituidas por cada sociedad, la más importante es sin duda la que concierne a ella misma. Todas las sociedades que hemos conocido tuvieron una representación de sí como *algo* (lo que, entre paréntesis, demuestra claramente que se trata de significaciones imaginarias): somos el pueblo elegido; somos los griegos en oposición a los bárbaros; somos los hijos de los Padres

fundadores; o los súbditos del rey de Inglaterra. Indisociablemente ligado a esta representación existe un *pretenderse* como sociedad y como esta sociedad y un *amarse* como sociedad y como esta sociedad; es decir una investidura a la vez de la colectividad concreta y de las leyes por medio de las cuales esta colectividad es lo que es. Aquí hay, a nivel social, en la representación (o en el discurso que la sociedad sostiene de sí misma) un correspondiente externo, social de una identificación final de cada individuo que también siempre es una identificación a un nosotros, nosotros, los otros, a una colectividad en derecho imperecedero; lo que, religión o no religión, sigue teniendo una función fundamental, ya que es una defensa, y tal vez la principal defensa del individuo social, contra la Muerte, lo inaceptable de su mortalidad. Pero la colectividad no es, idealmente, eterna sino en la medida en que el sentido, las significaciones que ella instituye, son vestidos como eternos por los miembros de la sociedad. Y creo que nuestro problema de la crisis de los procesos identificatorios hoy puede y debe ser abordado también desde esta perspectiva: ¿Dónde el sentido es vivido como eterno por los hombres y por las mujeres contemporáneos?

Mi respuesta, la habremos comprendido, es que ese sentido, socialmente, no está en ninguna parte. Sentido que concierne a la autorepresentación de la sociedad; sentido participable por los individuos; sentido que les permite acuñar por su propia cuenta un sentido del mundo, un sentido de la vida y, finalmente, un sentido de su muerte. Es inútil recordar el papel más que central que la religión, en la acepción más amplia del término, tuvo a este respecto en todas las sociedades occidentales modernas. Las oligarquías liberales ricas, satisfechas o insatisfechas -volveremos sobre este punto- se instituyeron precisamente rompiendo con el universo religioso, aunque a veces hayan conservado (Inglaterra) una religión oficial. Alejaron a las religiones. Esto no fue llevado a cabo como un fin en sí, sino porque las sociedades modernas se formaron tal como son y se instituyeron por medio del surgimiento y, hasta un cierto punto, la institución efectiva en la sociedad, de dos significaciones centrales, ambas heterogéneas, por no decir radicalmente opuestas a la religión cristiana que dominaba este área histórico-social, y que también, en principio, son antinómicas entre sí. Se trata, por una parte, de la significación de la expansión ilimitada de un supuesto dominio supuestamente racional sobre todo, naturaleza tanto como seres humanos, que corresponde a la dimensión capitalista de las

sociedades modernas. Por otra parte se trata de la significación de autonomía individual y social, de la libertad, de la búsqueda de formas de libertad colectiva, que corresponden al proyecto democrático, emancipador, revolucionario. ¿Porqué llamarlas antinómicas? Porque la primera conduce a las fábricas Ford en Detroit alrededor de 1920, es decir a las microsociedades cerradamente micrototalitarias, reguladas en todo -incluida la vida privada fuera de la fábrica- por la dirección, y esta es una de las tendencias inmanentes a la sociedad capitalista; y porque la segunda, la significación de la autonomía, conduce a la idea de una democracia participativa, la cual, por lo demás, no podría encerrarse en la esfera estrechamente política y detenerse ante las puertas de las empresas. Esta antinomia entre las dos significaciones no impidió su contaminación recíproca y múltiple. Pero pienso -y creo haberlo demostrado en otras oportunidades, en el plano económico- que si el capitalismo pudo funcionar y desarrollarse, no es *a pesar*, sino *gracias* al conflicto que existía en la sociedad, y concretamente gracias al hecho de que los obreros no se dejaban manejar; y, más generalmente, al hecho de que como resultado de la evolución histórica, de las revoluciones, etc., la sociedad debía instituirse también como una sociedad que reconociera un mínimo de libertades, de derechos humanos, de legalidad, etc. Hablé de contaminación recíproca, también hay que destacar las funcionalidades recíprocas: recordemos a Max Weber sobre la importancia de un Estado legalista para el funcionamiento del capitalismo (previsibilidad de lo que puede suceder jurídicamente, luego posibilidad de un cálculo racional, etc.).

A cada una de estas dos significaciones, podemos decir esquematizando monstruosamente, corresponde un tipo antropológico de individuo diferente. A la significación de la expansión ilimitada del dominio racional, podemos hacer corresponder muchos tipos humanos, pero para fijar las ideas, pensemos en el empresario schumpeteriano. Este empresario, evidentemente, no puede existir solo; si cayese con un paracaídas en el medio de los Tuareg, ya no sería un empresario schumpeteriano. Para serlo, le hace falta una multitud de cosas, y por ejemplo a la vez obreros y consumidores. Entonces, hay un tipo antropológico complementario de este empresario, necesariamente para que esta significación pueda funcionar, y en este caso, en la lógica abstracta de la cosa, es el obrero disciplinado y, en última instancia, totalmente cosificado.

A la otra significación, la autonomía, le corresponde el individuo crítico, reflexivo, democrático. Ahora bien, el legado que nos deja el siglo XX después de las terribles aventuras que hemos vivido los que somos mayores aquí -aventuras que, por lo demás, no están cerca de terminar- es que la significación de la autonomía (que no debemos confundir con el pseudoindividualismo) aparece como si atravesara una fase de eclipse o de ocultamiento prolongado, al mismo tiempo que el conflicto social y político prácticamente se desvanece. Siempre hablo de las sociedades occidentales ricas, en las que se buscará con lupa un verdadero conflicto político, ya sea en Francia o en Estados Unidos; también se buscará con lupa un verdadero conflicto social, ya que todos los conflictos que observamos son esencialmente conflictos corporatistas, sectoriales. Como ya lo he escrito, vivimos la sociedad de los lobbies y de los hobbies.

Esta evolución, en curso desde hace mucho tiempo, se hizo manifiesta a partir del período que comienza alrededor de 1980, es decir el período Thatcher-Reagan y el descubrimiento de las virtudes del mercado, de la empresa y de la ganancia por el Partido socialista francés. La única significación realmente presente y dominante es la significación capitalista, la expansión indefinida del dominio, la cual al mismo tiempo se halla -y ahí está el punto clave- vaciada de todo el contenido que podía otorgarle su vitalidad en el pasado y que permitía a los procesos de identificación llevarse a cabo medianamente bien.

Una parte esencial de esta significación era también la mitología del progreso, que daba un sentido tanto a la historia como a las aspiraciones referentes al futuro, otorgando también un sentido a la sociedad tal como existía; mitología que se suponía como el mejor soporte de ese progreso. Sabemos que esa mitología cayó en la ruina. ¿Pues cuál es hoy la traducción subjetiva, para los individuos, de esta significación y esta realidad que es la expansión aparentemente ilimitada del dominio?

Para unos pocos, es por supuesto una cierta potencia, real o ilusoria, y su crecimiento. Pero para la aplastante mayoría de la gente, no es ni puede ser más que el crecimiento continuo del consumo, incluido las supuestas distracciones, que se transformaron en un fin en sí. ¿En qué deviene entonces el modelo identificatorio general, que la institución presenta a la sociedad, propone e impone a los individuos como individuos sociales? Es el del individuo que

gana lo más posible y disfruta lo más posible; es tan simple y banal como eso.

¿Cómo puede continuar el sistema en estas condiciones? Continúa porque sigue gozando de modelos de identificación producidos *en otros tiempos*: el matemático que acabo de mencionar, el juez íntegro, el burócrata legalista, el obrero concienzudo, el padre responsable de sus hijos, el maestro que, sin ninguna razón, sigue interesándose en su profesión. Pero no hay nada en el sistema que justifique los valores que estos personajes encarnan, que invisten y que se supone que persiguen en su actividad. ¿Por qué el juez debería ser íntegro? ¿Por qué el maestro debería sudar la gota gorda con los niños, en lugar de dejar pasar el tiempo de su clase, salvo el día que tiene que venir el inspector? ¿Por qué el obrero tiene que agotarse ajustando la centésima quincuagésima tuerca, si puede hacer trampas con el control de calidad? No hay nada, en las significaciones capitalistas, desde el comienzo, y sobre todo tal como están en la actualidad, que pueda dar una respuesta a esta pregunta. Lo que plantea, una vez más, a la larga, la cuestión de la posibilidad de autoreproducción de un sistema semejante; pero ese no es nuestro tema.

¿Cuál es el lazo que esta evolución mantiene con los procesos más subjetivos? Es que todo el mundo del consumo continuo, del casino, de la apariencia, etc., se filtra en las familias y alcanza al individuo ya en las primeras etapas de su socialización. La madre y el padre no son solamente el primer grupo; la madre y el padre son muy evidentemente la sociedad en persona y la historia en persona inclinados en la cuna del recién nacido; siquiera porque *hablan*, y eso no es grupal, es *social*. La lengua no es -como se afirma estúpidamente- un instrumento de comunicación, ante todo es un instrumento de socialización. En y por medio de la lengua se expresan, se dicen, se realizan, se transfieren las significaciones de la sociedad. Padre y madre transmiten lo que viven, transmiten lo que son, proveen al niño polos identificatorios simplemente siendo lo que ya son. Podemos dejar de lado a los marginales y tomar, como se dice, a los padres y madres buenos de las clases medias. ¿Qué les transmiten a sus hijos? Les transmiten: tengan lo más que puedan, disfruten lo más posible, el resto es secundario o inexistente. He aquí una observación empírica a este respecto. Cuando yo era chico, y también cuando educaba a mi primer hijo, se festejaban los cumpleaños dando regalos, y los amiguitos venían cada uno trayendo

un regalo para el niño de la fiesta. Hoy en día esto es inconcebible. El niño que festeja su cumpleaños -es decir sus padres- repartirá regalos, menores sin duda, pero regalos al fin, a los otros niños, porque es intolerable que esos seres acepten esta fantástica frustración que consiste en no tener regalos sino en el momento de su cumpleaños; cada vez que se reparte un regalo en alguna parte, ellos también tienen que tener un regalo, aunque fuese menor. Lo que esto implica en cuanto a la relación del niño con la frustración, con la posibilidad de postergación del placer, y su consecuencia: la *anulación* misma, el transformarse-insignificante del regalo y del placer, no necesita ser destacado.

El niño entra en un mundo fútil, en seguida es sumergido en una cantidad increíble de juguetes y de objetos (no hablo ni de la zona de los marginales, ni de los hijos de los millonarios, hablo del 70 % de la población), y ahí adentro se pudre como un hongo, a menos de que los abandone todo el tiempo para ir a mirar televisión, cambiando una trivialidad por otra. El mundo contemporáneo todo, ya está, *in nuce*, en esta situación. ¿Qué es todo eso si dejamos la simple descripción? Es una vez más, por supuesto, una fuga desesperada ante la muerte y la mortalidad, de la que sabemos por otra parte que están exiladas de la vida contemporánea. Se ignora la muerte, no hay duelo, ni público ni ritual. Esto también es lo que pretende disfrazar esa acumulación de objetos, esa distracción universal, las que por lo demás, como sabemos en el caso de la neurosis, y aquí también, no hacen más que representar a la muerte misma, destilada en gotas, transformada en simple moneda de la vida corriente. Muerte de la distracción, muerte para mirar una pantalla en la que suceden cosas que uno no vive y que nunca podría vivir.

El carácter de la época, tanto del nivel de vida cotidiano como el de la cultura, no es el individualismo sino su opuesto, el conformismo generalizado y el collage. Conformismo que no es posible sino con la condición de que no haya núcleo de identidad importante y sólido. A su vez este conformismo, como proceso social bien anclado, opera de manera tal que un núcleo de identificación semejante ya no pueda constituirse. Como decía uno de los arquitectos más destacados de la arquitectura contemporánea en New York en ocasión de un coloquio en 1986: Gracias al postmodernismo, nosotros, los arquitectos finalmente nos deshicimos de la tiranía del estilo . En otras palabras, se deshicieron de la tiranía de tener que ser ellos mismos. Ahora pueden hacer cualquier cosa,

poner una torre gótica al lado de una columna jónica, todo en una pagoda tailandesa, ya no están tiranizados por el estilo, son verdaderas individualidades individualistas: la individualidad consiste, de aquí en más, en robar a diestra y siniestra diversos elementos para producir algo. Lo mismo es válido, más concretamente, para el individuo de todos los días: vive haciendo collages, su individualidad es un packwork de collages.

No puede no hacer *crisis* del proceso identificatorio, ya que no hay una autorrepresentación de la sociedad como morada de sentido y de valor, y como inserta en una historia pasada y futura, dotada ella misma de sentido, no por ella misma sino por la sociedad que constantemente la re-vive y la re-crea de esta manera. Estos son los pilares de una identificación última, de un Nosotros fuertemente investido, y este Nosotros es el que se disloca hoy, con la posición, por cada individuo, de la sociedad como simple apremio que le es impuesto-ilusión monstruosa pero tan vivida que se transforma en un hecho material, tangible, en el índice de un proceso de des-socialización-, y a la cual dirige, simultánea y contradictoriamente, demandas ininterrumpidas de asistencia; también la ilusión de la historia como, en el mejor de los casos, paisaje turístico que se puede visitar durante las vacaciones.