**II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política**

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”

Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Mesa Temática número y nombre.

 MESA 33 Intercambios simbólicos, dominación y subjetividad. La construcción de adhesiones en el campo social y político.

Título de la ponencia.

**Tradición, temporalidad, subjetividad. Sentidos interiorizados en las prácticas tendientes a la transformación de los comportamientos**

Nombre, Apellido y pertenencia Institucional de los autores.

Mauricio Castro (Facultad de Ciencias Sociales, U.B.A., Ciencias de la Comunicación)

Resumen

Al atender a las diversas formas por las que sentidos interiorizados son operantes en las prácticas, advertimos que estructuras actuales se encuentran entreveradas a otras más tempranas de la vida. Las interrelaciones entre la variedad de estas instancias implican al sentido social objetivado en el orden del mundo (condiciones objetivas), como así también a las condiciones constitutivas generales por las que los sentidos sociales se sedimentan en la subjetividad (condiciones subjetivas). En el análisis de distintos fenómenos es posible encontrar que sentidos añejos pueden cobrar preponderancia sobre proyectos de etapas adultas, incluso en casos en los que los agentes hacen explícita su propuesta de alterar aquellas prácticas más primitivas. Estas consideraciones tornan especialmente relevantes ante el análisis de fenómenos que involucran a movimientos y formaciones que se pronuncian en nombre de la transformación de dinámicas sociales. Ejemplos de casos como, por un lado, las prácticas asamblearias surgidas al calor de la crisis económica, política y social del 2001 en Argentina, como, por otro, los cambios ocurridos en afectos y representaciones tradicionales referidos a las concepciones de género, muestran la necesidad de un análisis que no se detenga únicamente en un abordaje comparativo e histórico, sino que eche luz sobre la génesis de los sentidos sociales, para darse los medios por los que comprender sus distintos alcances y duración en el tiempo. A partir de autores que han propuesto una teoría social que involucre la comprensión de la subjetividad, interrogamos sobre las implicancias de la tradición y la temporalidad en las prácticas de movimientos tendientes a la transformación de las prácticas.

**Tradición, temporalidad, subjetividad. Sentidos interiorizados en las prácticas tendientes a la transformación de los comportamientos**

**El tiempo y los espíritus de antaño**

*A veces me da miedo la memoria*

 Jorge Luis Borges[[1]](#footnote-0)

Con el interés por dar cuenta de los sentidos interiorizados que operan en las prácticas actuales, en el modo de la tradición, dos fenómenos llaman nuestra atención especialmente. Encontramos dos recortes de sucesos que representan dinámicas sociales en las que los comportamientos de los sujetos se ven imbuidos por distinto tiempo y ritmo. Se trata de fenómenos que involucran diferentes temporalidades predominantes: una relativa a la urgencia, la convulsión con que un tiempo de crisis es vivida, por ejemplo; la otra correspondiente a la gradualidad, observable en tensiones que paulatinamente cobran relieve en la historia –apareciendo en un momento y cada vez más, fluctuando y reemergiendo– como relaciones de dominación tematizadas en reclamos, propuestas y contrapropuestas específicas.

Para caracterizar esos dos fenómenos registramos como ejemplos, en primer lugar, las prácticas autogestivas y autonómicas surgidas al calor de la conocida crisis económica, política y social del 2001 en Argentina; en segundo, cambios ocurridos en afectos y representaciones tradicionales referidos a las concepciones de género y, puntualmente, a la dominación masculina y la heteronormatividad, que condujeron al panorama actual en el que, en palabras del antropólogo Pablo Semán, “al menos una parte importante de nuestra sociedad vive un estado deliberativo acerca de lo que conocimos en otra época como las entidades inmutables del sexo y el género”[[2]](#footnote-1). Preguntamos si la tradición en la urgencia de la crisis no comportará acaso rigideces que resisten y oponen a las acciones que la contradigan, aspecto que influiría en la corta duración o abandono de esas prácticas contra-tradicionales. Por otro lado, el desenlace paulatino, en relación con esos sentidos de la tradición, quizás sea nodal para explicar la mayor prolongación en el tiempo de esas prácticas colectivas alternativas a las acostumbradas, con motivo de una menor rigidez de las capas sedimentdas de la tradición.

No cuestionamos sobre la organización de esas asambleas que, en la editorial del 14 de febrero de 2002, el diario La Nación alertaba que pudieran “acercarse al sombrío modelo de decisión de los soviets”. Tampoco sobre los debates en torno al género y los reclamos y reivindicaciones que son planteados desde movimientos que se reconocen con perspectiva de género y diversidad sexual. La pregunta aquí señala a lo que comenzamos mostrando como distintas temporalidades sobre el eje problemático que podríamos sintetizar en la tríada subjetividad-temporalidad-tradición. No implicamos a la subjetividad en todas sus dimensiones, sino en lo referido a la convivencia de sentidos antiguos con otros configurados más recientemente y los que responden a proyectos que se pronuncian por la transformación de un estado de situación actual (ciertamente, sentidos entrelazados y en tensión más que distinguibles con claridad). No llamamos la atención sobre la tradición respecto a objetos, composiciones estéticas u otras expresiones objetivas, sino en lo que convoca a la subjetividad –como estratos de sentidos, de la interioridad y la exterioridad estructuradas en coexistencia–. No retomamos las injerencias de la influencia temporal en lo que respecta a medidas o variaciones según la velocidad de los cuerpos en el espacio, sino en lo que atañe a las condiciones subjetivas –condiciones constitutivas generales para los procesos por los que los sentidos sociales se sedimentan en la subjetividad– en instancias en que las capas de sentido profundas pertenecientes a la tradición son impelidas al cambio.

Así, no evocamos los sucesos de principios del Siglo XXI en Argentina para precisar ciclos económicos o sopesar las estrategias políticas llevadas a cabo, ni las transformaciones en cuestiones de género para hacer análisis de organizaciones LGBTIQ o sus representaciones particulares, sino por el motivo de que allí vemos dos interacciones distintas entre temporalidad, tradición y subjetividad.

Con el puntapié de estas muestras de brecha crítica de corta duración y de conflictos desenvueltos en tiempos graduales, es posible organizar dos órdenes de temporalidad que, por lo que interpelan a transformar en la relación entre las estructuras subjetivas y el mundo con que se entrelazan, podemos preguntar si inclinan a los actores sociales a involucrarse y responder de distinta manera según esos tiempos y ritmos y aquellos sentidos que convoquen de su tradición. Trata, en limpio, de situaciones o épocas de convulsión generalizada, contrapuestas a corrimientos en el desenvolvimiento del hacer, sentir y decir más ligado –acostumbrado– al ajuste entre estructuras interiorizadas y condiciones objetivas, por la larga exposición de aquellas a estas, por la reiterada producción de estas por aquellas.

En resumen y titulando estas diferencias: señalamos al cambio abrupto, dramático, de un lado, y al desarrollo gradual, por otro, como dos variantes para la temporalidad respecto a cómo los sujetos viven sus vidas. En virtud de estas variaciones, resulta útil parar mientes acerca de las situaciones en que los sujetos y los colectivos vuelven a modos de interacción anteriores a los períodos de ruptura o eventual transformación, aun cuando eran aquellos que decían pretender erradicar.

Si es correcto, como afirma Marx en la introducción de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, que los sujetos en “tiempos de crisis y rebelión es precisamente cuando, con miedo, conjuran en su auxilio los espíritus de antaño”[[3]](#footnote-2), parece válido llamar la atención sobre cómo el miedo promueve reflujos y cómo esto pudo haber operado en aquel tiempo de crisis. Marx encontraba una relación entre los momentos de miedo y la respuesta que abreva en la tradición. Entonces ¿qué componentes reflotaban cuerpos que decían oponerse a formas que durante decenios habían encarnado: un ciudadano escasamente comprometido desde lo civil, en tensión con comportamientos que, en el nuevo escenario de organizaciones asamblearias, buscaba empoderarse como activo en la institución de los intercambios sociales encaramados en el colectivo del cual formaba parte? ¿Ese miedo influye de igual manera cuando la transformación se emprende en tiempos que no son los de “crisis y rebelión”? Cabe la comparación con las enunciaciones que rechazan a la dominación heteronormativizante en ritmos que no son los de la convulsión generalizada[[4]](#footnote-3).

Las preguntas dirigen a cómo se comportan las estructuras subjetivas –los sentidos que fueron progresivamente estructurados en la subjetividad (los más añejos con los más recientes) y se presentifican en formas de percepción, valoración y acción– en función de los distintos ritmos que se presentan para dinámicas que proponen cambiar lo tradicional (en los casos que invocamos como disparadores para la interrogación, serían: la auto-organización de la gestión de las necesidades a instancias de una situación de crisis; las percepciones y acciones referidas a género y sexualidad).

Una hipótesis –bien sintetizada en la frase de Marx– supone que la vertiginosidad de la crisis conlleva la reasunción de lo tradicional imponiéndose en la urgencia, como material predilecto desde el que responder en un momento de impensada intemperie en busca de cobijas conocidas. En correlato, si el sentido de crisis como ausencia de suelo firme se impone, ¿puede un ambiente vivido como hostil y supuesto como consecuencia de decisiones ajenas, presentarse como el más propicio para transformar la propia historia sentando bases duraderas para el porvenir? ¿O será que por la escasez de sentidos de larga data donde apoyarse después de la revuelta, la sublevación incluso puede, con sus reflujos –vuelta en farsa a un estadio trágico–, enquistar las tramas que se intenta superar? ¿Por qué las crisis de corta duración pueden activar reflujos que se extienden? ¿Diferentes posibilidades se juegan para la transformación en tiempos vividos como estables? ¿Es posible algún tipo de preparación o contención preventiva para precaver las impulsiones de retroceso que, ya por crisis, ya por rebelión, conjuran en respuesta al miedo? Estas preguntas no representan sino una inquietud inicial sobre el fenómeno de la tradición.

Los abordajes referidos a aquellas experiencias colectivas de los años 2001 y 2002 catalogadas como brotes con perspectivas autonomistas, priorizaron explicar lo fallido de dichas aspiraciones por la reestructuración económico-política que ocurriría a partir de 2003, minorizando –cuando no directamente desatendiendo– las implicancias subjetivas de los actores sociales que encarnaban esas experiencias, es decir, el nivel de las disposiciones interiorizadas desde los procesos de la constitución de sus subjetividades, precisamente la dimensión donde la dominación simbólica genera consentimientos naturalizados y naturalizantes, una dominación cuyos modos no son los del continuo látigo, sino los de la naturalización y, por tanto, los problemas de la tradición cobran relevancia[[5]](#footnote-4). Consideramos que “este tipo de estudios –sin desmerecer sus alcances– lejos de echar luz sobre los avances y retrocesos de los fenómenos que analizan, toman sus efectos por causas”[[6]](#footnote-5) a la hora de explicar la reemergencia de un orden político concentrado por las figuras de liderazgo más tradicionales.

Con esta distinción por la que la subjetividad involucra la tradición sedimentada según distintos órdenes de temporalidad, parece posible brindar medios por los que abordar conflictos históricos, que no han sido interrogados desde concepciones que seriamente consideren el lugar de la subjetividad para explicar cómo “del extremo autonomismo abrazado en los albores de diciembre de 2001 se ha pasado, por momentos de manera dramática, a una acérrima estadolatría que amenaza con desmembrar las otrora experiencias de lucha más ricas en radicalidad y autogestión”[[7]](#footnote-6). No se trata de desconocer el crecimiento en número y participación de empresas recuperadas, ni de eludir que organizaciones de desempleados llevaban años funcionando para la fecha de 2001, sino en todo caso, de brindar elementos teóricos para comprender la complejidad de los matices que hicieron que la “dinámica asamblearia y prefigurativa”, habiendo mostrado importantes logros para sus reclamos y objetivos propuestos, aun así no resultara en una expansión mayor del autogobierno con “métodos de participación directa y discusión colectiva con la designación rotativa de delegados que permitan llevar a cabo las medidas consensuadas”[[8]](#footnote-7), y tendiese a reabsorberse en prácticas anteriores.

Nuestro interés no está centrado en reponer los debates en torno a los dos fenómenos particulares que destacamos, ni en abordarlos desde su historicidad, sino en interrogar cómo se sedimentan los sentidos que pasan a organizarse como tradición, y si son reasumidos de distinta forma por los sujetos en la constitución de distintas temporalidades. En pocas palabras, no los interrogamos genealógicamente ni a partir de las condiciones objetivas; lo hacemos genéticamente estudiando las condiciones subjetivas.

De este modo, partiendo del interés suscitado por los dos sucesos históricos que mencionamos, el presente trabajo propone elaborar un marco conceptual para indagar en los problemas que acabamos de señalar, echando mano a los aportes que el filósofo y psicoanalista Cornelius Castoriadis propuso sobre el problema de la socialización. Indagar, luego, si pueden extraerse consideraciones más generales sobre la perspectiva genética del “proceso de la institución social del individuo, es decir, de la socialización de la psique”[[9]](#footnote-8), en relación con la incidencia de los flujos temporales, como ritmos con que los sujetos viven su momento histórico, respecto a tiempos en que se proponen transformar representaciones y afectos, comportamientos, que hacen remisión a la tradición. Es a instancias de esto que tomamos a nuestro cargo adentrarnos en la lectura del psicoanálisis de Freud que propone Castoriadis, en vínculo con nuestra interpretación sobre las condiciones de posibilidad para que haces de remisión de sentido cobren lugar en la subjetividad desde condiciones presentes a escenas que fueron estructurantes en el pasado, en relación con viejas formas instituidas. Si esos sentidos son el resultado del entrelazo entre las condiciones subjetivas y objetivas, importa comprender la génesis de la interiorización de los sentidos sociales de la tradición.

**Pertinencia con las prácticas tendientes a la transformación de las prácticas**

*–Vengo a venderle sus últimas palabras– dijo el hombre.*

*–Son muy importantes porque a usted nunca le van a salir bien en el momento,*

*y en cambio le conviene decirlas en el duro trance*

*para configurar fácilmente un destino histórico retrospectivo.*

Julio Cortázar[[10]](#footnote-9)

Previo a adentrarnos en los conceptos del autor que profundizan en las preguntas hasta aquí planteadas, vale remarcar vínculos por los que nuestro presente objeto se halla doblemente relacionado con los desarrollos filosóficos de Cornelius Castoriadis. Los procesos de transformación social han sido motivo de indagación a lo largo de toda su obra y, en este sentido, los fenómenos que disparan nuestros interrogantes se vinculan con las consideraciones de lo que el autor dio en llamar *proyecto de autonomía*. La autonomía podría resumirse a partir de la descripción etimológica <<*auto*: a sí mismo; *nomos*: normas, leyes>>, como “dar leyes para sí” y, en tanto que proyecto, <<*pro*: hacia adelante; *iacere*: lanzar>>, nunca acabable, sino siempre como un arrojo que reabre. Se trata del “proyecto de una sociedad en la cual todos los ciudadanos tienen una igual posibilidad efectiva de participar en la legislación, en el gobierno, en la jurisdicción y en definitiva en la institución de la sociedad”[[11]](#footnote-10). Además, se trata de un proyecto que no trastabilla en una separación binarista entre individual o social, pues necesariamente la autonomía es un proyecto que encarna subjetividades de autonomía, ávidas para la reflexión sobre sus instituciones y capaces de participar en la transformación de sus prácticas; por tanto, proyecto individual y colectivo. Asimismo, también los procesos subjetivos por los que preguntamos, encaramados en las distintas temporalidades, tratan de los límites vividos para tal proyecto y son igualmente individuales y colectivos. De este modo, la concepción de la autonomía, según Castoriadis, se halla íntimamente imbricada en el proceso de creación de la subjetividad que instituye modos que se aproximan a los de la Democracia directa, cuyos orígenes se remontan a la *polis* ateniense y la aparición de la interrogación permanente promovida por la filosofía, donde “el ciudadano ateniense levanta la mano, se da a conocer y emite su opinión”[[12]](#footnote-11). Por esto último es que Castoriadis explica que “la mejor definición que podemos dar de la democracia es la de un régimen de autorreflexividad colectiva”[[13]](#footnote-12); encarnadura concreta de la interrogación permanente: “¿Son buenas nuestras leyes? ¿Son justas? ¿Qué leyes debemos hacer? Y en un plano individual: ¿Es verdad lo que pienso? ¿Cómo puedo saber si es verdad en el caso de que lo sea?”[[14]](#footnote-13).

En contraposición a un régimen enraizado en la reflexividad –como vuelta crítica sobre sí, apertura a la autoinstitución de sus formas–, Castoriadis presenta a la heteronomía –etimológicamente, <<ley de otro>>–, donde el colectivo se rige como si sus leyes provinieran de una exterioridad que las sentencia a leyes definitivas, sea una deidad, fuerzas sobrenaturales o, incluso, justificaciones que se plantean como cerradas por ser correlato con una Naturaleza universal. Parece necesario destacar que, así como tal proyecto de democracia directa jamás sería resumible a una forma ideal acabada, al mismo tiempo se trata de

“algo que tanto en Grecia como en el Occidente moderno no fue más que un esbozo o germen. El *proyecto* democrático es el esfuerzo, aún incumplido, de encarnar en las instituciones, tanto como sea posible, la autonomía individual y social. En otros términos, va a la par de la emergencia y de la afirmación de la capacidad de la sociedad para cuestionar sus instituciones y para cambiarlas. En términos filosóficos, la democracia es el régimen de la reflexividad. Esto significa también que la democracia presupone que no hay revelación, pero tampoco saber absoluto…”[[15]](#footnote-14)

Con la afirmación de que “la autonomía no es *desinserción* respecto de la efectividad (como la autonomía kantiana), sino lúcida transformación de la efectividad (propia y ajena) *a partir* de ella misma”, donde “*a partir* no significa que la efectividad ofrezca causas o normas”[[16]](#footnote-15), puede comprenderse que vislumbremos en los procesos asamblearios en torno a la crisis de 2001 en Argentina, como en las críticas referidas a género y sexualidad, reediciones de ese esbozo o germen del proyecto de autonomía; tendencias que no sólo toman a su cargo cuestionar y dar forma a sus instituciones, sino que además, lo hacen abriendo canales hacia la deliberación colectiva, es decir, con implicancias en la reflexividad.

 Ante esto, la reflexividad no debe confundirse con el simple pensamiento, dado que “en la reflexividad tenemos algo diferente [a la autorreferencia]: la posibilidad de que la propia actividad del “sujeto” devenga “objeto”, la explicitación de sí como un objeto no objetivo, o como objeto simplemente por posición y no por naturaleza”[[17]](#footnote-16). Aquí queda claro por qué Castoriadis entendió que el proyecto psicoanalítico forma parte de la apertura moderna del proyecto de autonomía, con su búsqueda, nunca cerrada por completo, de hacer consciente lo inconsciente: “relación alterada entre las instancias psíquicas”, donde “la represión cede su lugar al reconocimiento de los contenidos inconscientes y la reflexión sobre estos, y que la inhibición, el evitar o el actuar compulsivos ceden su lugar a la deliberación lúcida”[[18]](#footnote-17).

Puede advertirse que Castoriadis encuentra raíces psíquicas de la reflexividad, al tiempo que las señala también para la heteronomía. En ese sentido, el ingreso a la cultura comporta siempre, y cada vez, un proceso de adhesión a leyes de otro, las significaciones imaginarias sociales que una psique no crea por sí sola, sino que las abraza en el proceso de socialización que individuos ya socializados imparten a la psique. Nuestra hipótesis apunta a que, en ese pasaje necesario por la heteronomía, es posible encontrar operaciones psíquicas que nos permiten comprender por qué la temporalidad de la crisis facilita respuestas en el aparato anímico, que son distinguibles de aquellas que facilita la temporalidad de la gradualidad.

Pero no se explica cómo mecanismos psíquicos desplegados en la primera infancia pueden sentar las bases para respuestas adultas, si no se entiende el concepto de estratificación en que Castoriadis se asienta para abordar la pregunta por el desarrollo de la socialización; proceso que, merece remarcar, aun si cuenta con etapas que ocupan el lugar de hitos en la estructuración del aparato psíquico, continúa a lo largo de toda la vida. Ciertamente, la comprensión de la psique como estratificación de mecanismos es una de las huellas claves de aquello de Freud que recupera Castoriadis. De hecho, en la definición que el filósofo dará a psique, no sólo aparecen conceptos clave de su pensamiento, como imaginación radical o magma, también cobrará lugar la estratificación: “la psique es imaginación radical” –explica Castoriadis–, esto es: magma *estratificado* de representaciones, afectos e intenciones[[19]](#footnote-18). Así, la estratificación es un aspecto nodal en la perspectiva genética que, en una carta dirigida a Fliess en diciembre de 1896, Freud señalaba que era un criterio con el que se encontraba trabajando, enfocado en el supuesto de que “el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un reordenamiento según nuevos anexos”[[20]](#footnote-19). Se trata, pues, de la tesis de la apoyatura, que afirma que las sucesivas instancias se apoyan sobre las anteriores sin anularlas, sino tomando a su cargo sus mecanismos, es decir, los modos que representaciones, afectos e intenciones tienen de remitir entre sí en sistemas psíquicos diferentes, entre localidades tardías y preexistentes. Castoriadis señala que para el abandono de un estadio y la implantación en un nuevo estrato de significaciones

“la fase que así se instala, a través del desfile de <<objetos parciales>> y los sucesivos reordenamientos de las representaciones <<centrales>> y de las cargas libidinales del sujeto que la caracterizan, deja, como lo ha mostrado Freud, improntas profundas e indelebles, tanto en lo que a continuación será el individuo <<real>> como en su inconsciente, en donde se mantienen los objetos parciales sucesivamente abandonados y las figuraciones fantásticas que les corresponden.”[[21]](#footnote-20)

Entonces, nos encontramos ante un factor central para profundizar en nuestro interrogante acerca de los entrelazamientos entre temporalidad y tradición en la vida subjetiva, ya que estas operaciones o mecanismos psíquicos, modos de remisión entre los magmas, pueden marcar pautas sobre las respuestas desatadas por el aparato anímico al sumergirse en ritmos de crisis o de gradualidad.

Llegado este punto, podemos sucintamente diferenciar dos ángulos desde los que abordamos este problema, con la finalidad de a partir de aquí extendernos sobre ellos con mayor profundidad. Por un lado, se trata con las condiciones del aparato psíquico según su estado o desarrollo. Por el otro, con las condiciones por las que la inexpugnable imbricación entre la psique y la objetividad del mundo, las cosas y los otros, admite el título de crisis o gradualidad. Este segundo aspecto refiere al enlace entre el sentido social objetivado en el orden del mundo, con el sentido para la psique. Es pertinente la distinción, debido a que nos señala la necesidad de indagar por el sentido vivido para la psique.

Para referirnos a ese sentido que tiene estatuto de realidad para la psique, encontramos provechoso servirnos del concepto de realidad psíquica, que Castoriadis también toma de Freud: para sostener este concepto que señala que para la psique es vivido como real aquello que la psique se representa como real, recuerda que “esta realidad psíquica está esencialmente constituida de representaciones. Para la psique nada puede existir si no es en el modo de la representación”. Sin embargo, sobre esa capacidad de la psique por dar forma a lo pulsional, para volverlo en formas que permitan poner en relación representaciones, dirá que “en la psique, nada es indiferente (la indiferencia no sería siquiera evocada aquí), la puesta en relación va necesariamente acompañada por una *carga de afecto*”[[22]](#footnote-21). Esta consideración indispensable, muestra la centralidad que le daba Freud en su afirmación sobre que “en el inconsciente no hay ningún índice de realidad” y que “es imposible distinguir la verdad de una ficción cargada de afecto”[[23]](#footnote-22).

Con el concepto de realidad psíquica, es posible precisar una diferencia capital entre temporalidad de crisis y temporalidad gradual. Al aventurarnos a tratar el problema de la crisis desde una dimensión subjetiva, tomamos las herramientas ya no únicamente por las condiciones objetivas de la situación sino más bien, por aspectos de lo que –en términos propiamente psicoanalíticos– sería entendible como un “drama psíquico”. De momento, debemos considerar que en la teoría psicoanalítica el drama es caracterizado como un proceso en el que afectos, sean de misma o distinta instancia, capa estratificada de la vida subjetiva, entran en conflicto; la ambivalencia afectiva que tanto gustaba destacar a Freud: el hecho de que pueda desplegarse “junto a una moción pulsional, su opuesto”[[24]](#footnote-23), como por ejemplo “esa hostilidad escondida en lo inconsciente tras un tierno amor”[[25]](#footnote-24). Asimismo, la vivencia del drama remite a la amenaza de pérdida del objeto amado, una referencia cardinal en que el sujeto se halla reconocido, trátese de un otro distinto a sí, cosa investida como sagrada o representaciones centrales.

Importa remarcar la importancia capital del drama vivido para la psique, ya que a colación del mismo es que se despliegan en la psique mecanismos particulares y, según nuestra hipótesis, son esas operaciones específicas las que implican de distintas maneras a los sentidos interiorizados en los marcos de las prácticas tendientes a la transformación de los comportamientos. Advertimos al respecto, que esas prácticas pueden hallarse dictadas por la voluntad, pero aun así representar amenaza para otra instancia de la psique: en efecto, precisamente para representaciones centrales, investiduras que comprometen niveles profundos que sostienen el narcisismo, las representaciones que la psique ha abrazado como primordial reconocimiento (la dimensión comúnmente llamada *identidad*, en el sentido fuerte del término).

Estas consideraciones respecto al drama encuentran un lugar en el desarrollo de la psicogénesis, que torna indispensable analizar para descubrir las formas en que presentan límites diferentes para las prácticas que apuntan a la transformación de las relaciones sociales. Con esta finalidad proponemos, a continuación, la indagación en el proceso de la psicogénesis, a la luz de la teoría de Castoriadis, con el fin de proveernos de ciertos conceptos indispensables para comprender la implicancia de las temporalidades en los desarrollos de las transformaciones de las condiciones objetivas.

Podemos adelantar dos mecanismos psíquicos que Castoriadis construye con apoyo en la teoría freudiana, los cuales han de contribuir a nuestro cometido: la *clausura* y la *regresión*. Estas operaciones ocupan un lugar preponderante frente a ese “estallido violento” al que se encuentra impelida la psique para necesariamente abandonar su sentido primigenio y adherir a las significaciones sociales. Para el estudio de la psicogénesis, pues, Castoriadis se apoya en la afirmación freudiana de que la psique vive violentamente la entrada a la cultura, es decir, que no hay lugar para la alegoría de un contenedor vacío que recibe sentido del exterior, sino que se trata de un estado psíquico inicial que debe ser abandonado y que, como tal, presenta ya la especificidad de aspirar a desembarazarse de todo sentido de displacer y permanecer en los estados de placer.

**Psicogénesis y sociogénesis**

*El hombre vive, al mismo tiempo, en su barrio y en el universo.*

*Por otra parte, la patria es la infancia*

Juan José Saer[[26]](#footnote-25)

Castoriadis entiende que cualquier pregunta por la psicogénesis es indisociable del problema de la sociogénesis. Así como una sociedad no puede sobrevivir en su forma sin que los nuevos integrantes incorporen los sentidos que la hacen ser como es en su particularidad, de igual manera la psique no abandona sus sentidos sino a costa de encontrar en alguna dimensión respuesta a sus exigencias (esto es, que el mundo de las significaciones sociales que le son propuestas, adquieran sentido para sí y pueda adherir a ellas, investirles y adoptar un lugar con ellas).

En esta tensión, la comprensión del modo de ser de la creación de forma de la psique y la adhesión a los sentidos sociales instituidos, cobra relevancia. Hemos señalado que Castoriadis define a la psique como imaginación radical, que es flujo incesante de representaciones, afectos e intenciones. En esta definición del orden propiamente humano es originaria la desfuncionalización de la imaginación, ya que si en los animales, plantas y demás vivientes, se trata de una imaginación canónica, de creaciones ya determinadas, en cambio, ante el mundo humano lidiamos con una creación ex nihilo, no causal, no explicada por ninguna exterioridad, sino activa.

No cabe ahora desarrollar la amplitud de la teoría de la imaginación radical que elabora Castoriadis, sino solamente dar atención en lo que respecta al modo particular de la socialización de una psique, es decir, a la inclusión de un nuevo cachorro humano en un colectivo humano. Castoriadis se posiciona respecto a la discusión sobre el estado originario de la psique en ese proceso y tal petición de principio orienta buena parte de las consideraciones que mantendrá en los desarrollos de su teoría social. A propósito de lo explicitado sobre la imaginación radical, puede comprenderse que la psique “hace surgir ya una <<primera>> representación a partir de una nada de representación, es decir, *a partir de nada*”[[27]](#footnote-26). Este aspecto importa ya que el primer estado de la psique, según Castoriadis, no sólo comporta un inicio para el despliegue de la socialización, sino que demarca las condiciones en el proceso de la estratificación en el desarrollo del psiquismo, que, como fue explicado, exige entender que cuando estratos nuevos suceden a estratos anteriores, estos nuevos no suplantan a los precedentes como si de una anulación total se tratara, sino que se montan sobre el andamiaje preexistente y deben tomarlo a su cargo y, en cierta medida, sostenerlo. A esto refiere el término *apoyatura*, a que “la serie de construcciones sucesivas mediante las cuales la psique consigue en cada momento, con mayor o menor éxito, *integrar* (esto es, que ha representado, cargado afectivamente y unido por un tender hacia o intención) lo que le ha sido impuesto(…) deben *tener en cuenta* la separación y la diversidad impuesta a la psique”[[28]](#footnote-27). Y aquí, lo que es válido para el polo psíquico, Castoriadis también lo enuncia respecto al polo histórico-social: “*lo antiguo entra en lo nuevo con la significación que lo nuevo le da u no podría entrar en lo nuevo de otra manera*”[[29]](#footnote-28). Además, esta entrada no se da como renuncia inerte de un pasivo “humano angelical” (equivalente a humano de alienación total, cosa que no sería “ni posible ni desable”) [[30]](#footnote-29), sino que más bien merece ser considerada como la lucha de fuerzas que indicamos como drama psíquico.

Si esta transformación en los esquemas imaginarios puede adoptar la forma de un drama, la vivencia de una crisis, es porque, así como el mundo de significaciones instituidas se le imponen a la psique que debe ser socializada, la psique plantea sus exigencias y se resiste a abandonar sus esquemas imaginarios. Esto entra en relación con lo que Castoriadis llama *clausura* de las significaciones: debido a que la psique aspira a permanecer allí donde encuentra placer, una vez que abraza a ciertas significaciones y se reconoce en ellas, tiende a quedar adherida a estas.

Asimismo, esta clausura que permite comprender el motivo por el cual la psique vive una crisis, es correlato de la primera representación de la psique, encuentra su raíz en ella. Para Castoriadis la psique es capacidad de una primera puesta en forma, creación de una primera representación. “La cuestión de la realidad psíquica en su ser originario es, en consecuencia, una cuestión del origen de la representación, del origen de la relación, del origen del principio del placer como intención que tiene un afecto como objetivo”[[31]](#footnote-30). El primer estado es una protorrepresentación que él llama mónada psíquica: la representación de una totalidad indivisa que será matriz de las venideras representaciones. La mónada psíquica no distingue deseo de representación, sino que siente una totalidad a la vez que esa totalidad es representada, resultando así en la omnipotencia como estado de realidad psíquica.

A este modo de pensar la transformación, se circunscribe la vivencia de la crisis, pero esta forma de desarrollarse no ciñe la totalidad de la creación en el dominio histórico-social. También hemos contemplado la forma temporal de la gradualidad para la transformación. Comprender las condiciones de posibilidad de este proceso por el que viejas estructuras, incluso las más añejas, conviven y en ocasiones se superponen con las actuales, importa a nuestro objeto de estudio debido a que de esta interrelación entre los distintos estratos emergen las operaciones por las que la psique compulsa una huida al pasado como defensa a aquello que le amenaza. Es menester identificar las particularidades de los procesos primarios –primitivos, profundos e infantiles–, en contraste con los procesos secundarios –más tardíos en la génesis, superiores– para aproximarnos a la comprensión de las implicancias. La socialización de la psique, es decir, su sublimación como individuo social por la imposición de significaciones por parte de la sociedad, arranca a la psique de su estado monádico. Otros que el infante deben extirpar a su psique de su clausura originaria. Este aspecto es crucial en lo relativo a la pulsión agresiva, ya que los sentidos sociales no son aceptados como una transferencia lineal, sino que el displacer que origina que estos contradigan a la omnipotencia de la mónada psíquica, es combatido. No menos crucial será esta cuestión a lo referido a relación con la institución social. “En lo relativo a las transformaciones de las instituciones de la sociedad tenemos el derecho de imaginarlo todo, *menos* la ficción incoherente de que el ingreso de la psique en la sociedad podrá hacerse alguna vez *gratuitamente*”[[32]](#footnote-31) y, si no hay gratuidad, resta aclarar “necesariamente debe pagar el precio de la socialización si pretende subsistir. Y ese precio es la renuncia a la omnipotencia, renuncia que inevitablemente acarrea consigo misma un sinnúmero de afectos negativos”[[33]](#footnote-32).

Esta condición de la psique no es minúscula a instancias del problema que nos planteamos a partir de la amenaza y la transformación. La psique se aferra a los objetos que inviste como sagrados como si allí se jugara el reencuentro con su divina totalidad perdida. Abrazada a la “ilusión de completitud” de estos sentidos donde se reconoce a ella misma y es reconocida por otros, resiste o denosta tajantemente lo que apunte a alterarlos.

Es preciso mantener presente que la capacidad instituyente de la psique “coexiste con el nunca abandonado proyecto de la misma de restablecer su omnipotencia originaria. Este modo de ser de la psique antes que nada se expresa como rechazo a todo aquello que pueda significar un límite *real* o imaginario a sus anhelos de omnipotencia”.[[34]](#footnote-33)

**Bibliografía**

Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 2010

Castoriadis, C., *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1998

Castoriadis, C., *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2001

Castoriadis, C., *Hecho y por hacer*, Buenos Aires, Eudeba, 1998

Castoriadis, C., *Una sociedad a la deriva*, Buenos Aires, Katz, 2006

Castoriadis, C. *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012

Castoriadis, C., *Ventana al caos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008

Castoriadis, C., *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Caronte, 1993

Ferme, Federico: “Apuntes sobre la subjetividad y la afectividad: el proyecto de autonomía y la dimensión prerreflexiva de las prácticas”, en Memorias del I Congreso de Investigación y Práctica profesional en Psicología y XVI Jornadas de Investigación, realizado en la Facultad de Psicología –UBA, de Agosto de 2009

Freud, S., “Pulsiones y destinos de pulsión” en *Obras completas, Tomo XIV*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1992

Freud, S., “Tómem y Tabú” en *Obras completas, Tomo XIII*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1991

Freud, S.: “Carta a Fliess del 21 de septiembre de 1897” y “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico”, O.C. Vol. XII, Amorrortu, 1991

Freud, S., “Carta 52”, *Obras completas*, Vol. I (1886-99), Amorrortu editores, Buenos Aires, 2004

Marchesino, C., *Entre la insignificancia y la creación: subjetividad y política en el pensamiento de C. Castoriadis*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2014

Marx, K., *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Ediciones Libertador, 2004

Ouviña, H., “La autonomía urbana en territorio argentino. Apuntes en torno a la experiencia de las asambleas barriales, los movimientos piqueteros y las empresas recuperadas” en *Argentina en pedazos. Luchas sociales y conflictos interburgueses en la crisis de la convertibilidad*, Bonnet, A. y Piva, A. (comps), Ed. Continente, Buenos Aires, 2009

1. Borges, J.L., *Historia de la noche*. Buenos Aires, Emecé, 1977. [↑](#footnote-ref-0)
2. Semán enumera desde performances que tomaron lugar en espacios académicos, hasta marchas, leyes o incluso la “hipersexualización mediática”. Artículo disponible en http://www.revistaanfibia.com/ensayo/el-posporno-no-es-para-que-te-excites/ [↑](#footnote-ref-1)
3. Marx, K., *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Ediciones Libertador, 2004, p. 17. [↑](#footnote-ref-2)
4. Sin desconocer casos en que las vías regresivas se juegan para las víctimas en situaciones críticas de violencia de género, que intervienen como un factor-obstáculo para el alejamiento del victimario, nos referimos igualmente al “estado deliberativo” general de la época al que hiciera alusión Semán. En cualquier forma, encontramos que esos casos no contradicen las series temporales señaladas. [↑](#footnote-ref-3)
5. Podemos citar, como ejemplo de esos abordajes, los de Ana María Fernández y los del Colectivo Situaciones. [↑](#footnote-ref-4)
6. Ferme, Federico: “Apuntes sobre la subjetividad y la afectividad: el proyecto de autonomía y la dimensión prerreflexiva de las prácticas”, en *Memorias del I Congreso de Investigación y Práctica profesional en Psicología y XVI Jornadas de Investigación*, realizado en la Facultad de Psicología –UBA, de Agosto de 2009. [↑](#footnote-ref-5)
7. Ouviña, H., “La autonomía urbana en territorio argentino. Apuntes en torno a la experiencia de las asambleas barriales, los movimientos piqueteros y las empresas recuperadas” en *Argentina en pedazos. Luchas sociales y conflictos interburgueses en la crisis de la convertibilidad*, Bonnet, A. y Piva, A. (comps), Ed. Continente, Buenos Aires, 2009, p. 140. [↑](#footnote-ref-6)
8. Íbidem, p. 133. [↑](#footnote-ref-7)
9. Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 2010, p. 469. [↑](#footnote-ref-8)
10. Cortázar, J. “Cuento sin moraleja” en *Historias de cronopios y famas*, Buenos Aires, Grupo Santillana de Ediciones, p. 110. [↑](#footnote-ref-9)
11. Castoriadis, C., “El proyecto de autonomía no es una utopía” en *Una sociedad a la deriva*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 20. [↑](#footnote-ref-10)
12. Castoriadis, C. *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, p. 55. [↑](#footnote-ref-11)
13. Castoriadis, C., “Función de la crítica” en *Ventana al caos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 99. [↑](#footnote-ref-12)
14. Castoriadis, C., en “Psicoanálisis y política” en *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Caronte, 1993, p. 83. [↑](#footnote-ref-13)
15. Castoriadis, C., “El escritor y la democracia” en *Ventana al caos*, *Íbid*, p. 88. [↑](#footnote-ref-14)
16. Castoriadis, C., *Hecho y por hacer*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 78. Cursivas en el original. [↑](#footnote-ref-15)
17. Castoriadis, C., *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992, p. 138. [↑](#footnote-ref-16)
18. Castoriadis, C., en “Psicoanálisis y política” en *El mundo fragmentado*, Op. cit. [↑](#footnote-ref-17)
19. Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Op. cit., p. 444. [↑](#footnote-ref-18)
20. Freud, S., “Carta 52”, *Obras completas*, Vol. I (1886-99), Amorrortu editores, Buenos Aires, 2004, p. 274. [↑](#footnote-ref-19)
21. Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Op. cit., p. 479. [↑](#footnote-ref-20)
22. Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Op. cit., p. 458. [↑](#footnote-ref-21)
23. Citado en Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Op. cit., pp. 456 y 457. Cf. Con Freud, S.: “Carta a Fliess del 21 de septiembre de 1897” y “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico”, O.C. Vol. XII, Amorrortu, 1991. [↑](#footnote-ref-22)
24. Freud, S., “Pulsiones y destinos de pulsión” en *Obras completas, Tomo XIV*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1992, p. 126. [↑](#footnote-ref-23)
25. Freud, S., “Tómem y Tabú” en *Obras completas, Tomo XIII*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1991, p. 66. [↑](#footnote-ref-24)
26. Entrevista de 1997, por Susana Reinoso para La Nación (incluida en La pesquisa. Ed. Planeta, Bs. As., 2012, p.8) [↑](#footnote-ref-25)
27. Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Op. cit., p. 444. Itálicas en el original. [↑](#footnote-ref-26)
28. Ibídem., p. 472. Las itálicas son nuestras. [↑](#footnote-ref-27)
29. Castoriadis, C., “Lo imaginario: la creación en el dominio histórico-social” en *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1998, p.74. [↑](#footnote-ref-28)
30. Castoriadis, C., *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2001, p. 236. [↑](#footnote-ref-29)
31. Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Op. Cit., p. 458. [↑](#footnote-ref-30)
32. Ibid., p. 487. [↑](#footnote-ref-31)
33. Marchesino, C., *Entre la insignificancia y la creación: subjetividad y política en el pensamiento de C. Castoriadis*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2014, p. 181. [↑](#footnote-ref-32)
34. Marchesino, C., Op. cit., p. 182. Ítalica en el original. Este *real* no refiere a la realidad psíquica, sino a una amenaza objetiva. [↑](#footnote-ref-33)