
Cornelius Castoriadis
L'ISTITUZIONE IMMAGINARIA
DELLA SOCIETÀ

L'immaginario sociale

Quello che, a partire dal 1964, ho chiamato *immaginario sociale* — termine successivamente ripreso e utilizzato spesso a sproposito — e che più in generale ho definito come *immaginario*, non ha niente a che vedere con le rappresentazioni che correntemente circolano sotto questo nome. In particolare, non ha niente a che vedere con quello che viene inteso come « immaginario » da certe correnti psicanalitiche: lo « speculare », che palesemente non è altro che immagine *di*, immagine rispecchiata, cioè riflessa, cioè sottoprodotto dell'ontologia platonica (*eidolon*), anche se coloro che ne parlano ne ignorano la provenienza. L'immaginario non deriva dall'immagine nel-

lo specchio o nello sguardo dell'altro. Piuttosto, lo « specchio » stesso e la sua possibilità — e l'altro come specchio — sono opere dell'immaginario, che è creazione *ex nihilo*. Quelli che parlano di « immaginario », intendendo con questo lo « speculare », il riflesso o il « fittizio », non fanno che ripetere, spesso senza saperlo, l'affermazione che li ha per sempre incatenati a uno stereotipo: è necessario che questo mondo sia l'immagine di qualche cosa. L'immaginario di cui parlo non è l'immagine di. È creazione incessante ed essenzialmente *indeterminata* (sociostorica e psichica) di figure/forme/immagini, solo a partire dalle quali è possibile parlare di « qualche cosa ». Quello che noi chiamiamo « realtà » e « razionalità » sono costruzioni di questo immaginario.

Questa stessa idea, dell'immagine *di*, è quella che da sempre sostiene la teoria come Sguardo che esamina ciò che esiste. Quello che tento qui di fare non è una teoria della società e della storia, nell'accezione comune del termine. È un chiarimento, e questo chiarimento, anche se assume inevitabilmente dimensione astratta, è inseparabile da una prospettiva e da un progetto politico. Più che in tutti gli altri campi, qui l'idea di teoria pura è una finzione incoerente. Non esistono luoghi o punti di vista esterni alla storia ed alla società, o « logicamente anteriori » ad esse, in cui ci si possa collocare per teorizzarle — per ispezionarle, contemplarle, affermare la necessità determinata del loro essere così, per costituirle, meditarle o specchiarle nella loro totalità. Ogni pensiero della società e della storia appartiene alla società e alla storia stesse. Ogni pensiero, qualunque esso sia e qualunque sia il suo « oggetto », non è altro che un modo e una forma del *fare* socio-storico. Esso può ignorarsi come tale ed è quello che succede più spesso per necessità, come dire, interna. Ed il riconoscerlo non lo fa uscire dal suo modo di essere, come dimensione del fare socio-storico; può però permettergli di essere lucido su se stesso. Quello che chiamo chiarimento è il lavoro attraverso il quale gli uomini cercano di pensare quello che fanno e di sapere quello che pensano. Anche questa è una creazione socio-storica. La divisione aristotelica *teo-*

ria, prassi, poiesi è derivata e « seconda ». La storia è essenzialmente poiesi e non poesia imitativa, creazione e genesi ontologica nel e tramite il fare e il rappresentare/dire degli uomini. Questo fare e questo rappresentare/dire si istituiscono così storicamente, a partire da un certo momento, come fare pensante o pensiero facentesi. Questo fare pensante è compiutamente tale quando si tratta del pensiero politico e del chiarimento del socio-storico che implica. (...)

Il progetto rivoluzionario...

Quel che sinora s'è chiamata politica è stata, quasi sempre, una miscela di cose diverse, una delle quali predominante: la manipolazione, cioè il trattare gli uomini come cose, a partire dalle loro proprietà e dalle loro reazioni, date per conosciute. Quello che noi chiamiamo politica rivoluzionaria è una prassi che si dà come oggetto l'organizzazione e l'orientamento della società e per scopo l'autonomia di tutti, e che riconosce che questo scopo presuppone una trasformazione radicale della società, che a sua volta non sarà possibile senza il dispiegarsi dell'attività autonoma degli uomini.

Si converrà fatalmente (con beneficio d'inventario per qualche breve fase della storia) che una politica di questo tipo non è mai esistita. Come e perché potrebbe ora esistere? La risposta a questa domanda rinvia alla discussione del contenuto stesso del *progetto rivoluzionario*, che è per l'appunto la riorganizzazione ed il riorientamento della società tramite l'azione autonoma degli uomini.

Il progetto è elemento essenziale della prassi (e di ogni attività). È prassi determinata, prassi considerata nei suoi legami con il reale, nella definizione concreta dei suoi obiettivi, nella specificazione delle sue mediazioni. È un intento di trasformazione della realtà, guidato da una rappresentazione del senso di questa trasformazione, che prende in considerazione le condizioni reali e che anima un'attività.

Non si debbono confondere progetto e piano. Il piano

corrisponde ad un momento tecnico d'una attività, quando condizioni, obiettivi, mezzi possono essere e sono « esattamente » determinati e quando la disposizione reciproca dei mezzi e dei fini si basa su una conoscenza sufficiente del campo cui si riferiscono. (Ne deriva che l'espressione « piano economico », comoda peraltro, è a ben vedere un abuso linguistico).

Bisogna anche distinguere progetto e attività del « soggetto etico » della filosofia tradizionale. Quest'ultima è guidata — come il navigatore dalla stella polare, secondo l'immagine kantiana — dall'idea di moralità ma allo stesso tempo se ne trova a distanza infinita. C'è dunque non-coincidenza perpetua tra l'attività reale d'un soggetto etico e l'idea morale, pur essendoci rapporto tra le due, un rapporto però che resta equivoco, perché l'idea è allo stesso tempo fine e non-fine: fine perché esprime esattamente ciò che dovrebbe essere, non-fine perché per principio non può essere raggiunta o realizzata. La realizzazione è invece un momento essenziale del progetto. Se c'è sfasatura tra rappresentazione e realizzazione non è per principio, si tratta d'altra cosa che non lo scarto tra « idea » e « realtà »: rinvia ad una nuova modifica sia della rappresentazione sia della realtà. Ciò che è, a questo proposito, il nucleo del progetto è un senso, un orientamento (« direzione verso ») che non si lascia semplicemente fissare in « idee chiare e distinte » e che va oltre la rappresentazione stessa del progetto quale potrebbe venire fissata in un qualunque momento dato.

Quando si tratta di politica, la rappresentazione della trasformazione perseguita, la definizione degli obiettivi, può prendere, in certe condizioni — e deve necessariamente prendere, in certe condizioni — la forma del *programma*. Il programma è la concretizzazione provvisoria degli obiettivi del progetto sui punti ritenuti essenziali nelle circostanze date, in quanto la loro realizzazione comporterebbe o faciliterebbe, per dinamica sua propria, la realizzazione dell'intero progetto. Il programma non è che una figura frammentaria e provvisoria del progetto. I programmi passano, il progetto resta. Come per qualunque altra cosa, anche per il programma può aversi decadimento

o degenerazione. Il programma può essere preso come un assoluto e l'attività e gli uomini possono alienarsi nel programma, ma ciò non prova nulla contro la necessità del programma stesso.

In questa sede non ci interessa la filosofia della pratica in quanto tale, né la delucidazione del concetto di progetto per se stesso. Vogliamo dimostrare la possibilità ed esplicitare il senso del progetto rivoluzionario, come progetto di trasformazione della società presente in una società organizzata ed orientata al fine dell'autonomia di tutti, una trasformazione effettuata dall'azione autonoma degli uomini prodotti dalla società presente¹.

Questa discussione, come qualunque altra, non si fa mai su una tabula rasa. Ciò che diciamo oggi si basa necessariamente su — il che certamente potrebbe significare, se non ci stiamo attenti, che s'invischia in — ciò che è stato detto precedentemente, da noi o da altri. I conflitti che lacerano la società presente, l'irrazionalità che la domina; l'oscillazione perpetua degli individui e delle masse tra lotta e apatia; l'incapacità del sistema di adattarsi a questa od a quella; l'esperienza delle rivoluzioni passate e quella che è, secondo noi, la linea ascendente che ne collega i punti più alti raggiunti; le possibilità d'una organizzazione socialista della società e le sue modalità, per quanto è possibile definirle al presente... tutto ciò è inevitabile presupposto a ciò che diciamo e non è possibile riprenderlo in questa sede. In questa sede vogliamo soltanto chiarire le principali questioni aperte dalla critica del marxismo e dal rifiuto della sua analisi del capitalismo, della sua teoria della storia, della sua filosofia generale. Se non c'è analisi economica che possa evidenziare in un meccanismo oggettivo i fondamenti della crisi della società presente e, insieme, la forma necessaria della so-

1. Questo significa: una rivoluzione delle masse lavoratrici che elimini la dominazione di tutti i ceti privilegiati e che instauri il potere dei lavoratori su tutti gli aspetti della vita sociale. Sul programma realizzabile, nell'attuale situazione storica, per giungere agli obiettivi di una simile rivoluzione si veda Cornelius Castoriadis, *Sur le contenu du socialisme*, « Socialisme ou Barbarie », n. 22, 1957.

cietà futura, quali possono essere le basi del progetto rivoluzionario nella situazione reale e da dove si può trarre un'idea qualunque su un'altra società?

La critica del razionalismo esclude forse che si possa stabilire una « dinamica rivoluzionaria » distruttiva e costruttiva? Come si può porre un progetto rivoluzionario senza voler cogliere la società presente — e soprattutto quella futura — come totalità o, peggio, come totalità razionale, senza cioè ricadere nelle trappole che abbiamo appena identificato? Una volta eliminata la garanzia dei « processi oggettivi », che cosa resta? Perché *vogliamo* la rivoluzione e perché gli uomini dovrebbero volerla? Perché ne sarebbero capaci e perché il progetto d'una rivoluzione socialista non presuppone l'idea di quell'« uomo totale » futuro, di quel soggetto assoluto che abbiamo denunciato? Che cosa significa esattamente l'autonomia e fino a che punto è realizzabile? Tutto ciò non gonfia forse smisuratamente il ruolo del conscio, non fa dell'alienazione un brutto sogno da cui saremmo sul punto di svegliarci, non fa della storia precedente una disgraziata casualità? Ha senso postulare un rovesciamento radicale, non perseguiamo l'illusione d'una innovazione assoluta? Non c'è forse, dietro tutto ciò, un'altra filosofia della storia?

...e le sue radici

Non ci può essere una teoria finita della storia e l'idea d'una razionalità totale della storia è assurda. Ma la storia e la società non sono neppure *ir*-razionali in senso positivo. Abbiamo già cercato di dimostrare che razionale e non-razionale s'incrociano costantemente nella realtà storica e sociale ed è proprio questo incrociarsi la condizione dell'azione.

Il reale storico non è integralmente ed esaustivamente razionale. Se lo fosse non si porrebbe mai il problema di *fare*, perché tutto sarebbe già *detto*. Il fare implica che il reale non è del tutto razionale; implica anche che il reale non è neppure un caos, che esso presenta delle li-

nee di forza, delle nervature che delimitano il possibile, il fattibile, indicano il probabile, permettono all'azione di trovare punti d'appoggio in ciò che è dato.

Che sia così basta a dimostrarlo la semplice esistenza delle società istituite ma, allo stesso tempo in cui mostra le « ragioni » della sua stabilità, la società attuale rivela all'analisi anche le sue crepe e le linee di forza della sua crisi.

La discussione sul rapporto del progetto rivoluzionario con la realtà deve essere sloggiata dal terreno metafisico dell'inellutabilità storica del socialismo (o dell'ineluttabilità storica del non-socialismo). Dev'essere, per cominciare, una discussione sulla possibilità d'una trasformazione della società in una data direzione. (...)

Si sente spesso dire: questa idea di una società altra si presenta come un progetto, ma non è che la proiezione di desideri inconfessati, forme apparenti delle motivazioni nascoste dei loro promotori. Per alcuni serve solo a veicolare un desiderio di potere, mentre per altri è il rifiuto del principio di realtà, il fantasma di un mondo senza conflitti dove tutti saranno riconciliati con tutti e ognuno con se stesso, una fantasia infantile che vorrebbe eliminare il lato tragico dell'esistenza umana, una fuga che permette di vivere in due mondi contemporaneamente, una compensazione immaginaria.

Quando la discussione prende un simile andazzo bisogna prima di tutto ricordare che stiamo tutti sulla stessa barca. Nessuno può affermare che quello che dice non ha rapporti con desideri inconsci o con delle motivazioni inconfessate anche a se stesso. Anche quando si sentono degli psicanalisti di una certa corrente affermare grossolanamente che tutti i rivoluzionari sono dei nevrotici, non ci si può che rallegrare di non condividere la loro « salute » da supermercato e sarebbe fin troppo facile mettere a nudo il meccanismo del loro conformismo. Più in generale, colui che crede di scoprire alla radice di un progetto rivoluzionario questo o quel desiderio inconscio, dovrebbe al tempo stesso domandarsi le ragioni che lo spingono alla critica e in quale misura non sia razionalizzazione di spinte inconscie.

Ma questo aspetto non è molto interessante. Il problema esiste, infatti, e anche se nessuno se lo pone, chi parla di rivoluzione deve parlo a se stesso. Agli altri il compito di decidere sul grado di lucidità delle loro posizioni; mentre un rivoluzionario non può porre dei limiti al suo desiderio di lucidità. Egli non può eludere il problema dicendo: quello che conta non sono le motivazioni inconscie, ma il significato e il valore oggettivo delle idee e delle azioni, la nevrosi e la follia di Robespierre o di Baudelaire sono state più feconde per l'umanità della « salute » di qualche bottegaio dell'epoca. Perché la rivoluzione, così come la concepiamo, rifiuta d'accettare in modo assoluto questa scissione tra motivazioni e risultati; sarebbe irrealizzabile e soprattutto non avrebbe un senso coerente se fosse il portato di intenzioni inconscie senza rapporto con l'articolazione del suo contenuto; non farebbe, dunque, che replicare un'altra volta ancora la storia precedente e resterebbe dominata da motivazioni oscure che alla fine imporrebbero i propri fini e la propria logica.

La vera dimensione di questo problema è la dimensione collettiva; è a livello delle masse — le sole che possano realizzare una nuova società — che si deve esaminare la nascita di nuove motivazioni, di nuovi atteggiamenti capaci di realizzare il progetto rivoluzionario. Ma questo esame sarà più facile se cerchiamo prima di esplicitare quale possa essere il desiderio e le motivazioni di un rivoluzionario.

Quello che possiamo dire a questo proposito è ovviamente soggettivo ed è, altrettanto ovviamente, esposto a tutte le interpretazioni possibili. Comunque se ciò aiuterà qualcuno a vedere più chiaramente in un altro essere umano (sia le illusioni sia gli errori) e in questo modo comprendere meglio se stesso, non sarà inutile scriverlo. (...)

Io desidero — e per vivere sento il bisogno di — una società *altra* da quella che mi circonda. Come la grande maggioranza degli uomini, anch'io posso vivere in questa società ed adattarmi — e di fatto ci vivo. Per quanto criticamente cerchi di guardare a me stesso, né la mia capacità d'adattamento, né la mia assimilazione della real-

tà mi sembrano inferiori alla media sociologica. Non chiedo l'immortalità, l'ubiquità, l'onniscienza. Non chiedo che la società « mi dia la felicità »: so che non si tratta d'un bene che possa essere distribuito dal municipio o da un consiglio operaio di quartiere e che, se esiste una cosa del genere, non ci sono che io che possa costruirmela a mia misura, come m'è già successo e come certamente mi succederà ancora. Ma nella vita, così com'è data a me e agli altri, mi scontro con un mucchio di cose inammissibili, e dico che non sono fatali, ma derivano dall'organizzazione della società. Desidero — e chiedo — in primo luogo che il mio lavoro abbia un senso, che possa approvare ciò cui esso serve ed il modo in cui è fatto, che esso mi consenta di prodigarmi veramente e d'usare delle mie facoltà oltre che d'arricchire me stesso e svilupparmi. E dico che ciò è possibile, per me e per tutti con un'altra organizzazione della società. Dico che sarebbe già un cambiamento fondamentale in questa direzione se mi si lasciasse decidere, assieme a tutti gli altri, che cosa devo fare e — assieme ai miei compagni di lavoro — come farlo.

Desidero poter sapere — con tutti gli altri — che cosa succede nella società, controllare la quantità e la qualità d'informazione che mi viene data. Chiedo di poter partecipare direttamente a tutte le decisioni sociali che possono riguardare la mia esistenza o il corso generale del mondo in cui vivo. Non accetto che la mia sorte sia decisa, giorno dopo giorno, da gente i cui progetti mi sono ostili o semplicemente sconosciuti e per la quale io e tutti gli altri non siamo che cifre in un piano o pedine su una scacchiera e che, al limite, la mia vita e la mia morte siano nelle mani di gente che so essere necessariamente cieca. (...)

Il mio atteggiamento ci porta al rifiuto del principio di realtà? Ma, qual'è il contenuto di questo principio? Che bisogna lavorare? Oppure che il lavoro deve necessariamente essere privo di senso, sfruttato, che contraddica gli obiettivi per i quali si pretende che venga effettuato? Questo principio, *in questa forma*, vale anche per uno che vive di rendita? Vale, *in questa forma*, per gli indigeni delle

isole Trobriand o di Samoa? Vale, ancor oggi, per i pescatori d'un povero villaggio mediterraneo? Fino a che punto il principio di realtà esprime la natura e quando comincia ad esprimere la società? Fino a dove esprime la società in quanto tale ed a partire da dove esprime una certa forma storica della società? E la schiavitù, le galee, i campi di concentramento? Da che cosa una filosofia trarrebbe il diritto di dirmi: qui, su questo millimetro preciso delle istituzioni esistenti ti mostro la frontiera tra il fenomeno e l'essenza, tra le forme storiche passeggero e l'essere eterno del sociale? Accetto il principio di realtà, perché accetto la necessità del lavoro (perlomeno fintanto che essa sarà reale, il che diventa ogni giorno meno evidente) e la necessità d'una organizzazione sociale del lavoro. Ma non accetto che s'invochino una falsa psicanalisi ed una falsa metafisica per introdurre, in una discussione sulle possibilità storiche, affermazioni gratuite su delle impossibilità di cui *esse non sanno nulla*.

È, il mio, un desiderio infantile? Ma la situazione infantile è quella in cui la vita ti è data, in cui la Legge ti è data. Nella situazione infantile, la vita ti viene data per niente e la legge ti viene data punto e basta, senza discussione possibile. Ciò che io voglio è proprio il contrario: fare io la mia vita e dare la vita se possibile e, quanto alla Legge, non voglio che mi sia semplicemente data, voglio essere anch'io a darla a me stesso. Chi è in permanente situazione infantile è il conformista e l'apolitico, perché accetta la Legge senza discuterla e non desidera partecipare alla sua formazione. Chi vive in società senza volontà nei riguardi della legge, senza cioè volontà politica, non fa che sostituire il padre privato con il padre sociale anonimo. La situazione infantile significa dapprima ricevere senza dare, poi fare o essere per ricevere. Quel che voglio è, per cominciare, uno scambio giusto e poi il superamento dello scambio. La situazione infantile è il rapporto duale, il fantasma della fusione e, in questo senso, è la società presente che infantilizza tutti continuamente, tramite la fusione, nell'immaginario, con entità irreali: i capi, le nazioni, i cosmonauti, gli idoli. Quel che voglio è che la società smetta finalmen-

te d'essere una famiglia — per di più falsa fino al grottesco — e che acquisisca la sua dimensione propria di società, di rete di rapporti tra adulti autonomi.

Il mio desiderio è forse desiderio di potere? Ma quel che voglio è proprio l'abolizione del potere nel senso attuale, quel che voglio è il potere di tutti. Il potere attuale consiste nel fatto che gli altri sono cose e tutto ciò che voglio si muove in direzione opposta. Colui per il quale gli altri sono cose è egli stesso una cosa ed io non voglio essere cosa né per me né per gli altri. Non voglio che gli altri siano cose, non saprei che farmene. Se posso esistere per gli altri, essere riconosciuto da loro, non voglio esserlo in funzione del possesso d'una cosa che mi è esterna: il potere. Il riconoscimento dell'altro non ha per me valore se non in quanto anch'io lo riconosco.

La rivoluzione socialista preconizza la trasformazione della società tramite l'azione autonoma degli uomini e l'instaurazione d'una società organizzata per l'autonomia di tutti. È un *progetto*. Non è un teorema, la conclusione d'una dimostrazione che indica ciò che deve ineluttabilmente avvenire; l'idea stessa di una simile dimostrazione è assurda. Ma non è neppure un'utopia, un atto di fede, una scommessa arbitraria.

Il progetto rivoluzionario trova radici e punti d'appoggio nella realtà storica effettiva, nella *crisi* della società stabilita e nella sua *contestazione* da parte della grande maggioranza degli uomini che ci vivono. Questa crisi non è quella che il marxismo aveva creduto di scoprire: la « contraddizione tra lo sviluppo delle forze produttive ed il mantenimento dei rapporti capitalistici di produzione ». La crisi consiste nel fatto che l'organizzazione sociale non può realizzare i fini che si propone se non utilizzando dei mezzi che li contraddicono, facendo nascere esigenze che non può soddisfare, avanzando criteri che non è in grado di applicare, norme che è costretta a violare. Chiede agli uomini, come produttori o come cittadini, di restare passivi, di limitarsi all'esecuzione del compito che essa impone loro; ma, quando constata che questa passività è il suo cancro, sollecita l'iniziativa e la partecipazione, per scoprire ben presto che l'una e l'altra mettono in discussio-

ne l'essenza stessa dell'ordine esistente. Essa deve vivere su una doppia realtà, una realtà divisa in una dimensione ufficiale ed una reale che sono irriducibilmente contrapposte. Non soffre solo per la contrapposizione di classi che restano estranee l'una all'altra; è conflittuale in sé, il sì ed il no coesistono come intenzionalità operative nel nocciolo del suo essere, nei valori che proclama e nega, nel suo modo di organizzare e disorganizzare, nella socializzazione estrema e nell'estrema atomizzazione della società che crea. Allo stesso modo, la *contestazione* di cui parliamo non è semplicemente la lotta dei lavoratori contro lo sfruttamento, né la loro mobilitazione politica contro il regime. Palese nei grandi conflitti aperti e nelle rivoluzioni che costellano la storia del capitalismo, essa è costantemente presente, in modo implicito e latente, nel lavoro, nella vita quotidiana, nel modo d'esistere.

L'immaginario, l'istituzione e il simbolico

Ciò che deve costituire il punto di partenza della nostra ricerca è il modo d'essere con il quale si dà l'istituzione, vale a dire il *simbolico*.

Tutto ciò che si presenta, nel mondo storico-sociale, è indissolubilmente intrecciato con il simbolico. Non che vi s'esaurisca. Gli atti reali, individuali o collettivi — il lavoro, il consumo, la guerra, l'amore, la riproduzione — e gli innumerevoli prodotti materiali senza i quali nessuna società sopravviverebbe un solo istante non sono (non sempre, non direttamente) simboli. Ma gli uni e gli altri sono impossibili al di fuori d'una rete simbolica.

Troviamo il simbolico innanzi tutto nel linguaggio, evidentemente. Ma lo troviamo anche, ad un altro livello ed in un'altra maniera, nelle istituzioni. Le istituzioni non si riducono al simbolismo, ma non potrebbero esistere se non dentro il simbolismo; esse sono impossibili fuori d'un simbolico di secondo grado e ognuna d'esse costituisce la sua rete simbolica. Una data organizzazione dell'economia, un sistema giuridico, un potere istituito, una religione esistono socialmente come sistemi simbolici sanciti. Consi-

stono nell'attribuire a dei simboli (significanti) dei significati (rappresentazioni, ordini, ingiunzioni o incitamenti a fare o a non fare, conseguenze, significazioni, nel senso grossolano del termine ²) e a farli valere in quanto tali, cioè a rendere questa attribuzione più o meno coattiva per la società od il gruppo considerato. (...)

L'idea che il simbolismo sia completamente « neutro » o meglio — il che è lo stesso — totalmente « adeguato » al funzionamento dei processi reali è inaccettabile e, a dire il vero, privo di senso.

Il simbolismo non può essere né neutro né totalmente adeguato, innanzi tutto perché non può prendere i suoi segni da chissà dove, né prendere qualsiasi segno. Il che è evidente per l'individuo che sempre deve fare i conti con un linguaggio già costituito ³, e che anche quando attribuisce un senso « privato » e particolare a una parola, non lo fa in totale libertà ma utilizza qualcosa che « già esiste ». Questo è altrettanto vero per la società anche se in modo diverso. La società costituisce ogni volta il suo ordine simbolico in modo completamente diverso da quanto possa fare l'individuo. Ma questa costituzione non è « libera ». Deve prendere i suoi ingredienti in « quello che c'è già »: innanzi tutto nella natura, e dato che la natura non è un caos, dato che gli oggetti naturali sono legati gli uni agli altri, ne derivano delle conseguenze. Per una società che conosce l'esistenza del leone, questo animale rappresenta la forza. Di colpo la criniera assume un'importanza simbolica che probabilmente non ha per la società esquimese. Questo discorso vale anche rispetto alla storia. Ogni simbolismo si costruisce sulle rovine degli edifici simbolici precedenti e ne utilizza gli ingredienti, non fosse altro che per riempire le fondamenta dei nuovi templi, come hanno fatto gli ateniesi dopo le guerre persiane. Per

2. Significante e significato sono utilizzati qui e in seguito in senso molto lato.

3. « C'è un'efficacia del significante che sfugge a ogni spiegazione psicogenetica perché questo ordine significante, simbolico, il soggetto non lo introduce ma lo trova ». Jacques Lacan, *Séminaire 1956-1957*, riportato da J. B. Pontalis, *Bulletin de psychologie*, vol. X, n. 7, 1957, p. 428.

le sue connessioni naturali e storiche, virtualmente illimitate, il significante supera sempre una rigida connessione con un significato preciso e può condurre a luoghi totalmente impreveduti. La costituzione del simbolismo nella vita sociale e storica reale non ha nessun rapporto con le definizioni « chiuse » e « trasparenti » dei simboli di un testo di matematica, che d'altronde non può fermarsi a se stesso.

Il « soviet dei commissari del popolo » è sicuramente un esempio azzeccato sia del simbolismo del linguaggio sia di quello dell'istituzione. Riporta Trotsky nella sua autobiografia che, allorché i bolscevichi si impadronirono del potere e formarono un governo, fu necessario trovargli un nome. I termini « ministri » e « consiglio dei ministri » non piacevano a Lenin perché gli ricordavano i ministri borghesi e il loro ruolo. Trotsky propose il termine « commissari del popolo » e, per il governo nel suo insieme, « soviet dei commissari del popolo ». Lenin ne rimase incantato — trovava l'espressione « terribilmente rivoluzionaria » — e questo nome fu adottato. Si creò un nuovo linguaggio e si credette di creare nuove istituzioni. Ma fino a che punto tutto ciò era nuovo? Il nome era nuovo ed esprimeva, perlomeno tendenzialmente, un nuovo contenuto sociale: c'erano i soviet ed era in accordo con la loro maggioranza che i bolscevichi avevano « preso il potere » (che al momento non era altro che un nome). Ma ad un livello intermedio che si sarebbe rivelato decisivo — quello dell'istituzione nella sua natura simbolica di secondo grado — l'incarnazione del potere in un organo collegiale chiuso, inamovibile, vertice di un apparato *amministrativo* distinto dagli *amministrati*, rendeva questo organismo simile nei fatti al consiglio dei ministri: si impadroniva della forma già creata dai re dell'Europa occidentale dopo la fine del medioevo. Lenin, costretto dagli avvenimenti a interrompere la stesura di *Stato e Rivoluzione* nel quale dimostrava l'inutilità e la nocività di un governo e di una amministrazione separati dalle masse organizzate, quando si trova davanti al vuoto creato dalla rivoluzione, e malgrado la presenza di nuove istituzioni (i soviet), è soltanto capace di ricorrere alla

forma istituzionale che c'era già nella storia. Non ne voleva il nome, ma era un consiglio dei ministri che voleva: alla fine l'ha avuto. (Beninteso questo vale anche per gli altri dirigenti bolscevichi e per la maggioranza dei membri del partito). La rivoluzione creò un nuovo linguaggio e aveva cose nuove da dire, ma i dirigenti volevano dire con parole nuove delle cose vecchie. Tuttavia questi simboli, questi significanti, già quando si tratta di linguaggio, e ancor più se si tratta di istituzioni, non sono totalmente asserviti al « contenuto » che si suppone debbano veicolare anche per un altro motivo: perché appartengono a delle strutture ideali di loro esclusiva pertinenza e perché s'inseriscono in relazioni quasi-razionali⁴. La società si scontra continuamente col fatto che un qualsiasi sistema simbolico deve essere maneggiato con coerenza; che lo sia o non lo sia fa sorgere una serie di conseguenze inevitabili volute o involontarie. (...)

La società costituisce il suo simbolismo, ma non in totale libertà. Il simbolismo s'aggancia al naturale e s'aggancia allo storico (a ciò che è già stato) e partecipa del razionale. Tutto ciò fa sì che emergano concatenazioni di significati, connessioni e conseguenze che non erano né perseguite né previste. Né liberamente scelto né imposto alla società considerata, né semplicemente strumento neutro e trasparente né opacità impenetrabile e avversità irriducibile, né padrone della società né schiavo docile della funzionalità e neppure mezzo di partecipazione diretta e completa ad un ordine razionale, il simbolismo determina molti aspetti della vita della società (e non sono quelli che si voleva determinasse) e nello stesso tempo è pieno d'interstizi e di gradi di libertà.

Queste caratteristiche del simbolismo, tuttavia, se indicano il *problema* che costituisce sempre per la società

4. *Quasi-razionali*: razionali in gran parte, ma poiché nell'utilizzo sociale (e non scientifico) del simbolismo lo « spostamento » e la « condensazione », come diceva Freud (la metafora e la metonimia come dice Lacan), sono costantemente presenti, non è possibile identificare puramente e semplicemente la logica del simbolismo sociale con una « logica pura » e neppure con la logica del discorso razionale.

la natura simbolica delle sue istituzioni, non pongono un problema irrisolvibile e non bastano a rendere conto dell'autonomizzazione delle istituzioni rispetto alla società. Per quanto si trovi nella storia una autonomizzazione del simbolico, non si tratta mai d'un fatto ultimo e non si spiega mai di per sé. C'è un uso immediato del simbolico, in cui il progetto può lasciarsi dominare da esso, ma c'è anche un uso lucido, riflessivo. Anche se quest'uso non può mai essere garantito a priori (non si può costruire un linguaggio, neppure un algoritmo, all'interno del quale l'errore sia « meccanicamente » impossibile), tuttavia si dà e mostra così la via e la possibilità d'un altro rapporto in cui il simbolico non è più autonomizzato e può essere ricondotto all'adeguamento con il contenuto. Una cosa è dire che non si può scegliere un linguaggio in libertà assoluta e che ogni linguaggio sconfinava su ciò che « si deve dire ». Un'altra cosa è credere che si sia fatalmente dominati dal linguaggio e che non si possa mai dire altro che ciò che esso ci fa dire. Non possiamo mai uscire dal linguaggio, ma la nostra mobilità nel linguaggio non ha limiti e ci permette di mettere tutto in discussione, compreso lo stesso linguaggio ed il nostro rapporto con esso. Le cose non vanno diversamente con il simbolismo istituzionale, tranne il fatto che evidentemente il grado di complessità è incomparabilmente più elevato. Niente di ciò che appartiene propriamente al simbolico impone ineluttabilmente il dominio d'un simbolismo autonomizzato delle istituzioni sulla vita sociale; niente nel simbolismo istituzionale stesso esclude un suo uso lucido da parte della società (dando però per scontato anche che non è possibile concepire delle istituzioni che impediscano « per loro struttura », « meccanicamente », l'asservimento della società al loro simbolismo). C'è, a questo proposito un movimento storico reale, nel nostro ciclo culturale greco-occidentale, di conquista progressiva del simbolismo sia nei rapporti con il linguaggio sia nei rapporti con le istituzioni.

Anche i governi capitalisti hanno finalmente imparato a servirsi un po' più correttamente, per certi aspetti, del « linguaggio » e del simbolismo economico, a dire

quello che vogliono dire rispetto al credito, al fisco, eccetera (il *contenuto* di quello che dicono è evidentemente un'altra cosa). Certo questo non significa che qualunque contenuto è esprimibile con qualunque linguaggio: il pensiero musicale di *Tristano* non poteva venir espresso con il linguaggio del *Clavicembalo ben temperato*; la dimostrazione di un teorema matematico anche semplice non è possibile con il linguaggio di tutti i giorni. Una nuova società evidentemente creerà un nuovo simbolismo istituzionale e il simbolismo istituzionale di una società autonoma avrà ben pochi rapporti con quello che abbiamo fino ad oggi conosciuto.

L'immaginario radicale e l'immaginario effettuale

Le determinazioni del simbolico che abbiamo appena descritto non esauriscono la sostanza. Resta una componente essenziale e, per il nostro scopo, decisiva: è la componente immaginaria di ogni simbolo e di ogni simbolismo, a qualunque livello si situino. Ricordiamo il senso corrente del termine immaginario, che per il momento basterà: parliamo d'immaginario quando vogliamo parlare di qualche cosa di « inventato », sia che si tratti di un'invenzione « assoluta » (« una storia immaginata di sana pianta »), sia che si tratti di uno slittamento, di uno spostamento di senso in cui dei simboli già disponibili vengono investiti d'altri significati rispetto a quelli « normali » o canonici (« che cosa ti vai ad immaginare », dice la donna all'uomo che recrimina per un sorriso scambiato con un terzo). In entrambi i casi è inteso che l'immaginario si separa dal reale, sia che pretenda di mettersi al suo posto (una menzogna) sia che non lo pretenda (un romanzo).

I rapporti profondi ed oscuri tra il simbolico e l'immaginario appaiono subito se si riflette su questo fatto: l'immaginario deve utilizzare il simbolico, non solo per « esprimersi », il che è ovvio, ma per « esistere », per passare dal virtuale a un qualcosa di più. Il delirio più elaborato così come il fantasma più segreto e più vago sono

fatti di « immagini », ma queste « immagini » sono lì a rappresentare un'altra cosa, hanno dunque una funzione simbolica. Ma anche, inversamente, il simbolismo presuppone la capacità immaginaria, perché presuppone la capacità di vedere in una cosa ciò che non è, di vederla altra da ciò che è. Tuttavia, nella misura in cui l'immaginario rinvia alla facoltà originaria di far essere, sotto forma di rappresentazione, una cosa od una relazione che non sono (che non sono date nella percezione e non lo sono mai state), parleremo di un immaginario ultimo o radicale, in quanto radice comune dell'immaginario effettuale e del simbolico ⁵. È insomma la capacità elementare e irriducibile di evocare un'immagine ⁶.

L'ascendente decisivo dell'immaginario sul simbolico può essere compreso a partire da questa considerazione: il simbolismo suppone la capacità di porre tra due termini un legame permanente tale che l'uno « rappresenta » l'altro. Ma è solo negli stadi molto avanzati del pensiero razionale lucido che questi tre elementi (il significante, il significato ed il loro legame *sui generis*) sono compresi come simultaneamente uniti e distinti, in una relazione che è insieme salda e flessibile. Altrimenti, la relazione simbolica (il cui uso « proprio » suppone la funzione imma-

5. Si potrebbe distinguere nella terminologia quello che chiamiamo l'immaginario ultimo o radicale, la *capacità* di far sorgere come immagine qualcosa che non c'è e non c'è mai stata, dai suoi *prodotti*, che si potrebbero designare come l'*immaginato*. Ma la forma grammaticale di questo termine può prestarsi a confusioni e pertanto preferiamo parlare di immaginario effettuale.

6. « L'uomo è questa notte, questo nulla vuoto che racchiude tutto nella sua semplicità; una ricchezza con un numero infinito di rappresentazioni, di immagini, di cui alcune non si manifestano chiaramente al suo spirito o che non sono sempre presenti. C'è qui la notte, l'interiorità della natura che qui esiste: il *Sé puro*. Nelle rappresentazioni fantastiche, fa notte tutto attorno; sorge allora una testa insanguinata qui, un'altra figura bianca là e scompaiono d'un tratto bruscamente. E questa notte che si percepisce allorchando si guarda un uomo negli occhi: una notte che diviene terribile; è la notte del mondo che abbiamo allora di fronte. *La forza di trarre da questa notte le immagini o di lasciarvele cadere, [questo è] il fatto di porre se stessi, la coscienza interiore, l'azione, la scissione* ». Friedrich Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, 1805-1806.

ginaria e la sua padronanza da parte della funzione razionale) ritorna, o piuttosto resta, al punto di partenza da cui è sorta: al legame rigido (per lo più in forma di identificazione, di partecipazione o di causazione) tra significante e significato, simbolo e cosa, cioè nell'immaginario effettuale.

Se abbiamo detto che il simbolismo presuppone l'immaginario radicale e vi si appoggia, ciò non significa che il simbolico, globalmente, non sia altro nel suo contenuto che immaginario effettuale. Il simbolico implica, quasi sempre, una componente « razionale-reale »: ciò che rappresenta il reale o che è indispensabile per pensarlo o per agire. Ma questa componente è inestricabilmente intrecciata con la componente immaginaria effettuale. Il che pone, sia alla teoria della storia sia alla politica, un problema essenziale.

Nella Bibbia (*Numeri*, 15, 32-36) si racconta che gli Ebrei, avendo scoperto un uomo che lavorava il sabato, il che era proibito dalla Legge, lo condussero davanti a Mosè. Il re non fissò alcuna pena per la trasgressione, ma il Signore apparve a Mosè chiedendo che l'uomo venisse lapidato e così avvenne. È difficile non restare colpiti di fronte a questo caso — come spesso accade scorrendo la Legge mosaica — dal carattere smisurato della pena, dall'assenza di correlazione tra il fatto (la trasgressione) e la conseguenza (il contenuto della pena). La lapidazione non è il solo mezzo per indurre la gente a rispettare il sabato, l'istituzione (la pena) supera ampiamente la concatenazione razionale di cause ed effetti, mezzi-fini. Se la ragione è, come diceva Hegel, l'operazione conforme a un fine, il Signore, in questo caso, si è dimostrato ragionevole? Ricordiamoci che Dio stesso è immaginario. Dietro la legge, che è « reale », che è un'istituzione sociale effettiva, risiede il Signore immaginario che si presenta come fonte e come sanzione ultima. L'esistenza immaginaria del Signore è ragionevole? Si dirà che a una determinata tappa dell'evoluzione delle società umane, l'istituzione di un immaginario contiene più realtà del reale: Dio, e più in generale un immaginario religioso, è « conforme agli scopi » della società, scaturisce da condizioni reali e assolve a

una funzione essenziale. Ci si sforzerà di dimostrare, in una prospettiva marxista o freudiana (che in questo caso non si escludono, ma si completano) che quella società necessariamente produce quell'immaginario, quell'«illusione» come diceva Freud parlando della religione, di cui ha bisogno per il suo funzionamento. Queste interpretazioni sono preziose e vere, ma incontrano il loro limite in questi interrogativi: perché è nell'*immaginario* che una società deve cercare il necessario complemento al suo ordine? Perché al centro di questo immaginario e attraverso tutte le sue manifestazioni, troviamo sempre qualche cosa di irriducibile al funzionale? Un qualcosa che è come un'attribuzione primordiale di senso al mondo ed a se stessa da parte della società; un senso che non è «dettato» da fattori reali perché è piuttosto lui che conferisce a questi fattori reali quell'importanza e quella dislocazione nell'universo che si costituiscono in quella società. Senso che si riconosce sia nel contenuto sia nello stile di vita e che non si discosta molto da quello che Hegel chiamava «lo spirito di un popolo»? Perché, tra tutte le tribù di pastori che hanno percorso, nel secondo millennio prima della nostra era, il deserto tra Tebe e Babilonia, una sola ha scelto di mandare in cielo un Padre innominabile, severo e vendicativo, di farne l'unico creatore e il fondamento della legge e così d'introdurre nella storia il monoteismo? E perché, tra tutti i popoli che hanno fondato città nel bacino del Mediterraneo, uno solo ha deciso che c'è una legge impersonale che s'impone anche agli dei, che l'ha posta come consustanziale al discorso coerente e che ha voluto fondare su questo *Logos* i rapporti tra gli uomini, inventando così contemporaneamente la filosofia e la democrazia? Come mai, tremila anni dopo, subiamo ancora le conseguenze di quello che hanno potuto sognare gli Ebrei e i Greci? Perché e come mai questo immaginario, una volta posto, determina conseguenze specifiche che vanno al di là delle sue «motivazioni» funzionali e che talvolta le contraddicono; che sopravvivono così a lungo alle circostanze che l'hanno fatto nascere e che alla fine evidenziano nell'immaginario un fattore autonomizzato della vita sociale?

● La religione mosaica istituita è centrata, come tutte le

religioni, su un immaginario. In quanto religione deve instaurare dei riti, in quanto istituzione deve circondarsi di sanzioni. Ma né come religione, né come istituzione può esistere se attorno all'*immaginario centrale* non comincia a proliferare un *immaginario secondario*. Dio ha creato il mondo in sette giorni (sei più uno). Perché sette? Si può interpretare il numero sette alla maniera freudiana; si potrebbe eventualmente rinviare a fatti o a costumi produttivi. Siamo comunque di fronte al fatto che questa determinazione terrestre (può darsi « reale », ma può darsi già immaginaria) una volta esportata in cielo, ridiscende sulla terra sotto la forma sacralizzata della *settimana*. Il settimo giorno diventa adesso il giorno dell'adorazione di Dio e del riposo obbligatorio. Innumerevoli le conseguenze che ne scaturiscono. La prima è stata la lapidazione di quel poveretto che raccoglieva ramoscelli nel deserto durante il giorno del Signore. Tra le più recenti ricordiamo, a caso, il livello del tasso del plusvalore⁷, la curva della frequenza di coiti nelle società cristiane (che presenta il punto più elevato ogni sette giorni), e la noia mortale delle domeniche inglesi.

Facciamo un altro esempio: le cerimonie di « passaggio », di « conferma », di « iniziazione » che segnano l'entrata di una classe di adolescenti nella classe adulta; cerimonie che giocano un ruolo così importante nelle società arcaiche e di cui permangono tracce non trascurabili nelle società moderne. Nei vari contesti dati, queste cerimonie mettono in luce un'importante componente funzionale-economica e sono intrecciate in mille modi con la « logica » della vita della società presa in esame (beninteso, si tratta di una « logica » non cosciente). È necessario che l'accesso di una serie di individui alla pienezza dei loro diritti sia contrassegnata pubblicamente e solennemente (in mancanza di anagrafe, direbbe un prosaico funzionario), che abbia luogo una « certificazione », che que-

7. Sarebbe stato evidentemente più conforme alla « logica » del capitalismo adottare un calendario a « decadi », con 36 o 37 giorni di riposo all'anno piuttosto che mantenere le settimane e le 52 domeniche.

sta tappa cruciale della sua maturazione sia marcata nella psiche dell'adolescente da una festa e da una prova. Ma attorno a questo nucleo centrale — si sarebbe quasi tentati di dire, come per le ostriche perlifere, attorno a questa impurità — si cristallizza un'innumerabile sedimentazione di regole, di atti, di simboli, in breve di componenti cariche di elementi magici, e più in generale immaginari, la cui giustificazione rispetto al nucleo funzionale è via via sempre più mediata, fino ad essere inesistente. Gli adolescenti devono digiunare un certo numero di giorni e mangiare un determinato tipo di cibo preparato da una certa categoria di donne, subire certe prove, dormire in determinate case oppure non dormire per un certo numero di notti, portare determinati ornamenti ed emblemi, eccetera.

L'etnologo, aiutato da considerazioni marxiste, freudiane o di altro tipo, cercherà ogni volta di fornire un'interpretazione della cerimonia in tutti i suoi elementi. E fa bene... se lo fa bene. È comunque altrettanto evidente che non si può interpretare la cerimonia riducendola soltanto ai suoi aspetti funzionali (come se si interpretasse una nevrosi dicendo che è in relazione con la vita sessuale del soggetto). La funzione è ovunque quasi la stessa, quindi incapace di spiegare l'inverosimile funzionamento degli aspetti particolari e delle complicazioni quasi sempre differenti. L'interpretazione comporterà una serie di riduzioni che *indirettamente* interesseranno altri elementi e infine si troverà un elemento funzionale e altre cose: per esempio la composizione del pasto degli adolescenti o la categoria delle donne che lo preparano saranno legate alla struttura del clan o al modello alimentare della tribù, che a loro volta saranno ricondotti a degli elementi « reali », ma anche a fenomeni totemici, a tabù che colpiscono determinati alimenti, e così via. Queste riduzioni successive trovano presto o tardi il loro limite in due aspetti: gli elementi finali sono simboli la cui costituzione è inseparabile e non isolabile dall'immaginario; le sintesi successive di questi elementi, le « totalità parziali » che costituiscono la vita e la struttura di una società, le « figure » in cui essa si manifesta e si guarda (i clan, le cerimonie,

i momenti religiosi, le forme del rapporto d'autorità) possiedono esse stesse un senso indivisibile come se la società prendesse le mosse da un'operazione originaria che l'ha creata in un colpo solo. E questo senso, ormai attivo in quanto tale, si colloca a un livello che non ha più collegamenti con la determinazione funzionale.

Questa doppia azione è più chiaramente percettibile nelle culture più « integrate », quale che sia il modo di questa integrazione. È leggibile nel totemismo, cioè in un simbolo elementare che è allo stesso tempo principio d'organizzazione della tribù e fondamento dell'esistenza della tribù. È leggibile nella cultura greca, in cui la religione (inseparabile dalla città e dall'organizzazione socio-politica) copre con i suoi simboli ogni elemento della natura e delle attività umane e conferisce contemporaneamente un senso globale all'universo e al luogo che vi occupano gli uomini⁸. Essa appare anche nelle società capitaliste occidentali, in cui il « disincanto del mondo » e la distruzione delle forme precedenti dell'immaginario è paradossalmente andata di pari passo con la costituzione di un nuovo immaginario imperniato sullo « pseudo-razionale » e fondato sia sugli « elementi ultimi » del mondo sia sulla sua organizzazione totale.

Quanto stiamo dicendo riguarda quello che si può chia-

8. Prendiamo per facilità e brevità l'esempio certamente più banale: la dea « della terra », la dea-terra, Demetra. L'etimologia più probabile (altre possono essere ugualmente proposte: cfr. Lidell-Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940) è Ge-Meter, Gaia-Meter, terra-madre. Gaia o Gea è sia il nome della terra sia della prima dea che con Urano è all'origine della stirpe degli dei. La terra viene di colpo vista come dea originaria, nulla indica che sia mai stata vista come « oggetto ». Questo termine che connota la terra indica al tempo stesso le « proprietà » o meglio le ragioni d'essere essenziali della terra: feconda e nutrice. È questo che connota anche il significante *madre*. Il collegamento o piuttosto l'identificazione dei due significati: Terra-Madre, è evidente. Questo primo momento immaginario è inscindibile dall'altro: la Terra-Madre è una divinità e antropomorfa proprio perché è Madre! La componente immaginaria del simbolo particolare è della stessa sostanza, se così si può dire, dell'immaginario globale di questa cultura: quello che noi chiamiamo la divinizzazione antropomorfa delle forze della natura.

mare l'immaginario centrale di ogni cultura e che si situa al livello dei simboli elementari o di un senso globale. Ce n'è evidentemente un altro che possiamo chiamare l'immaginario periferico, non meno importante nei suoi effetti reali, ma di cui non si occuperemo adesso. Corrisponde a una seconda elaborazione immaginaria dei simboli, a uno stadio successivo di sedimentazione. Un'icona è un oggetto simbolico di un immaginario, ma è investita di un'altra significazione immaginaria quando i fedeli ne grattano la pittura per berla come medicina. Una bandiera è un simbolo con funzioni razionali, segno di riconoscimento e di adesione, che diventa rapidamente ciò per cui si può e si deve uccidere e che fa scendere fremiti lungo la spina dorsale dei patrioti che guardano passare la sfilata militare.

La visione moderna dell'istituzione che ne riduce la significazione al funzionale è solo parzialmente corretta. Nella misura in cui si presenta come *la* verità sul problema dell'istituzione, non è che una proiezione. Essa proietta sull'intera storia un'idea ricavata non dalla realtà effettiva delle istituzioni del mondo capitalista occidentale (che sono state e sono solo parzialmente funzionali, nonostante l'enorme movimento di « razionalizzazione »), ma da quello che questo mondo *vorrebbe* che le sue istituzioni fossero. Visioni ancora più recenti, che vorrebbero vedere nelle istituzioni *solo* il simbolico (identificandolo con il razionale), mettono in luce anch'esse una verità parziale e la loro generalizzazione contiene ugualmente una proiezione.

Erano molto più vere le visioni antiche con le loro implicazioni mitiche sull'origine « divina » delle istituzioni. Quando Sofocle⁹ parlava di leggi divine più imperiose e più durature di quelle fatte dagli uomini (e guarda caso si trattava dell'interdizione dell'incesto violata da Edipo) individuava una fonte dell'istituzione al di là della coscienza lucida degli uomini quali legislatori. È quella stessa verità sottintesa al mito della Legge data a Mosè da Dio:

9. « ... Le leggi più alte nate nell'etere celeste, di cui solo l'Olimpo è padre, che non sono state generate dalla natura mortale degli uomini e che nessun oblio addormenterà mai, perché in esse dimora un grande dio che non invecchia ». *Edipo Re*.

da un *pater absconditus*, da un invisibile innominabile. Al di là dell'attività cosciente d'istituzionalizzazione le istituzioni hanno trovato la loro origine nell'*immaginario sociale*. Questo immaginario deve intrecciarsi con il simbolico, altrimenti la società non avrebbe potuto « comporsi » così come senza l'economico-funzionale non avrebbe potuto sopravvivere. Questo immaginario può mettersi, si mette necessariamente al loro servizio: c'è, sicuramente, una *funzione* dell'immaginario dell'istituzione, anche se dobbiamo constatare un'altra volta che l'effetto dell'immaginario *oltrepassa* la sua funzione, non è « fattore ultimo », ma senza di esso la determinazione del simbolico come del funzionale, la specificità e unità del primo, l'orientamento e la finalità del secondo, restano incomplete e alla fine incomprensibili.

Le significazioni sociali

Abbiamo visto che non è possibile comprendere le istituzioni, e ancor meno l'insieme della vita sociale, come un sistema semplicemente funzionale, serie integrata di accomodamenti asserviti alla soddisfazione dei bisogni della società, perché tutte le interpretazioni di questo tipo sollevano subito il quesito: funzionale rispetto a che cosa e a quale fine? Interrogativo che non necessita di risposta all'interno di una prospettiva formalista¹⁰. Le istituzioni sono certamente funzionali poiché devono necessariamente assicurare la sopravvivenza della società considerata¹¹. Ma già quello che chiamiamo « sopravvivenza » ha un contenuto completamente differente secondo il tipo di società considerata; e al di là di questo aspetto, le istituzioni

10. « ... dire che una società funziona è un truismo, ma dire che in una società tutto funziona è un'assurdità... », Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Parigi, 1958, p. 17; trad. it.: *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1978.

11. Anche questo del resto non è privo di problemi: abbiamo già visto l'esistenza di istituzioni disfunzionali, soprattutto nelle società moderne, o anche l'assenza di istituzioni necessarie per certe funzioni.

sono « funzionali » rispetto a dei fini che non evidenziano né la funzionalità né il suo contrario. Una società teocratica, una società congegnata per permettere a una classe di signori di guerreggiare continuamente, o infine una società come quella del capitalismo moderno che crea a getto continuo nuovi « bisogni » e si esaurisce nel soddisfarli non possono essere descritte né comprese *nella loro funzionalità* se non in relazione a degli scopi, degli orientamenti, delle concatenazioni di significati che non solo sfuggono alla funzionalità, ma ai quali la funzionalità si trova in larga misura asservita.

Tanto meno si possono comprendere le istituzioni considerandole semplicemente come una rete simbolica¹².

12. Come sembra sempre più voler fare Claude Lévi-Strauss. Si veda soprattutto *Totémisme aujourd'hui*, Parigi, 1962 (trad. it.: *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano, 1983) e la discussione con Paul Ricoeur in « Esprit », novembre 1963, particolarmente p. 636: « Lei dice... che *Il pensiero selvaggio* attua una scelta a favore della sintassi contro la semantica; secondo me non esiste scelta... il senso risulta sempre dalla combinazione di elementi che non sono essi stessi significanti... il senso è sempre riducibile... dietro ogni senso c'è un nonsenso e il contrario non è vero... la significazione è sempre fenomenologica ». E anche in *Le cru et le cuit*, Parigi, 1964 (trad. it.: *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano, 1968). « Non pretendiamo di illustrare come gli uomini pensano i miti, ma come i miti si pensano negli uomini e a loro insaputa. E può darsi... convenga andare ancora più lontano, operando in modo astratto rispetto a ogni soggetto per considerare come in una certa misura i miti si pensino *tra di loro*. Perché qui si tratta di evidenziare non tanto quanto c'è nei miti... ma il sistema di assiomi e postulati che definiscono il miglior codice possibile capace di dare significazione comune alle elaborazioni inconscie » (p. 20). Per quanto riguarda questa significazione: « ... se ci si domanda a quale ultimo significato rinviano queste significazioni che danno significato le une alle altre, ma che alla fine si riferiscono, nel loro insieme, a qualche cosa, l'unica risposta che suggerisce questo libro è che i miti significano lo spirito che li elabora tramite il mondo di cui fa parte » (*ibid.* p. 346). E poiché per Lévi-Strauss lo spirito è il cervello e questo è chiaramente nell'ordine delle cose, salvo il fatto di possedere la bizzarra proprietà di simbolizzare le altre cose, si arriva a questa conclusione: l'attività dello spirito consiste nel simbolizzare se stesso in quanto cosa dotata di potere simbolizzante. Tuttavia quello che qui ci interessa non sono le aporie filosofiche cui conducono queste posizioni, ma quanto di essenziale lasciano sfuggire nel socio-storico.

Le istituzioni formano una rete simbolica, ma questa rete rinvia a cosa altra dal simbolismo. Ogni interpretazione puramente simbolica delle istituzioni solleva subito questi quesiti: perché questo e non un altro sistema di simboli; quali sono le *significazioni* veicolate dai simboli; a quale sistema di significanti rinvia il sistema dei significati; perché e come la rete simbolica arriva ad autonomizzarsi? E si comprende subito che le risposte a questi interrogativi sono collegate.

a) Comprendere le « scelte » simboliche di una società esige il superamento di considerazioni formali o « strumentali ». Quando si dice, a proposito del totemismo, che una certa specie di animali è investita totemicamente non perché è « buona da mangiare », ma perché è « buona da pensare », ¹³ si svela senza dubbio una verità importante. Ma questo non deve occultare le domande che vengono dopo: perché quelle specie sono « migliori da pensare » di altre, perché questa coppia di opposizioni è scelta tra le innumerevoli altre offerte dalla natura, pensare chi, quando, come non deve servire a svuotare la questione del suo contenuto, a eliminare il riferimento al significato. Quando una tribù pone due clan come omologhi alla coppia falco-cornacchia, bisogna domandarsi perché questa coppia è stata scelta tra tutte quelle che potrebbero indicare una differenza pur nell'affinità. Ed è chiaro che il problema si pone con maggiore insistenza nel caso delle società storiche ¹⁴.

b) Comprendere, e anche semplicemente intuire, il simbolismo di una società significa intuire quali significazioni sostiene. Queste significazioni sembrano che veicolino solo strutture significanti, ma questo non vuole dire che si riducano a quello, né che ne risultino in modo uni-

13. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, cit., p. 128.

14. La linguistica si sta ponendo di nuovo il problema se la scienza lavori al limite del simbolismo. Cfr. Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Parigi, 1963, capitolo VII (*L'aspect phonologique et l'aspect grammatical du langage dans leurs interrelations*). Questo problema è ancor meno eludibile in altri campi della vita storica a cui F. de Saussure non avrebbe mai pensato di estendere il principio di « arbitrarietà del segno ».

voco, né infine che ne siano determinate. Quando, a proposito del mito di Edipo, si evidenzia una struttura che consiste in due coppie d'opposizioni¹⁵, probabilmente si indica una condizione necessaria (come le opposizioni fonematiche nella lingua) perché qualche cosa *sia detta*. Ma che cosa viene detto? Qualsiasi cosa, cioè nulla? E inoltre, è indifferente che questa struttura, questa organizzazione a più livelli di significanti e di significati particolari, trasmetta alla fine una significazione globale o un senso articolato, l'interdizione e la sanzione dell'incesto, e per ciò stesso anche la costituzione del mondo umano come un ordine di coesistenza in cui l'altro non è semplice oggetto del mio desiderio, ma esiste di per sé ed ha con un terzo dei rapporti cui mi è vietato l'accesso? E ancora, quando un'analisi strutturale riduce tutto un insieme di miti arcaici all'intenzione di significare, tramite l'opposizione tra il crudo e il cotto, il passaggio dalla natura alla cultura¹⁶, non è forse chiaro che il contenuto così significato possiede un senso fondamentale: il problema e l'osservazione delle origini, forma e parte dell'ossessione dell'identità, dell'essere del gruppo che se la pone? Se questa analisi è vera, significa che gli uomini si pongono la domanda « che cos'è il mondo umano » e rispondono con un mito e cioè il mondo umano è quello che fa subire una trasformazione agli elementi naturali (in cui si fanno cuocere gli alimenti). È alla fine una risposta razionale data nell'immaginario attraverso mezzi simbolici. (...)

c) Infine, è impossibile eliminare il quesito: come e perché il sistema simbolico delle istituzioni arriva ad autonomizzarsi? Come e perché la struttura istituzionale, appena posta, diventa un fattore cui si subordina e si asservisce la vita effettiva della società? Rispondere che è nella natura del simbolismo l'autonomizzarsi sarebbe peggio di un'innocente tautologia. Ci porterebbe a dire che è nella natura del soggetto alienarsi nei simboli che uti-

15. Si veda Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit., p. 235-243.

16. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, cit.

lizza, quindi abolire tutti i discorsi, ogni dialogo, tutte le verità, sostenendo che tutto quello che diciamo è determinato dalla fatalità automatica delle catene simboliche¹⁷. E in ogni caso sappiamo che nella vita sociale l'autonomizzazione del simbolico in quanto tale è un fenomeno secondario. Quando la religione si presenta di fronte alla società come un elemento autonomizzato, i simboli religiosi sono indipendenti e hanno valore solo perché incarnano la significazione religiosa; la loro intensità è fittizia, come dimostra il fatto che la religione può investire nuovi simboli, creare dei nuovi significanti, impadronirsi di altri ambiti per sacralizzarli. (...)

La storia è impossibile e inconcepibile al di fuori dell'*immaginazione produttiva o creatrice*, di quello che abbiamo chiamato *l'immaginario radicale* così come si manifesta contemporaneamente e indissolubilmente nel *fare* storico e nella costituzione, prima d'ogni razionalità esplicita, di un universo di *significazioni*¹⁸. Se include quella di-

17. Si può sicuramente sostenere che un uso lucido del simbolismo è possibile a livello individuale (nel linguaggio, per esempio) e non a livello collettivo (rispetto alle istituzioni). Ma bisognerebbe dimostrarlo e questa dimostrazione non potrebbe basarsi sulla *natura generale* del simbolismo in quanto tale. Non diciamo che non ci sono differenze tra i due livelli e neppure che si tratta semplicemente di gradi (maggiore complessità del sociale), molto più semplicemente diciamo che deriva da altri fattori piuttosto che dal simbolismo, soprattutto dal carattere più profondo (e difficile da mettere in luce) delle significazioni immaginarie sociali e dalla loro « materializzazione ».

18. Il ruolo fondamentale dell'immaginazione, nel senso più radicale, era già stato chiaramente individuato dalla filosofia classica tedesca: con Kant e soprattutto con Fichte, per il quale la *Produktive Einbildungskraft* è un « *Faktum* dello spirito umano » che è, in ultima analisi, non fondabile e non fondato e che rende possibile tutte le sintesi della soggettività. Questa è almeno la posizione della prima *Wissenschaftslehre*, in cui l'immaginazione produttiva è quella su cui « è fondata la possibilità della nostra coscienza, della nostra vita, del nostro essere per noi, cioè del nostro essere come Io ». Si veda in proposito R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1961, vol. I, p. 448 e segg., 447-480, 484-486. Questa fondamentale intuizione è stata successivamente oscurata (e già nelle ulteriori opere di Fichte) da un ritornare verso il problema della validità generale del sapere che sembrava quasi impossibile pensare in termini d'immaginazione.

mensione che i filosofi idealisti hanno chiamato libertà e che sarebbe più giusto chiamare indeterminazione (da non confondere con quella che ho definito come autonomia), questo *fare* produce e promuove altre cose che vanno oltre la sua semplice esistenza ed è abitato da significazioni che non sono né il riflesso del percepito né semplice prolungamento e sublimazione delle tendenze dell'animalità, né elaborazione strettamente razionale dei dati.

Il mondo sociale è ogni volta costituito e articolato in funzione di un sistema di significazioni e queste significazioni *esistono*, una volta costituite, nella dimensione che abbiamo chiamato *l'immaginario effettuale* (o *l'immaginato*). È solo in relazione a queste significazioni che possiamo comprendere sia la « scelta » che ogni società fa del suo simbolismo e quindi del suo simbolismo istituzionale sia i fini cui subordina la « funzionalità ». Incontestabilmente, ogni società è stretta dai vincoli del reale e del razionale, è sempre inserita in una continuità storica e conseguentemente co-determinata da quello che già esisteva, lavora sempre con un simbolismo già dato e non liberamente manipolabile, ma la produzione di significazioni non può essere esaustivamente ridotta a uno di questi fattori o al loro insieme. Non può esserlo perché nessuno di questi fattori può svolgere il loro ruolo, può « rispondere » alle domande alle quali esse « rispondono ».

Ogni società ha cercato fino ad oggi di dare una risposta ad alcune domande fondamentali: chi siamo, come collettività? chi siamo, gli uni per gli altri? dove siamo? che cosa vogliamo, che cosa desideriamo, che cosa ci manca? La società deve definire la sua « identità », la sua articolazione, il mondo, i suoi rapporti con esso e con gli oggetti che contiene, i suoi bisogni e i suoi desideri. Senza la « risposta » a queste « domande », senza queste « definizioni », non ci sarebbe mondo umano, né società, né cultura, perché tutto resterebbe caos indifferenziato. Il ruolo delle significazioni immaginarie è fornire una risposta a queste domande, risposta che evidentemente non può essere data né dalla « realtà », né dalla « razionalità ».

Sia chiaro che quando parliamo di « domande », di

« risposte », di « definizioni », parliamo in senso metaforico. Non si tratta di domande e di risposte esplicite e le definizioni non sono nel linguaggio. Né le domande precedono le risposte. La società si costituisce facendo emergere nella sua vita e nella sua attività una risposta nei fatti a queste domande. È nel *fare* di ogni collettività che appare come senso incarnato la risposta a queste domande, è questo fare sociale che si lascia comprendere solo come risposta a delle domande che implicitamente pone a se stesso.

Le significazioni immaginarie centrali

L'istituzione della società è ogni volta istituzione d'un magma di significazioni immaginarie sociali che possiamo e dobbiamo chiamare *mondo* di significazioni. Perché è la stessa cosa dire che la società istituisce ogni volta il mondo come suo mondo (o il *suo* mondo come *il* mondo) e dire che essa istituisce un mondo di significazioni, che si istituisce istituendo quel mondo di significazioni che è il suo e solo in correlazione al quale per essa esiste e può esistere un mondo. La rottura radicale, l'alterazione che rappresenta l'emergere dello storico-sociale nella natura pre-sociale è la posizione della significazione e d'un mondo di significazioni. La società fa esistere un mondo di significazioni ed esiste essa stessa in riferimento a quel mondo. Parallelamente, nulla può esistere per la società se non è riferito al mondo delle significazioni, tutto ciò che appare viene subito preso in quel mondo — e non può neppure apparire se non viene preso in quel mondo. La società esiste in quanto pone l'esigenza universale e totale della significazione ed in quanto pone il suo mondo di significazioni come ciò che permette di soddisfare quell'esigenza. Ed è solo in correlazione con quel mondo di significazioni ogni volta istituito che possiamo riflettere sulle domande: che cosa sono l'« unità » e l'« identità », vale a dire l'*ecceità* d'una società, e che cos'è che tiene insieme una società? Ciò che tiene insieme una società è lo « stare insieme » del suo mondo

di significazioni. Ciò che consente di pensarla nella sua *ecceità*, come *quella* società e non un'altra, è la particolarità, la specificità del suo mondo di significazioni in quanto istituzione di *quel* magma di significazioni immaginarie sociali, organizzato così e non in un altro modo.

Appare subito evidente che una società data non è e non può essere un oggetto distinto e definito, né un sistema qualunque di oggetti, perché non è questo il modo di essere delle significazioni. Allo stesso modo, non possiamo mai pensare, nell'ambito referenziale identitario, domande del tipo: a partire da quando una società, nel corso della sua autoalterazione, non è più *quella* società? oppure, a quali condizioni si può dire che delle collettività contemporanee ed « affini » sono segmenti della « stessa » società o sono invece più società differenti? Atene, Corinto, Sparta, non sono né semplici segmenti della società greca antica né società altre dalla società greca antica. Il *modo* stesso di co-appartenenza delle città greche alla società greca antica fa parte dell'istituzione propria e originale di quella società, così come il modo di co-appartenenza degli Stati nazionali ad una specie di società mondiale del capitalismo moderno fa parte dell'istituzione del capitalismo moderno. In entrambi i casi questo modo include la possibilità e l'effettività di istituzioni particolari e di significazioni peculiari all'una o all'altra collettività.

Allo stesso modo è escluso che si possa pensare il rapporto tra la Roma repubblicana e la Roma imperiale come mutamento di qualche attributo o qualità che lasciava inalterato un substrato, una sostanza-Roma, o per converso come rottura assoluta e neppure come « influenza » della prima sulla seconda, attraverso i tempi, tramite la trasmissione d'una eredità. In e con questo passaggio è la società romana che si altera. È altrettanto impossibile disconoscere sia il mantenimento, la conservazione d'una quantità innumerevole d'istituzioni attraverso questo passaggio, sia l'alterazione essenziale delle significazioni che queste istituzioni comportano, fanno essere e mediante le quali esse stesse *sono*.

Perché la società si istituisce istituendo un mondo di

significazioni, perché l'emergere dello storico-sociale è l'emergere della significazione e della significazione istituita, perché, in fin dei conti, c'è significazione? Queste domande non hanno più senso della domanda: perché c'è qualcosa al posto del nulla? Non risponderemo a queste domande (non si vede come si potrebbero mai avere delle « risposte » che non fossero *ipso facto* iterazioni della domanda), cercheremo solo di chiarire la situazione, inafferrabile globalmente, in cui ci troviamo allorché constatiamo che la società può solo essere come istituentesi e istituita e che l'istituzione è inconcepibile senza la significazione. Abbiamo già lungamente descritto questa implicazione circolare, parlando di linguaggio, di *legein* e di *teukhein* *. Il *teukhein* è la dimensione identitaria (che si può anche chiamare funzionale o strumentale) del fare sociale; il *legein* è la dimensione identitaria del rappresentare/dire sociale che si manifesta in particolare nel linguaggio in quanto il linguaggio è sempre necessariamente *codice*. Ma abbiamo visto che il linguaggio non può essere solamente codice, che implica inevitabilmente una dimensione significativa relativa al magma delle significazioni, che è sempre anche *Lingua*. E ciò perché un sistema formale non può chiudersi su se stesso o, se si preferisce, perché non c'è nulla all'interno e dall'interno d'un sistema identitario che consenta né in generale di produrre quel sistema, né di riferirlo a cosa altra da se stesso, né di decidere del suo contenuto concreto e della sua organizzazione particolare. Oppure ancora: il linguaggio deve dire il mondo e nulla nel codice consente di porre un mondo né di decidere quale mondo sarà e *che cosa* sarà.

Allo stesso modo, il fare sociale non può essere solo *teukhein*; gli atti e gli oggetti che vi sono posti in e da uno schema finalistico, nella dimensione strumentale e funzionale del fare, non possono essere definiti e colti

* *Legein* in greco: distinguere, scegliere, porre, raccogliere, contare, dire. *Teukhein* in greco: montare, aggiustare, fabbricare, costruire. In un capitolo precedente Castoriadis ha introdotto e ampiamente trattato i due termini [N.d.T.].

a partire dalla pura strumentalità e funzionalità. Sono quel che sono mediante l'orientamento globale del fare sociale, orientamento che non è che un aspetto del mondo di significazioni immaginarie della società considerata. Perciò la dimensione strumentale o funzionale del fare (il *teukhein* e la tecnica) e la sua dimensione significativa sono indissociabili. Non solo sarebbe assurdo considerare *teukhein* e tecnica come puri strumenti neutrali che possono servire a qualunque fine; è altrettanto impossibile pensarle come una « conseguenza » dei fini e delle significazioni poste dalla società, di vedervi la conclusione d'un sillogismo cui l'orientamento del fare fornirebbe le premesse. La società non pone, in un « primo tempo », fini e significazioni a partire dalle quali deciderebbe le tecniche più appropriate a servirle e incarnarle. Significazioni e fini sono dati subito dentro e tramite il *teukhein* e la tecnica, così come le significazioni sono date dentro e tramite il *legein*. In un certo senso gli attrezzi e gli strumenti d'una società *sono* significazioni, sono la « materializzazione » nella dimensione identitaria e funzionale delle significazioni immaginarie della società considerata. Una catena di produzione o di montaggio è (e non può essere che) « materializzazione » d'un mucchio di significazioni immaginarie centrali del capitalismo.

Abbiamo sinora considerato soprattutto le significazioni nel loro rapporto per così dire immediato o intrinseco con il *legein* ed il *teukhein*; era importante mostrare ed illustrare nei due casi l'implicazione circolare della dimensione identitaria e della dimensione significativa. Una parola è una parola in quanto, indissolubilmente, si rapporta ad un *designato* identitario e veicola una significazione della lingua. Un attrezzo od uno strumento è sempre nello stesso tempo definito identitariamente nelle relazioni funzionali d'una finalità parziale o locale e preso nel magma del fare sociale. La significazione può così apparire come *attaccata a...* « qualcosa » che esisterebbe a parte, indipendentemente, preliminarmente alla significazione, anche se s'è pronti a riconoscere che questo « qualcosa » — essere naturale, oggetto materiale fabbricato, entità logica o razionale — non può essere *per* la società se non

è « investito » d'una significazione. Spero che quanto è stato sin qui detto possa convincere che questa concezione è più che insufficiente ed essenzialmente fallace. Ma c'è di più. Essa presenta un'apparenza di plausibilità solo per quello che si potrebbe chiamare le significazioni seconde o derivate, mentre non ha assolutamente alcun senso allorché si tratta di significazioni immaginarie centrali o prime di una società, perché esse sono *creatrici* d'oggetti *ex nihilo* ed organizzatrici del mondo (come mondo « esterno » alla società, come mondo sociale e come inerenza reciproca dei due).

Per fare un esempio facile ma nondimeno decisivo, *Dio* non è una significazione « attaccata a qualcosa » (che cosa?). La parola *Dio* non ha alcun altro referente che la significazione Dio, così com'è ogni volta posta dalla società considerata. Il « referente » delle rappresentazioni individuali di Dio (o degli dei) è *creato* mediante la creazione e l'istituzione di questa significazione centrale immaginaria che è Dio. La significazione Dio è insieme creatrice d'un « oggetto » di rappresentazioni individuali ed elemento centrale dell'organizzazione del mondo d'una società monoteista, perché Dio è posto allo stesso tempo come fonte dell'essere ed essere per eccellenza, norma e origine della Legge, fondamento ultimo di ogni valore e polo d'orientamento del fare sociale, perché è in riferimento a lui che vengono ad essere *separati* un ambito del sacro, ed un ambito del profano, che un gran numero di attività sociali vengono istituite e che vengono creati oggetti che non hanno alcun'altra « ragione d'essere ». È solo in un senso secondo, derivato e in fondo senza grande interesse che si può dire che, a partire dall'istituzione di Dio e della religione, si trovano dei significati religiosi attribuiti, attaccati anche a oggetti od atti che avevano o avrebbero potuto avere un'esistenza sociale « indipendentemente » da essi.

La situazione è essenzialmente la stessa per le altre forme di « credenza » (politeiste, « animiste », « feticiste »); dimostrarlo richiederebbe un'analisi dettagliata che non possiamo fare in questa sede.

Allo stesso modo, per esempio, l'« economia » e l'« eco-

nomico » sono significazioni immaginarie centrali, che non « si riferiscono » a qualcosa, ma a partire dalle quali un gran numero di cose vengono socialmente rappresentate, riflesse, operate, fatte *come* economiche. Il che non ha *nulla a che vedere* con l'« astrazione » del teorico che separerebbe un « aspetto » economico dai processi sociali per studiarlo meglio. Il teorico non potrebbe separare nulla, in quest'ambito, se a partire da un certo momento ed in certe società la significazione « economica » non fosse emersa e non si fosse implicitamente istituita dapprima come significazione importante e poi centrale e decisiva. Non si tratta d'una condizione empirica, ma d'una condizione logica ed ontologica dell'« astrazione » del teorico. Questa significazione economica viene « monetizzata » cioè convertita, da un lato, in una ridda di significazioni riferite ad oggetti « concreti » (i beni prodotti, gli strumenti di produzione, ecc.) e, dall'altro, in una molteplicità di significazioni « astratte » ma socialmente effettive ed attive (così, nell'economia capitalistica, il capitale, le scorte, il lavoro, il salario, il reddito, il profitto, l'interesse sono significazioni « astratte », tematizzate ed esplicitate come tali da e per i partecipanti e la cui esplicitazione è condizione effettiva dell'operare di questa economia).

Ma che cos'è che tiene insieme tutte queste significazioni e fa che siano significazioni *economiche*? Tutti i tentativi di dare risposte trans-storiche a questa domanda finiscono col rivelarsi fallaci. Così, quando si dice, come gli economisti accademici, che c'è economia quando si perseguono fini illimitati con mezzi limitati — il che riguarda anche la tecnica, dall'agronomia alla navigazione spaziale — e si dimentica il fatto che l'idea di « fini illimitati » può solo germinare nella testa di un economista del periodo capitalista; o quando si parla di « scambio » tra membri della società, il che ha consentito una fioritura di confusioni tra scambio di cose, di donne e di parole; o quando si parla di produzione e riproduzione della vita materiale della società, come si sapesse che cos'è una « vita materiale » della società separata dal resto, come se quest'idea stessa, d'una « vita materiale »

separata, non fosse uno dei prodotti più tipici e più storicamente datati dell'epoca capitalista. Abbiamo già insistito sul fatto che la separazione della « sfera » economica dal resto delle attività sociali, il suo costituirsi in ambito « autonomo » e alla fine dominante è essa stessa un prodotto storico che appare solo in certe società ed in funzione di uno sviluppo complesso.

Ma constatare la storicità di questo fenomeno non dispensa affatto — tutt'altro — dal domandarsi in che cosa consista. Che cosa intendiamo quando diciamo che in certe società l'economia « si separa » dal resto? Certo né una separazione « reale » né una costruzione logica del teorico che si prefigge di rendere più intellegibile i fenomeni; ciò di cui si tratta è l'emergere di una significazione centrale che riorganizza, ridetermina, riforma una ridda di significazioni sociali già esistenti e con ciò stesso le altera, condiziona la costituzione d'altre significazioni ed implica effetti collaterali analoghi sulla quasi totalità delle significazioni sociali del sistema considerato.

Beninteso, tutto ciò non concerne affatto significazioni « disincarnate », ma va di pari passo con — e sarebbe impossibile senza — trasformazioni delle *attività* e dei *valori* della società considerata, come anche con trasformazioni effettive degli individui e degli oggetti sociali, senza che sia mai possibile porre la priorità logica o reale d'uno di questi aspetti sugli altri. L'economico non può costituirsi ed istituirsi come significazione sociale centrale se non è incarnato, raffigurato, presentificato, strumentato nelle e tramite le attività sociali effettive; né queste attività potrebbero diventare attività economiche o acquisire un aspetto economico predominante senza l'emergere della significazione economica e l'alterazione di tutto il magma delle significazioni sociali che essa implica e comporta. L'una e l'altro sono, a loro volta, inseparabili dalla trasformazione del sistema sociale di valori, all'ingrosso ed al dettaglio. Ora, quest'emergere nella storia effettiva della significazione economica con queste caratteristiche decisive è ampiamente indipendente dalla sua esplicitazione per i partecipanti ed ancor più dalla sua tematizzazione teorica. L'*Economica* di Senofonte o quel-

la attribuita ad Aristotele precedono di venti secoli l'apparizione del capitalismo e Antoine de Montchrestien scrive all'inizio del XVII secolo l'opera eponima della nuova realtà e della nuova « scienza ». Ma questa tematizzazione teorica, come indicano questi esempi, non è né risultato né condizione dell'istituzione da parte del capitalismo della significazione economica come significazione centrale. Questa istituzione opera nell'implicito, non è vista come tale da nessuno, avviene attraverso il perseguimento d'un numero illimitato di fini particolari, presenti e rappresentabili in quanto tali nello spazio sociale, correlati per i partecipanti a significazioni parziali, « concrete » ed « astratte », che s'avverano in seguito, sovradeterminate da quella significazione centrale che è in via d'istituzione. Quest'ultima si lascia cogliere, a cose fatte, come condizione non reale di coesistenza reale dei fenomeni sociali. Condizione non reale ma eminentemente effettiva (*wirklich*) perché effettuante (*wirkend*).

Si potrebbe riprendere quest'analisi a proposito di tutte le significazioni sociali immaginarie centrali — famiglia, legge, Stato, ecc. — perché, prima di affrettarsi a qualificare questi termini come riferentisi a « istituzioni » nel senso secondo e corrente del termine, bisognerebbe chiedersi come, mediante che cosa ed a partire da che cosa un certo gruppo di fatti, d'atti, ecc. possono ad esempio essere posti da una società come « giuridici ».

Le significazioni centrali non sono significazioni « di » qualche cosa e neppure, se non in un senso secondo, significazioni « attaccate » o « riferite » a qualcosa. Sono ciò che determina, per una società data, la co-appartenenza degli oggetti, degli atti, degli individui apparentemente più eteroclitici. Non hanno « referente », istituiscono un modo d'essere delle cose e degli individui in quanto riferiti ad esse. Non sono necessariamente esplicite, in quanto tali, per la società che le istituisce. Sono presentificate — raffigurate mediante la totalità delle istituzioni esplicite della società e l'organizzazione del mondo tout-court e del mondo sociale. Condizionano e orientano il fare ed il rappresentare sociale nei quali e attraverso i quali continuano ad alterarsi.

Le significazioni immaginarie sociali ci presentano un modo d'essere primario, originario, *irriducibile* su cui dobbiamo riflettere, partendo da esso stesso, senza sottometterlo a priori agli schemi logico-ontologici già disponibili altrove.

Quello che qui è già stato dimostrato chiarisce sufficientemente che non si possono pensare le significazioni immaginarie sociali partendo da un rapporto che avrebbero con un « soggetto » che le « porterebbe » o le « indirizzerebbe ». Solo secondariamente e in modo non essenziale sono i noemi di una noesi. Se si vuole a tutti i costi utilizzare questi termini, bisognerebbe considerarli non soltanto come dei noemi senza noesi, ma come ciò che fa sì che gli individui di una società possano avere noemi e noesi; e questo non come l'« oggetto » rende possibile il suo scopo, ma come la lingua rende possibile la parola. Perché esse fanno sì che i soggetti esistano in quanto soggetti e come soggetti precisi. Che una riflessione possa esplicitarle per se stesse, porle come noemi di una noesi, è secondo e secondario e la possibilità di una simile riflessione (problematica al limite e in ogni caso storicamente tardiva) trova ancora la sua ragion d'essere nelle significazioni immaginarie sociali.

E neanche si potrebbero pensare le significazioni sociali immaginarie partendo dalle loro relazioni con degli « oggetti » come loro « referenti », perché è in esse e con esse che gli oggetti e dunque anche la relazione di « referenza » sono rese possibili. L'« oggetto », come referente, è sempre co-costituito dalle significazioni immaginarie sociali corrispondenti: l'oggetto specifico così come l'oggetto in quanto tale. E la cosa più importante è che le significazioni centrali o primarie non hanno nessun referente o, se si preferisce, sono esse stesse il loro referente. Non ci sono dei referenti di Dio, delle divinità. Figure o entità religiose o mitologiche in generale, non hanno altro che le loro stesse figure come significazioni. E non hanno altri referenti di significazione se non la loro stessa significazione concetti come cittadino, giustizia, merce, capitale, eccetera. Dire che un oggetto o una classe di oggetti sono delle merci, non significa dire qualche cosa su

quegli oggetti in quanto tali, ma sul modo in cui una società tratta (può trattare) questi oggetti o questa classe di oggetti, sul modo di essere di questi oggetti in relazione a questa società. Questo vuole dire che questa società ha istituito in e attraverso una rete di significazioni derivate la significazione merce in quanto tale. E vuole anche dire che i comportamenti degli individui e i dispositivi materiali fanno esistere quegli oggetti come « merci ».