



MARX Y FREUD:

imaginación, socialización,

CORNELIUS CASTORIADIS

Entrevistado por Jean Claude Polack y Sparta Castoriadis; publicada en "Chimere" No. 13, revista francesa. Traducción de Alejandro Pablo Pignato. Publicación autorizada por la revista Zona Erógena de Buenos Aires, Argentina.

Triptico
Inspirado en la
Orestia de
Aeschylus
1981.
Óleo sobre tela.
198 x 147,5 cm

sublimación, autonomía

P: Pregunta

CC: Cornelius Castoriadis

I

P: Me gustaría apartarme de las interrogaciones bastante convergentes de las cuales usted fue objeto durante y después de la guerra del Golfo. Se le pide resumir, precisar sus escritos o dar una opinión actual. Y también tomar posición, prescribir, o mejor profetizar; aceptar el estatuto de "maestro del pensar".

¿Cómo hacer ahora para no erigirlo en este lugar cuyo poder de "heteronamía" conocemos? Tal vez -y es lo que quisiera proponerle haciendo un retorno a los "terrenos"- mediante su historia "práctico-poética". De las tres entidades de las cuales usted postula la importancia ética, las del pensador, del psicoanalista y del ciudadano, dejemos de lado a la primera; en sus respuestas se "demostrará".

Es una ocasión preciosa relacionarse con un personaje doble cuyo comercio con Marx y Freud no sólo es teórico sino también de terreno: la calle y el diván. Las luchas sociales y la escucha de los sueños se asocian en pocas oportunidades o son consecutivas en una misma trama existencial. ¿Cómo se constituyeron las dos experiencias en su vida? ¿Se entremezclaron o se contradijeron?

CC: Prefiero no volver a trazar mi recorrido. Ya lo hice en muchas ocasiones, en particular en la introducción general de "La sociedad burocrática", publicada nuevamente por Christian Bourgois en el otoño de 1990, donde explico lo esencial, sobre todo en el aspecto político. En cuanto a lo psicoanalítico o freudiano, eso vino más tarde. Desde muy joven, me interesaba e incluso me apasionaba Freud. Hay textos relativamente antiguos como "El contenido del socialismo", en los que subrayo la necesidad de tomar en cuenta la dimensión psicosexual del individuo en todo lo que se hace o se piensa en el ámbito político. Pero no me aboqué verdaderamente a la tentativa de pensar juntas las dos ideas sino a partir de 1960. En esa época, había comenzado un análisis personal, pero también era el momento en el que se hacía imposible para mí seguir siendo marxista o marxiano, en un sentido un poco preciso del término. *Lo que me parecía como una laguna fundamental, y más que una laguna en la concepción de Marx, no era solamente la dimensión del individuo singular, era la "creación imaginaria de lo social-histórico", lo imaginario como imaginario colectivo anónimo, radical, instituyente y constituyente.* En ese momento la unión se hizo en la reflexión y el pensamiento.

Consideraemos la dimensión constitutiva de la sociedad y la historia, la dimensión instituyente. Vemos allí algo que, a falta de otro término, tenemos que llamar una *fuerza*, una capacidad que tienen los colectivos humanos de hacer surgir de manera inmotivada -aunque condicionada- formas, figuras, esquemas nuevos que, más que organizadores, son creadores de mundos. Es en virtud de estos esquemas como el mundo griego antiguo se pobló de ninfas y dioses; el mundo hebreo es un producto de la acción de Dios, que también creó al hombre; el mundo capitalista moderno es un mundo dedicado a una expansión indefinida de las fuerzas productivas. Todo esto no es ni necesario, ni contingente. Es la forma de ser creada por los seres humanos en sociedad, y cada vez *ex nihilo* en cuanto a lo que importa realmente, es decir, la forma o el *eidos*. Pero, por supuesto, nunca *in nihilo, ni cum nihilo*, pues siempre se usa algo que ya estaba allí. La *polis* griega se constituye usando fantásticamente la mitología griega. Inmediatamente vemos el paralelo con el sujeto. En los dos casos tenemos este modo de ser, que es el modo de ser del para sí, que ya lo encontramos elementalmente en lo viviente. El para sí quiere decir mundo propio, fuente de creación de un mundo propio. Al igual que nada puede entrar en la célula sino con la condición de atravesar el filtro de la envoltura de ésta -o bien la mata- *nada puede entrar en una psique singular sino con la condición de ser metabolizado por ella. Y nada puede entrar en una sociedad que no sea re-interpretado, pero de hecho recreado, reconstruido, para tomar el sentido que esta sociedad le da a todo lo que se presenta para ella.* Una sociedad, como una psique, en primera aproximación, como una célula, como un organismo viviente, se halla cerrada, en el sentido algebraico del término.

Un cuerpo algebraico está cerrado si toda ecuación que puede ser escrita en ese cuerpo admite una solución con elementos de ese cuerpo.

Este cierre es roto dos veces en la historia de la humanidad. La primera vez en la Grecia antigua. Se vuelve a cerrar con el cristianismo. Se rompe nuevamente con la Europa moderna desde los siglos XII y XIII, cuando comienzan a surgir preguntas; y final-

mente desembocamos en los tiempos de las revoluciones, de las Luces, del movimiento obrero.

Marx no ve esta dimensión instituyente de lo social. Hay una o dos frases a derecha y a izquierda: "La abeja y el arquitecto", en *El Capital*, algunas en los "Manuscritos del 44"... Pero, a fin de cuentas, Marx sigue siendo un hegeliano. Reemplaza el espíritu por fuerzas productivas. **Es racionalista**. Uno lo ve bien, cuando escribe que toda mitología doma y moldea las fuerzas de la naturaleza durante tanto tiempo porque el hombre no puede dominarlas realmente; una vez que las domine realmente (es lo **sobreentendido**) la mitología ya no tendrá razón de ser y desaparecerá. Lo imaginario así está presentado...

P: ...¿cómo un síntoma?

CC: Como un síntoma y como una compensación. Incluso en Freud, lo imaginario tiene el rol de *Phantasie* compensadora. Es la falta de objeto la que hace surgir el fantasma. Pero el objeto y su falta primero deben estar constituidos -y no pueden estar constituidos sino por la *Phantasie*, es decir, por la imaginación-

P. Usted rompió con una gran parte de la doctrina marxiana. ¿Es posible decir que más allá de la denuncia de los daños del lacanismo, de las desviaciones, y de los impasses, usted comienza una ruptura mucho más radical con Freud mismo?

CC: La situación no es simétrica. Marx es un gran pensador. Pero permanecerá en esta galería de retratos al lado de una veintena de otros, al lado de Tocqueville, Montesquieu, Hobbes, Platón, Aristóteles...

Dos cosas, que aprendimos de Marx, quedarán. La primera -cualquiera sean los defectos de su enunciación- es la que se centra sobre la perspectiva del ser humano, es la ruptura con todo individualismo metodológico o substancialista. Por otra parte, en Marx mismo esto sigue siendo confuso, ambiguo, oscuro. El horizonte, el ideal es un ser humano singular plenamente desarrollado, que coopera "libremente" con los otros. Pero nos enseñó que hay que ver la sociedad como una totalidad, a la vez funcional y desgarrada; funcional en su desgarramiento mismo, desgarrada en su funcionalidad.

Queda, por otro lado, el llamado político. Para él no se trata de escribir una nueva utopía o definir de una vez por todas la ciudad "justa", sino tratar de buscar en el movimiento efectivo de los hombres en la sociedad lo que permite transformarla para otro futuro. Pero esta posición del problema deja inmensas preguntas abiertas. ¿De qué movimiento de hombres en la sociedad se trata? Marx en un sentido era feliz -teórica y políticamente-, porque creía haber encontrado en el proletariado a la vez al sujeto de un movimiento efectivo y al portador de valores que eran los que él quería. De una sola vez se desentendía de la necesidad de pensar la cuestión: ¿qué hay que decir del movimiento efectivo si ese movimiento es nazi, por ejemplo? ¿O si ese movimiento efectivo es simplemente "consumista"? ¿Hay que aprobar el movimiento "real" aunque conduzca siempre hacia más estupideces televisadas, por ejemplo? Apartaba la cuestión -hacia la que sólo sentía desprecio y burla- del juicio político o del juicio de valor.

La situación es muy disimétrica con Freud. Lo que en el pensamiento de Freud data, o está muy claramente marcado por su entorno social-histórico, es manifiesto: el lado patriarcal de su teoría, el carácter a veces positivista de sus posiciones epistemológicas o filosóficas (contradicho, por otra parte, por el contenido de su concepción)... Pero todo eso es revisable, o levantable sin grandes daños. *La disimetría está en que lo esencial de lo que Freud encontró sigue siendo verdadero, pero ciertamente hay que ir más lejos*. Es un trabajo que trato de comenzar.

Pienso que hay una incompletud esencial de la noción de inconsciente en Freud. Por más extraño que esto pueda parecer, para alguien que era "positivista", que comenzó por la fisiología del sistema nervioso, Freud sigue siendo dualista a su manera. Encontramos en él el dualismo cuerpo-alma. Esto crea problemas muy graves. En primer término, porque ese dualismo no es eliminable. *Hay una visión, un modo de ser de los fenómenos psíquicos como tal, que no podemos suprimir sobre el modo de ser de los fenómenos somáticos. Pero también es claro y evidente que hay una interdependencia permanente y esencial*.

No puede haber, a nivel filosófico, distinción última esencial entre cuerpo y alma, psique y soma. Como ya decía Aristóteles "el

cadáver de Sócrates no es Sócrates” aunque aún esté caliente. Es imposible concebir el espíritu de Kant en el cuerpo de Ava Gardner y lo inverso. Aristóteles tenía razón cuando decía que el alma es la forma de un cuerpo viviente. *El alma es en primer término la vida -y la vida es la existencia misma del cuerpo.* En el organismo vivo, en el cuerpo, a partir de un momento dado, hay un aumento de la representación del medio, del entorno, de lo que lo engloba, de un modo específico de estar afectado y de un crecimiento. En el organismo vivo, en el 99,99% de los casos, esto queda en el marco estricto de la funcionalidad biológica. En el ser humano esto no es así. Hay como una neoplasia, como un “cáncer” que no sólo es el resultado de la expansión cuantitativa del sistema nervioso, sino también seguramente el resultado de la complejización extraordinaria de su organización y probablemente también de otras cosas. Este “cáncer” se traduce no tanto por un aumento de las capacidades lógicas (es una burrada tradicional decir que “el hombre es un animal racional”: es mucho menos racional que los animales), sino por un despliegue inmenso de la imaginación. Pero de una **imaginación desfuncionalizada**.

Tomemos ahora la imaginación desde el punto de vista psicoanalítico. Usted sabe que Freud nunca habló de imaginación, él habla de **Phantasie**. Esta era una actitud a la vez positivista y de autoprotección. Ya contaba bastantes historias espeluznantes para sus contemporáneos, si, además, hubiera dicho: “todo esto es debido a la imaginación del paciente”, ¡habría sido la ruina definitiva! Basta con ver la timidez con que, en la historia del **Hombre de los Lobos**, Freud conviene que, en una nota a pie de página, tal vez la escena primitiva (el famoso **coitus a tergo**) no fue más que un fantasma del paciente. Freud habla de un inconsciente centrado únicamente en un cierto tipo de productos psíquicos, relativos a las pulsiones y sobre todo a la pulsión sexual; este inconsciente tendrá que vérselas con otro en calidad de objeto de deseo, con la represión, etc.

Pienso -y no sé si tendré la capacidad, las fuerzas y el tiempo para elaborar realmente esta idea y darle, más allá del interés teórico, una pertinencia práctica- que el **inconsciente humano su-
pera al inconsciente freudiano**.

Hay un **no consciente humano** del cual el inconsciente freudiano, incluido el de la “segunda tópica”, no constituye sino una parte. El cuerpo ya es imaginación, porque es transformación de choques exteriores en algo.

Hay algo que ya no tenemos que llamar “inconsciente” porque el término está definitivamente sellado por Freud. Llamémoslo provisoriamente **no consciente humano**, que no necesariamente es no consciente, que tiene un estatuto extraño, en parte radicalmente inconsciente y nunca puede ser realmente consciente, salvo en forma de dolor o placer. Alguien que tiene una enfermedad en un órgano profundo no es consciente de ello, lo único de lo que es consciente es del dolor. Lo mismo sucede con el placer, incluido el placer de órgano y el placer más general de estar en su cuerpo y de estar en él bien. Pero no hay más que eso. Leibniz ya decía cosas un poco análogas sobre las “percepciones infinitesimales de las mónadas”.

Hay pues, una suerte de globalidad del ser humano que es a la vez cuerpo y alma, en la que el cuerpo siempre es, en un sentido, psíquico, y la psique siempre, en ciertos aspectos, somática. No se puede describir esto simplemente sobre el modo polar consciente/inconsciente, menos aún reprimido/no reprimido. Yo no reprimo el funcionamiento de mi corazón, se lleva a cabo con un sonido bajo.

Agrego una frase para intensificar la paradoja de este hombre “que es dos que son uno”. Basta recordar lo que escribí sobre la mónada psíquica en el capítulo VI de **La institución imaginaria de la sociedad** y en **El estado del sujeto hoy**, y en otro texto que va a publicarse, **Lógica, imaginación, reflexión: la desfuncionalización de la psique, la desfuncionalización del placer**, la intensa investidura del placer de representación en detrimento del placer de órgano.

Todo sucede como si la psique quisiera continuar su vía sola, quisiera realmente salir del cuerpo. Y ahí, de nuevo, encontramos el rol fundamental de lo imaginario social. La sociedad también tiene por fin que darle fuerza a la psique, a la realidad, y reinsertarla en un medio en el que hay otros individuos, y cosas que son “realmente” cosas.

II

P ¿No cree usted que el término de imaginación -muy connotado por la imagen, lo imaginario y en consecuencia por toda una serie de referencias escópicas, visuales, estéticas, ópticas- corre el riesgo de ser rápidamente insuficiente respecto a lo que, creo, usted designa como un proceso -lo que usted llama el "flujo incesante"- de semiotización de lo real? Dicho proceso involucraría imágenes cenestésicas, cosas olfativas, localizaciones territoriales, cosas que no tienen que ver necesariamente con el ojo; pero también con ritmos, componentes musicales, escansiones, con una cierta temporalidad en la que la imaginación es una capacidad de semiotización constante, que los etólogos de los lactantes describen como una capacidad muy poderosa.

CC: Es correcto. Pero yo no uso el término imaginación en el sentido heredado. *La imaginación es la capacidad de hacer surgir algo que no es lo "real" tal como lo describe ya sea la percepción común, la Lebenswelt de Hüsserl y de Heidegger, o bien la física.* Es pues, toda la creación de un mundo para sí del sujeto. La imaginación ya es el despliegue de un espacio y de un tiempo. Y cada uno de nosotros tiene su espacio y su tiempo propios. ¿Cómo llegamos a tener un espacio común, colectivo, social? Y aún más difícil: ¿un tiempo común? A eso no alcanzamos nunca. En ninguna parte el individuo adulto, plenamente desarrollado, consciente, siente más su soledad inerradicable que en esta eterna diferencia y alteridad entre su tiempo y el tiempo común. El despertador sonó, son las ocho, tengo que ir a trabajar, pero ¡me importa un bledo el trabajo! O el tiempo de mi humor: hay sol y estoy infinitamente triste, o estoy muy contento aunque llueve, etc.

El mundo "pre-subjetivo" es una masa compacta, ciega, sorda; la eclosión de la imaginación es una explosión local que hace un agujero en esta masa, allí encuentra su espacio interior, una habitación que puede dilatarse enormemente. Y esta habitación no es una habitación: es una especie de cilindro, ya que es al mismo tiempo un tiempo, luego esto también tiene una cuarta dimensión, y ello constituye para sí mismo, en las paredes internas del cilindro, un mundo organizado. Esto es, pienso, lo que usted llama "semiotización".

Hay objetos olfativos, objetos táctiles que son, al comienzo, mucho más importantes que los objetos visuales. *No tengo ninguna fijación sobre lo escópico*, una de las grandes inadecuaciones de la concepción de lo imaginario en Lacan es su fijación en lo escópico. *Lo imaginario social* no es la creación de imágenes en la sociedad, no es el hecho de que se pinten los muros de las ciudades. Una creación fundamental de lo imaginario social, los dioses o las reglas de comportamiento, no es ni visible ni siquiera audible, es *significable*.

P. ¿Esto trae como consecuencia una desconexión del concepto de imaginario radical de todo el arraigo en la representación, la repetición, los encuentros con lo antiguo, lo que ya fue percibido, conocido? Hay un pasaje en *Les carrefours du labyrinthe* en el que usted dice muy claramente que el inconsciente sólo se ocupa del pasado, que lo único que hay es repetición. Hay algo actual, "emergente", sobre lo que el análisis de Freud y sobre todo el de Lacan, a menudo hicieron un alto al ligar imaginario, representación y repetición en una fuente común alucinatoria. En cambio, creo que usted tomó una opción completamente prospectiva.

CC: Digamos temporal. Es un *surgimiento* -si el abuso de lenguaje está permitido cuando se habla del sujeto y para nada de lo social-histórico- *histórico*. Siempre retiene algo del pasado y sucede para alguien para quien ya pasaron cosas. Pero es *surgimiento*, y *este surgimiento puede ser creativo, es creativo*. Nominalmente lo es siempre, ya que es otra cosa, pero eso ya es Heráclito: nunca tendrás dos veces el mismo sueño. Pero más allá de Heráclito, tampoco es una simple diferencia temporal, sino una alteridad, porque otra *forma* ha surgido. Desde este punto de vista, efectivamente, no se trata de una imaginación repetitiva o anclada en el pasado, es todo lo contrario.

P. Se podría pensar que lo imaginario radical, la fantasmización tiene el mismo rol en su obra que la "voluntad de poder" en Nietzsche, la "subjetividad" o la "estructura" en Lacan, el deseo en Lyotard u otros. Sin embargo, queda claro que no se trata de un nuevo universal, de una base, de un *primus movens* o de un substrato biológico de la psique. ¿Puede, como decían los maoístas en el 68, volver "otra vez" a esta cuestión?

CC: No se trata de un nuevo universal, y ciertamente tampoco de un substrato biológico. Es el núcleo del ser y del modo de ser

de la psique del ser humano singular, por un lado, y de lo social histórico por el otro. *Porque hay imaginario, hay institución. y no puede haber imaginario radical sino en la medida en que se instituye.* Es el círculo de lo creado y la creación: los diferentes elementos deben ser planteados simultáneamente. Sin ellos, lo creado no puede ser, pero ellos mismos no son lo que son sino por medio de su "resultado", la creación. *El ser en general es creación.* Lo imaginario y la imaginación son el modo de ser que esta *vis formandi* del ser en general toma en este retoño del ser-que-es global que es la humanidad. Ella aparece allí con esta forma particular, esta densidad y sobre todo estas creaciones singulares, como por ejemplo, la significación, la idealidad explícita. Lo viviente no es *explicable*, menos aún comprensible, a partir de leyes estrictamente físicas. *Lo viviente es una emergencia.* En esta emergencia leemos esta potencia formadora del ser-que-es global, potencia que en sí misma no tiene, evidentemente, ninguna personalidad, ni tampoco ninguna finalidad, no es teleológica. Ser es eso. Si no fuera así, ser sería siempre lo mismo. El ser humano no existiría, la vida no existiría, etc. *Ahora bien, ser siempre es también ser otro y el hacer ser a otro.* De esto, vemos en el ser humano un eco infinitamente intensificado, amplificado, que es precisamente *la imaginación radical y lo imaginario radical.* Ello no implica ninguna subjetivación del ser.

La "voluntad de poder" de Nietzsche, es otra cosa. No quiero hablar de Nietzsche, llevaría mucho tiempo.

Usted sabe muy bien que no comparto en absoluto las concepciones de Lacan. La "estructura", que invocaba constantemente, excluye lo que para mí es lo esencial: la **temporalidad**. Al mismo tiempo, recurría a "estructuras" que no tenían lugar, ni psicoanalítico ni ningún otro. Por ejemplo, el lenguaje. El sujeto no es nada sin el lenguaje, es evidente, y esto es viejo como el mundo (Aristóteles).

Entonces ¿el lenguaje? ¿Qué sucede con el lenguaje? ¿De dónde viene? ¿Qué tiene el psicoanálisis que decir de él? Hay un párrafo en los manuscritos que Freud envió a Fliess, en el que expresa su confianza en el hecho de que la vía sobre la que está comprometido va a llevarlo a explicar los orígenes del lenguaje. Evidente-

mente no explicó absolutamente nada, ni en ese momento ni después. En Lacan tenemos el lenguaje que el sujeto encuentra ante sí. *O bien Lacan es heideggeriano. y el lenguaje es una donación del ser, el hombre no habla, pero el ser se habla a través del hombre al darle el lenguaje -este tipo de metafísica ideológica, teológica no me interesa-; o bien nos vemos obligados a comprobar que el lenguaje es una creación de lo imaginario radical, es decir de la sociedad.* El lenguaje como tal y los lenguajes singulares son cada vez una creación de la colectividad correspondiente. Aquí se hace necesario una digresión.

La dimensión poética del ser humano, creadora por ende irreductible, inexplicable, indeducible, parece dejar pasar toda una dimensión lógica. Ahora bien, no hay nada de eso. Una de las primeras comprobaciones que hacemos cuando comenzamos a reflexionar es que hay una dimensión -que corrientemente se llamaría "lógica", y que llamo **conjuntista identitaria o ensídica**- que está presente en todo, tanto en la psique como en la sociedad, en lo viviente y en lo físico. Un chivo no puede ser a la vez chivo y ciervo; dos y dos son cuatro, no hay humo sin fuego; causas determinadas producen consecuencias determinadas. *Esto es en todo, pero sólo es una de las dos dimensiones que hacen lo que es.* Tomo un ejemplo en psicoanálisis. Supongamos que hay un analista y su paciente en el diván: el paciente cuenta un sueño, y los dos, juntos, al menos tenemos que esperararlo, se abocan, siguiendo las reglas, a la interpretación del sueño. El sueño es una formación fantásticamente compleja en la que la interpretación interviene en un grado extraordinario, a menudo resplandeciente de creatividad en sus comparaciones, en sus invenciones, en sus equívocos. Pero también en este sueño encontramos cálculos. La imaginación creadora poética del sueño debe instrumentarse en cálculos para poder decir lo que tiene que decir. De igual manera, cuando Bach escribe una fuga, cuenta las notas del tema, cuenta la quinta para retomar el tema en la quinta, cuenta las notas del contra tema, conoce las relaciones armónicas de esta construcción. Un estructuralista debería decir que Bach se agota en sus cálculos, que es una bella burrada. Estos cálculos también están presentes en una gran obra de pintura. Hay una lógica fan-

tástica también en un poema surrealista. Si no existiera esta lógica, el efecto de sentido de lo absurdo aparente o real de una frase no sería un efecto de sentido, no sería nada de nada. Por oposición, por contraste, pero también por inserción constante de fibras lógicas, lo que supera lo lógico puede no sólo ser dicho sino también ser, simplemente. La filosofía siguió siendo víctima de la metacategoría de la determinidad, al plantear que todo lo que es debe estar determinado y determinado parte por parte, lo que no es cierto. *Pero lo que es cierto, es que nada puede ser si no es también determinado.* El inconsciente no es una máquina, contrariamente a lo que creía Lacan. Pero el inconsciente está determinado como inconsciente. Tiene un modo de ser que es el suyo y que no es el de un canguro o el de un teorema topológico.

Está determinado en su modo de ser y en la naturaleza de sus manifestaciones, así como en el contenido de lo que en él sucede. En lo que en él sucede hay una emergencia, un surgimiento. Para tratar de comprender este surgimiento nos vemos obligados, quiérase o no, a unir sus manifestaciones a otra cosa, hasta el momento en que encontramos el famoso "ombigo", y finalmente toda la historia del sujeto. Freud hablaba de la elección de la neurosis: como era un poco positivista también pensaba en factores constitucionales. Pero esos factores constitucionales son casi las virtudes dormitivas. En realidad, se trata de la forma de ser del sujeto irreductible, inexplicable, de su capacidad para, de la necesidad de construir un mundo propio y de constituirlo como un neurótico, como un psicótico, como un perverso, o como un "neurótico normal".

La dimensión conjuntista identitaria, ensídica, está presente en todo, y aún cuando la transgredimos a propósito y con resultados importantes, seguimos encontrando su uso. Cuando Hegel dice, ridiculizando a Schelling: "En la noche de lo absoluto todas las vacas son negras", frase espléndida que, por otra parte, retoma un dicho popular, ¿de dónde viene el lado contundente de la frase? Del hecho de que, a propósito, utiliza muy lógicamente términos y relaciones para que haya un resultado absurdo y ese resultado absurdo es lógico y produce sentido. Es por esto por lo que digo que las dos dimensiones, la ensídica y la poiética están en todo,

densas como se dice en topología: tan cerca, que si queremos un elemento de una vamos a encontrar un elemento de la otra. Hasta en la locura es evidente.

III

P: *Creo haber entendido que usted hace enfrentar, inter-actuar la mónada psíquica del niño omnipotente, vuelto sobre sí, con el proceso de socialización, duro o maleable, que impone al magma inconsciente su recepción en la sociedad y en la cultura humana. Es sin duda eso lo que usted llama la "sublimación" y que pasa, entre otros, por el lenguaje y las palabras. ¿Qué quiere decir, en este caso, para usted, el proceso de autonomización? ¿Puede ser válido para las dos escenas? ¿En la escena social sería la revolución democrática o libertaria? ¿Y en la escena del análisis la famosa liquidación de la transferencia?*

CC: Usted ha hablado del niño omnipotente, es totalmente correcto. Tenemos que permitirnos corregir a Freud en este aspecto, que hablaba del todo-poder imaginario de la psique. El todo-poder imaginario de la psique es, para comenzar, real. Es efectivo. Es la formación de representaciones que le dan placer. Y esta omnipotencia es quebrada, ciertamente por el cuerpo, pero sobre todo por los otros.

El recién nacido abandonado muere o, en el mejor de los casos se transforma en niño-lobo y pierde irreversiblemente la capacidad de ser verdaderamente humano. Lo que se llama tontamente en la teoría política, filosófica, económica, el "individuo" -al que uno opone la sociedad- no es otra cosa que la sociedad. Son capas sucesivas de socialización, si se puede utilizar esta imagen, que se aglomeran alrededor del núcleo monádico, de manera muy extraña. No es como la deposición de iones de metal en un polo. Es complejo, contradictorio, conflictivo. Freud tenía imágenes muy bellas. Habla de conglomerados y de brechas, piedras volcánicas en las que pedazos duros son tomados en las coladas de lava que fueron solidificadas. Esta lava llega por momentos hasta la superficie, lo vemos todo el tiempo en nuestra vida y en la clínica, son elementos del magma más profundo.

Esta socialización más o menos suave es de hecho esencialmen-

te violenta. Significa que la psique debe renunciar a la omnipotencia, a ser el centro o la totalidad del mundo. Es a esto a lo que -si somos un poco sinceros- nunca renunciamos y no podemos renunciar. Siempre soy el origen de las coordenadas. De mí parten los ejes x,y,z y t, parten de mí aquí y ahora. Hacer concordar esos ejes con los ejes de otros observadores, es todo un trabajo.

El niño está ubicado ante la necesidad de dejar de creer que el seno es su objeto, que la madre está a su disposición, que forma una pareja exclusiva con la madre, y debe reconocer que la madre (este es el aporte de Lacan en la restitución de la significación del complejo de Edipo en Freud) desea a otro. Hay una relación entre otros dos de la cual estoy excluido para siempre, y si no acepto esto, nunca seré un individuo socializado.

Pero aún esto no basta. Cuando Freud abordaba el problema del complejo de Edipo, lo hacía bajo un ángulo exclusivamente psico-genérico. Pero en **Tótem y tabú** vemos rápidamente que había percibido la dimensión socio-genética de este asunto. La ceguera sociológica de los psicoanalistas se observa en el hecho de que cuando estos leen el mito de **Tótem y tabú** no ven más que el asesinato del padre e ignoran el juramento de los hermanos de renunciar a su omnipotencia, no matar a otro, no querer más para cada uno todas las mujeres de la hermandad. En el mito freudiano un sustituto del padre muerto es el núcleo de la institución: el tótem. *La asunción de la filiación no puede hacerse sino por la asimilación de la limitación del padre, el hecho de que el padre es padre entre otros padres*. Que hay algo, la colectividad y su institución, que es más general y lo supera. Aquí es también donde Lacan mezcla las cosas (cuando habla de lo simbólico, la ley, etc) que están totalmente separadas de toda colectividad viviente y concreta. En todo esto, el proceso de sublimación es capital. *La sublimación es el hecho de renunciar al simple placer de órgano, se renuncia incluso al simple placer de representación privada, para investir objetos que sólo tienen existencia y valor social*. Hay que terminar con esta posición aberrante de los psicoanalistas, para quienes sólo los pintores subliman porque en lugar de manipular sus excrementos manipulan los colores. A partir del momento en que se habla, en lugar de chuparse el pulgar o la

lengua, ya se está en la sublimación, porque se inviste una actividad social, un objeto creado por la sociedad, instituido y valorizado por ella. Lo mismo sucede con el trabajo, si está alienado o no, etc.; siempre se trata de una actividad sublimada.

Pero en la sublimación tenemos que distinguir dos aspectos: uno es puramente descriptivo. En toda sociedad humana hay sublimación. La sociedad inviste un objeto socialmente creado y socialmente valorizado, aunque este objeto sea criminal. El Holocausto molesta. Pero los aztecas hacían sacrificios humanos. El sacerdote que oficiaba no eyaculaba cuando sacrificaba a las víctimas. Cumplía un rito. Toda la nación azteca consideraba que era absolutamente esencial -para el orden del mundo, para que los dioses siguieran existiendo y para que el sol siguiera girando alrededor de la tierra- que esas víctimas fueran sacrificadas.

Sin embargo, no podemos privarnos de tomar el otro aspecto en cuanto a la sublimación, que es un **juicio de valor**. No podemos privarnos tampoco de esto en el análisis. Tenemos otro objetivo, la **autonomía**, que también es un objetivo social, un tipo particular de sublimación. *Existe en las finalizaciones de análisis, y también en las finalizaciones de la política*. La sublimación es de un orden diferente del que connota; el reconocimiento del hecho de que debo ser autónomo, de no reprimir el reconocimiento de mi inconsciente, sino filtrar lo que de mis deseos, mis pulsiones, puede pasar a la expresión o al acto. Los otros no son simplemente objetos de mi deseo, o instrumentos; pues éstos también deben acceder a su autonomía. *La finalización del análisis bien concebida va más allá de la liquidación de la transferencia, va hasta la instauración de una nueva instancia de la subjetividad: una subjetividad reflexiva y deliberante, capaz, en mayor o menor medida, de establecer otra relación con el inconsciente que está en su fundamento*. No es una relación de eliminación. El "Donde ello era, yo debo advenir" de Freud es insuficiente. Incluso está mal concebido: Freud lo piensa como la desecación de la Zuiderzee, la desecación de un pantano maloliente en el que hay que hacer crecer tulipanes. No se trata de desecar el inconsciente, nunca se presta a eso, y si uno llegara a hacerlo sería suicida, porque precisamente del inconsciente todo surge. No se trata de ser

esclavo del inconsciente, sino de poder detener el pasaje a la expresión o el pasaje al acto, teniendo consciencia de las pulsiones que en él pujan. Es esta subjetividad la que puede ser autónoma y es esta relación la autonomía.

Esto también tiene que dar forma al proyecto político. El proyecto político apunta a la creación de una sociedad autónoma, es decir, de una sociedad que tiene con sus instituciones otra relación que no es la relación tradicional, la relación de heteronomía. Es decir que ella instaure sus instituciones sabiendo que lo hace, en consecuencia puede revocarlas y que el espíritu de esas instituciones debe ser la creación de individuos autónomos.

Una palabra más sobre la ceguera sociológica y política de los psicoanalistas y la ceguera psicoanalítica de los sociólogos y los filósofos. Los filósofos, los sociólogos, los politólogos y todos los otros siguen hablando hoy del "individuo humano" como si hubiera un individuo humano. No hay individuo humano. Hay una psique que está socializada y en esta socialización, en el resultado final, no hay casi nada individual en el sentido verdadero del término. Y cuanto más heterónoma es la sociedad, menos individualidad hay. *La verdadera individuación comienza cuando las sociedades empiezan un movimiento hacia la autonomía.* Para crear individuos individuados hace falta una sociedad individuante. Las sociedades heterónomas y tradicionales no son individuantes. Son uniformizantes, colectivizantes. En cuanto a la ceguera sociológica de los psicoanalistas, creo haber hablado de esto cuando hablé de Lacan. Toman el todo que viene de la institución dada, de la sociedad como parte de la "realidad", al mismo tiempo que de "la ley", hacen algo irrompible, inmutable, intransformable, a pesar de que son instituciones sociales.

P. Se puede acreditarles, sin embargo, que lo hacen cuando los pacientes hablan.

CC: Totalmente de acuerdo. Eso es otra cosa. Pero la única "realidad", es la **realidad social**. Aquí hay una cascada de malentendidos. Cuando hablamos de "principio de realidad" en psicoanálisis, ¿de qué realidad se trata? Nunca vi a un loco, por más loco que estuviera, que no sepa que el fuego quema, o que si se

cae del quinto piso, se mata; y si se tira es porque sabe que va a matarse. Pero la realidad de la cual no quiere conocer nada, es la realidad social, las relaciones de filiación, las relaciones con los objetos de deseo. La realidad es la realidad social. Esta realidad sólo tiene un privilegio pragmático. La actitud que debería tener un analista en la medida en que hablara de ella, no sería decir: "Usted debe aceptarla, es la realidad", sería: "Esta es la realidad instituida hoy. De nada servirá si usted está delante de una pared y la golpea con la cabeza creyendo que la va a desplazar. Si usted la quiere mover va a tener que buscar otra forma. Pero mientras tanto, tiene que saber que la pared está allí y que esto le hace mal.

IV

P. Esto introduce la quinta pregunta. ¿Su enfoque social-histórico del estatuto del sujeto lo conduce a hipótesis práctico-teóricas en los campos del análisis y la política? ¿Esto puede tener incidencias formales, prácticas, "técnicas" en la manera de analizar, y también en la manera de unirse, organizarse o luchar? Más precisamente ¿piensa usted que las prácticas "militantes" y los modos de organización deben tomar un nuevo curso, un nuevo estilo? ¿Cómo vería usted esta revolución en la revolución?

CC: En primer lugar hay incidencias teóricas. A mi entender hay una nueva forma de ver el **fin de análisis** en los dos sentidos de la palabra fin. Lo mismo para el fin -no en los dos sentidos, sino en el sentido de objetivo- de la política. Nunca habrá fin de la política en el sentido que tiene la finalización del análisis. El *fin de análisis es la capacidad del sujeto, a partir de ese momento, de autoanalizarse.* En el caso de la política no podemos hablar de fin, siempre habrá debates sobre los objetivos colectivos comunes y siempre habrá problemas de institución. No se trata de establecer la sociedad perfecta de una vez por todas.

Estas incidencias son claras. Se entienden precisamente como la abolición, en el campo de la praxis, de la distinción entre fin y medios. Bastaría con enunciar la cosa para ver el absurdo de esto. No se puede hacer a alguien autónomo por medios heterónomos.

La autonomía es a la vez la meta buscada y aquello cuya presencia, llamémosla virtual, debe estar supuesta al comienzo de

un análisis o de un movimiento político. Esta presencia virtual, es la voluntad de autonomía, la voluntad de ser libre, por lo menos libre del sufrimiento en el caso del análisis, o libre simplemente como en el caso de la sociedad. Todos los dispositivos deben concordar hacia esta orientación y ya forman parte del objetivo. No creo que la asociación libre, en el caso del análisis, sea un medio. El paciente que tiene la posibilidad de hacer asociaciones libres ha dado un paso enorme, ya hizo caer una enorme cantidad de censuras, de defensas. Seguramente esto es insuficiente como tal, pero forma parte de los fines buscados. Cuando la gente que quiere luchar en lugar de pedir a su sindicato, al patrón o al gobierno que haga algo por ellos, se organiza por sí misma, aunque fuera para discutir lo que hay que hacer, está en el mismo movimiento. Hay allí una autonomía embrionaria que se realiza y que es la condición de su propio desarrollo posterior - ¡si se desarrolla! -. Porque todo siempre puede fallar. La única garantía que tenemos es que vamos a morir.

Estas implicaciones, claras en sus principios, son mucho más difíciles de traducir en la realidad, en el ámbito de la práctica, en el sentido estrecho del "modo de actuar". En el caso del análisis, uno se puede preguntar, ciertamente, sobre el **dispositivo clásico** que utilizamos. Creo que podemos justificarlo, incluso desde el punto de vista en el que me ubicaba más arriba. Las reglas conocidas del dispositivo: la posición recostada, la exhortación paradójica "no se controle, diga lo que le pasa por la cabeza", la regularidad y la duración fija de las sesiones, indispensable como contrapeso del enorme poder imaginario y real que el analista tiene en el análisis, estas auto-limitaciones contractuales en la forma (como lo sabemos, lamentablemente, pueden ser transgredidas de parte del analista en función de su poder en la situación analítica), todas estas reglas existen en interés del paciente y de la cura, deben ser respetadas totalmente, no son simples medios. Constituyen pasos hacia la liberación del paciente. Todo esto afecta considerablemente todo el proceso analítico propiamente dicho, el trabajo de interpretación. La regla de oro para la interpretación es que ésta debe facilitar al paciente su recorrido posterior, que no rodee las cosas, que no las bloquee, que no dé falsas respuestas definitivas,

que mantenga el proceso abierto, que amplíe las capacidades del paciente para proseguirlo y profundizarlo.

Es cierto -es algo que se plantea- que a menudo estamos decepcionados ante la relativa duración del proceso analítico, que a veces no aporta los resultados que uno podía esperar. Confieso que no tengo nada para proponer en cuanto a esto. Todas las tentativas de modificación que se hicieron al respecto -que no sólo comenzaron en los tiempos de Ferenczi sino antes- no dieron nada que valga la pena. La mayor parte del tiempo pasan necesariamente por una intensificación de la alienación transferencial del paciente. Todas las modificaciones que se pudo imaginar iban en el sentido de una mayor intervención de parte del analista. Digo esto y soy quizá, entre los que ejercen hoy, uno de los más intervencionistas, no porque exhorto, aconseje o prohíba; sino porque son muy pocas las sesiones en las que me quedo totalmente callado.

P. Esas intervenciones, ¿siempre son del orden de la interpretación?

CC: Casi siempre son el pliegue de una interpretación. Parten del principio de que el paciente no puede medir la extensión de su construcción fantasmática si en un momento u otro no le opone algo que no lo es. ¡Dejarlo solo para que descubra esto podría llevarle fácilmente sesenta años! No se trata de psicóticos, no se trata de buen (a) (as) neurótico (a) (as). *Hay momentos en los que una de las funciones del analista es la de hacer aparecer el fantasma en su calidad de fantasma.*

En cuanto a la política, las repercusiones sobre el contenido son muy profundas. La formulación que intenté dar en textos como **Poder, política, autonomía**, en **El mundo fragmentado**, demuestran claramente que todo el contenido de la política y la actividad política misma pueden y deben ser reconsideradas a partir de una idea, de un objetivo de autonomía cuya inspiración es visiblemente doble, a la vez psicoanalítica e histórico-política. Autonomía social e individual: hacemos nuestras leyes, la colectividad es efectivamente soberana, los individuos son efectivamente libres e iguales en cuanto a su participación en el poder.

París, 19 de junio de 1991