

Sobre el concepto de institución simbólica

(“Liminar” a la “experiencia del pensar”)¹

Marc Richir

[wikipedia](#)

(Traducción a cargo de Pelayo Pérez García y Silverio Sánchez Corredera)

Es tiempo, en el presente, de volver a la institución simbólica, término más o menos equivalente, aunque más amplio, a los husserlianos de *Stiftung* y de *Urs-tiftung*. Como en Husserl, la institución simbólica lo es siempre, para nosotros, de apercepciones que son siempre, como tales, *re-conocibles*, en tanto que traspasan, en la mayor parte de los casos, las vicisitudes del tiempo, y no dependen, primariamente, del recuerdo, que no hace más que re-temporalizarlas en presencia. Son pues apercepciones de lengua en un sentido más amplio que el de la lengua explícitamente hablada: no es que toda lengua no pueda ser comprendida, puesto que son reconocibles, sino que pueden codificarse simbólicamente (si se quiere: semióticamente) según otros «sistemas simbólicos» que el de la lengua hablada, según «otra lengua» que la lengua hablada, que puede ser lengua técnica, ritual o mítica (en sentido amplio), o incluso filosófica, así pues «lengua» de gestos y de signos mudos tanto como lengua, tradicionalmente, de pensamiento. Esto corresponde, *grosso modo*, a lo que ha sido el enfoque estructuralista sobre los «sistemas» simbólicos. ¿Por qué desde entonces hablamos nosotros de institución simbólica? No es para encontrar, pues esto sería artificial, algún anclaje en la fenomenología de Husserl- este anclaje lo hemos encontrado más bien después.

En una primera aproximación, proponemos el término de institución simbólica para reemplazar al de «cultura», porque este ha sido siempre opuesto, clásicamente, al de «naturaleza», y porque las culturas llamadas arcaicas— es decir, de hecho no marcadas por la institución de la filosofía— no han pensado o elaborado esta oposición como tal. Lo que es para nosotros la «naturaleza» está allí completamente integrado en el campo de la «cultura», siendo la «naturaleza», la *physis*, desde los fisiólogos jonios, institución simbólica, y aún más la física que

¹ Este texto es parte del «Liminaire» de la obra de Richir *L'expérience du penser*, Jérôme Million, Grenoble 1996. Corresponde a las páginas 13 a 19. [NdT].

la estudia, que ve la luz con Aristóteles, antes de ser recogida, de modo totalmente distinto, en la época moderna. Por institución simbólica, entendemos así pues en primer lugar, en su mayor generalidad, el conjunto, que tiene su cohesión, de los «sistemas» simbólicos (lenguas, prácticas, técnicas, representaciones) que «cuadriculan» o codifican el ser, el hacer, las creencias y el pensar de los hombres, y sin que estos lo hayan jamás «decidido» (deliberadamente), es por eso que utilizamos el término, *anónimo*, de institución, necesario para comprender lo que, por la institución, parece por lo demás que siempre está ya «dado». Así pues, su paradoja fundamental es aparecer *siempre ya constituida*, ante todo y lo más a menudo desapercibida *como tal*, no dándose jamás con su origen, y de ser al mismo tiempo el objeto de múltiples aprendizajes, por lo demás nunca exhaustivos— es eso lo que configura el nervio de la educación humana, de la que se sabe que es infinita pero que nunca puede conducir a la omniscencia ni a la omni-sapiencia. En este sentido también, la institución simbólica, que hace, en cada caso, que una humanidad (una etnia, una sociedad) se mantenga agrupada y se reconozca, no es un «sistema» que estaría cerrado — según la ilusión que de ello da el estructuralismo—, por lo restante no más que los diferentes «sistemas» que se puedan discernir (lengua, técnicas, mitos, etc.) para las necesidades del análisis. Todo se mantiene, pues, reunido, *enigmáticamente*, y hay tanta institución simbólica en un utillaje como en una lengua, en la disposición del espacio como en los relatos sobre los orígenes. La institución simbólica es así pues *como* una «totalidad» sin afuera, y sus partes son cada vez «*partes totales*». Su no clausura se muestra en el hecho de que no está jamás en coincidencia con ella misma (tal era la ilusión del estructuralismo, ilusión necesaria para constituir la cultura, o tal «parte» de la cultura, como «objeto» *identificable*, de modo que ella está *en* ella misma y para ella misma, del todo *enigmáticamente* abierta a las insondables cuestiones de su *contingencia*. Eso la empuja siempre, en los términos mismos que parece dar de ella misma y darse a sí misma, el trabajo *pensante*, más propiamente humano, de su *elaboración simbólica* como explicitación de su *sentido*. Si no hay hombre sin institución simbólica, es pues también porque el hombre es un *ser de sentido*, y porque tal es, en su sentido más general, su facticidad, en un sentido cuasi-heideggeriano (pero sin que el sentido sea a priori reducible a un sentido de ser o del ser). Dicho de otro modo, esto nos hace volver a pensar que el fondo último de la institución simbólica, eso por lo que ella se acerca o hace eco al

campo fenomenológico, es, a pesar de la acumulación de determinaciones (de códigos y de usos de códigos) que ella significa, siempre la *indeterminidad*: por ejemplo, se cree siempre «saber» de qué se habla, pero la experiencia de la vida enseña, al hilo de los años, que cuanto más se avanza, menos se «sabe» en realidad de que es precisa y finalmente cuestión en tal o tal palabra, si ella no es trivial.

Eso nos lleva a otra característica, no menos esencial, de la institución simbólica: si hay elaboraciones simbólicas sucesivas, que puedan ser más y más refinadas (lo que nosotros entendemos por «civilización»), de una institución simbólica y que la hacen entrar en la historicidad simbólica, que incluso, a veces, eso sucede en la Historia, aunque raramente, conducen a *rupturas* simbólicas, y a la emergencia de una nueva institución simbólica (por ejemplo: la filosofía, la ciencia moderna, o las diversas religiones, o incluso la democracia como nuevo régimen de convivencia), eso no significa por ello que haya progreso *simbólico* de tal institución a tal otra. No hay, contrariamente a las apariencias, institución más «simple» o más «compleja», toda institución simbólica cubre desde su totalidad aparentemente sin afuera *todo* lo vivible, lo pensable, lo imaginable, lo practicable (lo que significa correlativamente que estos cambian de distribución y de significación de una institución a otra); toda nueva institución simbólica se construye remodelando y removiendo completamente la institución antigua que es *tan compleja como ella* y si hay, en general, progreso simbólico, es en el interior de una misma institución simbólica, progreso en la elaboración y reelaboración simbólica de su sentido, que la refinan, la modifican volviendo aún más complejos sus recursos para el actuar y el pensar. Eso puede sin embargo conducir, también, a su «saturación», es decir a su degeneración en la «complicación». No se puede, así pues, confundir la *complejidad*, que va a la par con todos los refinamientos de la sutilidad, con la *complicación*, que puede estar tan «muerta» en la etiqueta anticuada de una Corte como en las distinciones artificiales de una escolástica. En este sentido, una institución simbólica, sea cual sea, puede siempre estar afectada de degeneración simbólica, en lo que llamamos una *Gestell* simbólica, tomando en nuestro provecho el uso *heideggeriano del término*. En la *Gestell* simbólica, la institución deviene maquinal (lo que no quiere decir «mecánica»), patológica, en cuanto parece «pensar» y «actuar» en lugar de los hombres, vaciarse de todo contenido viviente, y de ese modo, abandonar a los humanos a la barbarie devastadora del sinsentido, destructora del vínculo humano, del vínculo social y por tan-

to de la humanidad- lo que observamos hoy en día en prácticamente todos los campos de actividad, de manera acelerada por lo menos después de la primera guerra mundial. Muy a la inversa, cuando la institución simbólica está «viva», el progreso simbólico se efectúa en el *conjunto* de los procesos *de sentido* que se hacen al hilo de la elaboración simbólica, conjunto él mismo social y, así pues, él mismo transformador, activo y viviente, formador de humanidad, «civilizador» en el verdadero sentido del término. De este modo, no se puede pues decir que nuestra época, tiempo de fantásticas pérdidas simbólicas de sentido, esté «en progreso»: evoluciona más bien entre la devastación bárbara, la irrupción múltiple del no-sentido y de las complicaciones múltiples, en el sentido que se habla de complicaciones inextricables de una enfermedad que convierte a los remedios en peores que los males que se supone deben curar, conduciendo entonces aparentemente a la situación de lo *incurable*.

Precisamente, lo que sucede es que es imposible, por principio, legislar sobre la institución simbólica misma, porque los «remedios», siempre portadores de eso que tan acertadamente se llama hoy día «efectos perversos», impulsan, si no son reguladores, a la degeneración de la institución en *Gestell*— una legislación debe acompañar y civilizar las costumbres existentes de una sociedad, no determinarlas. Puede parecer extraño, y muy de nuestro tiempo, que hablemos de la institución simbólica sin casi hablar de los hombres, los únicos, sin embargo, que pueden hacerla «vivir». La razón es que los hombres no son distintos, como si fueran una suerte de archi-sujetos (mónadas, individuos) que dominaran sus claves - esa es la ilusión nefasta de la ideología liberal, y hoy en día neo-liberal, la que nos empuja a la catástrofe, a la pesadilla de un gas de moléculas ciegamente regulado por el privilegio (imaginario) de las «leyes» (cuasi-físicas, para esta ideología) de la economía. Es que, dicho de otro modo, la institución simbólica es eso que *en* el hombre (en todos nosotros), sobrepasa al hombre, y eso irreductiblemente. Pues es lo que, en un sentido, decide sobre él al instituirse, en todo lo que va a vivir, hacer y pensar, sin que se trate de un «destinal» o de un «historial» en el sentido heideggeriano. Pues, y es esto incluso lo que hace falta pensar, el hombre no se halla por eso *sin asideros* frente a lo que ha de vivir, hacer y pensar: estos «asideros» le son precisamente dados por la institución simbólica, y son ellos, justamente, los que él debe *elaborar* para hacer que sus experiencias cobren *sentido*. Esta «trascendencia» de lo simbólico es lo que, en algunas tradiciones, ha sido se-

ñalado como Dios. Pero en las tradiciones en cuestión, la señal era, finalmente, un *enigma*, el enigma mismo del sentido. Nada se opone entonces, en principio, a que el Nombre por excelencia- el de Dios- pueda cambiar por así decir de nombre, cualquiera que sea, con tal que permanezca un enigma *insondable*, como eso en lo que y en relación a lo que los hombres convergen al reflexionar sobre su condición— aún más, la convergencia de la reflexión en y alrededor de *un* nombre no es ella misma estrictamente necesaria: no hay menos reflexión en el múltiple campo mítico de las culturas amerindias llamadas arcaicas, y en el campo mitológico tradicional (politeísmo), simplemente se establece de otra manera.

Si hay institución simbólica, es preciso pensar que no es el hombre quien, por algún proceso inconsciente y alienante, es el *instituyente* de aquella: como lo decía una vez Stanislas Breton parafraseando una célebre fórmula de Heidegger sobre la técnica, la esencia del hombre no es humana, es *inhumana*. Lo que hay de humano es la *elaboración pensante* que hacemos cada vez que, por el sorprendente poder de *iniciativa*— poder de comenzar, y por ello poder de gestar tiempo— que nos caracteriza, hacemos que se muevan y cambien las cosas, el «material» («matériau») de construcción librado por la institución, para «inventar», ya sea un gesto técnico, una palabra, una legislación o un acto significativo. Pero jamás nuestra actividad es *actus ex nihilo*, y jamás, como no sea en casos totalmente triviales, es totalmente deliberada. En este sentido, el hombre se halla siempre en camino hacia el hombre, su humanidad reside completamente en la *hominización* — la civilización— in-finita de lo inhumano en él, sin que podamos nunca saber en qué consiste «propiamente» lo inhumano.

Fuera como fuese, es en la elaboración pensante, que es elaboración simbólica en la medida en que se efectúa en los términos mismos de la institución simbólica, que se revelan, por su *movimiento* hacia el sentido, la indeterminidad (indéterminité) radical de la institución, y los ecos múltiples que encuentra en la indeterminidad por sí misma del campo fenomenológico, aunque fuera reducido, como aquí, al campo del lenguaje fenomenológico. Si hay elaboración simbólica, es porque hay *problematicidad* de lo simbólico y problematicidad de la elaboración, y es separando esta problematicidad en su carácter *intrínseco* como un análisis fenomenológico del movimiento de la elaboración simbólica es pensable, y en particular un análisis genético de la transposición por la que las entre-apercepcio-

nes de lenguaje se trans-ponen en apercepciones de lengua. Es desde este ángulo como la fenomenología tiene algo que decir sobre la institución simbólica, pero es también bajo la condición, correlativa, de que por la hipérbole de su *epoché*, ella se halla separado, al menos parcialmente, de la ingenuidad por así decir trascendental con la que ella puede todavía practicar la lengua filosófica.

Situados ya en esta perspectiva, nuestra concepción de la institución simbólica plantea varias hipótesis. En primer lugar, aquella según la cual la Historia en general, y la nuestra en particular, sería una evolución progresiva y unívoca hacia la claridad, condenando el pasado al error, al vagabundeo o a la confusión— sin hablar de lo que se ha dicho de las otras culturas distintas a la nuestra en esta perspectiva. A continuación, la de la Historia como «destino» o realización de un destino: ya no hay «destino» de Occidente, a priori, como no hay «destino» de esta o aquella otra cultura en apariencia más humilde. El «destino» no es nunca sino aquello que nosotros hacemos, pero, para «hacer» algo, es necesario, precisamente, *elaborar*, es decir, encontrarse en el curso de un movimiento activo de civilización para retomarlo y mantenerlo en su movimiento mismo. A este respecto, la crisis actual de nuestra cultura, que es difícil no reconocer, y que algunos, incluso, creyendo estar «prendidos» («en prise») en el acontecimiento, llevan a su colmo autoproclamándose «post-modernos», puede ser reconocida como la enfermedad incurable de la que hablamos — desde entonces, sin embargo, el «post-moderno», en quien muy frecuentemente no resuena la mediocridad intelectual, ha comenzado desde la expansión bárbara del capitalismo a finales del siglo XIX. Pero puede y debe ser reconocida como lo que es preciso conjurar reanudándolo con lo que nos queda todavía de civilización en una «cultura» (¿aún se trata de una?) en vías de descomposición. No es preciso pues, menos que nunca, dejarse absorber por las posturas teatrales, o peor aún, mediáticas, de la representación agonística del fin, o de la representación fantasmagórica de «otro» o del «nuevo» comienzo. Incluso si somos llevados a trastocar la tradición, y en particular la tradición filosófica, no podemos hacerlo más que a partir de ella misma, de los recursos escondidos hasta ahora en ella, y en la que la puesta al día está preparada para abrir una nueva mirada sobre ella, a relanzar y a refinar nuestras inquisiciones, que no debe ser abandono del pasado en los olvidos de la Historia, sino, precisamente, formulación de cuestiones, idas y venidas en zigzag.

Ninguna institución simbólica es simple. Toda institución simbólica es compleja, lo hemos dicho. Esto quiere decir que si hay en ella una cierta coherencia, esta *cohesión se da sin conceptos directores*, es decir sin líneas de coherencia, que serían lógicas o «estructurales», lo que quiere decir que esta cohesión no significa ipso facto homogeneidad «de un solo poseedor», sino por así decir, el estilo reconocible por la reflexión de lo que W. von Humboldt denominaba problemáticamente *Weltansicht*— estilo de mundo, por todas partes y en ninguna parte, que no hay que confundir con una «visión del mundo», con una *Weltanschauung* completamente ideológica. Toda institución simbólica se halla siempre escindida ya en «bloques» o «estratos» (lengua, prácticas de todo orden, «representaciones», relatos, etc.) que *se hacen eco* sin estar, sin embargo, explícitamente conectadas por relaciones sistemáticas. De unas a otras, hay fracturas o distancias, y es incluso esto lo que ofrece también asideros a la iniciativa individual, a la invención, sin que, sin embargo, esta individualidad de la iniciativa sea ipso facto codificada, y por ello, reconocida— lo que no ha tenido lugar en principio, en la Historia, más que para los reyes, los dioses y los héroes. Pero esto no quiere decir tampoco, lo hemos visto, que la institución simbólica sea por así decir deducible de una «suma» de iniciativas individuales, como la ha pensado la filosofía inspirada desde la ideología liberal. La lengua, por ejemplo, no ha podido instituirse desde lo más simple a lo más complejo, según los «deseos» de la «comunicación» que no vienen ahí, a medida, más que para «taponar» el mismo «agujero» entre un supuesto estado de naturaleza y un supuesto estado de cultura, comenzando por el fraude de dirigirse a lo más «civilizado». La lengua ha debido instituirse de otra manera. ¿Cómo? No lo sabemos, y sin duda no lo sabremos nunca, pero hay más verdad al decir que ha debido instituirse de un golpe, puesto que no tiene origen fenomenológico, por una especie de «inspiración divina»— sea cual sea el abismo problemático que se plantea con esto, ya que, precisamente, el abismo está ahí al menos reconocido como tal. Y la clarificación sobre esta cuestión no provendrá del aprendizaje infantil de la lengua porque ahí la *mímesis* juega un rol completamente fundamental, *mímesis*, en primer lugar de sonidos, luego de significaciones, en el momento mismo en que comienza a despuntar, en el juego de las significaciones (y de las apercepciones), el *enigma del sentido y de los sentidos*. El tránsito es no menos enigmático entre la *mímesis* «pasiva» y lo que se abre de poder de iniciativa y de creatividad a partir de la *mímesis* «activa».

En su complejidad multiestratificada, la institución simbólica también atraviesa, así pues, sin dividirse de manera necesariamente congruente, la separación entre consciente e inconsciente. Si deberemos poner en cuestión la concepción husserliana del doblete *Urstiftung/Nachstiftung*, o dicho de otra manera, si deberemos concebir la *Stiftung* sin *Urstiftung*, eso no querrá decir que ha desaparecido, en general, la *Urstiftung* en la vida del pensamiento y de la conciencia, sino simplemente que hay, en toda institución simbólica, *Stiftungen* que es imposible a priori relacionar con la *Urstiftung* donde el pensamiento se hubiera encontrado conscientemente comprometido en su «acto» – acto de «convicción» según Husserl. Esto no significa, tampoco, que estas *Stiftungen* habrían tenido lugar, no se sabe cómo, en el inconsciente, sino al contrario que ellas atraviesan indiferentemente la «frontera» entre consciente e inconsciente – y que el inconsciente, lo veremos, en todo caso el inconsciente simbólico del psicoanálisis, si no es un *constructum* teórico, está caracterizado por una dinámica más lenta de su temporalización, en la que se codifican otras apercepciones distintas de las apercepciones comunes de la lengua. Y esto abrirá nuevas perspectivas al análisis fenomenológico, como análisis genético de este tipo de apercepciones, en general «incongruentes» en relación a las apercepciones comunes de la lengua.

El libro que publicamos aquí completa y amplía también metodológicamente nuestras *Meditaciones fenomenológicas (Méditations phénoménologiques)* en la medida que, por la puesta a punto de la reducción arquitectónica que se abre al campo del análisis de la transposición arquitectónica del lenguaje en apercepciones (en general: de lengua), lo vuelve posible, en eco con lo que Husserl entendía por ello, una *fenomenología genética*— ya no reglada sin embargo por la eidética *de las apercepciones*, de las *Stiftungen* que les son coextensivas, y esto, en virtud de una cierta codificación en génesis del tránsito de las entre-apercepciones a las apercepciones. Este tránsito procede una y otra vez, en efecto, de la transpasibilidad de este acontecimiento, en un sentido original para el pensamiento, que supone el surgimiento *inopinado* de la apercepción— y de ahí el título general que damos a nuestra empresa. Ello es posible porque a la no-homogeneidad estricta de las apercepciones, siempre más o menos complejas, porque hay diversas génesis entrecortadas, que se hacen más o menos eco, pero que pueden distinguirse, de diversos tipos de apercepción, donde la transposición arquitectónica no es precisamente homogénea. Mientras que, de ello hemos tomado conciencia, la tradición

filosófica ha pensado siempre, desde Platón a Heidegger, incluido también este último, que este acontecimiento es *único*, planteamiento que es siempre, para nosotros, necesariamente *múltiple* y distribuido, en la experiencia del pensar, de manera extraordinariamente *compleja*. No se trata, pues, para nosotros, de abandonar la filosofía a una representación completamente ideológica de «la» metafísica, sino al contrario de retomarla, en lo que aparece, al hilo de la fenomenología, como una fantástica *des-multiplicación de sus tareas*. Y esto debe abrirse, a modo de eco, a múltiples y necesarios «análisis concretos» en el sentido de Husserl, pero además reabrirse, enlazando con nuestras *Méditaciones (Méditations)*, a la exploración de lo más «primitivo» que ahí hemos emprendido, y esto, precisamente, en lo concreto o lo «vivo» («à-vif») de la experiencia. El problema es en efecto que si se puede «apercibir» la entre-apercepción en *general* o como cuestión fenomenológica general, ello no puede ser el caso de las entre-apercepciones concretas con las que cuales es necesario saber todavía *cómo* es posible trabajar con método en lo concreto. Es propio del «zig-zag» fenomenológico tener que volver sobre las condiciones que han hecho posible sus «descubrimientos». Digamos, aquí, simplemente que la situación es menos imposible de lo que parece. En la medida que las *Wesen* salvajes (fuera de lenguaje, de lenguaje) solamente entre-apercebidas, se proto-temporalizan y se proto-espacializan, lo que hemos intentado mostrar en *Fenómenos, tiempos y seres (Phénomènes, temps et êtres)*, con el doble carácter (en parpadeo) de lo *inmemorial* y de lo *inmaduro*, y en la medida que este doble carácter es el de la *Stimmung* en el sentido cuasi-heideggeriano, se puede decir que el parpadeo de estos *dos* caracteres, *en la misma (à même)* una o varias concretudes (concrétudes) fenomenológicas, es el «signo» (la huella) de que nos las habemos con un *Wesen* salvaje, incluso si éste es el objeto de una apercepción muy fuerte, ya que esta última no hace otra cosa más que «desconectar» la *Wesen*, desde entonces apercebida, de su afectividad. Por ejemplo, el «amarillo» de Bergotte, en la *Recherche* de Proust, es un *Wesen* salvaje, entre-apercebido en la fuerza de su enigma, y recaído en la banalidad si es solamente apercebido como un amarillo sin más. El punto de tránsito obligado hacia una fenomenología de lo más «primitivo», es pues, para nosotros, en lo concreto, una fenomenología de la afectividad, cuando ésta es tomada en su enigma, *antes* del surgimiento de los deseos y de las pasiones. De ello encontraremos aquí ecos, ya que, lo veremos, el acceso a la afectividad primitiva de las *Stimmungen* no puede, para nosotros, ser abordado más que a través del análisis arquitectónico

de la lengua mitológica y mítico-mitológica (mientras que la lengua filosófica se ha desconectado ya de lo que le aparece como el «afecto» en relación a la percepción).

En fin, sin llegar a trazar un inventario de tareas que sería fastidioso, digamos aún que permanece, en materia de recursos insospechados en la institución de la filosofía misma, en la tradición, el hecho que no puede ser un efecto del azar si descubrimos, al hilo del «zig-zag» fenomenológico, en los esquematismos fenomenológicos de fenomenalización, un *eco* necesario de la problemática del esquematismo, tal como clásicamente se encuentra, entre otros, en Platón en el *Timeo*, o en Kant, en el esquematismo de los conceptos puros, en el de las ideas de la Razón, y en el esquematismo sin concepto de la estética. Debe haber para ello razones arquitectónicas que la reducción arquitectónica ha de permitir explorar. ■