

Presentación

La primera continúa interrogando y cuestionando la representaciones instituidas y la segunda las instituciones establecidas: ¿son válidas las ideas que tenemos del mundo y de nosotros mismos?, y ¿hasta dónde son justas las instituciones que hemos construido? Dos preguntas fundamentales que abarcan su vida, su obra y su pensamiento.

Este libro se coedita con el grupo editorial Ensayo y Error y la colaboración de la Vicerrectoría Académica de la UPTC que asumió los gastos de su edición.

FRANCISCO GIRALDO ISAZA
Director Escuela
de Economía

WILSON VALENZUELA PEREZ
Jefe División
Asistencia Académica

PRIMERA PARTE

TEXTOS DE CORNELIUS CASTORIADIS

1. VALOR, IGUALDAD, JUSTICIA, POLÍTICA: DE MARX A ARISTÓTELES Y DE ARISTÓTELES HASTA NOSOTROS
2. INDIVIDUO, SOCIEDAD, RACIONALIDAD, HISTORIA
3. FREUD, LA SOCIEDAD, LA HISTORIA
4. PSICOANÁLISIS Y FILOSOFÍA

Psicoanálisis y Filosofía*

Una de las dificultades inherentes al tema que he escogido, y más bien específica del mismo, es: ¿cuál psicoanálisis y cuál filosofía? A la segunda parte de la pregunta la respuesta parece menos difícil: filosofar quiere decir, primero y ante todo, preguntarse constantemente qué es filosofar y qué tipo de filosofía se quiere practicar. Una interrogación tal sólo está implícita en el psicoanálisis. Desde Freud, se llama psicoanálisis a la búsqueda que concierne lo que él llamaba la realidad psíquica y, fundamentalmente, su dimensión inconsciente, al mismo tiempo que a la actividad común de dos sujetos cuyo objetivo es, mediante una exploración de esta realidad, lograr una cierta modificación de uno de los sujetos, llamada desde Freud el «fin del análisis».

Pero, en cambio, la pregunta: ¿cuál psicoanálisis? adquiere todo su peso cuando se recuerda la multiplicidad de «escue-

* Texto que sirvió de base a conferencias, sobre todo en Madrid (noviembre de 1993), en la New School for Social Research de Nueva York (abril de 1995) y en Buenos Aires (mayo de 1996).

las» psicoanalíticas, su denigración recíproca (Leibniz no dijo, y no hubiera dicho nunca, leyendo a Spinoza: «esto no es filosofía», mientras que el «esto no es psicoanálisis» es moneda corriente en las polémicas entre psicoanalistas), la proliferación de las interpretaciones de la obra de Freud; y más aún su complejidad, sus ambigüedades, sobre todo el despliegue incesante a lo largo de su vida de su pensamiento, su descubrimiento y su creación de nuevas ideas y maneras de ver¹. Para tomar sólo un ejemplo, una de las proposiciones que considero como de las más importantes, *Ich bin die Brust* (yo soy el seno), sólo aparece por primera vez en 1938, sobre una hoja de papel de algunas líneas².

Es una tautología, pero que en este momento debe ser afirmada, que yo hablo a partir de mi concepción del psicoanálisis y de mi re-elaboración de la problemática de la psique, las dos muy diferentes de las que predominan en la actualidad.

Diré algunas palabras sobre lo que la contribución del psicoanálisis a la filosofía, más generalmente a nuestro modo de pensar, no es y no puede ser. No es desde luego la idea, vieja como la filosofía y más que dudosa desde el punto de vista psicoanalítico incluso, de un determinismo de los fenómenos psíquicos. Y tampoco es el descubrimiento del «clivaje del sujeto». Desde luego, el «descubrimiento del inconsciente» es algo fundamental, sobre el que volveré. Pero, independientemente de su larga y rica prehistoria

¹ Ver mis textos «Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science» (1968), y «La psychanalyse, projet et élucidation» (1977), retomado ahora en *Les Carrefours du labyrinthe*, op. cit.

² «Ergebnisse, Ideen, Probleme», notación del 12 de julio de 1938 (en Londres), en *Gesammelte Werke*, V, XVII, p. 152.

filosófica y científica³, la distinción consciente/inconsciente, salvo para los cartesianos extremos y aún para ellos, pertenece a algo que ha recibido su estatuto filosófico desde hace mucho tiempo. El «clivaje del sujeto» por ejemplo es considerado de una manera mucho más radical en la filosofía kantiana que en los discursos «subversivos» de los últimos décadas. En aquella, en efecto, el hombre efectivo en su totalidad se encuentra preso en las determinaciones empíricas, que actúan y deben (*müssen*, en el sentido de la necesidad de la ley física) actuar como «causas» de su comportamiento en general —comportamiento práctico, pero también, en todo rigor, cognitivo—, a esto se opone un Ego trascendental que debe (*soll*, en el sentido de la exigencia de derecho) escapar a esas determinaciones. Que en esas determinaciones empíricas se encuentren motivos de interés egoísta (y, por ejemplo, un principio de placer y un principio de realidad), que esos «intereses» sean de naturaleza libidinal, económica u otra, que sean conscientes o, en parte o totalmente, no conscientes, que haya incluso «causas» que vuelvan obligatoriamente esos motivos inconscientes; todo esto no cambia en nada el asunto: esto no haría más que subrayar el estatuto del psicoanálisis como sector de la psicología empírica. Y la antinomia que encuentra aquí la posición kantiana —que el sujeto efectivo está preso en determinaciones efectivas en las que no se trata ni de la verdad ni del valor sino simplemente de concatenaciones de hecho, aunque esta aserción misma pretenda ser verdadera— no es diferente, a pesar de ser más clara, de la que encuentra el psicoanálisis ingenuo y sobre la cual volveré más adelante.

³ Ver, por ejemplo, Henri F. Ellenberger, *The discovery of the Unconscious* (1970), New York, Basic Books, 1979.

La contribución del psicoanálisis a la filosofía no hay que buscarla de antemano del lado de un refuerzo al slogan de moda según el cual no hay más que la «muerte del sujeto» (del hombre, de la historia, etc.). Si el psicoanálisis muestra algo, es básicamente la pluralidad de los sujetos contenidos en la misma envoltura, y el hecho de que se trata, cada vez, en su totalidad de una instancia que posee los atributos esenciales del sujeto. Idea que, de nuevo, es de una antigüedad venerable; recordemos la imagen platónica de los caballos jalando el alma cada uno por su lado y de la instancia racional tratando de jugar el rol del auriga, imagen retomada por Freud casi textualmente. Pero idea que recibirá, con la teoría de las instancias psíquicas, un comienzo de elaboración que la conducirá, de la simple constatación, al análisis tópicos y dinámico. Y, lejos de llorar o alegrarse por la muerte del sujeto, es hacia la instauración de la instancia subjetiva por excelencia –la subjetividad reflexiva y deliberante– que la práctica psicoanalítica tiende o debe tender. El psicoanálisis aporta una elucidación de la estructura de todo sujeto, cualquiera que sea, es decir una elucidación capital de la organización del para sí.

Finalmente, lejos de enseñarnos que sería necesario instaurar el reino ilimitado del deseo, el psicoanálisis nos hace comprender que un reino tal conduciría más bien a la muerte generalizada.

Presentaré, brevemente, los principales puntos sobre los cuales pienso que una elucidación de la psique, inspirada por el psicoanálisis pero también continuándolo, es de una importancia filosófica capital:

1. En el plano de la ontología. La psique, tal como es elucidada por el psicoanálisis, nos hace ver un modo de ser más o menos ignorado por la filosofía heredada, en verdad

universal, pero que aparece aquí con una claridad sorprendente.

2. En el plano de la antropología filosófica. El psicoanálisis nos obliga a ver que el humano no es un animal «racional», sino esencialmente un ser que imagina, imaginación radical, inmotivada, desfuncionalizada. Nos vuelve también comprensible el proceso de su socialización, y a través de éste, las raíces profundas de los investimentos que pueden parecer aberrantes y la solidez casi infracturable de su heteronomía.

3. En el plano de la filosofía práctica. En tanto actividad práctico-poietica, el psicoanálisis aclara la idea de *praxis* y muestra en el caso del ser humano singular a la vez una vía hacia la transformación de ese ser y la autonomía como finalidad de esa transformación.

Ontología

El psicoanálisis nos obliga a pensar, a esforzarnos para volver pensable un nuevo modo de ser, encarnado en y ejemplificado por la psique, que prueba tener, una vez comprendido y elucidado este ser particular, alcance universal. He llamado a este modo de ser, el magma⁴.

La ontología heredada está fundada, en su mayor parte y su corriente dominante, sobre la ecuación ser = ser determinado. Ese término no concierne simplemente al «determinismo» de los fenómenos (o de las «cosas», o de las «ideas»), que no es más que un derivado, sino al estatuto a la vez de todo ente

⁴Ver, por ejemplo, mi texto «La logique des magmas et la question de l'autonomie» (1981), retomado ahora en *Domaines de l'homme, op. cit.*, donde se encontrarán remisiones a textos anteriores.

particular y al «sentido» (el contenido, el significado) del término ser como tal. Esto es cierto incluso cuando esta determinación es presentada como un límite inaccesible o un ideal. Así, por ejemplo, en Kant: «... *toda cosa existente está completamente determinada*... no sólo por cada pareja de predicados contradictorios *dados*, sino también porque de todos los predicados *posibles* siempre hay uno que le conviene⁵.» Que Kant considera inalcanzable esta exigencia importa poco: está en su horizonte, para decirlo mejor, es bajo su amenaza que él define lo que es existir o ser. Y esto no concierne solamente al «modo de existencia efectivo» de las cosas, sino a la posibilidad de *concebir lógicamente* todo lo que puede ser objeto de pensamiento. Es Parménides, en ruptura con los presocráticos que lo precedieron, el que toma primero esta decisión (en oposición plena, por ejemplo, con Anaximandro o Heráclito). Desde luego, los límites a esta exigencia ya fueron establecidos por Platón (en el *Sofista* y en el *Filebo*) y por Aristóteles (es lo que representa el concepto de materia llevado al extremo). Pero esos límites, u objeciones, son, primero, presentados precisamente como limitaciones, a menudo ligadas a nuestras incapacidades: no habría nada indeterminado para Dios o para un espíritu «infinitamente potente», dirían a la vez Kant y Laplace. Además, y sobre todo, ellas no son nunca tomadas en cuenta y elaboradas *por sí-mismas*.

A esta ontología corresponde la lógica conjuntista-identitaria (para ser breve, *ensídica*). Lógica del principio de identidad, contradicción y tercero excluido, lógica en la base de la aritmética y de la matemática en general, que se realiza formal y efectivamente en la teoría de los conjuntos y sus ramificaciones interminables; lógica presente por todas

⁵ *Critique de la raison pure*, trad. fr. Tremesaygues y Pacaud, p. 415 (subrayado en el original).

partes, por todas partes *densa* para utilizar un término topológico, en todo lo que decimos y todo lo que hacemos, lógica que debe ser, y es, cada vez instituida y sancionada por la sociedad.

Ahora bien, en la psique, no tenemos que relacionarnos con un conjunto o una organización o una jerarquía de conjuntos. Los conjuntos y la determinación, están presentes, pero no agotan, y de lejos, el ser de la psique.

Se ve claramente, primero que todo, en el modo de ser de lo que es el elemento de la vida psíquica (elemento en el sentido en que se habla del agua, la tierra, el fuego como elementos): la representación, sobre todo inconsciente pero incluso ya consciente. No podemos decir cuantos elementos (en el sentido de la teoría de los conjuntos o simplemente de una enumeración) hay «en» una representación; no podemos incluso decir lo que hace de una representación una representación *una*. No podemos aplicar a las representaciones el esquema fundamental de la división. Imposible separar mis representaciones en dos clases, por ejemplo, cuya intersección sería vacía.

Que ese modo de ser, lejos de estar limitado a la psique, se extiende al menos a todo el mundo humano, se ve tan pronto se considera el lenguaje en lo que tiene de esencial, a saber las significaciones. Cada significación del lenguaje, así mismo como cada representación psíquica, *remite* a una indefinición de otras significaciones, u otras representaciones. Y son estas remisiones, en su totalidad indefinida y siempre abierta, las que constituyen el «contenido» de la representación o la significación particular.

Esta estructura de remisión es aquí fundamental. Ella se expresa efectivamente en la psique, y en un psicoanálisis,

por el proceso asociativo. Nadie puede predecir, cuando un paciente cuenta un sueño, a donde lo conducirán sus asociaciones, y cómo lo harán. A pesar de las apariencias, esto Freud lo sabía muy bien. Al hablar del análisis del sueño, escribía: «En los sueños mejor interpretados, se está a menudo obligado a dejar en la oscuridad un lugar, pues se observa durante la interpretación que de allí se destaca *una madeja de pensamientos del sueño que no se deja desenredar*, pero que tampoco aporta otras contribuciones al contenido del sueño. Esto es lo que constituye el ombligo del sueño, el lugar donde reposa lo desconocido. Los pensamientos del sueño a los que se llega en el curso de la interpretación deben, incluso obligatoriamente y de manera totalmente universal [*müssen ja ganz allgemein*], permanecer sin que se agoten y desbordar por todos los lados en la red enmarañada de nuestro mundo de pensamientos. Del lugar más denso de ese tejido se eleva entonces el deseo del sueño, como el hongo de su micelio⁶». Es claro en la lectura de este pasaje y de otros, y contrariamente a toda exégesis «determinista» de Freud, que para éste: a) no todos los sueños son interpretables, y b) ningún sueño es completamente interpretable. Y como lo dice claramente el pasaje citado, no son simplemente las resistencias del paciente, sino la naturaleza misma del mundo psíquico la que se opone a una interpretación «completa» del sueño. Se podría decir lo mismo de todos los otros fenómenos del psiquismo inconsciente.

Anoto de paso, para ilustrar lo que ha sido dicho más arriba sobre el carácter universal del elemento ensídico, que tanto en la interpretación, como en el ser mismo del sueño, la lógica conjuntista identitaria está presente constantemente,

⁶ *Gesammelte Werke*, II, p. 116 nota y p. 529-530 (subrayado por mí).

ella es por todos lados densa. La interpretación de un sueño es una extraña empresa en la que no se podría dar un paso sin aplicar esta lógica y donde no se diría nada esencial si sólo se limitara a ella. Este estado de cosas resulta de la naturaleza misma de la representación (consciente o inconsciente) considerada en sí misma. Pero manifiesta igualmente la indistinción, en términos clásicos, de otros dos vectores de la vida psíquica de los que la representación es indisociable: el afecto y la intención, o deseo.

Habría, desde luego, una manera «lógica» y trivial de organizar esos tres vectores - representación, afecto y deseo - y relacionarlos bajo el modo de la determinación. Por ejemplo, se aislaría una representación, que «causaría» un deseo, cuya satisfacción provocaría un afecto de placer. (Y se podría, llegado el caso, cambiar el orden de los términos y la dirección de la causación, lo que desde ya, a decir verdad, suscitaría interrogaciones que ponen profundamente en cuestión la idea misma de «causación» en ese dominio). Tal puede ser el caso en la vida animal, y en ciertos aspectos de la vida humana consciente. Pero, en la vida inconsciente, no tenemos verdaderamente la posibilidad de operar esta separación y este encadenamiento lineal simple. Representación, afecto y deseo están mezclados de manera *sui generis* y es en general imposible, en los casos no triviales, separarlos nítidamente y establecer un orden en su aparición. Se podría ilustrar este hecho ejemplarmente, en el dominio clínico, por los procesos depresivos; se podría también mostrar, en el caso de la música, la ausencia de sentido de una separación entre representación y afecto. No puedo insistir en esto aquí por falta de espacio.

Podemos elucidar más lo que vuelve ineluctable, en el caso de la psique, ese estado magmático, en particular en lo que

se refiere a la representación. Primero que todo, la ambivalencia inerradicable de los afectos inconscientes significa la coexistencia de actitudes de amor y odio con respecto a los objetos psíquicos primordiales. Y esta ambivalencia es, a su vez, el resultado inevitable del pasaje obligatorio del estado inicial de la mónada psíquica -cerrada sobre ella misma, omnipotente, englobando todo en ella- al estado de individuo socializado. Pero, evidentemente, la ambivalencia de los afectos va a la par con la coexistencia de representaciones opuestas, en todo caso fuertemente diferentes, referidas al mismo «objeto».

En segundo lugar, está en cuestión la textura misma de la representación. Lo que Freud había separado como modos de operación del sueño - condensación, desplazamiento, exigencia de figurabilidad - valen, de hecho, siempre para la representación y la condenan a la polisemia. Es suficiente con reflexionar en esto algunos instantes para darse cuenta que, lejos de poder ser alguna vez «clara y distinta», ser un «espejo de la naturaleza», «dar las cosas en persona», etc., la representación, incluso consciente, sólo puede ser si condensa, desplaza y figura lo que, en sí misma, es con todo rigor, infigurable o, en todo caso, sin figura previamente determinada por la psique. En la representación, se puede decir que *siempre* algo está allí por otra cosa, o por otra cosa también, o, finalmente, que en todo caso ella puede serlo. La idea, nunca tematizada como tal por Freud (lo que tendrá consecuencias negativas muy pesadas para el conjunto de su concepción) está, pese a todo, bajo el título, equívocamente considerado como enigmático, de la *vorstellungsrepräsentanz des triebes*, de la delegación de la pulsión (cerca de la psique y en su seno) mediante una representación. No hay para los seres humanos representante u objeto «canónico» de la pulsión, su figuración es

arbitraria o contingente, contrario a lo que pasa en los animales (aunque, en algunas especies, podemos ver las premisas bajo la forma de la *impregnación*). Esta indeterminación relativa del objeto representativo de la pulsión tiene una importancia decisiva para la hominización.

Finalmente es necesario mencionar el enigma de la relación cuerpo/alma, psique/soma. Enigma que, por supuesto, no ha sido descubierto por el psicoanálisis, pero cuya extrañeza ha sido considerablemente reforzada por éste. Pienso que el fracaso de las teorías tanto filosóficas como científicas, que apuntan a explicar o a «comprender» esta relación, viene del hecho de que permanecen prisioneras de la lógica conjuntista-identitaria: como si se estuviera frente a dos entidades separadas, en donde tanto la una como la otra, de acuerdo con las opciones de los teóricos, sería la «causa» y la otra el «efecto». Pero lo que constatamos -en la vida cotidiana misma- es que tal relación no existe en el caso presente. El alma depende del cuerpo (lesiones, alcohol, psicotropos) y no depende de él (resistencia o no al dolor y a la tortura, elección deliberada de la muerte). El cuerpo depende del alma (movimientos voluntarios, enfermedades psicósomáticas), y no depende de ella (en este mismo momento, felizmente y a menudo desgraciadamente, centenares de miles de células funcionan en mí sin que yo pueda hacer nada). A pesar de las apariencias, el psicoanálisis acaba el determinismo en la vida psíquica. A primera vista parece reforzarlo, al elaborar de manera infinitamente más rica y precisa como nunca se había hecho antes, la «causación» por representación. Pero esta «causación» es extraña: no sólo no es categórica (ni siquiera probabilística) sino que sólo puede ser constatada con posterioridad, lo que le niega toda posibilidad predictiva. Y sobre todo, hablar de causación en este caso constituye un monstruoso abuso del lenguaje: la repre-

sentación no puede ser «causa» porque ella no es rigurosamente determinable y porque el flujo incesante de representaciones, afectos y deseos lo es aún menos.

Este rechazo del determinismo no está explícitamente formulado en Freud; por el contrario, él mismo se consideraba un «determinista». Sin embargo está allí, subyace como trasfondo en su obra; lo he mostrado en el caso del sueño, se puede también mostrar en el famoso problema de la «escogencia de la neurosis», sobre el cual Freud volvió en varias oportunidades sin que jamás encontrara una solución que lo satisficiera. A partir del comienzo de 1920 especialmente, y en particular en los textos sobre la sexualidad femenina, Freud describe claramente varios «destinos» posibles de la joven y conviene finalmente en que no se puede saber cuál factor ha determinado tal evolución de la persona más que tal otra. Postula solamente vagas hipótesis sobre la «cantidad» o la «cualidad» de la libido, hipótesis que no se prestan evidentemente a ningún control. En otros contextos, en la misma época, él habla de modulaciones temporales de la libido. (Una idea análoga, la de la modulación de la frecuencia de los influjos nerviosos como portadores de información, fue formulada mucho más tarde por von Neumann⁷). A menudo también «los factores constitucionales» (innatos, lo que no quiere decir forzosamente hereditarios) son invocados para dar cuenta, por ejemplo, del fenómeno evidente de la diferencia, del origen, de la tolerancia

⁷ Ver J. von Neumann, *The computer and the Brain*, Nex Haven, Yale U. P., 1958. Los textos de Freud a los cuales ese párrafo hace alusión son, especialmente: «Un caso de homosexualidad femenina» (1921), «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos» (1925), «La sexualidad femenina» (1931), como también *Más allá del principio de placer* (1920), *El yo y el ello* (1923) y «El problema económico del masoquismo» (1924).

a la frustración entre sujetos. Es claro que esto no hace más que reconocer, sin explicar, la singularidad de cada sujeto humano. En la base de esta indeterminación, en el caso específico del ser humano, encontramos lo que diferencia radicalmente a este ser de todo otro viviente, a saber: la imaginación radical. Volveré sobre esto.

Antropología filosófica

Todo ser viviente es un para sí. Esto significa, primero y ante todo, que él crea su propio mundo; un mundo propio, una *Eigenwelt*. A su turno, esto implica que presenta (que «tiene» o que es, y es esto lo que lo define como ser viviente) un alma. Es lo que reconoce claramente el lenguaje común cuando opone seres animados e inanimados, y es lo que Aristóteles afirma desde el principio en su escrito *De anima*. Aunque ella haya sido claramente descubierta por Aristóteles en el libro III de ese tratado bajo el término *phantasia*, la determinación fundamental del alma, a saber, la imaginación, ha sido relegada, por el conjunto de la filosofía heredada, al lugar de una «facultad» (o «función») del alma entre otras; facultad la mayor parte del tiempo secundaria y de función generalmente equívoca, con la notable excepción de Kant y Fichte⁸.

La imaginación es la capacidad de hacer ser lo que no es en el mundo simplemente físico y, primero y ante todo, de representarse, y a su propia manera, de presentar para sí, lo que rodea y le importa al ser vivo y sin duda también su

⁸ Ver, por ejemplo, mis textos «La découverte de l'imagination» (1978), retomado ahora en *Domaines de l'homme*, op. cit., «Imagination, imaginaire, réflexion» *Les carrefours du labyrinthe V* (1996). [N.T. Hay traducción al español en *Ontología de la Creación*. Colección Pensamiento Crítico Contemporáneo. Editorial Ensayo & Error. Bogotá. 1997).

propio ser. Esta presentación es, en el caso de la representación «externa» –de la percepción–, condicionada, mas no causada, por el ser-así del entorno y los objetos que allí se encuentran. Al mismo tiempo, el viviente hace ser el equivalente de lo que llamamos afecto (placer/displacer), e intención (búsqueda/evitamiento). El viviente se dirige hacia algo, relativo a «sí mismo» y a lo que él crea como su «entorno». El afecto es, para comenzar, una «señal» decisiva de su relación con el entorno.

Pero esta relación, en el caso del simple viviente, es esencialmente *funcional*. La *imaginación* del viviente está centralmente sujeta a las funciones e instrumentalidades: conservación y reproducción. (La cuestión del *exceso* de trabajo de la imaginación de ciertas categorías de lo viviente sobre la estricta funcionalidad es bastante compleja y no puede ocuparnos aquí. Las conclusiones, cualquiera que sean, no afectarían el curso principal del argumento). Es fácil ver que la creación de un mundo propio y la auto-finalidad de lo viviente se implican recíprocamente. Y esta sujeción a lo funcional va a la par con otro rasgo fundamental de lo viviente: la clausura, clausura de su mundo propio, dado de una vez por todas. Los productos de la imaginación genérica de cada especie viviente son estables e indefinidamente repetitivos.

Ahora bien, la ruptura que traduce el surgimiento de lo humano está ligada a una alteración de esta imaginación que deviene desde entonces imaginación radical, constantemente creadora, surgimiento ininterrumpido en el mundo psíquico (tanto inconsciente como consciente) de un flujo espontáneo e ingobernable de representaciones, afectos y deseos. Se pueden resumir los rasgos esenciales de la manera siguiente:

– los procesos psíquicos humanos son desfuncionalizados con relación al substrato biológico del ser humano; a menudo, son anti-funcionales, y la mayoría del tiempo son a-funcionales. La sexualidad humana no es funcional, la guerra tampoco;

– en el humano, hay dominación del placer representativo sobre el placer de órgano. Esta dominación está ligada a lo que Freud llamaba la omnipotencia mágica del pensamiento; que es en verdad, una omnipotencia efectiva en el mundo inconsciente, donde «pensar» es «hacer». Si un deseo surge, la representación que lo realiza aparece igualmente de manera inmediata;

– la imaginación (concebida no sólo como representativa, sino también como afectiva y deseante) está autonomizada. Como ya dije, para el viviente la creación tiene lugar de una vez por todas y permanece sujeta centralmente a la funcionalidad. En el humano, el flujo espontáneo de la imaginación, en lo que hay de específicamente humano, está separado de la finalidad biológica. Esta es la condición de la capacidad del ser humano para romper la clausura (cognitiva, afectiva, deseante) en la que el simple viviente permanece encerrado.

Esos son los atributos de la imaginación humana que, generalmente, la filosofía heredada ha ignorado –en todo caso nunca ha tematizado–, al limitar la imaginación a la simple reproducción de lo ya «percibido» y a la recombinación de esos elementos. Incluso Kant, que desarrolla la idea de una imaginación trascendental (lo que quiere decir: condición para que haya conocimiento *a priori* de algo), la restringe a producir siempre las mismas formas, sujetas al funcionamiento del Ego cognocente y consciente (es carac-

terístico que hable siempre de *produktive*, y nunca de *schöpferische Einbildungskraft*). Es esta autonomización de la imaginación, su desligazón con la funcionalidad, la que permite a los humanos pasar de la simple señal al signo, al arbitrario *quid pro quo* del lenguaje.

Igualmente la autonomización de la imaginación y el reemplazo del placer de órgano por el placer de representación, son las condiciones de esta determinación decisiva del ser humano, sin la cual no habría habido hominización: la sublimación. La sublimación es la capacidad de investir «objetos» imperceptibles, socialmente instituidos, que sólo tienen existencia social y hallar placer en ellos (en sentido psíquico).

No es la «maduración tardía» del ser humano la que «explica» la socialización y la existencia de una sociedad. Nada cambiaría en un grupo de chimpancés si la maduración de los pequeños durara diez o doce años en lugar de uno o dos⁹. La condición psíquica de la «necesidad» de la sociedad para los humanos hay que buscarla en la naturaleza de la mónada psíquica inicial, cerrada sobre ella misma, absolutamente egocéntrica, omnipotente, que vive la experiencia de la identidad originaria: yo = placer = sentido = todo = ser = yo. *Ich bin die Brust*, yo soy el seno. Allí se encuentra el prototipo del sentido para el ser humano, sentido para

⁹ Ella dura hasta cinco años en el caso de los Bonobos (*Pan paniscus*), que presenta por otra parte un comportamiento fascinante en más de un aspecto. Ver Frans B.M. de Waal, «Bonobo Sex and Society», *Scientific American*, marzo 1995, p. 58-64. Los Bonobos presentan también un desarrollo notorio de las actividades sexuales no funcionales (comprendidas las homosexuales): Christiane Mignault, «Les initiatives sexuelles des femelles singes», *La Recherche*, diciembre 1996, p. 70-73.

siempre perdido por el hecho mismo de su salida del mundo monádico de la autosuficiencia psíquica, sentido que intenta siempre encontrar de manera mediatizada a través de la religión, la filosofía o la ciencia, de la cual la sociedad debe siempre suministrarle un sustituto –incapaz siempre de compararse al prototipo inicial– mediante las significaciones imaginarias sociales instituidas.

Es a través de su socialización, su fabricación social en tanto individuo social, que el sujeto humano accede a lo que llamamos «realidad» y «lógica». Esta socialización es al mismo tiempo una *historia*, historia del sujeto y acceso a una historia colectiva, que es otra cosa que una simple cuestión de «aprendizaje», como se quiere de nuevo hacerlo creer. Ella se apoya sobre dos modos de operar psíquicos fundamentales: la proyección y la introyección, donde el primero es siempre preponderante y la presuposición del otro tiene como condición esencial el *investimiento* psíquico de lo que es interiorizado. Es el rol del Eros en la *paideia*, que Platón había visto con genialidad, pero que él no pudo hacer comprensible, lo que el psicoanálisis sí permite hacer. Y esta historia es, a través de sus fases sucesivas, el origen de la estratificación que siempre presenta la psique humana (no se podría en absoluto decir algo análogo de la psique animal, la cual no tiene una «historia» verdadera) donde las huellas de etapas anteriores coexisten con las fases más recientes, sin estar nunca «armoniosamente integradas», y se cristalizan también en «instancias» psíquicas que persisten en una totalidad contradictoria o incoherente y siempre conflictiva.

Esas determinaciones de la psique humana condicionan pesadamente la constitución de la sociedad. La sociedad es una totalidad de instituciones, pero esas instituciones se mantienen unidas porque encarnan cada vez un magma de

significaciones imaginarias sociales. Nunca ha habido ni habrá jamás una sociedad puramente «funcional». Las significaciones imaginarias sociales organizan el mundo propio de la sociedad cada vez considerado y suministran un «sentido» a ese mundo. El mundo propio de cada sociedad debe mantenerse unido, en y por él mismo, pero debe también suministrar sentido a los individuos de esta sociedad, y esta exigencia absoluta de sentido viene de la psique.

Filosofía práctica

Un rodeo es necesario antes de abordar la cuestión de un aporte posible del psicoanálisis a la filosofía práctica. Se refiere a la antinomia que ya he mencionado al comienzo: la realidad psíquica de la que se ocupa el psicoanálisis, es efectividad pura. Un deseo es un deseo y, como tal, no es ni bueno ni malo, ni bello ni feo, ni verdadero o falso, (sólo es «verdadero» en el sentido simple de que él *es*). ¿Cómo entonces la psique puede sostener una relación cualquiera con la verdad o con el valor?

En la filosofía Kantiana, y en la casi totalidad de las filosofías heredadas, esta pregunta se presenta como una antinomia insoluble. Si todo lo que digo en tanto individuo efectivo está efectivamente determinado (como debe serlo, ya que la psique sólo existe en tanto fenómeno, y por lo tanto está sujeta a la causalidad), el término verdad no tiene ningún sentido. Existen, por hipótesis, tantas razones suficientes cuando yo digo $2 + 2 = 4$, que cuando yo digo que la luna está hecha de roquefort. Pero decir también que los procesos psíquicos son en una extensa parte indeterminados no nos saca de la dificultad: las proposiciones que enuncio son entonces, desde el punto de vista de la verdad, simplemente

aleatorias. La indeterminación de los procesos psíquicos sólo nos ayuda a elucidar la posibilidad efectiva de la verdad si ella está acompañada, paradójicamente de su contrario: la causación por representación. Y, cuando hablamos de verdad o más generalmente de valor, esta causación presupone la sublimación, a saber, el investimiento de representaciones imperceptibles (ideales, si se prefiere); en términos psicoanalíticos, ella presupone la conversión de la pulsión en dirección a un objeto sublimado. Somos capaces de verdad porque podemos investir esta actividad que no aporta ningún placer libidinal en el sentido propio: la búsqueda de la verdad. Y esta posibilidad nos remite a su turno a lo social-histórico: a una historia donde la idea de la verdad ha sido creada, y a una sociedad que ha sabido, bien o mal, romper la clausura del sentido característica de las sociedades heterónomas tradicionales.

La cuestión de la filosofía práctica aparece en psicoanálisis como la pregunta por el fin y la finalidad del tratamiento, pero también de sus «medios» y sus «modalidades».

¿Por qué se toman personas en análisis? Se puede responder: porque sufren. Pero si se tratase sólo de aliviar su sufrimiento, probablemente se podría limitar a administrarles tranquilizantes -lo que se hace por otra lado, cada vez más-. La finalidad del proceso psicoanalítico está ya inscrita en sus «medios» y en sus «modalidades»: no se trata de consolar o de «psicoterapia», tampoco de dar consejos o de hacer intervenciones en la realidad sino que el énfasis se pone en las asociaciones y los sueños del paciente con el fin de que el flujo psíquico inconsciente pueda emerger y así las intervenciones interpretativas del psicoanalista vayan dejando progresivamente el lugar a la auto-actividad reflexiva y reflexionante del paciente. ¿Por qué? Es claro que la búsqueda es el acceso del paciente a su inconsciente, es

decir, su lucidez sobre su historia, su mundo propio, su deseo. Esta lucidez sólo puede ser lograda mediante su auto-actividad, su propia puesta en cuestión, el desarrollo de su reflexividad. La búsqueda es, desde luego, también la traducción o la expresión de esta lucidez en la vida efectiva del paciente, y esto exige la constitución, la emergencia en el paciente, de una nueva instancia psíquica, la subjetividad reflexionante y deliberante, capaz de filtrar los impulsos y los deseos inconscientes, de quebrar la coalescencia del fantasma y la realidad, de poner en cuestión no sólo los pensamientos del sujeto sino su práctica. Esta emergencia de una subjetividad reflexionante y deliberante, a saber: autónoma, puede ser definida como fin del proceso analítico (fin en los dos sentidos de la palabra: finalidad y terminación).

Podemos considerar este tipo de subjetividad como la norma formal del ser humano; y podemos también considerar la actividad del verdadero analista como la que apunta a la emergencia de la autonomía del paciente «utilizando» para este hacer los elementos potenciales de esta misma autonomía, como un modelo formal para toda «praxis» humana, definida como actividad de una autonomía que tiene como objetivo la autonomía de uno o varios, así como lo hacen o deben hacerlo la verdadera pedagogía y la verdadera política. Allí se encuentra también la respuesta a la pregunta: ¿cómo es posible la acción de una libertad sobre otra libertad?

SEGUNDA PARTE

TEXTOS SOBRE LA OBRA DE CORNELIUS CASTORIADIS

1. EL CÍRCULO DE LA CREACIÓN UNA INTERROGACIÓN SIN FIN

Fabio Giraldo Isaza

2. EMERGENCIA E INSTITUCIÓN DE LA SOCIEDAD FILOSOFÍA POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA DE CORNELIUS CASTORIADIS

José Malaver

3. COLOMBIA: DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS *Francisco Giraldo I. y Wilson Valenzuela P.*