

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**Departamento de Filosofía IV (Teoría del Conocimiento e Historia del
Pensamiento)**



**LA NOCIÓN DE ALTERIDAD EN CORNELIUS
CASTORIADIS.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Rafael Miranda Redondo

Bajo la dirección del doctor

Eduardo Chamorro Romero

Madrid, 2010

ISBN: 978-84-693-6548-9

© Rafael Miranda Redondo, 2010

**LA NOCIÓN DE *ALTERIDAD* EN
CORNELIUS CASTORIADIS**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFIA

Departamento de Filosofía IV:
Teoría del Conocimiento e
Historia del pensamiento.

LA NOCIÓN DE *ALTERIDAD* EN CORNELIUS CASTORIADIS

RAFAEL MIRANDA REDONDO

TESIS DOCTORAL

Programa de Doctorado en
Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos

Director: Prof. Dr. Eduardo Chamorro Romero

Madrid, 2010

AGRADECIMIENTOS

La realización de esta tesis hubiera sido imposible sin el apoyo solidario y crítico de Terry Morel, la aguda curiosidad de Luisa Miranda y la perspicacia de Eduardo Chamorro, dejo aquí para ellos prueba de mi más sincero agradecimiento. Otros colegas y amigos tuvieron igualmente una influencia definitiva para que este proyecto llegara a término, quiero dejar muestra de mi reconocimiento a Jordi Torrent, Daniel Cabrera, Juan Manuel Vera, David Curtis, Chus Martín y Gerardo Gutiérrez. Muchos otros participantes de seminarios o usuarios del portal de Cornelius Castoriadis|Agora International han contribuido igualmente con sus opiniones y críticas constructivas para la conclusión de este documento por lo que quiero agradecer igualmente a ese colectivo anónimo. No esta de más reiterar que las limitantes de este escrito son por entero mi responsabilidad.

*Para Chipi,
niña de la Guerra...*

ÍNDICE

ÍNDICE RAZONADO	7
<i>INTRODUCCIÓN.....</i>	15
Supuesto principal, hipótesis de trabajo y tesis.....	20
Procedimiento.....	27
CAPÍTULO 1	
<i>LA NOCION DE ALTERIDAD:</i>	
<i>CONTEXTO HISTORICO</i>	
<i>Y PRIMERA CONCEPTUALIZACION.....</i>	31
Introducción.	32
1.1 Definición etimológica y conceptual de alteridad.	33
1.2. Algunos usos de la noción de alteridad por las ciencias sociales.....	35
<i>1.3 Antecedentes históricos de la primera conceptualización:</i>	
<i>S ou B ante la cuestión argelina.</i>	<i>37</i>
1.3.1 La voz “socialismo o barbarie.”	
una consigna rebasada por el fenómeno burocrático.	39
1.3.2 La escisión del 1963 de S ou B o de cómo dejar de ser marxista para seguir siendo revolucionario.....	
	43
1.3.3 Un primer indicio de la noción	
subyace a la evolución del grupo S. ou B	
en el contexto de la cultura política de la izquierda en Francia.	47
1.4. Primera conceptualización de la noción de alteridad.	57

CAPÍTULO 2

CONCEBIR LA INSTITUCION COMO CLAUSURA

SIENTA LAS BASES

<i>DE LA SEGUNDA CONCEPTUALIZACIÓN DE ALTERIDAD.</i>	61
Introducción	62
2.1 La institución es forma creada frente a la alteridad como creación/destrucción	64
2.1.1 La existencia mundana del imaginario social instituyente se plasma en la significación.	70
2.2 La organización es el soporte de la institución frente a la alteridad como no-sentido	71
2.2.1 La organización es clausura frente a la alteridad	75
2.2.2 La transferencia es garante de la repetición institucional.	77
2.2.3 El grupo restringido es una forma de organización	82
2.3 La relación distinta entre instituyente e instituido recorre la cuestión de la alteridad en Castoriadis	83
2.3.1 Existe una institución que concibe la alteridad	86
2.4 La segunda conceptualización de la noción de alteridad.	92
2.4.1 La dimensión imaginaria de la alteridad	92
2.4.2 La dimensión real de la alteridad	93
2.4.3 La dimensión emergente de la alteridad.	95

CAPÍTULO 3

LA TEORIA DE LA INSTITUCION EN CASTORIADIS

SE CONSOLIDA GRACIAS AL SABER PSICOANALITICO. 99

Introducción 100

3.1 El psicoanálisis es antropología filosófica

fundada en la alteridad..... 101

3.2 Freud y la condición no-determinada

del imaginario radical..... 104

3.2.1 Nota sobre lo ominoso en Freud
visto a la luz de la alloiosis de los griegos clásicos. 112

3.3 El legado institucional y teórico de Lacan

para la noción de alteridad 116

3.4 La clausura que es condición de la monada psíquica

y de la sociedad heterónoma

es la negación de la alteridad..... 130

3.4.1 Si mismo como otro y el contenido de la sublimación 133

3.5 El aporte del psicoanálisis a una renovada visión

de la subjetividad reflexiva y deliberante..... 135

CAPÍTULO 4

LA MUERTE DE LA DEMOCRACIA ATENIENSE

ES OCULTAMIENTO DE LA ALTERIDAD...... 141

Introducción 142

4.1 El ágora es lugar de la alteridad 143

4.1.1 La obra institucional de Sócrates y Platón se definen de modo diferenciado frente a la clausura ante la alteridad.....	148
4.1.2 La teología racional es el revés de la muerte de la democracia ateniense.	150
4.2 Hay tres parejas del debate filosófico sobre la alteridad en Castoriadis:	
physis y nomos; tiempo y creación; caos y cosmos.....	154
4.2.1 La relación que media entre las tres parejas del debate filosófico en Castoriadis, funda su filosofía de lo social-histórico.	159
4.2.2 El filósofo ciudadano es una creación de la polis y la existencia de ambos corre paralela.....	163
CAPÍTULO 5.	
<i>LA ALTERIDAD DEFINE EL CARÁCTER DE LA TRANSFERENCIA EN PSICOANÁLISIS Y EN EDUCACIÓN-FORMACIÓN</i>	169
Introducción	170
5.1 La transferencia está condicionada por el referente pulsional.	172
5.1.1 El análisis de la transferencia institucional permite ilustrar la interdependencia del psicoanálisis respecto a lo social-histórico.	177
5.1.2 La noción de transferencia institucional permite abordar las formas modernas del fenómeno burocrático.	180
5.2 La Paideia de la alteridad, como fin de la transferencia, reposa en la filia.....	183
5.2.1 Nota crítica sobre los niveles transferenciales que conlleva la práctica de la confesión y sus aplicaciones modernas.....	189

CAPÍTULO 6

LA EXPLICITACION DE LA TRANSFERENCIA EN POLITICA

<i>TIENE LUGAR EN LA ESFERA DEL INFRA-PODER</i>	193
Introducción	194
6.1 La explicitación de la transferencia institucional en el campo de la política es facultad del poder instituyente.....	195
6.1.1 Representantes y expertos son figuras modernas y posmodernas investidas por la transferencia institucional.	203
6.1.2 La presentación/ocultamiento de la alteridad tiene lugar gracias a la transferencia institucional.	209
6.2 Puntualización de una clínica de la alteridad aplicada a las organizaciones.....	213
6.2.1 La sociología clínica y el trabajo con la transferencia en la organización.	222
6.2.2 La perdurabilidad en la identidad es ocultamiento de la auto alteración por la sociedad.....	225
CONCLUSIONES	233
BIBLIOGRAFÍA	241
Obra de Castoriadis, C.	241
Artículos y documentos	243
Bibliografía general.	247

Índice razonado

Introducción

- Supuesto principal, hipótesis de trabajo y tesis
- Procedimiento.

CAPÍTULO 1. *LA NOCIÓN DE ALTERIDAD: CONTEXTO HISTÓRICO Y PRIMERA CONCEPTUALIZACIÓN.*

Con el objeto de inaugurar este escrito con un punto de contraste el primer capítulo ofrece un repaso de algunas definiciones etimológicas y conceptuales, así como de sus variantes, en el interior de las disciplinas y saberes que hacen uso de ella, en particular la antropología. En una segunda parte describo las vicisitudes del grupo S ou B en particular a partir del descubrimiento del fenómeno burocrático y de su dimensión imaginaria. Esta descripción, en acuerdo con nuestra hipótesis de trabajo, puntualiza los momentos en la vida institucional del grupo en los que está en juego una conceptualización progresiva de la noción. Esa conceptualización pasa de modo primordial por la crítica de la Guerra de Argelia (1954-1962) como la antesala de un proceso creciente de burocratización en la ex-colonia. El encargo contenido en la consigna S ou B, los conflictos internos, los procesos de ruptura en el interior del grupo que preceden la autodisolución (1967) y la crítica de la militancia nos ocupan de modo pausado. El capítulo se cierra con la formulación de la primera noción de alteridad como ausencia de sentido y como emergencia de lo radicalmente nuevo.

Introducción

1.1 Definición etimológica y conceptual.

1.2 Algunos usos de la noción de alteridad por las ciencias sociales.

1.3 Antecedentes históricos de la primera conceptualización: S ou B ante la cuestión argelina.

1.3.1 La voz “*socialisme ou barbarie*”: una consigna rebasada por el fenómeno burocrático;

1.3.2 La escisión del 1963 de S ou B o de cómo dejar de ser marxista para *seguir siendo revolucionario*;

1.3.3 Un primer indicio de la noción subyace a la evolución del grupo S. ou B. en el contexto de la cultura política de la izquierda en Francia.

1.4 Primera conceptualización.

CAPÍTULO 2. *CONCEBIR LA INSTITUCIÓN COMO CLAUSURA ABRE EL CAMINO DE LA SEGUNDA CONCEPTUALIZACIÓN DE ALTERIDAD.*

En este capítulo teniendo en perspectiva la segunda conceptualización de alteridad, delimitamos el campo de análisis a la institución. Para tal efecto ilustraremos la concepción de institución en Castoriadis a la luz de la primera conceptualización de alteridad entendida como ausencia de sentido y/o emergencia de lo nuevo y gracias a las nociones intermedias de magma, de significación imaginaria social, de individuo como institución primordial, de meta norma y finalmente de institución como clausura. Ese desplazamiento de la primera conceptualización de alteridad al campo de la institución, nos permite abordar la organización como objeto de estudio y el grupo restringido como una variante de organización. La institución vista a la luz de los procesos identificatorios que ella conlleva, nos va a permitir introducir la noción de significación imaginaria social (SIS) y de ver su relación con la alteridad. La relación entre la SIS y la alteridad nos va a abrir el camino para enfatizar el punto de contacto entre lo instituyente y lo instituido. Ilustraremos este punto de contacto gracias a la lectura que Castoriadis hace del proceso que acompaña la redacción de Tótem y Tabú por Freud. Haremos un primer señalamiento del tipo de relación que prevalece -en casi todos de los casos-, entre la institución y el instituyente, que es la relación mediada por la transferencia institucional. La alteridad, entendida como indicador de apertura -en un regreso a la consideración de la autodisolución de S ou B, entendida como analizante-, nos lleva a la discusión sobre la institución de la sociedad autónoma frente a la sociedad instituyente. Cerramos el capítulo formulando la segunda conceptualización de la noción de alteridad que contempla una dimensión imaginaria, una dimensión real y una dimensión emergente.

Introducción

2.1 La *institución* es forma creada frente a la alteridad como creación/destrucción:

2.1.1 La existencia mundana del imaginario social instituyente se plasma en la significación;

2.2 La organización es soporte de la institución frente a la alteridad como no sentido:

2.2.1 La organización es clausura frente a la alteridad.

2.2.2 La transferencia es garante de la repetición institucional.

2.2.3 El grupo restringido es una forma de organización.

2.3 La *relación distinta* entre instituyente e instituido esta en el centro de la cuestión de la alteridad en Castoriadis:

2.3.1 Existe una institución que concibe la alteridad.

2.4 Segunda conceptualización de la noción de alteridad

2.4.1 La dimensión imaginaria de la alteridad;

2.4.2 La dimensión real de la alteridad;

2.4.3 La dimensión emergente de la alteridad.

CAPÍTULO 3. LA TEORÍA DE LA INSTITUCIÓN EN CASTORIADIS SE CONSOLIDA GRACIAS AL SABER PSICOANALÍTICO.

En el capítulo 3 desarrollamos los elementos provenientes del saber psicoanalítico que van a servir a Castoriadis para consolidar la segunda noción de alteridad. Un saber y una práctica que constituyen, para él, una antropología filosófica. La segunda noción de alteridad, enunciada al final del capítulo anterior, se gesta en el abordaje de la dimensión institucional del grupo S ou B. Es gracias a los elementos aportados por el saber psicoanalítico -aplicado por Castoriadis al análisis de la obra institucional del colectivo. En líneas a continuación retomamos ese análisis de la obra institucional como referente para discutir, visto nos hemos ya ocupado de su obra institucional, los pasajes de aquella obra escrita por Freud, que tienen una relevancia respecto a la alteridad. Veremos pues cómo estos pasajes puestos en contexto, serán sistematizados gracias a la reformulación, por Castoriadis, de la noción de imaginario como instancia no-determinada y gracias al análisis del proceso de ocultamiento de esa condición radical del imaginario. Dedicamos enseguida un apartado para analizar el modo en el que Freud había pensado lo ominoso. Correlativamente analizaremos la toma de posición de Castoriadis respecto a la obra institucional de Lacan. La teorización efectuada por aquel de la fuente primera de lo imaginario, nos permite ilustrar en qué modo la obra institucional y escrita de éste contribuyen -en calidad de contrapunto-, a fundar el concepto de imaginario como instancia no-refleja y por lo tanto contribuyen a fundar la concepción de alteridad en Castoriadis. Dos párrafos de síntesis nos permiten ampliar el planteamiento respecto a la clausura como característica del estado monádico de la psique, que excluye la alteridad, para finalmente introducir la noción de subjetividad reflexiva y deliberante.

Introducción

3.1 El psicoanálisis es antropología filosófica fundada en la alteridad.

3.2 Freud y la condición no-determinada del imaginario radical:

3.2.1 Nota sobre lo ominoso en Freud visto a la luz de la *alloiosis* de los griegos clásicos.

3.3 El legado institucional y teórico de Lacan para la noción de alteridad.

3.4 La clausura que es condición de la *monada psíquica* y de la *sociedad heterónoma* es la negación de la alteridad:

3.4.1 Si mismo como otro y contenido de la sublimación.

3.5 Hacia una renovada visión de la *subjetividad reflexiva y deliberante*.

CAPÍTULO 4. *LA MUERTE DE LA DEMOCRACIA ATENIENSE ES OCULTAMIENTO DE LA ALTERIDAD*

En el capítulo 4 retomamos el procedimiento que nos ha permitido en capítulos anteriores ilustrar el origen de la noción de alteridad, gracias al análisis de la obra institucional del grupo S ou B y gracias a la introducción de una concepción novedosa de la institución enriquecida por los aportes de la obra institucional y escrita de Freud y Lacan. El desarrollo a continuación hace extensivo ese planteamiento respecto a la obra institucional - como terreno para abordar la cuestión de la alteridad-, a la sociedad. Esta extensión nos lleva de lleno a considerar aquella sociedad que concibe la alteridad como posibilidad. Ilustramos pues a continuación el proceso instituyente que corresponde al nacimiento de la filosofía y de la democracia. El propósito que perseguimos consiste en brindar los elementos que la noción extrae de la reflexión filosófica como una facultad -antes que nada-, ejercida por el ciudadano democrático que delibera. Dicho procedimiento lo haremos arrancar de lo que Castoriadis denomina *la ruptura de la clausura*, representada por el nacimiento mencionado en la Grecia Antigua. Para cumplir con este cometido vamos a dedicar los párrafos iniciales de este capítulo a mostrar cómo esa reflexión filosófica se inspira del contraste entre el hacer pensante, la obra institucional, de dos figuras, aquella de Sócrates y aquella de Platón, en primer término. Siguiendo esa línea de razonamiento vamos a considerar el efecto analizante para la democracia ateniense de la muerte del *último filósofo ciudadano* y de la derrota de Atenas en el Peloponeso. Ambos eventos emblemáticos anuncian -con el nacimiento de la filantropía y la teología racional-, la muerte de dicha democracia y la emergencia de una tradición filosófica incapaz de pensar la creación-destrucción y -por lo tanto-, incapaz de pensar la alteridad. Tendremos oportunidad de ilustrar esta incapacidad, repasando los soportes fundamentales del debate filosófico en Castoriadis: *physis* y *nomos*; tiempo y creación; caos y cosmos. Sigue a esta exposición somera un párrafo en el que consideramos la posibilidad de que la relación que guardan esas parejas -relación mediada por la alteridad, insistimos-, constituya la fuente de inspiración de una filosofía de lo social histórico. Finalmente cerramos con un párrafo puente que anuncia el capítulo 5 y que introduce la socialización del tipo antropológico que corresponde a la sociedad autónoma en proyecto, tipo antropológico formado en la ruptura como sentido.

Introducción

4.1 El ágora es lugar de la alteridad:

4.1.1 La obra institucional de Sócrates y Platón se definen de modo diferenciado frente a la clausura ante la alteridad;

4.1.2 La teología racional es el revés de la muerte de la democracia ateniense.

4.2 Hay tres parejas del debate filosófico sobre la alteridad en Castoriadis: *physis* y *nomos*; tiempo y creación; caos y cosmos:

4.2.1 La relación que media entre las tres parejas del debate filosófico en Castoriadis, funda su filosofía de lo social-histórico.

4.2.2 El filósofo ciudadano es creación de la polis.

CAPÍTULO 5. LA ALTERIDAD DEFINE EL CARÁCTER DE LA TRANSFERENCIA EN PSICOANÁLISIS Y EN EDUCACIÓN-FORMACIÓN

En el capítulo 5 retomo los desarrollos del papel que juega la alteridad en la definición de la transferencia, en este caso específico, en el campo del psicoanálisis y la educación como instituciones. Nos interesa en particular la interrogante que plantea el contenido de la sublimación que se pone en juego para el tratamiento pausado de la noción de *transferencia institucional*. Un tratamiento cuyo blanco principal a continuación, son las formas modernas del fenómeno burocrático. Este tratamiento nos va a permitir argumentar en torno a esos dos campos que definen la socialización del tipo antropológico de la sociedad autónoma en proyecto. Vamos a cerrar el capítulo valorando la transferencia que está de por medio en la práctica de la confesión y reenviando, para agilizar la lectura, al ejercicio socioanalítico en anexo número 6.¹

Introducción 5.1 La transferencia está condicionada por el referente pulsional: 5.1.1 La transferencia institucional permite ilustrar la interdependencia del psicoanálisis respecto a lo social-histórico; 5.1.2 La noción de transferencia institucional permite abordar las formas modernas del fenómeno burocrático. 5.2 La *Paideia*² de la alteridad reposa en la *filia*³: 5.2.1 Nota crítica sobre los niveles transferenciales que conlleva la práctica de la *confesión* y sus versiones modernas.

Introducción

5.1 La transferencia está condicionada por el referente pulsional:

5.1.1 La transferencia en el ámbito de la institución psicoanalítica permite ilustrar, desde lo social-histórico, los usos diferenciados del psicoanálisis;

5.1.2 La noción de transferencia institucional permite abordar las formas modernas del fenómeno burocrático.

5.2 La *Paideia* de la alteridad reposa en la *filia*:

5.2.1 Nota crítica sobre los niveles transferenciales que conlleva la práctica de la *confesión* y sus versiones modernas.

¹ Gracias a este reenvío el presente capítulo es menos voluminoso.

² Formación del ciudadano.

³ La *filia*, como nos aclara Castoriadis, no es la “pálida” amistad sino la afección en el sentido fuerte del término y el reconocimiento recíproco.

CAPÍTULO 6. *LA TRANSFERENCIA EN POLÍTICA NIEGA LA ALTERIDAD DESARTICULANDO EL PODER INSTITUYENTE*

En este capítulo final ampliamos la temática de la transferencia referida en este caso al ámbito de la política. Con tal propósito ilustramos la manera como Castoriadis piensa el poder instituyente en la sociedad dividida en tres esferas: lo privado, lo privado/público y lo propiamente político. Dicha ilustración nos obliga a caracterizar el magma de significaciones imaginarias sociales que corresponde a la sociedad autónoma en proyecto. La posibilidad de explicitar la transferencia institucional está ligada a la perdurabilidad del espacio privado/público como sede de los procesos identificatorios que sustentan el infra-poder, lugar en donde el sujeto colectivo anónimo se interroga respecto a sus propios orígenes ejerciendo así su autonomía. Las figuras de representantes y expertos, depositarias de versiones modernas de la transferencia institucional en el campo de la política, son igualmente objeto de tratamiento. En la segunda parte de este capítulo nos avocamos a dejar señaladas las líneas que pudieran convertirse en una hipotética clínica de la alteridad a partir de los desarrollos castoridianos. Esa hipótesis la desarrollamos igualmente en el anexo número 7. Para tal efecto regresamos sobre la realidad de la transferencia institucional en el interior del grupo S ou B así como, en anexo 8, al análisis del acta de autodisolución. Cerramos reiterando el fuerte signo de esta última, en el sentido de un testimonio de la obra institucional de dicho grupo y en su condición de acto de auto-alteración por la vía de la explicitación de la transferencia institucional. Un repaso de algunas nociones de la sociología clínica respecto a las organizaciones, así como del desarrollo de René Kaës en torno a la figura del *traidor*, nos permiten cerrar el capítulo reflexionando sobre la permanencia en la identidad.

Introducción

6.1 La explicitación de la transferencia institucional en el campo de la política es facultad del poder instituyente:

6.1.1 Representantes y expertos son figuras modernas y posmodernas investidas por la transferencia institucional;

6.1.2 La transferencia institucional es presentación/ocultamiento de la alteridad.

6.2 Puntualización de una clínica de la alteridad por Castoriadis aplicada a las organizaciones:

6.2.1 La propuesta de la sociología clínica para el trabajo con la transferencia en la organización;

6.2.2 La perdurabilidad en la identidad es ocultamiento de la auto alteración por la sociedad.

CONCLUSIONES

Donde yo (je) soy, el ello debe surgir
 (Cornelius Castoriadis,
L'institution imaginaire de la société, IIS, 1975h, p. 155)

INTRODUCCIÓN

Mi primer contacto con Cornelius Castoriadis se dio a raíz de la obtención de una beca del gobierno francés en 1980, año en el que aceptó ser mi director de estudios en el marco del Programa de Investigaciones Interdisciplinarias de la *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* en París, Francia. Una década antes, en 1970, Castoriadis había dejado de ser funcionario de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico, OCDE; había optado por la nacionalidad francesa y cesado de publicar bajo seudónimo; poco después, en 1973, había iniciado su actividad como psicoanalista y, dos años más tarde, escribió su trabajo más comprehensivo, titulado *L'institution imaginaire de la société* (IIS)¹. Un año antes de que estableciera contacto con él, Castoriadis había ingresado al mundo propiamente académico, como profesor y responsable de estudios en la EHESS, del que se había mantenido alejado durante la mayor parte de su vida.

Mi proyecto por aquel entonces consistía en dar respuesta a una serie de interrogantes surgidos a raíz de un primer acercamiento a la sociología política, durante los últimos años de mi formación universitaria. En este lapso me interesaron los estudios de los movimientos sociales; entre ellos, habían llamado de modo especial mi atención los que se presentaban en Italia. Expresiones, polifacéticas y radicales, que guardaban una relación poco significativa respecto a la reflexión habitual de la denominada lucha de clases. El contenido más frecuente de sus manifestaciones impugnaba la exclusión en relación a los beneficios que generaban las urbes industrializadas del norte del país, específicamente el sector de servicios y a menudo se alineaban con la consigna del *rechazo al trabajo*.

¹ Todos los textos cuya versión original aparece al pie de la página en francés han sido traducidos personalmente. Los textos de Castoriadis vienen citados según el título completo de volumen y de modo abreviado a partir de la segunda referencia sobre el texto. Los artículos vienen clasificados según el criterio de nombre del volumen (por ejemplo *Domaine de l'homme*, **DH**). Los textos de Freud se citan por título y reenviando a las Obras Completas, **OC**.

Adicionalmente el panorama sociopolítico italiano, que en un principio conocí a través de los medios de información y gracias a diversas publicaciones, incluía realidades creadas por esos movimientos de modo sumamente innovador. Muchas experiencias autogestionadas como las radios libres convivían con los centros sociales y los grupos de mujeres dentro y fuera de las organizaciones tradicionales. Paralelamente, tenían también lugar manifestaciones desesperadas en contra de los aparatos represivos, incluyendo la formación de o la incorporación a grupos armados. Un vacío se había formado entre el espacio donde se debaten las ideas y el momento propiamente político en el sentido tradicional de sede de la institución del poder. El esfuerzo por responder a las interrogantes ligadas al ensanchamiento de ese vacío, me llevó a reflexionar sobre la violencia política desde la sociología y a plantearme la cuestión de *la autonomía* en sus dimensiones individual y colectiva.

El primer hallazgo, al empezar a seguir los seminarios y las tutorías de Castoriadis, reveló que lo que él entendía por el término “autonomía” era excluyente del determinismo que funda las “leyes de la historia” teorizadas por las organizaciones de corte marxista-leninista en Italia como en otras latitudes. La teorización de la autonomía por Castoriadis suponía —lo vendría a saber años después— una enérgica crítica al marxismo y a su responsabilidad con respecto al fenómeno burocrático.

Esta crítica, que en medios trotskistas sólo había sido capaz de denominar al estado soviético como un *estado obrero degenerado*, había llevado a Castoriadis y a una fracción del grupo Socialisme ou Barbarie (S ou B), creado por él y Claude Lefort, a la ruptura definitiva con el marxismo. A diferencia de muchos otros grupos, S ou B había roto con esa corriente de pensamiento, cuasi pensamiento único durante mi formación universitaria, no en nombre del libre mercado, el triunfo planetario del capitalismo, el *macartismo*, el deconstruccionismo o el anticomunismo corriente, y sí en nombre, justamente, de *la transformación radical de la sociedad por la sociedad misma*.

Frente a esas constataciones, en un trayecto de casi tres décadas, hoy me es posible encontrar respuesta a algunos de los interrogantes que me acercaron a Castoriadis para entender los movimientos sociales. El lugar desde donde me interrogo, en consonancia y coherencia con la trayectoria del autor que inspira esta tesis, no es el tradicional del mundo académico y la cultura libresca. Castoriadis abandonó su propio proyecto de doctorado, bajo

la dirección de Paul Ricoeur, que lo había traído a Francia, en nombre de la urgencia impuesta por el quehacer revolucionario. Él no se cansó de repetir a lo largo de su vida que los orígenes de sus principales nociones no estaban en la academia y sí en la acción política radical.

Comento todo lo anterior en esta introducción por dos razones definitivas respecto a lo que el lector va a encontrar en este documento. La primera tiene que ver con la elección de procedimiento que esos orígenes de Castoriadis imponen. En otras palabras, al asumir el cometido de escribir una tesis de doctorado sobre un pensador que se mantuvo al margen de la academia y que dedicó su vida a la acción revolucionaria, el gran desafío es el de ser consecuente con esa postura. No sé si finalmente una empresa de esta naturaleza, que sea coherente con dicha posición, tenga lugar en el medio académico pero creo que vale la pena arriesgarse. En el sentido de esta apuesta la única manera que he encontrado de observar a la letra ese espíritu consiste en recorrer el itinerario de reflexión radical de Castoriadis, cotejándolo con otros autores, pero sobre todo haciéndolo interactuar con su propia *obra institucional*. Si se me permite una parodia, Castoriadis no escribía sobre la alteridad para publicar en la revista *Science*, lo hacía pensando en que su reflexión, pero también y sobre todo la acción correspondiente a esa reflexión, podrían contribuir a transformar el estado de cosas.

La segunda razón por la que abordo este aspecto peculiar pero definitivo de nuestro autor es que -guardando las proporciones-, también en mi caso, no obstante mi primer contacto personal con él se dio en un aula, el ambiente académico no ha sido el lugar en el que he desarrollado mi actividad a lo largo de mi vida profesional. Los últimos diez años, de modo paralelo a mi empresa de doctorado, los he dedicado en tiempo parcial a las labores como miembro de un colectivo de bibliógrafos, para difundir la obra de Castoriadis en castellano. Esta actividad la he desarrollado en el marco del sitio Cornelius Castoriadis/Agora International, sitio que opera al margen de la academia inspirado en la filosofía del servicio público.

Respecto a aquel proyecto inicial las lagunas derivadas de mi formación, particularmente en psicoanálisis y filosofía, el trágico destino de los movimientos sociales en Italia y una agenda deseosa de intervenciones en el terreno, harían que yo lo abandonara. La suspensión de la beca que se me había concedido tuvo también un importante impacto en esta

decisión. Resumiendo, lo que el lector va a leer en adelante es un escrito sobre el concepto de alteridad en la obra de un pensador que no obtuvo su doctorado, a pesar de que era sobradamente capaz de dirigir tesis en una institución académica de prestigio como la EHES; un escrito sobre un pensador que se mantuvo incluso críticamente al margen del ambiente *savant*, redactado a su vez por un ex discípulo que antaño desertó de su formación bajo la responsabilidad de Castoriadis y que solo en fechas recientes, casi por un accidente, se ha vinculado de nuevo con el medio académico.

Un proyecto de tesis inspirado en sus orígenes en la necesidad urgente de dar a conocer la complejidad de una obra solo limitadamente accesible para lectores de habla castellana. Una tesis sobre Castoriadis que por si lo anterior fuera poco se debería presentar en el marco de un programa sobre Fundamentos y desarrollos psicoanalíticos con un fuerte ascendente lacaniano.

Los párrafos anteriores no deben confundir, no pretendo con ellos justificar falta de rigor alguno, que seguro habrá en las líneas a continuación. Mi intención es la de reivindicar la única manera coherente de abordar la creación de un pensador y un luchador social de la talla y el talante de Castoriadis, que es analizando su monumental obra escrita a la luz de su prometedora obra institucional. Es decir lo que dijo a la luz de lo que hizo.

En un debate interno entre la idea, extraña para mí, de que “no es la conciencia la que determina al ser sino el ser social el que determina la conciencia” (Marx, 1859, S.F. p. 182) y la cultura que profesa que uno no es lo que dice que es, sino lo que hace, heme aquí abordando esta tarea. Una faena que emprendo entre el “*saber redactar es saber pensar*” de Lenin y el “*antes de saber decir lo que uno piensa es imprescindible no tener miedo de hacerlo*” de mis profesores en las escuelas del exilio libertario ibérico en México. Una faena que -para cerrar con broche de oro-, debería desembocar en la presentación de una tesis sobre la alteridad en Castoriadis en una facultad de filosofía en cuya aula magna obran colgados a los muros, en un extremo un Cristo y en el otro una pintura del Rey Juan Carlos.

Al emprender pues el actual proyecto, analizando el contexto de la militancia política, a través de la *función analizante de las rupturas*, indicador para abordar la obra institucional, como la fuente primera de inspiración de Castoriadis, me preguntaba: *¿Qué características tiene la práctica a partir de la cual él se plantea sus principales interrogantes? ¿Es esa*

práctica la tradicional vivida por los militantes, en la que se puede adherir en la esfera de lo político a una crítica radical mientras se practica en el interior de los grupos y las instituciones un quehacer que contradice dicha crítica? ¿O es que Castoriadis precisamente criticando ese carácter tradicional de la militancia, se va a volcar a reflexionar sobre el día a día del grupo S ou B? ¿Es gracias a la reflexión sobre esta cotidianeidad que nuestro autor estará en condiciones de formular progresivamente su principal noción de alteridad y de poner en práctica, de facto, un hacer pensante, una obra institucional, que sugiere una clínica de la alteridad?

Las respuestas provisionales a estos interrogantes son las que motivan la presente tesis. Sostengo que analizar la vida del grupo S ou B permitirá, gracias a la producción intelectual e institucional de Castoriadis, estudiar a los movimientos sociales, haciendo uso de la noción de alteridad como la entiende nuestro autor. Dicho análisis se dirige precisamente hacia el *hacer pensante* en las organizaciones y los grupos que, al ejercer de modo explícito dicho hacer, ponen en práctica una cultura institucional que conlleva formas diversas de colocarse ante *la alteridad*. Adelantando lo que veremos a continuación, podemos decir que este análisis es un reconocimiento del trayecto que Castoriadis emprende al descubrir, de modo progresivo, el juego repetitivo de las pulsiones. Un trayecto que le va a permitir con los años relacionar dicho juego con, parafraseándolo, *el sentido como clausura que conlleva la permanencia en la identidad* así como, por otro lado, relacionar dicho juego con los momentos excepcionales de ruptura por obra de la creación humana.

Sostengo pues finalmente que, en el trayecto de vida del grupo, el evento de la autodisolución de S ou B, es un episodio emblemático en la perspectiva de aquello que Castoriadis denominó, al paso de los años, y gracias a una maduración por el psicoanálisis de la noción de alteridad: *el proyecto de autonomía*.

Veamos entonces a continuación el supuesto principal de esta tesis, la hipótesis de trabajo y finalmente la tesis misma en una formulación concentrada. Veamos enseguida presento la estructura con los distintos capítulos y finalmente el procedimiento por el cual me avoco a abordar la problemática.

Supuesto principal, hipótesis de trabajo y tesis.

En este apartado formulamos un supuesto principal y lo enunciamos gracias a la “hipótesis de trabajo”. Enseguida formulamos la tesis sobre la noción de alteridad en Castoriadis, la estructura del presente documento y la manera en que se procede a desarrollarlo.

El supuesto principal de la tesis es el siguiente:

La segunda noción de alteridad en Castoriadis contiene tres dimensiones: la de la alteridad imaginaria, la de la alteridad real y la de la alteridad como alteración/creación o emergente.

Tres dimensiones ante las cuales, ocultándolas o haciéndolas explícitas, está en juego la posibilidad de una nueva relación con el inconsciente y con la institución. Posibilidad que se encuentra entonces de igual modo en el interior de aquellos grupos, organizaciones e instituciones que se han propuesto una acción manifiesta por transformar el estado de cosas en curso.

El supuesto principal impone las siguientes afirmaciones:

1ª. El campo en el que se enfrentan las dimensiones de la alteridad constituye el ámbito de posibilidad de una práctica nueva, en los grupos en este caso, pero igualmente entre las instituciones y el individuo; práctica de la alteridad abierta a la creación, pero que por su misma condición de *por ser* conlleva la posibilidad de la repetición. El *acto de autodisolución del grupo* y la revista *Socialisme ou Barbarie* es, en el sentido apuntado aquí arriba, un acto de creación, de auto-creación, que enfrenta la alteridad absoluta contenida en la muerte del grupo, proyectándose hacia la elaboración de una teoría revolucionaria inédita.

2ª. Con el acto de autodisolución, se hace explícita y se asume la creación, la auto-creación, como condición del ser y de la historia. Castoriadis pensó y escribió, en el periodo comprendido entre la autodisolución de S ou B y la redacción del capítulo VI de *L’Institution Imaginaire de la Société (IIS)* (1967-1975), dando cuenta progresiva de esa creación de nuevas formas. La obra que proviene de ese periodo constituye el nudo de su pensamiento.

3ª. En el contexto de la producción de su obra escrita, pero sobre todo en el contexto de su obra institucional durante ese periodo, se hace posible para nuestro autor concebir una relación nueva con la alteridad y por lo tanto sentar las bases de lo que él denomina el *trabajo por la autonomía*. Dicha relación que media entre consciente e inconsciente, institución e instituyente supone, en primer lugar, saberse mortal y, en consecuencia, renunciar a las premisas de la sociedad religiosa.

4ª. Un mundo caracterizado por el aumento de la insignificancia y la corrección política en manos de especialistas y expertos, así como por la privatización del individuo, como las pensó Castoriadis, es un mundo regulado, en consecuencia, por la permanencia en la identidad. Es esta permanencia uno de los aspectos perversos de la modernidad y de sus efectos para la reinención de meta normas: el progreso, las leyes de la historia y las del mercado. En consecuencia la reflexión vigilante sobre la alteridad, y sobre la posibilidad de relacionarse de modo nuevo con ella, ejerciendo así el valor de la autonomía, es para nosotros una exigencia de primer orden.

Los contenidos del supuesto principal se traducen en la hipótesis de trabajo del modo siguiente¹ :

La noción castoriadiana de alteridad nace, en su primera versión, de una reflexión y de una toma de posición -la que realiza el grupo S ou B- respecto al fenómeno burocrático. Esa reflexión concibe tácitamente dicho fenómeno como una forma de repetición institucional, es decir de negación de la alteridad. Esa reflexión nace también de un evento central en la vida institucional –la autodisolución del grupo, como acto de reconocimiento de la alteridad esencial. Es esa reflexión y ese acto extremo lo que ofrece el contexto, para el grupo y de modo más explícito para Castoriadis, de una segunda concepción de la noción de alteridad. Dicha segunda concepción está basada en el reconocimiento de la centralidad de la dimensión imaginaria e institucional respecto al hecho humano. Es así como mientras la alteridad imaginaria es la que rige los procesos inconscientes, aquella real es la forma mundana que esos procesos adquieren. La alteridad emergente finalmente es aquella que hace del ser y la historia instancias cuya condición por excelencia es la

¹ A diferencia del supuesto principal que abre la problemática, la hipótesis de trabajo la delimita haciéndola operativa.

alteración-creación. Centralidad de la dimensión imaginaria e institucional entonces en la medida en que dichas dimensiones no reflejas, son irreductiblemente solidarias respecto a lo social histórico y ambas se debaten en la tensión entre repetición y creación. Ese reconocimiento se hará por nuestro autor gracias, en primer término, al análisis de la institución desde el saber psicoanalítico.

Y la tesis que sostengo:

La comprobación de la hipótesis de trabajo formulada aquí arriba conlleva la validación de la presente tesis, que se presenta del modo siguiente:

Es el acto de autodisolución del grupo S ou B lo que hace posible librarse de la repetición institucional asumiendo manifiestamente la auto-alteración explícita en sus consecuencias últimas. La conceptualización de la noción de alteridad, como instancia irreducible y perpetua, corre paralela a la reflexión sobre el fenómeno burocrático; ella corre paralela al proceso que culmina con el acto de autodisolución y es la clave que va a permitir a Castoriadis volver la mirada a la tradición filosófica en sus orígenes para fundamentar su ontología de la creación, basada en el entendimiento del ser como caos y cosmos, physis y nomos. Conceptualización de la noción, autodisolución y regreso a los clásicos de la tradición filosófica van a permitirle fundar su antropología filosófica a partir de una nueva manera de entender la subjetividad y de concebir el individuo social como institución primera. La ontología de la creación en Castoriadis y su antropología filosófica, ambas basadas en su noción de alteridad, recorren la obra escrita entre la autodisolución de S ou B y la redacción de L'Institution Imaginaire de la Société y están plasmadas en su obra institucional.

Con el objeto de inaugurar este escrito con un punto de contraste el primer capítulo ofrece un repaso de algunas definiciones etimológicas y conceptuales, así como de sus variantes, en el interior de las disciplinas y saberes que hacen uso de ella, en particular la antropología. En una segunda parte describo las vicisitudes del grupo S ou B en particular a

partir del descubrimiento del fenómeno burocrático y de su dimensión imaginaria. Esta descripción, en acuerdo con nuestra hipótesis de trabajo, puntualiza los momentos en la vida institucional del grupo en los que está en juego una conceptualización progresiva de la noción. Esa conceptualización pasa de modo primordial por la crítica de la Guerra de Argelia (1954-1962) como la antesala de un proceso creciente de burocratización en la ex-colonia. El encargo contenido en la consigna S ou B, los conflictos internos, los procesos de ruptura en el interior del grupo que preceden la autodisolución (1967)¹ y la crítica de la militancia nos ocupan de modo pausado. El capítulo se cierra con la formulación de la primera noción de alteridad como ausencia de sentido y como emergencia de lo radicalmente nuevo.

En el capítulo 2 teniendo en perspectiva la segunda conceptualización de alteridad, delimitamos el campo de análisis a la institución. Para tal efecto ilustraremos la concepción de institución en Castoriadis a la luz de la primera conceptualización de alteridad entendida como ausencia de sentido y/o emergencia de lo nuevo y gracias a las nociones intermedias de magma, de significación imaginaria social, de individuo como institución primordial, de meta norma y finalmente de institución como clausura. Ese desplazamiento de la primera conceptualización de alteridad al campo de la institución, nos permite abordar la organización como objeto de estudio y el grupo restringido como una variante de organización. La institución vista a la luz de los procesos identificatorios que ella conlleva, nos va a permitir introducir la noción de significación imaginaria social (SIS) y de ver su relación con la alteridad.

La relación entre la SIS y la alteridad nos va a abrir el camino para enfatizar el punto de contacto entre lo instituyente y lo instituido. Ilustraremos este punto de contacto gracias a la lectura que Castoriadis hace del proceso que acompaña la redacción de Tótem y Tabú por Freud. Haremos un primer señalamiento del tipo de relación que prevalece -en casi todos de los casos-, entre la institución y el instituyente, que es la relación mediada por la transferencia institucional. La alteridad, entendida como indicador de apertura -en un regreso a la consideración de la autodisolución de S ou B, entendida como analizante-, nos lleva a la discusión sobre la institución de la sociedad autónoma frente a la sociedad instituyente.

¹ El acta de autodisolución en anexo numero 2 se puede consultar en versión electrónica en <http://www.plusloin.org/textes/sob-dissolution.html> (23 de mayo de 2007) y en <http://www.agorainternational.org/suspsoub.pdf> (23 de mayo de 2007). En el anexo numero 8 se hace una traducción parcial al castellano y se aborda un ejercicio de análisis vinculado de modo particular a los desarrollos del capítulo 6.

Cerramos el capítulo formulando la segunda conceptualización de la noción de alteridad que contempla una dimensión imaginaria, una dimensión real y una dimensión emergente.

En el capítulo 3 desarrollamos los elementos provenientes del saber psicoanalítico que van a servir a Castoriadis para consolidar la segunda noción de alteridad. Un saber y una práctica que constituyen, para él, una antropología filosófica. La segunda noción de alteridad, enunciada al final del capítulo anterior, se gesta en el abordaje de la dimensión institucional del grupo S ou B. Es gracias a los elementos aportados por el saber psicoanalítico -aplicado por Castoriadis al análisis de la obra institucional del colectivo. En líneas a continuación retomamos ese análisis de la obra institucional como referente para discutir, visto nos hemos ya ocupado de su obra institucional, los pasajes de aquella obra escrita por Freud, que tienen una relevancia respecto a la alteridad. Veremos pues cómo estos pasajes puestos en contexto, serán sistematizados gracias a la reformulación, por Castoriadis, de la noción de imaginario como instancia no-determinada y gracias al análisis del proceso de ocultamiento de esa condición radical del imaginario. Dedicamos enseguida un apartado para analizar el modo en el que Freud había pensado lo ominoso.

Correlativamente analizaremos la toma de posición de Castoriadis respecto a la obra institucional de Lacan. La teorización efectuada por aquel de la fuente primera de lo imaginario, nos permite ilustrar en qué modo la obra institucional y escrita de éste contribuyen -en calidad de contrapunto-, a fundar el concepto de imaginario como instancia no-refleja y por lo tanto contribuyen a fundar la concepción de alteridad en Castoriadis. Dos párrafos de síntesis nos permiten ampliar el planteamiento respecto a la clausura como característica del estado monádico de la psique, que excluye la alteridad, para finalmente introducir la noción de subjetividad reflexiva y deliberante.

En el capítulo 4 retomamos el procedimiento que nos ha permitido en capítulos anteriores ilustrar el origen de la noción de alteridad, gracias al análisis de la obra institucional del grupo S ou B y gracias a la introducción de una concepción novedosa de la institución enriquecida por los aportes de la obra institucional y escrita de Freud y Lacan. El desarrollo a continuación hace extensivo ese planteamiento respecto a la obra institucional -como terreno para abordar la cuestión de la alteridad-, a la sociedad. Esta extensión nos lleva de lleno a considerar aquella sociedad que concibe la alteridad como posibilidad. Ilustramos

pues a continuación el proceso instituyente que corresponde al nacimiento de la filosofía y de la democracia. El propósito que perseguimos consiste en brindar los elementos que la noción extrae de la reflexión filosófica como una facultad -antes que nada-, ejercida por el ciudadano democrático que delibera. Dicho procedimiento lo haremos arrancar de lo que Castoriadis denomina *la ruptura de la clausura*, representada por el nacimiento mencionado en la Grecia Antigua. Para cumplir con este cometido vamos a dedicar los párrafos iniciales de este capítulo a mostrar cómo esa reflexión filosófica se inspira del contraste entre el hacer pensante, la obra institucional, de dos figuras, aquella de Sócrates y aquella de Platón, en primer término.

Siguiendo esa línea de razonamiento vamos a considerar el efecto analizante para la democracia ateniense de la muerte del *último filósofo ciudadano* y de la derrota de Atenas en el Peloponeso. Ambos eventos emblemáticos anuncian -con el nacimiento de la filantropía y la teología racional-, la muerte de dicha democracia y la emergencia de una tradición filosófica incapaz de pensar la creación-destrucción y -por lo tanto-, incapaz de pensar la alteridad. Tendremos oportunidad de ilustrar esta incapacidad, repasando los soportes fundamentales del debate filosófico en Castoriadis: *physis* y *nomos*; tiempo y creación; caos y cosmos. Sigue a esta exposición somera un párrafo en el que consideramos la posibilidad de que la relación que guardan esas parejas -relación mediada por la alteridad, insistimos-, constituya la fuente de inspiración de una filosofía de lo social histórico. Finalmente cerramos con un párrafo puente que anuncia el capítulo 5 y que introduce la socialización del tipo antropológico que corresponde a la sociedad autónoma en proyecto, tipo antropológico formado en la ruptura como sentido.

En el capítulo 5 retomo los desarrollos del papel que juega la alteridad en la definición de la transferencia, en este caso específico, en el campo del psicoanálisis y la educación como instituciones. Nos interesa en particular la interrogante que plantea el contenido de la sublimación que se pone en juego, para el tratamiento pausado de la noción de *transferencia institucional*. Un Tratamiento cuyo blanco principal a continuación, son las formas modernas del fenómeno burocrático. Este tratamiento nos va a permitir argumentar en torno a esos dos campos que definen la socialización del tipo antropológico de la sociedad autónoma en proyecto. Vamos a cerrar el capítulo valorando la transferencia que está de por medio en la

práctica de la confesión y reenviando, para agilizar la lectura, al ejercicio socioanalítico en anexo número 6.¹

En el capítulo 5 retomo la veta -introducida en el capítulo 2 del análisis psicosocial de las organizaciones-, para ilustrar como la noción de alteridad define a la transferencia y a la institución. Nos interesa en particular la interrogante que plantea el contenido de la sublimación para el tratamiento de la noción de *transferencia institucional*. Este tratamiento nos va a permitir argumentar en torno a dos campos que definen la socialización del tipo antropológico de la sociedad autónoma en proyecto, como son: el campo de la *Paideia*, la formación del ciudadano y aquel del psicoanálisis. Vamos a cerrar el capítulo valorando la transferencia en la práctica de la confesión y reenviando, para agilizar la lectura, al ejercicio socioanalítico en anexo número 6.

En este capítulo final ampliamos la temática de la transferencia referida en este caso al ámbito de la política. Con tal propósito ilustramos la manera como Castoriadis piensa el poder instituyente en la sociedad dividida en tres esferas: lo privado, lo privado/público y lo propiamente político. Dicha ilustración nos obliga a caracterizar el magma de significaciones imaginarias sociales que corresponde a la sociedad autónoma en proyecto. La posibilidad de explicitar la transferencia institucional está ligada a la perdurabilidad del espacio privado/público como sede de los procesos identificatorios que sustentan el infra-poder, lugar en donde el sujeto colectivo anónimo se interroga respecto a sus propios orígenes ejerciendo así su autonomía. Las figuras de representantes y expertos, depositarias de versiones modernas de la transferencia institucional en el campo de la política, son igualmente objeto de tratamiento.

En la segunda parte de este capítulo nos avocamos a dejar señaladas las líneas que pudieran convertirse en una hipotética clínica de la alteridad a partir de los desarrollos castoridianos. Esa hipótesis la desarrollamos igualmente en el anexo número 7. Para tal efecto regresamos sobre la realidad de la transferencia institucional en el interior del grupo S ou B así como, en anexo 8, al análisis del acta de autodisolución. Cerramos reiterando el fuerte signo de esta última, en el sentido de un testimonio de la obra institucional de dicho grupo y en su condición de acto de auto-alteración por la vía de la explicitación de la

¹ Gracias a este reenvío el presente capítulo es menos voluminoso.

transferencia institucional. Un repaso de algunas nociones de la sociología clínica respecto a las organizaciones, así como del desarrollo de René Kaës en torno a la figura del *traidor*, nos permiten cerrar el capítulo reflexionando sobre la permanencia en la identidad.

Cerramos el documento con una serie de conclusiones generales y sus derivaciones particulares.

Procedimiento

Partiendo del hecho de que la formulación de la noción de alteridad es para Castoriadis un trabajo progresivo nos interesa en adelante dar cuenta de las rupturas en el grupo, como los marcapasos de la obra institucional que dan cuenta de dicha progresión. A diferencia de un planteamiento clásico sobre el abordaje de una noción en un autor, no nos proponemos poner en el centro de nuestro análisis la comparación con la teorización por otros autores, del mismo concepto. Nuestro procedimiento comparativo apunta a ver la evolución progresiva del concepto en la obra escrita a la luz de la obra institucional. Analizar las rupturas, como vehículo para abordar la cuestión de la alteridad en las colectividades, no es una empresa que Castoriadis se propone de modo explícito. No obstante, ese proceder constituye para él un foco de atención permanente, cuyos rasgos veremos consolidarse en el periodo posterior a la desaparición del grupo mencionado en 1967.

René Lourau¹, así como la psicología y el análisis grupal, retomaron esos desarrollos para ponerlos en práctica en la elaboración y operación de dispositivos diversos. El análisis a través de las rupturas, en consecuencia, del periodo que va de los primeros años 60s a 1975, es decir entre el momento anterior a la autodisolución de *S ou B* y la redacción de la segunda parte de la obra mencionada, goza de privilegio en el tratamiento de la noción de alteridad.

¹ De este autor comento más adelante algunas intervenciones en las que él se refería a sus propios lazos con S ou B a través del Grupo de Pedagogía Institucional y a través de la influencia de S ou B sobre el *Mouvement 22 de mars*, activo en el *mayo francés* y entre cuyos miembros además de Lourau estaba Daniel Cohn-Bendit. Lourau hace un reconocimiento general (1991, 1986) de ese vanguardismo respecto a dichos eventos y lo hace de modo particular refiriéndose a la concepción novedosa de la institución, por parte de Castoriadis, todavía bajo el seudónimo de Chaulieu y su influencia definitiva para la corriente del *análisis institucional*. La descripción documentada del proceso de S ou B al que nos estaremos refiriendo se encuentra en Gottraux 2002 (primera parte). Hay una síntesis en <http://www.plusloin.org/textes/sob.html> (23 de mayo de 2007) y en castellano existe una versión impresa en *Archipiélago* (2002).

Es a partir de la práctica institucional de Castoriadis que se le va a dar privilegio a un cierto contenido de la noción de alteridad. Esa vía, que va de la práctica institucional a la formulación de un contenido para la noción, es coherente con la reivindicación, que él no se cansa de repetir, respecto a sus orígenes en la militancia política radical y no en la academia. Dicho contenido va a encontrar un asidero en la teoría psicoanalítica aplicada al abordaje de las dimensiones tanto individual como colectiva del imaginario. Ese asidero parte del reconocimiento de la instancia de lo instituyente y de su condición perpetua como alteración. La obra institucional de Castoriadis en el interior de S ou B, denota pues una plena aceptación de dicha condición del imaginario como alteridad y en esa medida denota una plena aceptación del carácter perpetuo de la alteración que representa el inconsciente para el consciente y la posibilidad de una relación nueva entre instancias:

El yo (je) se altera [subrayado nuestro] recibiendo y admitiendo los contenidos del inconsciente, reflexionando sobre ellos y haciéndose capaz de elegir lucidamente las impulsiones y las ideas que él intentará poner en acto. En otros términos, el yo habrá de convertirse en subjetividad reflexiva, capaz de deliberación y de voluntad. (*Monde Morcelé*, M M, 1990 a, p. 177).

La subjetividad reflexiva, capaz de deliberación y de voluntad, supone la recepción y la admisión de los contenidos del inconsciente. Esa recepción y admisión tiene también una realidad en el grupo, entendido como sujeto que se altera y se auto altera para el caso de S ou B. El itinerario de tal alteración pasa por tres momentos que van a ser privilegiados por el análisis a continuación: el momento de la prevalencia del encargo, el momento de las rupturas y el momento de la autodisolución. Esos tres momentos tienen un orden respecto a nuestro procedimiento según se expone a continuación.

Digamos para empezar que mientras el grupo S ou B desarrolla su actividad, se consolidan a su interior una serie de valores cuyo referente lejano está en la consigna *socialisme ou barbarie* (socialismo o barbarie). Consigna en torno a la cual el grupo, fundado por Castoriadis y Lefort en 1949, se identifica y que tiene para nosotros el carácter de un encargo, es decir de una significación imaginaria social fundante. Un encargo que cristaliza a la institución dada que se llama S ou B. Frente a ese encargo las escisiones que se suceden, manifestación de la obra institucional por quienes participan del colectivo -escisiones que

representan el material de nuestro análisis, vendrán aparejadas de una crítica progresiva del fenómeno burocrático.

En segundo lugar digamos que ahí en donde los conflictos internos no se resuelven, son las rupturas los momentos en los que se muestra de modo más factual la alteridad como ausencia de sentido. Se muestra pues la alteridad como disparadora del análisis y en esa medida como *analizador*¹ que hace hablar a la institución y que, en el contexto de los colectivos, reanuda la *relación de acercamiento* entre la historia del grupo y sus niveles transferenciales.

Finalmente es la autodisolución el momento en el que culminan los dos procesos anteriores, de rupturas y de impostación de la actividad respecto al encargo. A diferencia de esos dos momentos anteriores, en los que la alteridad es la condición del otro externo, de quien se escinde o de la institución vivida como momento separado, la autodisolución² es aquí analizada como un acto primordial de auto alteración, auto institución. Es en este sentido que la autodisolución del grupo es momento emblemático para la elaboración de la noción de alteridad por Castoriadis. El contexto en el que se prepara dicha autodisolución es descrito por Philippe Gottraux (2002, p. 16), en los términos siguientes:

Después de 1963, lo posible de *S ou B* se encuentra desmembrado por una contradicción. Por un lado, se puede ver, en el período que se abre, la ocasión para reconstruir una teoría revolucionaria inédita, fuera de los cascarones heredados del marxismo. Opción por la que opta Castoriadis en un trabajo cada vez más solitario (*Marxisme et théorie révolutionnaire*, primera parte de *L'Institution imaginaire de la société*). Por el otro, la energía antaño disponible para afrontar la adversidad se agota, en la medida en que se distancia de las finalidades prácticas de la intervención política: mientras *S ou B* se desintegra, Castoriadis se dirá “absorto por el psicoanálisis”, Daniel Mothé presta su pluma a *Esprit*, otros *social-barbares* emprenden estudios universitarios tardíos, etc.³

¹ ¿Qué habría de más parecido a la explicitación de la transferencia, en la clínica tradicional como en aquella institucional, que la emergencia de un nuevo sujeto y de una colectividad como sujeto? Me pregunto.

² El documento de autodisolución traducido al castellano se puede ver en el Anexo 1 y en versión original, en el texto de Lourau (1980).

³ Notemos que en la fuente citada, a pesar de que se comenta que Castoriadis está *absorto por el psicoanálisis*, no hay mención alguna a la posibilidad de que, además de su propio análisis, la dedicación respecto a ese saber y esa práctica, pudiera tener como objeto —manifiesto o tácito— la vida del grupo y su ineluctable disolución.

Veamos entonces la presentación formal de la noción en los campos del saber y pormenorizadamente el efecto de esos tres momentos: ruptura, encargo y autodisolución para la conceptualización por Castoriadis de la noción de alteridad.

CAPÍTULO 1.

LA NOCION DE ALTERIDAD:

CONTEXTO HISTORICO

Y PRIMERA CONCEPTUALIZACION.

Con el objeto de inaugurar este escrito con un punto de contraste el primer capítulo ofrece un repaso de algunas definiciones etimológicas y conceptuales, así como de sus variantes, en el interior de las disciplinas y saberes que hacen uso de ella, en particular la antropología. En una segunda parte describo las vicisitudes del grupo S ou B en particular a partir del descubrimiento del fenómeno burocrático y de su dimensión imaginaria. Esta descripción, en acuerdo con nuestra hipótesis de trabajo, puntualiza los momentos en la vida institucional del grupo en los que está en juego una conceptualización progresiva de la noción. Esa conceptualización pasa de modo primordial por la crítica de la Guerra de Argelia (1954-1962) como la antesala de un proceso creciente de burocratización en la ex-colonia. El encargo contenido en la consigna S ou B, los conflictos internos, los procesos de ruptura en el interior del grupo que preceden la autodisolución (1967) y la crítica de la militancia nos ocupan de modo pausado. El capítulo se cierra con la formulación de la primera noción de alteridad como ausencia de sentido y como emergencia de lo radicalmente nuevo.

Introducción. 1.1 Definición etimológica y conceptual. 1.2 Algunos usos de la noción de alteridad por las ciencias sociales. 1.3 Antecedentes históricos de la primera conceptualización: S ou B ante la cuestión argelina. 1.3.1 La voz “*socialismo o barabrie*” una consigna rebasada por el fenómeno burocrático; 1.3.2 La escisión del 1963 de S ou B o de cómo dejar de ser marxista *para seguir siendo revolucionario*; 1.3.3 Un primer indicio de la noción subyace a la evolución del grupo S. ou B. en el contexto de la cultura política de la izquierda en Francia. 1.4 Primera conceptualización.

Introducción.

En la introducción general que precede hemos señalado la pertinencia y la originalidad de una reflexión sobre la génesis y el desarrollo de la noción de alteridad en Castoriadis. En 1967, después de un año de relativa inactividad, el grupo y la revista S ou B (1948-1967) son disueltos mediante una comunicación del colectivo, firmada por Cornelius Castoriadis (Lourau, R. 1980, p. 41. Ver anexo nº 2). Dicho colectivo se pensó y se constituyó como un grupo revolucionario y su actividad duró más de una década. Paralelamente su vida cotidiana hacía emerger fenómenos todavía poco explorados e introducía nuevas y centrales variantes respecto a dos campos de análisis: *el encuentro con la dimensión imaginaria del fenómeno burocrático* y la constatación del apuntalamiento de dicho fenómeno, no sólo en la disponibilidad de formas históricas o significaciones, sino también simultáneamente *en el campo del psiquismo humano posicionándose ante la institución.*

La crítica de dicho fenómeno conlleva una primera conceptualización de la noción de alteridad en Castoriadis. La substitución de la contradicción entre capital y trabajo por la contradicción entre dirigentes y ejecutantes, hará aparecer el fenómeno burocrático como una forma de organización social cerrada sobre sí misma, clausurada ante la alteridad.

En consonancia con el procedimiento que anima esta tesis abrimos este escrito estableciendo algunas cuestiones formales del abordaje clásico respecto al término de alteridad. Este repaso va a permitirnos establecer el marco general de la cuestión. Marco del que, por contraste, se va a suceder la primera conceptualización. Enseguida introducimos -a partir de la toma de posición respecto a la cuestión argelina-, el material que nutre la propuesta de nuestro análisis. Se trata de la descripción pausada de la obra institucional de Castoriadis en el interior de S ou B, ordenada según los momentos del encargo, las rupturas y la autodisolución.

Finalmente formulamos la primera conceptualización de alteridad por Castoriadis como ausencia de sentido y emergencia de lo nuevo. Primera conceptualización a partir de la

cual él va a elaborar su teoría de la institución de la que nos ocupamos en el capítulo segundo.

1.1 Definición etimológica y conceptual de alteridad.

En este apartado proponemos a título de elemento de contraste una definición etimológica de la noción de alteridad y un primer acercamiento conceptual a la misma, en el contexto de las disciplinas y los campos de los saberes afines.

La búsqueda de una definición etimológica de la noción de alteridad nos remite al término del bajo latín *alteritas*, cuya raíz es *alter*. Las fuentes disponibles que se refieren a la etimología latina nos dicen que esta raíz significa “otro”. El diccionario Robert de la lengua francesa establece que el contrario de la noción de *alteridad* es aquella de *identidad*. Según Dubois et. Alt. (2007) el término francés *altérer* (alterar) es introducido por Nicole D’Oresme (1361) en su reflexión filosófica sobre la naturaleza y a partir de su lectura de Aristóteles. Se trata de un término que proviene del latín *alterare* que significa cambiar y que, en lo sucesivo, según la fuente citada, se convertiría en peyorativo. El verbo *alterar* tuvo en los siglos XVI y XVII el sentido de: conmover y excitar.

Por otro lado las fuentes a nuestro alcance que se refieren a la etimología griega de la noción de alteridad nos remiten al término de *alloiosis*. La raíz etimológica de este término, según Peters (1970), es *allos* que quiere decir también *otro*. Para ilustrar los usos de la raíz *allo* he aquí algunas palabras del castellano que la contienen: alergia, alegoría, alocroísmo, alóctono, alógeno, alófono, alomorfo, alopatía, alópata, alótropo, alotropía etc. *Alotropía* por ejemplo significa: otro, giro, cambio, mutación, volver; *amalgama*, significa: unión de cosas de naturaleza distinta.

Conceptualmente hablando, en su acepción corriente, alteridad es una noción del campo de la filosofía. La noción de *alter* se relaciona, a este nivel introductorio, en la metafísica, la ética y en la fenomenología —en donde el punto de partida para Husserl (1953, paragr. 42) consiste en que “el otro es una modificación de mi yo”—, con el término *alter ego*, es decir, *otro-yo*. De igual modo, la noción de alteridad usualmente se vincula, en francés, con la noción propia del campo también filosófico de *autrui*. Tendremos oportunidad

de regresar a este campo en el capítulo 4 de esta tesis cuando abordemos la manera en que Castoriadis critica la tradición filosófica heredada y particularmente lo que deriva, según sus palabras, de la filosofía teológica por Platón (FF, 1997p, p. 20), es decir la imposibilidad de pensar el imaginario radical como fuente de creación y por lo tanto de pensar la alteridad.

En la medida en que la noción que Castoriadis va a formular en su edad madura está fuertemente inspirada de la lectura que hace del saber psicoanalítico y particularmente del descubrimiento e inmediato ocultamiento (IIS, 1975d, p. 411) por Freud de la radicalidad del elemento imaginario, veamos cómo se presenta, preliminarmente, la aproximación a la noción desde ese campo. La noción de *ello*, que proviene del pronombre neutro en alemán *Es*, tomado por Freud de Groddeck (1973, p. 30), va a representar el principal asidero, una vez inaugurada la reflexión del autor sobre la alteridad desde el psicoanálisis.

Freud va a desarrollar su noción de *ello* en la segunda tópica. La noción de *ello* vendrá a substituir progresivamente el sistema inconsciente de la primera tópica. En el artículo *El yo y el ello* (OC, vol. XIX pp. 21-29) Freud va a descubrir que el yo (*moi*) produce una resistencia inconsciente que es diferente a lo reprimido y que no se deja aprehender por la interpretación de la cura analítica.

El inconsciente y lo reprimido dejarán de ser sinónimos y aquél perderá toda significación precisa que lo relacione con un sistema, se convertirá en una característica con significaciones múltiples. El *ello*, además de lo reprimido, contendrá fuerzas ciegas inaccesibles a la exploración analítica. Mientras que en el inconsciente hay representaciones de objetos, no de palabras (C L1, 1978b, p. 64), en el *ello* no hay más que mociones pulsionales, listas para descargarse. Es así como Freud (OC, Vol. XIX, p. 27) va a vincular fuertemente el *ello* con las pulsiones de muerte en la segunda tópica.

Lacan hará del inconsciente una instancia “estructurada como lenguaje” constituida por los efectos de lo significante y en la cual lo imaginario remite a lo simbólico. Las instancias del pequeño otro y el gran Otro¹ (Lacan, 1995, p. 673) son presentadas a partir de esta concepción de Lacan del inconsciente. El inconsciente en tanto que *discurso del otro*² es

¹ A las que dedicamos algunos párrafos en el capítulo 3.

² 1966, p. 16.

la fórmula usada por Lacan para designar el lugar simbólico al que un sujeto, al hablar, podría estar dirigiéndose.

1.2. Algunos usos de la noción de alteridad por las ciencias sociales.

Veamos ahora algunos antecedentes de la noción en los campos de la antropología y la sociología. Recapitulando el término *alteridad*, en la medida en que se aleja de la metafísica, se vincula, de entrada, con el campo del saber filosófico. Entrando en los matices disciplinarios, la alteridad brinda el marco del proyecto global de la antropología en calidad de *búsqueda del otro*. La alteridad se define en un primer momento, como señalamos, en *oposición a la identidad*.

Consecuentemente con ese primer balance podemos decir, parafraseando esquemáticamente a Castoriadis, que existe un paralelismo de oposición o exclusión entre, por un lado, alteridad/creación y, por otro, identidad/repetición, según el esquema:

Alteridad >>>> <<<<Identidad
Creación>>>> <<<<Repetición

Alteridad e identidad, en el plano formal, se rigen por principios diametralmente opuestos y son inseparables porque una define, por oposición, a la otra. Esos dos polos son retomados por la antropología. La aparición y frecuente referencia del término *alteridad* en nuestros días se relaciona con un periodo de crisis en esa disciplina que fuera particularmente agudo en los años 60-70. La antropología —nacida de la experiencia colonial—, se desarrolló como objeto de estudio, en un principio, en torno a las *sociedades otras*. En la medida en que la disciplina avanza, irá sometiendo el concepto de alteridad a la dimensión *sincrónica*. No se trata de que las *sociedades otras* estén en un estadio anterior a las sociedades “desarrolladas”, en una lógica lineal; se trata de que dichas sociedades “exóticas” avancen, o no, según sus propios procesos, paralelos y simultáneos a la modernidad.

El trabajo de Lévi-Strauss para constituir una antropología social y cultural (Lévi-Strauss, C. 1973), entendida como estudio de las culturas “desde el interior” por observadores “del exterior”, anuncia una concepción del otro. Se trata aquí de una concepción que aspira a

abordar la cuestión del otro en cuanto a *completamente otro* y no como la variante de lo mismo. Una eventual *idealización del otro* subyacente a la postura derivada de los desarrollos de Levi-Strauss, coincide con la crítica que Castoriadis formula hacia el relativismo cultural (Democracia y Relativismo, DR, 2007). Relativismo inspirado, en importante medida, en ese trabajo realizado precisamente por Lévi-Strauss, por encargo para la UNESCO, que lleva por título *Race et Histoire* (1997) que en algunos autores más contemporáneos, como Pierre-André Taguieff (1995) o Pascal Bruckner (1986, 1996), despierta escepticismo.

La mencionada crisis de la antropología también corre paralela al debate entre quienes defienden el universalismo de ciertos valores y quienes defienden su valor relativo. A su vez, este debate está atravesado por la noción de alteridad. Más que una simple expresión de la decepción respecto al “exotismo”, la crisis de la disciplina antropológica trajo consigo un vuelco del objeto de estudio hacia la *entera humanidad* contemporánea. Estos cambios han suscitado una práctica más dirigida hacia las sociedades propias, buscando el *relieve*, lo *extranjero*, lo *exótico* en ellas y centrándose de modo importante en el estudio de las marginalidades. En esta evolución hay un punto de ruptura importante que subrayar respecto a las viejas posturas, se trata de: *el modo de mirar aquello que resulta familiar y la posibilidad de que esto conviva con la alteridad propia*. A esta idea se va a sumar la prolífica sospecha de que los “problemas de los otros”, que suscitan nuestra atención, sean, antes que nada, “nuestros problemas”.

Los elementos de discusión anteriores anuncian la complejidad y la pertinencia multidisciplinaria de la noción de alteridad; por ejemplo, en la consideración por la cual, al transferir el tratamiento de ésta como objeto tradicional de estudio de la antropología entendida como búsqueda de lo exótico, pasamos al campo más propiamente sociológico. Reubicar, por lo tanto, los eventos familiares, en una perspectiva que trascienda el sentido de lo inmediatamente percibido, constituye la manera de dar cabida a la alteridad.

Ese desplazamiento de la problemática al campo disciplinario propio de la sociología se ve reflejado en la obra de Marc Augé (1994). En nombre de una *antropología otra*, este autor considera que, en la práctica tradicional de la disciplina, se ha encontrado “de lo mismo en el otro”. En el contexto de la nueva tendencia, el estudio de *nuestras sociedades* nos enseña que hay también “del otro en lo mismo” (Ouellette, F.-R. y Bariteau, C. 1994, p. 21). Esa evolución hacia lo complejo de la problemática planteada por la pareja alteridad-

identidad, en tanto que objeto de estudio de la antropología, nos exige un tratamiento más interdisciplinario.

Ante la crisis de la antropología, Marc Augé propone el nacimiento de un *nuevo exotismo, interno a la cultura contemporánea global*; contexto de una renovada búsqueda antropológica del rastro de la alteridad, no en vías de extinción sino contenida bajo nuevas manifestaciones. En consonancia con este devenir complejo del debate, la cultura se encuentra, a la vez, integrada en una misma red e involucrada en una diversidad compleja de procesos identificatorios. Para usar los términos de Castoriadis, al aumento de la insignificancia en el mundo contemporáneo, en calidad de crisis del sentido, le correspondería una crisis del modo de concebir la alteridad. Lo anterior, volviendo a Augé (1994-1, p. 131), “exige escoger terrenos y construir objetos en el cruzamiento de mundos nuevos, en los que se pierde el rastro mítico de lugares antiguos.”

Las “tareas de la antropología”, en esta perspectiva, se concentran en el individuo, los fenómenos religiosos y la ciudad, entre otros. Una redefinición del objeto de estudio de la disciplina, dejando atrás el tratamiento basado en el supuesto de *entidades autónomas y aisladas*, se orienta, por lo tanto, hacia los lugares de encuentro, los cruzamientos alternantes de diversas tendencias de lo social. Esta redefinición del objeto de estudio, en la base del proceso descrito, lleva consigo la necesidad inaplazable de emprender una crítica con profundidad de la habitual noción de alteridad. Una atención especial merece en páginas a continuación, el punto en el que Castoriadis, gracias a su concepción de alteridad como ausencia de sentido, emergencia de lo nuevo y como manifestación de la condición de *por ser* del ser, va a trascender las nociones de alteridad que le preceden. Veamos cómo se presenta entonces esa complejidad progresiva en la trayectoria de Castoriadis.

1.3 Antecedentes históricos de la primera conceptualización:

S ou B ante la cuestión argelina.

En este apartado ilustramos los antecedentes históricos específicos de la primera conceptualización. Esos antecedentes se encuentran enclavados en la cultura de la izquierda en Francia y particularmente en la trayectoria de la corriente ligada a S ou B. Ambas son consideradas el lugar de la génesis de la noción. En primer lugar nos referimos a la guerra de Argelia y su efecto analizante para dicha cultura,

para pasar a abordar la consigna *socilaismo o barbarie*, entendida como un encargo. Finalmente introducimos el evento de la autodisolución del grupo y la desaparición de su órgano de difusión.

Una de las crisis que va a marcar el horizonte de S ou B, y de la izquierda francesa de la época de posguerra, es la *cuestión argelina*¹. Su efecto disruptivo “analizante” como entiende Lourau (1974, p. 12 y sigs.) ese atributo, tiene un impacto de gran trascendencia para la conceptualización de la alteridad. Dicho efecto contribuye de modo definitivo a la consolidación de una escisión infranqueable entre la izquierda oficial, ligada al Partido Comunista Francés y al estalinismo, el grupo S ou B, “trotsko-anarquista”, como era peyorativamente catalogado ya en la época (Ramdani, M. 1989, p. 27).

Los términos del debate en torno a dicha cuestión reenvían a la revista *Les Temps Modernes*, dirigida por Sartre, que había publicado ya en los años 50 diversos artículos referidos a los movimientos sociales en Argelia. Entre estos destaca el que lleva por título “Argelia no es Francia” que Sartre escribe en 1955. Dichos términos ponen el acento en el carácter nacionalista que adquiere la reivindicación anticolonial y en el desconcierto que éste había causado entre quienes, ya sea desde el estalinismo o desde posturas alternativas, habían teorizado la cuestión de las luchas sociales a la luz del esquema clasista y del internacionalismo. Paralelamente a este desconcierto es que tiene lugar, en círculos radicales -como es el caso del colectivo S ou B-, la sustitución progresiva del esquema clasista por un esquema en el que la contradicción principal estaba contenida, ya no entre el capital y el trabajo, sino entre *dirigentes y ejecutantes*. Esquema que denota una concepción sustantiva, no refleja, de la dimensión imaginaria de la sociedad.

Para Marx, la “contradicción” inherente al capitalismo era que el desarrollo de las fuerzas productivas se volvían, pasado un punto, incompatibles con las formas capitalistas de propiedad y apropiación privada del producto social y tenían que hacerlas estallar. Para nosotros, la contradicción inherente al capitalismo se encuentra en el tipo de escisión entre la dirección y la ejecución que este realiza y en la necesidad que se deriva para él de buscar simultáneamente la exclusión y la participación de los individuos respecto a sus actividades. (EMO 2, p. 318)²

¹ Para agilizar la lectura se ha optado por desarrollar las implicaciones del debate en torno a la cuestión argelina en el anexo número 1 de este documento.

² « Pour Marx, la « contradiction » inhérente au capitalisme était que le développement des forces productives devenait, au-delà d'un point, incompatible avec les formes capitalistes de propriété et d'appropriation privée du produit social et devait les faire éclater. Pour nous, la contradiction inhérente au capitalisme se trouve dans le

Tenemos noticias de que al menos Garros (pseudónimo de Signorelli, J.)(1956), Lefort (1958) y Lyotard (1956), dentro de la tendencia de *S ou B*, se habían ocupado de la cuestión. Ramdani (1989, p. 27), al introducir una selección de textos de Lyotard (1953-1963) aparecidos en su primera versión citada aquí arriba en la revista *S ou B*, proyecta ya el calado del análisis que se emprende en el grupo para abordar la complejidad del fenómeno burocrático.

[...] entre la “consciencia del proletariado”, localizada en el “partido revolucionario” y la corporalidad del proletariado, privada de consciencia [...] esta “consciencia” que es el partido se apresura a despojar de consciencia cada vez más con el fin de afirmarse ella misma como consciencia irremplazable.¹

Fenómeno que será ejemplificado por la evolución ulterior del conflicto en Argelia:

Esta armadura doctrinal y esos principios de análisis permitieron al grupo *S ou B* penetrar los misterios del funcionamiento y de la naturaleza del fenómeno burocrático, es decir, de demostrar los mecanismos.

El debate en torno a la cuestión argelina representa para nosotros un referente lejano del contexto del grupo creado por Castoriadis y Lefort. Un grupo que, a la hora de constituirse, había adherido a una consigna del Manifiesto Comunista, retomada en su momento por el espartakismo, en los términos a continuación.

1.3.1 La voz “socialismo o barbarie.”

una consigna rebasada por el fenómeno burocrático.

En este apartado analizamos cómo la consigna *socialismo o barbarie* se ve rebasada por las interrogantes que plantea la división entre dirigente y ejecutantes y por la manera en que esa división se expresa a través del fenómeno burocrático en el seno de los movimientos sociales.

type de scission entre direction et exécution que celui-ci réalise, et dans la nécessité qui en découle pour lui de chercher simultanément l'exclusion et la participation des individus par rapport à leurs activités. » (EMO 2, 1974b, p. 318)

¹ [...] entre la « conscience du prolétariat », localisée désormais dans le « parti révolutionnaire », et le corps du prolétariat, privé de conscience [...] cette « conscience » qui est le parti se hâte de priver de plus en plus de conscience pour s'affirmer elle-même en tant que conscience irremplaçable. (SB 1, p. 123)

Interesa en particular enfatizar la relevancia de dicho rebase para la conceptualización de nuestra noción.

“Socialismo o barbarie” como consigna tiene su antecedente inmediato en la época de la Revolución Alemana. Rosa Luxemburgo¹ la pronuncia poco antes de ser asesinada (1919). Un año antes, ella había separado a la Liga *Espartakus* de la socialdemocracia alemana², fundando el Partido Comunista alemán. Es esa consigna disyuntiva la que da nombre al grupo creado por Claude Lefort y Cornelius Castoriadis en 1949 y a su órgano de difusión: *Socialisme ou Barbarie. Organe de critique et d'orientation révolutionnaire*. En el caso del colectivo S ou B, la consigna sirve, a su vez, de estandarte para *abanderar una escisión* del Partido Comunista Internacionalista de orientación trotskista.

El primer registro que conocemos de dicha consigna proviene de Marx y Engels (1848) en el Manifiesto del Partido Comunista:

¡Socialismo o recaída en la barbarie!³

La ruptura con el PCI y la creación del grupo se origina a raíz de la fuerte crítica que Castoriadis y Lefort realizan en el seno de ese partido.

[...] yo había desarrollado una crítica de la concepción trotskista del estalinismo desde 1944-principios de 1945[...] a verla (la burocracia) no como un “estrato parasitario” sino claramente como una clase dominante y explotadora [...] (APL, 1974, p. 1-2).

Desde el punto de vista de Castoriadis y Lefort lo que está en el origen de la postura que ve a la burocracia como un estado parasitario es todo un universo de desarrollos teórico-políticos, ligados a la tradición marxista y a sus destinos ciegos⁴.

¹ <http://www.marxists.org/espanol/cliff/luxemburg/rosacap1.html>

² <http://www.marxists.org/francais/luxembur/spartakus/programme.htm>

³ Subrayado en el original. <http://www.marxists.org/francais/luxembur/spartakus/programme.htm> El párrafo completo dice: “En el momento actual, el socialismo es el último salvavidas de la humanidad. Por encima del edificio resquebrajado de la sociedad capitalista, se observa destellante, en letras de fuego, el dilema profético del Manifiesto del Partido comunista: Socialismo o recaída en la barbarie!”

⁴ Destinos que, por dar un ejemplo también referido por CC, habrían condenado la experiencia yugoslava porque ésta no había colectivizado la producción agrícola y, por tanto, por ser contraria al principio según el cual “la colectivización es equivalente al socialismo”. (APL, 1974, p. 3).

El debate que subyace a esa polémica¹ tuvo el mérito de anunciar, con una importante anticipación, la realidad del capitalismo burocrático y de su vocación totalitaria. Ese debate, que privilegia la división entre dirigentes y ejecutantes precisamente, conlleva un contenido no siempre hecho explícito y que tiene relevancia para la noción de alteridad. En efecto, al tiempo que se hace una crítica sesuda del fenómeno burocrático, se emprende una reflexión cuyos pormenores están sometidos a un doble registro de lo latente y lo manifiesto. Esa reflexión va a hacer evolucionar el tradicional análisis de clase al análisis que privilegia la división mencionada.²

La separación de la dirección y de la producción inmediata, el desplazamiento de la dirección de la actividad de trabajo a una instancia exterior al trabajo y al trabajador; la pseudo “racionalización”; el “calculo” y la “planificación” prolongada hasta segmentos cada vez más amplios de la producción y de la economía, etc. —está excluido que todas esas funciones sean completadas por “personas”. (DH, 1986b, p. 190)³

Detengámonos un momento a pormenorizar esta evolución que nos reenvía al doble registro que mencionamos. Las referencias son numerosas. Reproducimos aquí una de ellas que se remonta a la fase inicial, *La vie de notre groupe* (1949), y que precede al texto *Parti révolutionnaire et direction prolétarienne* (EMO 1, 1974a, p. 163).

[...] el problema de la organización socialista de la economía y (aquel, RM) de la abolición de las relaciones dirigentes-ejecutantes que corresponde a ese estado. (P. 164). [Subrayado nuestro].

En las páginas que suceden a esta cita se profundiza el argumento en lo que se refiere a la relación entre *los revolucionarios y la clase*. El análisis alcanza al propio *centralismo democrático*, propuesto por Lenin y considerado como una clara inclinación hacia el *centralismo burocrático*. (EMO 1, 1974a, p. 166). La consigna crítica⁴ respecto a la división entre ejecutantes y dirigentes es sopesada, en el terreno de lo social-histórico, respecto a la

¹ Debate gracias al cual se conoce a Castoriadis y a S ou B en medios académicos.

² La existencia de clases sociales antagónicas en el interior del grupo no resulta evidente; lo que sí tiene una realidad, al menos potencial como veremos, es la división entre ejecutantes y dirigentes.

³ « La séparation de la direction et de la production immédiate, le transfert de la direction de l'activité de travail à une instance extérieure au travail et au travailleur ; la pseudo « rationalisation » ; le « calcul » et la « planification » étendue à des segments de plus en plus grands de la production et de l'économie, etc.-toutes ces fonctions, il est exclu qu'elles soient accomplies par des « personnes » (DH, 1986b, p. 190)

⁴ Fundacional, no manifiesta del colectivo S ou B.

demarcación de la acción de los Partidos Comunistas y de su interlocución con el régimen de Stalin. Enrique Escobar (2004), miembro de S ou B entre 1963 y 1967, en un texto crítico del volumen publicado por Christophe Bourseiller (2003) sobre la *ultra izquierda*, describe esa postura del siguiente modo:

El «antifascismo» de los PC fue en lo esencial una estrategia, apuntando hacia la liquidación, como en España en 1936-39 (que se lea Bollothen), de los movimientos revolucionarios que escapaban al control estaliniano. De igual forma esa estrategia apuntaba a la disimulación, bajo la invocación de la “defensa de la democracia”, de una tentativa de toma del poder, es decir, de destrucción de toda forma de democracia. Curiosa ideología de eclipses —con la cual las banderas se guardaban o se sacaban de los armarios según convenía a la política de Stalin y que en más de una ocasión facilitó la tarea de la Gepeu (GPU) —, el ruido de las palabras de orden coreadas que cubrían eficazmente aquel de las ráfagas.¹

Paralelamente, otros testimonios dispersos de los antiguos *social-bárbaros*², para usar el término de Gottraux (1997), proporcionan un precioso material para dar cuenta de la realidad de los dos registros respecto a la división entre ejecutantes y dirigentes en el interior del grupo. En un texto biográfico sobre Albert Maso, refugiado español en Francia, que fue miembro de S ou B³, Agustín Guillamon⁴ nos dice:

[...]Desde 1954 el pequeño núcleo de militantes de *S ou B* (que osciló de los 20 a los 80 militantes) vivió una serie de enfrentamientos internos, cada vez más agudos, que solían cristalizar en tres tendencias encabezadas por: Castoriadis (que daba gran importancia a la teorización de los nuevos fenómenos del capitalismo y no creía que *S ou B* pudiera convertirse en una auténtica organización revolucionaria) [sic]⁵, Lefort (preocupado por el antileninismo y la crítica de la burocracia) y "Vega" (que priorizaba el marxismo revolucionario clásico y un cierto activismo obrerista).

¹ L' «antifascisme» des PC fut pour l'essentiel une stratégie visant à la fois à liquider, comme en Espagne en 1936-39 (qu'on relise Bollotten), les mouvements révolutionnaires qui échappaient au contrôle stalinien et à camoufler, sous l'invocation de la «défense de la démocratie», une tentative de prise du pouvoir, c'est-à-dire de destruction de toute forme de démocratie. Curieuse idéologie à éclipses dont les drapeaux étaient rangés ou sortis des tiroirs selon les besoins de la politique de Staline, et qui a en plus d'une occasion facilité considérablement la tâche du Guépéou, le bruit des slogans scandés couvrant efficacement celui des fusillades.

² Véase Blanchard y Agustín Guillamon en Balance: http://es.geocities.com/hbalance2000/pagina_n9.htm , página que ya no está disponible en la red, solo en fotocopias en nuestro archivo bibliográfico.

³ Después de haber trabajado en un grupo de defensa de las víctimas del exilio en dificultad.

⁴ La fuente de esta cita es un documento inédito de A. Guillamon facilitado por Philippe Gottraux. Ver igualmente sobre Albert Maso otra nota biográfica por Wilevaldo Solano en <http://www.fundanin.org/maso.htm#1> .

⁵ Véase más adelante la versión de Molina basada en el testimonio de Lefort.

La trascendencia del mayo del 68 para la *inteligencia* francesa, así como para los círculos militantes de la izquierda, es ampliamente conocida, aun cuando no necesariamente documentada en su complejidad y en los ejemplos que nos brinda respecto a la dimensión del doble registro que rige igualmente al mundo militante. No podemos abordar esa trascendencia en este espacio, pero queremos señalar que la lectura que Castoriadis empieza a hacer del psicoanálisis -una lectura que parte del reconocimiento de las dimensiones imaginaria y social de los fenómenos-, sugiere la consideración de la autodisolución de S ou B cuyo texto analizamos en anexo 8, como un evento emblemático. Es importante señalar que esa lectura se hará, en lo sucesivo, teniendo ante sí los acontecimientos del mayo del 68.

Sera este el periodo en el que nuestra noción va a evolucionar de la primera a la segunda conceptualización. Pero antes de pasar a exponer éstas veamos el papel jugado por la escisión del 1963 respecto a la primera noción en nuestro autor.

1.3.2 La escisión del 1963 de S ou B o de cómo dejar de ser marxista para seguir siendo revolucionario¹.

En este apartado damos una atención particular a la historiografía de la ruptura del 1963 del grupo S ou B como emblemática del distanciamiento respecto al marxismo y precursora de la primera conceptualización.

Los debates en el interior del grupo S ou B van a evolucionar desde muy temprano, como hemos anunciado, hacia una relectura crítica de algunas de las tesis fundamentales de Marx. Esa relectura estará en el origen de la escisión del 1963 en la que Lyotard, acusando a Castoriadis de haber traicionado al marxismo, se va a separar de S ou B. El fracaso para transformar radicalmente el mundo de esa corriente de pensamiento y las interrogantes respecto a la praxis que de ella se deriva, van acompañados de una tendencia de las sociedades contemporáneas hacia la pérdida de referentes. El propio marxismo, en su

¹ La referencia obligada para entender el conjunto de elementos que se exponen en este apartado es la entrevista que lleva por título «*Pourquoi je ne suis plus marxiste*» (1974 en SD, 2005a, p. 27).

tenacidad, va a transformarse en credo, dejando así al descubierto los aspectos que, con los años, serían vistos por Castoriadis como una tendencia a una *nueva clausura* negadora de la alteridad. Este proceso es delineado por los momentos reflexivos plasmados en los textos y en la obra institucional.

Como ejemplo de dichos momentos Castoriadis va a analizar, años después, la trayectoria de la revista *S ou B*, citando aquellos escritos en los que él había dedicado su reflexión a la crítica del fenómeno burocrático y de la teoría marxista,

La revista publicó 40 números hasta 1965 y el grupo por sí mismo se disolvió en 1966-67. El trabajo en este período consistió, en principio, en profundizar en la crítica del estalinismo, del trotskismo, del leninismo y, finalmente, del marxismo y del propio Marx. Encontramos presente esta crítica hacia Marx en mi texto publicado en 1953-54 (*Sur la dynamique du capitalisme*), donde se juzga la economía de Marx; en los artículos de 1955-58 (*Sur le contenu du socialisme*), criticando su concepción de la sociedad socialista y del trabajo en el *Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne* (1960) y, finalmente, en los textos escritos después de 1959, pero publicados en *S ou B* en 1964-65 bajo el título *Marxisme et théorie révolutionnaire* y retomados como primera parte de *L'Institution imaginaire de la société* (1975). Después del fin de *Socialisme ou Barbarie*, no me he ocupado directa y activamente de política, excepto un breve momento en mayo de 68. (MI, 1996d, p. 83).¹

Mientras que las tesis principales respecto a la infalibilidad del derrumbe del capitalismo venían desmentidas una a una dentro del colectivo, la tendencia al *aburguesamiento* de la clase obrera en los países industrializados va a consolidarse. Castoriadis se refiere al fenómeno de burocratización del movimiento obrero que corre paralelo a dicho aburguesamiento cuando analiza, años después, lo ocurrido en la primera mitad del siglo XX:

¹[...] La revue a publié 40 numéros jusqu'à l'été 1965 et le groupe lui-même s'est dissous en 1966-67. Le travail pendant cette période a d'abord consisté en l'approfondissement de la critique du stalinisme, du trotskisme, du léninisme et finalement du marxisme et de Marx lui-même. On trouve cette critique de Marx déjà dans mon texte publié en 1953-54 (*Sur la dynamique du capitalisme*), critiquant l'économie de Marx, dans les articles de 1955-58 (*Sur le contenu du socialisme*), critiquant sa conception de la société socialiste et du travail, dans le *Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne* (1960), et finalement dans les textes écrits depuis 1959 mais publiés dans *S. ou B.* en 1964-65 sous le titre *Marxisme et théorie révolutionnaire* et repris comme première partie de *L'Institution imaginaire de la société* (1975). Depuis la fin de *Socialisme ou Barbarie*, je ne me suis plus occupé directement et activement de politique, sauf un bref moment pendant Mai 68. (*Un monde à venir* (en MI, 1996d, bajo el título *La montée de l'insignifiance*, p. 83) Entrevista a Castoriadis por Olivier Morel <http://libertaire.free.fr/castoriadis06.html> , 1994.

Unida a la tendencia incontrolable de las sociedades modernas a la burocratización, que desde finales del siglo diecinueve penetra y domina el mismo movimiento obrero, la ortodoxia contribuye poderosamente a la constitución de Partidos-Iglesias. Conduce también a una esterilización casi completa del pensamiento. La “teoría revolucionaria” se convierte en comentario talmúdico de los textos sagrados mientras que, frente a las inmensas transformaciones científicas, culturales y artísticas que se acumulan desde 1890, el marxismo permanece sordo o se dedica a calificarlos como productos de la burguesía decadente. Un texto de Lukács y algunas frases de Trotski y de Gramsci no son suficientes para desacreditar este diagnóstico.¹

Paralelamente a esta constatación, algunos sectores de la izquierda harán la *gran travesía* para ir a buscar el *sujeto revolucionario sustituto* en las filas del campesinado del tercer mundo. De este nuevo viaje tercermundista nacerán el *fanonismo* y el *guevarismo*. Pero detengámonos a ver con más detalle -en los elementos que subyacen a la ruptura con el marxismo que está en el origen de la escisión del 1963-, la crítica de Castoriadis.

Dicha ruptura llegó aparejada al reconocimiento de un movimiento reflexivo en las sociedades occidentales en torno a la disolución de la fe religiosa y de las expectativas que conlleva la idea de una *tierra prometida*, incluso en el caso del positivismo científico². Ese reconocimiento reflexivo se hará gracias a la toma de conciencia de la naturaleza profunda que conllevan las realidades históricas del nazismo y el estalinismo en el S. XX. En esta dirección, las fuentes explícitas de inspiración de Engels en particular —es decir Hegel, Ricardo y los socialistas utópicos—, se irán perfilando en su parcialidad, a los ojos críticos de los analistas más agudos. Un análisis serio del materialismo histórico y científico revelaba que esos se habían alimentado igualmente del aporte de la experiencia del movimiento democrático, de la Revolución Francesa y de aquello que fascinaba a Marx en su juventud, es decir, la *polis* y el *demos* griegos.

¹ Jointe à la tendance incoercible des sociétés modernes à la bureaucratisation, qui dès la fin du dix-neuvième siècle pénètre et domine le mouvement ouvrier lui-même, l'orthodoxie contribue puissamment à la constitution de Partis-Églises. Elle conduit aussi à une stérilisation à peu près complète de la pensée. La "théorie révolutionnaire" devient commentaire talmudique des textes sacrés alors que, face aux immenses bouleversements scientifiques, culturels, artistiques qui s'accumulent depuis 1890, le marxisme reste aphone ou se borne à les qualifier de produits de la bourgeoisie décadente. Un texte de Lukacs et quelques phrases de Trotski et de Gramsci ne suffisent pas pour infirmer le diagnostic. (MI, 1996i, p. 44)

² Véase, por ejemplo, la fascinación que ejercen la tecnociencia y la promesa de un mundo ideal garantizada por ella (Cabrera, 2006).

En estos aportes de la Atenas democrática y de la *significación imaginaria social de la autonomía* que les subyace, es donde Castoriadis encuentra el *germen* del proyecto de emancipación basado, como veremos, en la apertura ante la alteridad. El periodo de posguerra del sistema capitalista que Castoriadis analiza ése se verá perpetuamente afectado por las crisis y enseguida revitalizado. En la tendencia por poner a la economía en el centro de la sociedad, que subyace dicha revitalización, la *significación del control racional* va a confluir con el propio marxismo. La idea de un *progreso ilimitado* corre paralela a la concepción, común a las sociedades occidentales como a aquellas del ex bloque soviético, de que, el devenir de la humanidad, estará dictado por el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas.

La más bella y más concisa formulación que conozco del espíritu capitalista es el enunciado programático de Descartes: alcanzar el saber y la verdad para “ser dueños y señores de la naturaleza”. Es este el enunciado del gran filósofo racionalista donde se ve con mayor claridad la locura, lo ilusorio y lo absurdo del capitalismo, así como también de la filosofía y la teología en las que se fundamenta. ¿Qué quiere decir eso de ser dueños y señores de la naturaleza? Y observad que en esta idea sin sentido alguno se basa tanto el capitalismo como la obra de Marx y el marxismo. (De la Ecología a la Autonomía, DEA, 1982, p. 30)

El esquema basado en la significación del control racional y aplicado al análisis político, va a mostrar paulatinamente su ineficacia respecto a fenómenos nuevos en las economías desarrolladas. El aumento de salarios, la reducción progresiva del tiempo de trabajo, etc., harán, como dijimos, que un amplio sector del movimiento revolucionario se vuelque en la búsqueda, en el “tercer mundo”, de la verificación de las antiguas *certezas*¹. Paralelamente se desarrollan movimientos y revoluciones silenciosas, como dice Castoriadis, ante los cuales el esquema clasista y la referencia a la contradicción entre capital y trabajo, como conceptos explicativos, se muestran impotentes. Dicha obstinación por reactivar las viejas certezas ligadas al esquema en cuestión, entonces, se revela, como profundamente *inspirada por la esperanza en la infalibilidad de las leyes de la historia*. El carácter edificante, por no decir redentor, del socialismo en versión tercermundista², remite por su parte a la *dimensión pseudo religiosa*.

¹ Ver a este respecto igualmente el artículo de Lyotard, J.F. “*Pierre Souyri. Le marxisme qui n’a pas fini*”. Paris, Esprit 1982.

² Cuyas manifestaciones seguimos viendo en la historia reciente de América Latina. Manifestaciones contenidas en la ideología del “hombre nuevo”, la asimilación del socialismo a las nacionalizaciones y el apoyo a los “caudillos de izquierda” e inspiradas en esa mezcla, casi tan curiosa como inquietante, de marxismo y teología.

Frente a esta tendencia, Castoriadis va a reivindicar el papel inmenso del *movimiento por hacer universal la exigencia de autonomía*; fundada ésta en una separación radical entre las leyes y decisiones políticas y las consideraciones religiosas. El contexto de inmersión paulatina del marxismo en la social democracia visto a la luz de los términos planteados por la escisión del 1963, deja abiertas algunas a saber: ¿cómo es que se pudo hacer del pensamiento de Marx un dogma? y ¿cómo es que eso no ocurrió con otros pensadores políticos como Hobbes, Montesquieu o Toqueville? La dilucidación en torno a esas interrogantes lleva a Castoriadis a afirmar *que son los escritos de Marx que se prestan a hacer de ellos un dogma*. Estas reflexiones habían inspirado las formulaciones de Lyotard en el sentido de que Castoriadis había “traicionado al marxismo”.

Como más adelante se hizo del dominio público —a pesar de que el verdadero creador del totalitarismo fue Lenin—, en las *explicaciones “rationales” de la historia* —esa especie de pensamiento único inspirado de la clausura ante la alteridad contenida en la creación humana en el espacio de la historia—, estaba ya contenido el germen de las máximas que permitirían a Stalin y a sus compañeros de viaje mantenerse en el poder y ejercer una tiranía. Mantenerse en el poder entonces en nombre de meta normas, fuera del alcance de los hombres y las mujeres concretos pues; leyes, por lo tanto, heterónomas.

Veamos ahora cómo se perfila nuestra noción en la trayectoria de S ou B, abordándolo como un grupo restringido.

1.3.3 Un primer indicio de la noción

subyace a la evolución del grupo S. ou B.

en el contexto de la cultura política de la izquierda en Francia.

En este sub-apartado abordamos la cuestión de las rupturas como eventos que anuncian una conceptualización de la noción. Ilustramos igualmente cómo la autodisolución, vista en calidad de evento que denota ya una relación específica asumida entre instituyente e instituido, tiene lugar ante la constatación de la emergencia del fenómeno burocrático en las propias filas.

La trayectoria de S ou B marcada por las disensiones que no pocas veces terminaron en rupturas, se acerca a su fin en los últimos años de la década de los 60s. El desenlace de lo

que Gottraux -haciendo eco en la segunda parte de su trabajo a los desarrollos del “cálculo racional” derivado del *habitus* de Bordieu¹, denomina *un itinerario hacia la profesionalización* y el des-compromiso, se perfila para nosotros como la antesala de un esfuerzo mayor por refundar una filosofía política radical en el caso de Castoriadis. En el seno de ésta maduraba la noción de alteridad gracias al análisis volcado hacia el acontecer del grupo.

En el interior del colectivo, dicho acontecer estaba marcado por el fuerte ascendiente intelectual de Castoriadis y la relativa cesión de la función pensante en su persona, por parte de sus camaradas. En estas condiciones, se impuso la necesidad de repensar la dimensión del quehacer transformador desde la cotidianeidad. Esa postura respecto a la crítica de la cotidianeidad inspira a Castoriadis cuando, en el acta de autodisolución, habla de los suscritos a la revista, como *lectores-consumidores de ideas*².

Esa crítica de la vida cotidiana, al dirigirse hacia procesos de sentido, va a identificar también que la significación del dominio se interrumpe, por momentos, gracias a la emergencia de una “*nueva relación*” (Agence Presse Liberation, APL p. 13) entre la institución y lo instituido, por parte de los integrantes de los grupos. Nueva relación que anuncia la centralidad de la dimensión imaginaria, gracias a la introducción de la noción de alteridad. De dicha interrupción de los procesos de sentido va a participar también el mundo de la militancia. Haciendo referencia a un pasaje de su biografía política Castoriadis nos dice respecto a la esencia del fenómeno burocrático y a su relación con la significación del dominio,

[...] Yo había descubierto al mismo tiempo la filosofía y el marxismo cuando tenía doce años, y me adherí a la organización ilegal de las Juventudes comunistas, bajo la dictadura de Metazas cuando me encontraba en el último año del bachillerato, a los quince años. Pasados algunos meses, mis camaradas de célula (quisiera dejar anotados aquí sus nombres: Koskinas, Dodopoulos y Stratis) fueron detenidos, pero, a pesar de que fueron torturados salvajemente, ellos no me denunciaron. Fue así como perdí el contacto, que no recuperé hasta la llegada de la ocupación alemana. Descubrí rápidamente que el partido comunista no tenía nada de revolucionario, sino que era una organización chovinista y burocrática (hoy diríamos una

¹ En *Le sens pratique* (1980, p. 86). Citado por Gottraux (2002, p. 181-82)

² En Anexo 2, en <http://www.plusloin.org/textes/sob-dissolution.html> , en Lourau (1978, p. 148) o www.agorainternational.org

micro sociedad totalitaria)¹. Después de una tentativa de “reforma” junto con otros camaradas, que evidentemente fracasó, lo dejé y me adherí al grupo trotskista más a la izquierda, dirigido por una figura inolvidable de revolucionario, Spiros Stinas.²³

El proceso que desemboca en la autodisolución de S ou B pertenece a esa cultura de crítica de la vida cotidiana asumida plenamente. *Socialisme ou Barbarie* desaparece como publicación en 1965; el grupo se disuelve poco más de un año después en 1967. Estamos en los albores del movimiento del 68, Castoriadis emprende una reflexión que reconoce en la militancia una *esfera separada* que se ciega respecto a la propia institución. Guy Debord (2001) en su participación en la Internacional Situacionista y en consonancia con el legado ejercido sobre su pensamiento por Henri Lefebvre, profundizó igualmente respecto a la crítica de la vida cotidiana⁴. Debord había frecuentado de manera fugaz (1960-61) el grupo S ou B. Esta crítica gozaba de popularidad igualmente desde la inmediata posguerra en especial entre las vanguardias culturales y más en general en las esferas de la sociedad y de los movimientos sociales que se habían mantenido al margen de la izquierda tradicional o no ortodoxa.

Mientras que en ese sector oficial de la izquierda prevalecía una imagen del psicoanálisis que asimilaba su práctica al desinterés de los psicoanalistas por aquello que no

¹ El subrayado es nuestro.

² “[...] J'avais découvert en même temps la philosophie et le marxisme quand j'avais douze ans, et j'ai adhéré à l'organisation illégale des Jeunesses communistes sous la dictature de Metaxas à la dernière classe du lycée, à quinze ans. Au bout de quelques mois, mes camarades de cellule (j'aimerais marquer ici leurs noms: Koskinas, Dodopoulos et Stratis) ont été arrêtés, mais, bien que sauvagement torturés, ne m'ont pas donné. J'ai ainsi perdu le contact, que je n'ai retrouvé que pendant le début de l'occupation allemande. J'ai rapidement découvert que le Parti communiste n'avait rien de révolutionnaire, mais était une organisation chauvine et totalement bureaucratique (on dirait aujourd'hui une microsociété totalitaire). Après une tentative de "réforme" avec d'autres camarades, qui évidemment a rapidement échoué, j'ai rompu et j'ai adhéré au groupe trotskiste le plus à gauche, dirigé par une figure inoubliable de révolutionnaire, Spiros Stinas.” (MI 1996c, p. 82)

³ Agis Stinas o Spiros Stinas (1900-1987). Este revolucionario griego cuyo nombre verdadero es Spyros Prifitis fundó el Partido socialista obrero griego (SEKE) que se convirtió en el Partido comunista griego en 1924. Adhiere al trotskismo desde los años 30 con Pouliopoulos y se opone desde el grupo Unión Comunista internacionalista, (KDE) a la defensa de la URSS lo que lo margina el movimiento de liberación nacional durante la guerra, movimiento que estaba dominado por los estalinistas. El KDE después de haber participado al movimiento de unificación del trotskismo griego se distancia de éste, Stinas se convierte a partir del 1947 en el principal representante del grupo S ou B. Sus Memoires, 60 ans sous le drapeau de la Revolution (1990). Ver también <http://bataillesocialiste.wordpress.com/biographies/stinas-1900-1987/>

⁴ El enlace para una cronología completa, bajo la voz de Internacional Situacionista, se encuentra en el anexo 5.

fuera *su* clínica, en sectores no marxistas de la izquierda radical la práctica y el saber psicoanalítico gozaba de un estatus transformador. Otros críticos, como Castoriadis, al tiempo que volvían la mirada hacia dimensiones tradicionalmente consideradas como “superestructurales” y “reflejas” en la jerga del marxismo, se habían volcado sobre el saber psicoanalítico para abordar la dimensión imaginaria de la sociedad.

Algunos de esos desarrollos referidos a la dimensión imaginaria de la sociedad se encontraban ya en germen en el pensamiento de Castoriadis, especialmente en su lectura de lo social-histórico a través de la relación entre instituyente e instituido y, particularmente, en la crítica dirigida al anhelo -lindante con el frenesí religioso mesiánico-, de un “*sujeto revolucionario*” por naturaleza. Esa crítica se había topado, inevitablemente, con las contradicciones esenciales que conlleva -en ausencia de infalibilidad-, la “necesidad” de la vanguardia inherente a la supuesta *naturaleza revolucionaria*.¹

Esta puesta en entredicho de “naturalezas” incuestionables tuvo definitivas consecuencias para las mentes críticas de la época. Castoriadis había iniciado una importante reflexión sobre los aportes de la obra freudiana al análisis de los fenómenos colectivos y una reflexión novedosa en torno a *aquello que mantiene a la sociedad unida*, es decir, *su* institución. Su pensamiento durante el periodo militante de S ou B había influido a intelectuales de otras disciplinas, a activistas, etc. En entrevista con Luis Gómez (1986), René Lourau² nos dice:

¹ Sobre el carácter del *mayo de 68*, contexto inmediato posterior al periodo que hemos venido analizando, Gilles Deleuze (Con Felix Guatari, *Mai 68 n'a pas eu lieu*. Extracto en http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/?q=node/87) nos dice: «Mayo de 68 corresponde más bien al orden de un evento puro, libre de toda causalidad normal o normativa. Su historia es una “sucesión de inestabilidades y de fluctuaciones amplificadas”. Tuvieron lugar muchas agitaciones, gesticulaciones, palabras, tonterías, ilusiones en 68, pero no es eso lo que cuenta. Lo que cuenta es que ése fue un fenómeno de clarividencia, como si una sociedad viera de un solo golpe lo que ella contenía de intolerable y viera también la posibilidad de otra cosa. Se trata de un fenómeno colectivo bajo la forma de: “Lo posible si no me ahogo...”. Lo posible no preexiste, es creado por el evento. Es una cuestión de vida o muerte. El evento crea una nueva existencia, produce una nueva subjetividad (nuevas relaciones con el cuerpo, el tiempo, la sexualidad, el entorno, la cultura, el trabajo...). « Mai 68 est plutôt de l'ordre d'un événement pur, libre de toute causalité normale ou normative. Son histoire est une “succession d'instabilités et de fluctuations amplifiées”. Il y a eu beaucoup d'agitations, de gesticulations, de paroles, de bêtises, d'illusions en 68, mais ce n'est pas ce qui compte. Ce qui compte, c'est que ce fut un phénomène de voyance, comme si une société voyait tout d'un coup ce qu'elle contenait d'intolérable et voyait aussi la possibilité d'autre chose. C'est un phénomène collectif sous la forme: “Du possible, sinon j'étouffe...”. Le possible ne préexiste pas, il est créé par l'événement. C'est une question de vie. L'événement crée une nouvelle existence, il produit une nouvelle subjectivité (nouveaux rapports avec le corps, le temps, la sexualité, le milieu, la culture, le travail...).

² Quien en el 68, desde el colectivo en torno a Henri Lefebvre en Nanterre, asistió a la formación del *Mouvement 22 Mars* cuya movilización precedió el mayo francés y que se autodefinía como un libertario.

[L.G. ¿Cómo llegaste a las reglas no escritas de la sociedad, es decir, la institución fuera y dentro de la institución?]

R.L. [...] En la etapa más visible, puedo decir que encontré una corriente de investigación hace unos 20 años, en un pequeño grupo opositor en la educación, también ligado a una corriente política opositora, igualmente minúscula, conocida por la revista *Socialisme ou Barbarie* y animada por Lefort, Lyotard y Castoriadis. En ese tiempo, al final, ya solo la impulsaba Castoriadis, puesto que los demás se habían retirado.

Había en el grupo un *conjunto de preocupaciones anti-institucionales*; en lo político, formularon críticas muy radicales [...], especialmente dirigidas a las posiciones de los situacionistas, con las que también estábamos en contacto. [...] crítica muy fuerte que se remontaba a los comienzos de la Tercera Internacional: crítica de la forma partido, de la institución partido, del partido revolucionario. Esto produjo, entre otras cosas, la *crítica de la burocracia*, la alternativa de la autogestión y la propuesta de los consejos obreros, así como el esquema de una nueva teoría de la institución que, forjada por Castoriadis, me ha influido enormemente. [...] puesto que se encontraba bastante aislado, propuso su visión dinámica del instituyente y del instituido [...]. Castoriadis ha mostrado lo que había de misterioso —por utilizar un término de fondo místico— lo que había de oculto, de escondido, en el concepto de la institución [...]. (Subrayado nuestro).

Llamamos la atención sobre la crítica de la militancia que subyace a las posturas anti-institucionales que Lourau atribuye a Castoriadis y a S ou B, porque creemos que la militancia, en el sentido apuntado, remite a la heteronomía: magma de significaciones cerrado ante la alteridad y la correspondiente práctica ritual, de la que depende la permanencia repetitiva de la institución burocrática. Sera pues gracias a la crítica de la militancia y de la institución burocrática que Castoriadis va a reconocer la complejidad que caracteriza la dimensión imaginaria y va a potenciar el descubrimiento de la división entre ejecutantes y dirigentes, formulando una primera noción de alteridad. En esta formulación, la alteridad es aquello ante lo cual la institución -llámese verdades eternas o sistema burocrático-, se refugia en la clausura que ofrece la heteronomía de las meta normas.

Respecto al legado de Castoriadis a las nociones de base de la corriente institucionalista y en especial a las posturas de Lourau, véase también <http://www-ufr8.univ-paris8.fr/pfa/34presentation.htm> .

Para ilustrar dicha heteronomía, es importante señalar —en el largo pero importante pasaje, a continuación en el que Castoriadis al referirse al periodo que nos interesa, responde a Daniel Mermet (*Post-Scriptum sur l'insignifiance*, PSI, 2004 b, 29-32) —, los aspectos latentes respecto a la ideología. Aspectos definitivamente ligados a brindar un sustituto que satisface la necesidad de creer, incluso —por supuesto— de parte de quien ha hecho de *la revolución* una *profesión*. La argumentación, como veremos, se remonta al propio Aristóteles:

D.M. Usted ha hablado y escrito mucho sobre el movimiento de 68. Con Edgar Morin y Claude Lefort lo han denominado “la brecha” (*la brèche*). Los jóvenes de hoy ven ese periodo como una época de oro, que lamentan no haber vivido. Reflexionando de nuevo sobre esa época, nos sorprende la ceguera. Nos impactan los comportamientos revolucionarios, románticos, absolutos, doctrinales, carentes de base y en una ignorancia total respecto a cosas que era posible saber, de lo que realmente estaba ocurriendo en la China de Mao. Pero es preferible creer que saber...

CC. En efecto, usted tiene razón desde un cierto punto de vista que es muy importante. Pero *no se trata ahí de una cuestión de nivel de conocimiento*, me parece. Es la enorme dominación en sentido estricto e, iba a decir, en el sentido negativo del término. No se trata de que los Maoistas no sepan, se les había adoctrinado o ellos mismos se habían adoctrinado. ¿Por qué ellos aceptan el adoctrinamiento? ¿Por qué ellos se adoctrinan a sí mismos? Porque tenían necesidad de ser adoctrinados. Ellos tenían necesidad de creer. Eso, eso ha sido la gran herida del movimiento revolucionario desde siempre.

D.M. Pero el hombre es un animal religioso. No se trata de un halago pero...

C.C. Para nada un halago. Aristóteles a quien no he dejado de citar y a quien venero grandemente ha dicho una sola vez una cosa que es verdaderamente una... claro no se puede decir que se trate de una equivocación cuando se trata de Aristóteles, pero de todos modos, cuando él ha dicho: El hombre es un animal que desea el saber, es falso. El hombre no es un animal que desea el saber. El hombre es un animal que desea creer, que desea la certeza de una creencia, de lo que resulta el empuje de las religiones y el empuje de las ideologías políticas.

En el movimiento obrero en un principio, había una actitud muy crítica. Cuando usted toma los dos primeros versos de la Internacional que es, nada menos que el canto de la Comuna,

tome usted la segunda copla: “No hay Salvador supremo. Ni dios —excluida la religión—, ni César ni tribunos” — ¡Lenin excluido! — Pero existe esa necesidad de creencia. En nuestros días, ¿en qué somos nosotros más sabios que en mayo de 68? Me parece que, quizás el resultado a la vez del Mayo de 68, de [la experiencia de, RM] los países del Este y de la evolución en general de la sociedad, hacen que la gente se haya convertido, así lo pienso, en mucho más crítica. Eso es muy importante. Claro está que hay siempre un sector que busca la fe. La ciencia, las sectas, o los fundamentalismos, eso ocurre en otros países, no aquí, no completamente. Pero la gente se ha hecho mucho más crítica, mucho más escéptica. Lo que los inhibe también para actuar. Pericles en el discurso a los atenienses dice: Nosotros somos los únicos en quienes la reflexión no inhibe la acción. ¡Es admirable! Y agrega: Los otros, o bien no reflexionan y son temerarios, llevan a cabo cosas absurdas o bien, reflexionando, concluyen en no hacer nada porque se dicen: existe el discurso y existe el discurso contrario. Ahora bien actualmente atravesamos una fase de inhibición, eso es seguro. Pero es necesario entender, *chat échaudé craint l'eau froide* [después de una mala experiencia se teme a todo lo que viene, RM]. Ellos [“la gente”, RM] han experimentado todo eso y se dicen: ¡los grandes discursos y todo lo demás, qué importa! Efectivamente, no son necesarios grandes discursos, son necesarios discursos verdaderos.¹

¹ D.M. - Vous avez beaucoup parlé et écrit autour du mouvement de mai 68, qu'avec Edgar Morin et Claude Lefort vous avez appelé "la Brèche". Aujourd'hui, cette période est un âge d'or pour les jeunes qui regrettent de ne l'avoir pas vécue. Si on repense à cette époque, on est frappé par l'aveuglement. Ces comportements révolutionnaires, romantiques, absolus, doctrinaires, sans aucune base, dans une ignorance totale par exemple de ce qui se passait réellement dans la Chine de Mao, choses qu'on pouvait savoir. Mais on préfère croire que savoir...

C. C. - Oui, vous avez raison d'un certain point de vue qui est très important. Mais ce n'est pas tellement une question de niveau de connaissance, je crois. C'est l'énorme domination de l'idéologie au sens strict et, j'allais dire, au sens mauvais du terme. Les maoïstes, ce n'est pas qu'ils ne savaient pas, on les avait endoctrinés ou ils s'endoctrinaient eux-mêmes. Pourquoi acceptaient-ils l'endoctrinement? Pourquoi s'endoctrinaient-ils eux-mêmes? Parce qu'ils avaient besoin d'être endoctrinés. Ils avaient besoin de croire. Et ça, ça a été la grande plaie du mouvement révolutionnaire depuis toujours.

D. M. - Mais l'homme est un animal religieux. C'est [Ce n'est pas, RM] pas un compliment mais...
 C. C. - Pas du tout un compliment. Aristote que je n'arrête pas de citer et que je vénère énormément a dit une seule fois une chose qui est vraiment une grosse... bon on ne peut pas dire bourde quand il s'agit d'Aristote, mais tout de même. Quand il dit: L'homme est un animal qui désire le savoir, c'est faux. L'homme n'est pas un animal qui désire le savoir. L'homme est un animal qui désire la croyance, qui désire la certitude d'une croyance, d'où l'emprise des religions, d'où l'emprise des idéologies politiques. Dans le mouvement ouvrier au départ, il y avait une attitude très critique. Quand vous prenez les deux premiers vers de l'internationale qui est quand même le chant de la Commune, prenez le deuxième couplet : "Il n'est pas de Sauveur suprême ni Dieu -exit la religion- ni César ni tribun" -exit Lénine!- Mais il y a ce besoin de croyance. Aujourd'hui, en quoi sommes-nous plus sages qu'en Mai 1968? Je crois que peut-être le résultat, à la fois des suites de Mai et de l'évolution dans les pays de l'Est et de l'évolution en général de la société font que les gens sont devenus, je pense, beaucoup plus critiques. Ça, c'est très important. Bien sûr il y a une frange qui cherche toujours la foi. La scientologie, les sectes, ou le fondamentalisme, ça c'est dans d'autres pays, pas chez nous, pas tellement. Mais les gens sont devenus beaucoup plus critiques, beaucoup plus sceptiques. Ce qui les inhibe aussi pour agir. Périclès dans le discours aux Athéniens dit : Nous sommes les seuls chez qui la réflexion n'inhibe pas l'action. C'est admirable ! Il ajoute : Les autres, ou bien ils ne réfléchissent pas et ils sont téméraires, ils commettent des absurdités ou bien, en réfléchissant, ils arrivent à ne rien faire parce qu'ils se disent : il y a le discours et il y a le discours contraire. Or actuellement on traverse aussi une phase d'inhibition, c'est sûr. Mais il faut comprendre, chat échaudé craint

No debe sorprender entonces que en la valoración del modo en el que evoluciona el movimiento obrero, por parte de Castoriadis, se reconozca ya además de una concepción novedosa de la institución, la influencia de las lecturas psicoanalíticas. Los análisis que hace a partir de éstas de fenómenos como el de la *moral religiosa* y la *fascinación por los jefes*, alcanzan también al *mundo militante* como hemos visto. Al mismo tiempo, es interesante observar en su percepción un dejo trágico, consciente de la condición precaria de lo existente, de la muerte y de la fragmentación. El papel del marxismo y de la cultura militante doctrinaria en todo ello (MI, 1996, p. 44) no deja lugar a dudas, como lo muestra la cita a continuación:

[...] Homóloga y paralela es la transformación que introduce el marxismo en los participantes del movimiento. Durante la mayor parte del siglo diecinueve, la clase obrera de los países que se industrializan se autoconstituye, se alfabetiza y se forma ella misma, hace surgir un nuevo tipo de individuo que confía en sus fuerzas, en su juicio, que se instruye hasta donde puede, piensa por él mismo, no abandona nunca la reflexión crítica. El marxismo, acaparando el movimiento obrero, reemplaza a este individuo por el militante adoctrinado en un Evangelio, creyente en la organización, en la teoría y en los jefes que la poseen y la interpretan; con tendencia a obedecerles incondicionalmente, se identifica a ellos y, la mayor parte de las veces, no puede romper con esa identificación más que derrumbándose él mismo.¹

Ahora bien la crítica del estalinismo, en el seno del grupo S ou B, fundó a su vez una pertenencia² dentro del mismo y permitió a sus miembros identificarse en torno a ella. Dicha crítica conlleva una reflexión pormenorizada del fenómeno burocrático *total* como formación histórica, particularmente en la ex URSS y los países de esa órbita, pero también en los países occidentales y en las acciones de los PCs ligados a la III Internacional. Esa

l'eau froide. Ils ont goûté tout ça, ils se disent : les grands discours et tout le reste, bof! Effectivement, il ne faut pas de grands discours, mais il faut des discours vrais. (PSI 2004 B, 29-32).

¹ Homologue et parallèle est la transformation qu'induit le marxisme sur les participants au mouvement. Pendant la majeure partie du dix-neuvième siècle, la classe ouvrière des pays qui s'industrialisent s'auto-constitue, s'alphabétise et se forme elle-même, fait surgir un type d'individu confiant en ses forces, son jugement, qui s'instruit tant qu'il peut, pense par lui-même, n'abandonne jamais la réflexion critique. Le marxisme, en accaparant le mouvement ouvrier, remplace cet individu par le militant endoctriné dans un Evangile, croyant à l'organisation, à la théorie et aux chefs qui la possèdent et l'interprètent, tend à leur obéir inconditionnellement, s'identifie à eux et ne peut, la plupart du temps, rompre cette identification qu'en s'effondrant lui-même. (MI, 1996i, p. 44).

² A últimas fechas, 40 años después de su autodisolución, un grupo de antiguos miembros de *S ou B*, en seguimiento a la publicación de una antología de textos de la época (*Socialisme ou Barbarie, Anthologie*, SB, 2007A), han convocado, en nombre de la depuesta organización, a reuniones de discusión.

postura fue formulada desde la radicalidad y dirigida de modo incisivo a denunciar el carácter no-socialista y totalitario de la sociedad soviética.

El grupo de militantes provenientes del trotskismo extendió la crítica del socialismo real, en versión soviética, hacia la forma en que ése sería reivindicado, desde la experiencia china. Reivindicación según el patrón de lo que, para la izquierda radical francesa, representaría la “*sucesión de los modelos de socialismo*”. Una crítica compleja y sistemática del fenómeno burocrático se irá pues consolidando en los artículos que Castoriadis publica entre 1949 y 1965, según establece Christophe Premat, quien nos dice:

[...] Ahora bien, *Socialisme ou Barbarie*, más allá de la denuncia de ese totalitarismo [el del régimen soviético, RM], lanzará en esa época una audaz interpretación mostrando la tendencia profunda de las sociedades contemporáneas hacia una institución burocrática, ya sea total, como en el caso de los regímenes en el Este (que representan el caso extremo) [de entonces, RM], o fragmentada, como en los regímenes en el Oeste. Esta burocratización de la sociedad es un fenómeno propiamente concentracionario en el sentido de que el sistema de explotación instituido produce una lógica pseudo-racional de desarrollo y control de las diferentes esferas de la existencia social de los individuos. Esta burocratización deseca toda posibilidad de renovar las normas sociales.¹ [Subrayado nuestro, RM].

Otra percepción del contexto de ese debate, y de la argumentación de Castoriadis en torno a la noción de capitalismo burocrático, es aquélla que ofrece Daniel Bensaïd (2002):

Cornelius Castoriadis, quien había roto en 1942 con el PC griego, defendía igualmente, bajo el seudónimo de Chaulieu, una posición minoritaria respecto al II congreso. Él estimaba *que la noción de Estado obrero degenerado confundía relaciones de propiedad con relaciones de producción*. Las relaciones sociales de producción en la URSS seguían siendo relaciones de explotación y de apropiación del capital por parte de la burocracia dominante. La noción de Estado obrero degenerado, que pudo haber sido justa, se había convertido en falsa al menos desde 1928 y el primer plan quinquenal. Castoriadis concluía que la URSS hacía realidad la fusión del

¹ [...] Or, *Socialisme ou Barbarie*, au-delà de la dénonciation de ce totalitarisme, lancera une interprétation audacieuse à l'époque en montrant la tendance profonde des sociétés contemporaines vers une institution bureaucratique, qu'elle soit totale comme dans le cas des régimes de l'Est (qui représentent le cas extrême) ou fragmentée comme dans les régimes de l'Ouest. Cette bureaucratization de la société est un phénomène proprement concentrationnaire, dans le sens où le système d'exploitation institue produit une logique pseudo-rationnelle de développement et contrôle des différentes sphères de l'existence sociale des individus. Cette bureaucratization assèche toute possibilité de renouvellement des normes sociales. <http://www.ens-lsh.fr/assoc/traces/archives/un/pdf/n1castoriadis.pdf>

capital y del Estado con tendencia a la dominación mundial de un Estado único y que los PCs se convertían en los agentes de una tercera vía, más allá de [la pareja, RM] capitalismo/socialismo. De la misma manera que C.L.R. James¹, de quien se sentía próximo, él no consideraba el estalinismo como un accidente histórico que reflejaba la presión del mercado mundial y del contexto capitalista sobre un Estado obrero, sino más bien como *una nueva fase del desarrollo capitalista*. Él prefería, por lo tanto, hablar de “capitalismo burocrático”, y no de “capitalismo de Estado”, para enfatizar que se trataba de una nueva etapa imprevista del desarrollo histórico. Él buscaba una *alternativa en las prácticas de los consejos obreros y la autogestión, poniendo el acento sobre la acción voluntarista de nuevas formas de organización y de nuevas instituciones*, en lugar de hacerlo en la dialéctica de las necesidades y en la dinámica de las contradicciones sociales. Él oponía finalmente el derrotismo revolucionario en caso de guerra a la posición tradicional de defensa de la URSS.² [El subrayado es nuestro].

Estas dos citas sugieren que detrás de la crítica del fenómeno burocrático, como expresión de una cultura política ligada también al marxismo y por lo tanto a sus instituciones concretas, había, en Castoriadis particularmente, una crítica que trascendía la esfera de lo propiamente político. Rebase que desvelaba ya la trascendencia de las dimensiones individual y colectiva de lo imaginario y lo institucional de la sociedad.

¹ Célebre revolucionario ligado a la causa de los negros en USA e interlocutor de Trotski durante su exilio mexicano. Véase Anna Grimshaw (1991) <http://www.marxists.org/archive/james-clr/biograph.htm> y Grace Lee Boggs (1998).

² «Cornélius Castoriadis, qui avait rompu en 1942 avec le PC grec, défendit également sous le pseudonyme de Chaulieu une position minoritaire au IIe congrès. Il estimait que la notion d'État ouvrier dégénéré confondait rapports de propriété et rapports de production. Les rapports sociaux en URSS restaient des rapports d'exploitation et d'appropriation du capital par la bureaucratie dominante. La notion d'État ouvrier dégénéré, qui avait pu avoir sa justification, était devenue fautive au moins depuis 1928 et le premier plan quinquennal. Castoriadis en concluait que l'URSS réalisait la fusion du capital et de l'État vers la domination mondiale d'un État unique et que les PC devenaient les agents d'une troisième voie, au-delà de l'alternative capitalisme/socialisme. Tout comme C.L.R. James, dont il se sentait proche, il ne considérait pas le stalinisme comme un accident historique reflétant la pression du marché mondial et de l'environnement capitaliste sur un État ouvrier, mais comme une nouvelle phase du développement capitaliste. Il préférait donc parler de «capitalisme bureaucratique» que de «capitalisme d'État» pour mieux souligner qu'il s'agissait d'une nouvelle étape imprévue du développement historique. Il cherchait une alternative dans les pratiques conseillistes et l'autogestion mettant l'accent sur l'invention volontariste de nouvelles formes d'organisations et de nouvelles institutions plutôt que sur la dialectique des besoins et sur la dynamique des contradictions sociales. Il opposait enfin le défaitisme révolutionnaire en cas de guerre à la position traditionnelle de défense de l'URSS.» <http://multitudes.samizdat.net/article1268.html>

En dicho desvelamiento y soldado al proceso de sentido que supone la autodisolución, como desenlace de una obra institucional coherente con el proyecto de autonomía, emerge ya progresivamente una primera conceptualización de la alteridad en los términos a continuación.

1.4. Primera conceptualización de la noción de alteridad.

En este parágrafo recapitulo sobre los cuatro momentos que considero emblemáticos respecto al proceso que desemboca en la autodisolución: la Guerra de Argelia, el encargo contenido en la voz “S ou B”, la toma de posición respecto al marxismo y finalmente la crítica de la militancia en el contexto de la cultura política de la izquierda en Francia. Esa recapitulación me permite sintetizar el contexto en el que es posible formular una primera concepción de la noción de alteridad.

En los parágrafos anteriores hemos hecho el repaso de las definiciones etimológicas, conceptuales y de uso corriente de la noción de alteridad y de algunos de los usos que de ella se hace en el campo de las ciencias y de los saberes sociales. La exposición de esos contenidos nos ha permitido introducir los elementos de contexto histórico específico respecto a la primera conceptualización de alteridad por Castoriadis. Dicho contexto lo hemos ido exponiendo progresivamente al privilegiar los momentos de ruptura en la trayectoria del grupo y la revista S ou B.

Presentamos concentradamente los efectos que introdujo en la cultura política de la izquierda y en concreto en el grupo, la guerra de Argelia. Efectos que pusieron en entredicho una serie de certezas hasta entonces incuestionables. Enseguida nos avocamos a ilustrar las implicaciones que trajo consigo el agotamiento de la consigna disyuntiva de “socialismo o barbarie”, para enseguida hacer un primer acercamiento a la crítica por Castoriadis del marxismo. Por último revisamos los antecedentes inmediatos de la autodisolución.

Corresponde a este punto, para cerrar el presente capítulo, formular la primera noción de alteridad en Castoriadis. La evolución que interesa en este sentido es aquella que lleva a Castoriadis y al grupo S ou B de una crítica radical del fenómeno burocrático, entendido como institución ajena, hacia una crítica radical de la relación interna frente a la propia institución. En efecto la burocracia, el mundo militante y los aparatos de partido vienen siendo vistos, progresivamente, como manifestaciones de ocultamiento de la alteridad.

Ocultamiento en el que juega un papel de primer orden la ideología y que viene denunciado, incluso respecto al propio marxismo, como sistema fundado en normas incuestionables.

Dicho ocultamiento, aquí el punto clave de la cuestión de la alteridad en su concepción primera, va a alcanzar el corazón de la institución y en particular de la institución propia y de la relación que con ella se establece. Mientras que el desenlace de la guerra de Argelia y el estalinismo son vistos como instituciones externas y ajenas, frente a las cuales posicionarse, el agotamiento de la consigna *socialismo o barbarie* ante la presencia masiva de la división entre dirigentes y ejecutantes que subyace al fenómeno burocrático, hará que el grupo se cuestione radicalmente respecto a su propia institución. La voz *socialismo o barbarie* pues, como un encargo que nuclea el sentido, será puesta en entredicho. La autodisolución es el evento culmine de una reflexión y una obra institucional que se quiere revolucionaria. Es ese acto emblemático el que va a inaugurar lo que Castoriadis, años después, va a denominar la relación distinta con la propia institución.

De todo ello va a surgir una noción fuertemente novedosa de la institución. Esta noción, cristalizada y puesta en práctica también en la obra institucional por Castoriadis, va a constituir la fuente de inspiración de la segunda conceptualización de alteridad que abordamos más adelante. Formulemos pues para concluir la primera noción de alteridad en Castoriadis.

La alteridad en el periodo inicial del grupo y la revista S ou B en boca de Castoriadis es aquello ante lo cual las interpretaciones de la Guerra de Argelia se refugian repetitivamente en las certezas que había brindado el marxismo. La alteridad en ese periodo es también aquello ante lo cual, la cultura política de la izquierda radical en la Francia de posguerra, se va a posicionar al volver la mirada que busca el sujeto revolucionario en el campesinado del tercer mundo. Es aquello ante lo cual el militantismo y los aparatos de partido cierran filas, evitando la crítica radical y por lo tanto el conflicto y la política en sentido noble. La alteridad es pues, en el periodo que aquí interesa, el vacío y la ausencia de sentido, la muerte de sentido y la muerte a secas.

Pero la alteridad es también, al final de ese periodo, aquello ante lo cual el acto de auto disolución hace emerger la relación nueva con la institución. Relación nueva que, por ese acto de autodisolución, despoja a la institución propia de cualquier carácter mítico,

poniendo en entredicho el fundamento de toda creencia. La alteridad, en este periodo de la trayectoria de Castoriadis y del grupo S ou B, en la medida en que es asumida su existencia y por este hecho, representa la contribución que nuestro autor y el colectivo comparten con la ruptura de la clausura operada en la génesis del proyecto de autonomía. En ese sentido la alteridad es, en el periodo inicial, como alteridad propia, emergencia de lo radicalmente nuevo, condición de toda creación y por lo tanto también es devenir a secas, o sea *physis*.

CAPÍTULO 2.

CONCEBIR LA INSTITUCION COMO CLAUSURA

SIENTA LAS BASES

DE LA SEGUNDA CONCEPTUALIZACIÓN DE ALTERIDAD.

En este capítulo teniendo en perspectiva la segunda conceptualización de alteridad, delimitamos el campo de análisis a la institución. Para tal efecto ilustraremos la concepción de institución en Castoriadis a la luz de la primera conceptualización de alteridad entendida como ausencia de sentido y/o emergencia de lo nuevo y gracias a las nociones intermedias de magma, de significación imaginaria social, de individuo como institución primordial, de meta norma y finalmente de institución como clausura. Ese desplazamiento de la primera conceptualización de alteridad al campo de la institución, nos permite abordar la organización como objeto de estudio y el grupo restringido como una variante de organización. La institución vista a la luz de los procesos identificatorios que ella conlleva, nos va a permitir introducir la noción de significación imaginaria social (SIS) y de ver su relación con la alteridad. La relación entre la SIS y la alteridad nos va a abrir el camino para enfatizar el punto de contacto entre lo instituyente y lo instituido. Ilustraremos este punto de contacto gracias a la lectura que Castoriadis hace del proceso que acompaña la redacción de Tótem y Tabú por Freud. Haremos un primer señalamiento del tipo de relación que prevalece -en casi todos de los casos-, entre la institución y el instituyente, que es la relación mediada por la transferencia institucional. La alteridad, entendida como indicador de apertura -en un regreso a la consideración de la autodisolución de S o B, entendida como analizante-, nos lleva a la discusión sobre la institución de la sociedad autónoma frente a la sociedad instituyente. Cerramos el capítulo formulando la segunda conceptualización de la noción de alteridad que contempla una dimensión imaginaria, una dimensión real y una dimensión emergente.

Introducción. 2.1 La *institución* es forma creada frente a la alteridad como creación/destrucción: 2.1.1 La existencia mundana del imaginario social instituyente se plasma en la significación. 2.2 La organización es soporte de la institución frente a la alteridad como no sentido: 2.2.1 La organización es clausura frente a la alteridad; 2.2.2 La transferencia es garante de la repetición institucional; 2.2.3 El grupo restringido es una forma de organización. 2.3 La *relación distinta* entre instituyente e instituido esta en el centro de la cuestión de la alteridad en Castoriadis: 2.3.1 Existe una institución que concibe la alteridad. 2.4 Segunda conceptualización de la noción de alteridad en Castoriadis: 2.4.1 La dimensión imaginaria de la alteridad; 2.4.2 La dimensión real de la alteridad; 2.4.3 La dimensión emergente de la alteridad.

[...] El proyecto psicoanalítico, si es aceptado, conlleva, por lo tanto, una norma para juzgar las instituciones, en función de si ellas emprenden o facilitan el acceso de los sujetos a su autonomía y si ellas son capaces o no de conciliar esta última con la autonomía de la colectividad.

(CORNELIUS CASTORIADIS)¹

Introducción

En este capítulo, partiendo de la primera conceptualización de la alteridad en Castoriadis, presentamos la fuente principal de inspiración de su segunda conceptualización. Dicha fuente principal es su reflexión y su sistematización de la noción de institución imaginaria de la sociedad. Hemos mostrado en el capítulo anterior los pasajes de la vida del grupo S ou B sobre los cuales nuestro autor reflexiona y traduce en obra institucional. Me refiero a la Guerra de Argelia, el socialismo real y el fenómeno burocrático, la crítica del marxismo y el rebase del encargo contenido en la consigna “socialismo o barbarie” y finalmente la autodisolución.

Del análisis y el posicionamiento frente a estos eventos nacerá pues una novedosa noción de institución. Es en el contexto de esta elaboración, teórica y práctica, que veremos surgir la segunda noción de alteridad.

Castoriadis nos dice que aquello que mantiene a una sociedad unida es su institución (DH, 1978e, p. 277). Esa institución se va a presentar como fuera del alcance del quehacer de los seres humanos concretos, en la enorme mayoría de los casos. En virtud de este carácter, de exterioridad aparente, Castoriadis formulará una noción de la institución entendida como una clausura y presentando su origen en una instancia extra social.

Mientras que la sociedad, a través de su institución, va a identificar su origen con el origen del mundo a secas, los embates de la instancia de lo instituyente darán cuenta de la

¹ MI, 1996e, p. 152

alteridad perpetuamente negada u ocultada por la sociedad de repetición. Esa denegación y ocultamiento de la alteridad, gracias al establecimiento de una norma de normas, va a señalar la frontera de sentido para cada sociedad. Dicha clausura será garantizada por las significaciones imaginarias sociales fundantes en cada caso y contendrá, de modo implícito, el no sentido o la ausencia de sentido.

La lectura que Castoriadis hará del proceso por medio del cual viene redactada la obra de Tótem y Tabú (Freud, OC, Vol. XIII) nos va a permitir ilustrar esa concepción de la institución imaginaria de la sociedad. Dicha ilustración -en consonancia con el abordaje que hace Castoriadis y el paralelismo sugerido por Freud-, se hará gracias a un ejercicio en el que las situaciones vividas en el interior del colectivo de la institución psicoanalítica naciente, son vistas a la luz del texto en cuestión y viceversa. Es así como, ante la alteridad como caos y como no sentido, la institución va a erigirse en frontera, gracias a las significaciones imaginarias sociales plasmadas en una cultura de la organización social. Cultura cuyo signo diferenciado dependerá de la manera en que se piensa y se asume, en la obra institucional, la alteridad.

Una vez que hayamos establecido el lazo entre la noción novedosa de institución imaginaria de la sociedad y la alteridad gracias a la introducción de las SIS y la cultura institucional en las organizaciones, pasaremos a considerar al grupo restringido como una forma de organización. Será en este contexto en el que daremos cuenta de la manera como Castoriadis va a concebir una institución social que se sabe y se quiere como tal y que, por ese hecho, hará de la relación con la alteridad una fuente de sentido. Es este el signo del acto de autodisolución entendido como expresión extrema del imaginario social o sociedad instituyente traducido en obra institucional.

La relación entre instituyente e instituido que prevalece en esa sociedad que Castoriadis está pensando a la hora de la autodisolución, la sociedad autónoma en proyecto, estará pues mediada por la alteridad. Esta mediación nos abre el camino para formular la segunda conceptualización de la alteridad por Castoriadis. Una conceptualización que, ulteriormente, se irá enriqueciendo del saber y la práctica psicoanalíticos aplicados al abordaje de fenómenos colectivos.

2.1 La institución es forma creada frente a la alteridad como creación/destrucción

En este apartado se presentan las nociones básicas que permiten a Castoriadis explorar la institución imaginaria de la sociedad a partir de su primera conceptualización de la alteridad, como emergencia de lo nuevo y como ausencia de sentido. Se trata en este nivel de las nociones de magma, de significación imaginaria social, de individuo como institución primordial, de meta norma y de institución como clausura. Una reflexión en torno al texto de Freud, Tótem y Tabú como recurso para entender la institución social va a permitir a nuestro autor consolidar y ampliar su primera noción de alteridad. La concepción de institución en Castoriadis hará posible introducir la noción de imaginario social, forma mundana mediada por los contenidos sociales históricos, del imaginario radical.

La institución para Castoriadis es un *magma de significaciones imaginarias sociales* —SIS— (IIS, 1975f, p. 519); significaciones cuyos elementos constitutivos, lo imaginario y lo social (-histórico), son irreductibles. La condición de la institución social, salvo en dos casos excepcionales que analizaremos, es que ella se presenta como al margen del devenir, es decir, no sujeta a la alteridad. El universo de valores al que la institución hace referencia será asumido en tanto que *los Valores*, gracias a la identificación del origen del mundo con el origen de la institución para cada sociedad. Esa condición bajo la que se presenta la institución, como estando al margen de la alteridad, es posible gracias al recurso que representan dos elementos fundamentales cuyo contenido se plasma en las SIS: en primer lugar, el dispositivo de *la norma de las normas*, instituido como extra social, la *metanorma*; y, en segundo lugar, el *contenido de la sublimación* que la institución social pone en juego para socializar a quienes serán los garantes de su continuidad.

Encontramos aquí el rastro de la primera concepción de alteridad en Castoriadis. Cada sociedad al emerger del caos se auto constituye —de modo generalmente implícito— respondiendo cada vez a las grandes interrogantes que están en su origen: ¿quiénes somos?, ¿qué queremos?, ¿por qué y para qué existimos?, etc. Las respuestas tácitas o explícitas a estos interrogantes constituirán las fronteras de la sociedad, ante la alteridad como ausencia de sentido. Paralelamente, para el sujeto social, *prevalece* la psique individual, con su estado pulsional, su economía libidinal y su núcleo imaginario radical. Núcleo que Castoriadis va a identificar con la fuente primera de la creación humana; la alteridad como emergencia de lo nuevo y con la tendencia simultánea a perpetuar las creaciones concebidas como propias.

Fuente primera, atravesada por la alteridad que es ausencia de sentido y cuya tendencia primordial es la repetición. Gracias al investimento de significaciones que tienen un valor social, el estado de omnipotencia que caracteriza a la psique en estado original, imaginario radical, deberá ser parcialmente abandonado como condición para el ingreso del sujeto en el mundo. Castoriadis enlaza este esquema con su noción de institución y nos dice:

Las instituciones sociales dominan a los individuos porque los fabrican y los forman [...]. El punto decisivo es aquí la interiorización de las significaciones, de las significaciones imaginarias sociales. La sociedad arranca al ser humano singular del universo cerrado de la mónada psíquica y lo fuerza a entrar en el duro mundo de la realidad; en contrapartida, le ofrece sentido, sentido diurno. (MM, 1990a, p. 187).

Una vez impuesta la separación, la institución dejará a la psique en falta no de *un objeto*, sino de *un estado* caracterizado por la indiferenciación (IIS, 1975j, p. 431). Esa falta que es subyacente al individuo -a su vez dosis de sentido a cambio de renuncia al autoinvestimiento e institución primordial impuesta a la psique por la institución social-, va a perdurar mientras viva el sujeto.

Para desarrollar estas nociones y valorar su justo aporte a la teoría de la institución y a la segunda concepción de alteridad en Castoriadis, vemos a continuación la manera en que ellas operan en un análisis concreto. Me detengo con tal propósito a ilustrar en qué forma nuestro autor va a poner en práctica dichas nociones cuando analiza la obra institucional del grupo en torno a Freud y el vínculo de dicha obra con la redacción de *Tótem y Tabú* en los albores de la institución psicoanalítica naciente. Valga la aclaración las líneas a continuación no tienen el propósito todavía de poner a consideración el aporte del psicoanálisis a la noción de alteridad sino el de, insisto, mostrar como Castoriadis al analizar la institución psicoanalítica naciente pone en juego una novedosa noción de institución.

Castoriadis se refiere a la circunstancia en la que se redacta el texto de *Tótem y Tabú* (1911-1913), haciendo uso de la metáfora del *pequeño clan freudiano inicial*. Lo hace por primera vez, según las fuentes con que contamos, en su artículo “*La psychanalyse, projet et élucidation. 'Destin' de l'analyse et responsabilité des analystes*” (CL, 1978a) en donde dice.

Las relaciones en el interior de la “horda salvaje”, en el pequeño clan freudiano inicial, son ininteligibles a partir de una pretendida unilateralidad, inherente a la situación maestro-alumno; la visión “trágico-cómica” (114-115)¹ de Freud, “de querer discípulos independientes o fieles, con originalidad” no es necesariamente aquella de un espíritu creador con respecto a aquellos que lo rodean.² (p. 107-108).

Esta cita ilustra, gracias a la valoración de la relación entre maestro y discípulo, los procesos identificatorios, transferenciales y contra-transferenciales que caracterizan toda colectividad. Procesos que están atravesados por las interrogantes que conlleva el hecho de la auto constitución, ya sea para el individuo que para el colectivo. Para Castoriadis lo que hace posible la redacción de *Tótem y Tabú*, es precisamente el paralelismo de la situación que se describe en el interior de la horda primitiva con la situación que se vive en el interior del grupo de discípulos de Freud. La exclusión imaginaria de un primogénito sugeriría la repetición germinal por la cual un padre primitivo es substituido por otro. Alternativamente la explicitación de ese paralelismo, por el propio Freud, interrumpiría –como ocurre con el acuerdo entre hermanos y el establecimiento de la prohibición del incesto y del asesinato al interior del clan-, ese proceso repetitivo estableciendo así una ruptura.

Los procesos de sentido que conlleva el paralelismo mencionado nos conduce de lleno a valorar la manera definitiva de la relación de la institución con la alteridad. Detengámonos entonces a pormenorizar aquello que Castoriadis retiene del planteamiento de Freud (1912-13. OC. Vol. XIII), veamos, en primer lugar, un fragmento del pasaje de *Tótem y Tabú* respecto a la horda primitiva:

[...] solo hace falta suponer que la banda de los hermanos amotinados estaba gobernada, respecto del padre, por los mismos contradictorios sentimientos que podemos pesquisar como contenido de la ambivalencia del complejo paterno en cada uno de nuestros niños y de nuestros neuróticos. Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban. Tras eliminarlo, tras satisfacer su odio e imponer su deseo de identificarse con él, forzosamente se abrieron paso

¹ Se refiere a la paginación del libro de François Roustang (*Un destin si funeste*, ed. Minuit, Paris, 1976) que le sirve para argumentar su crítica.

² Les relations dans la “horde sauvage”, dans le petit clan freudien initial, ne se laissent pas comprendre à partir d’une prétendue impossibilité inhérente à la situation maître-élève; la visée «tragi-comique» (114-115) de Freud, «de vouloir des disciples indépendants ou des fidèles originaux» n’est pas nécessairement celle d’un esprit créateur à l’égard de ceux qui l’entourent.

las mociones tiernas, avasalladas entretanto. Aconteció en la forma del arrepentimiento; así nació una conciencia de culpa que en este caso coincidía con el arrepentimiento sentido en común. [...] Así desde la conciencia de culpa del hijo varón, ellos crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por eso mismo necesariamente coincidieron con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo. [...] Si los hermanos se habían unido para avasallar al padre, ellos eran rivales entre sí respecto a las mujeres. Cada uno había querido tenerlas todas para sí, como el padre, y en la lucha de todos contra todos se había ido a pique la nueva organización. Por eso a los hermanos si querían vivir juntos, no les quedó otra alternativa que elegir —acaso tras superar graves querellas— la prohibición del incesto, con la cual todos al mismo tiempo renunciaban a las mujeres por ellos anheladas y por causa de las cuales, sobre todo, habían eliminado al padre. (*Tótem y Tabú*, p. 146).

La norma de la prohibición, una vez asesinado y devorado ritualmente el padre primitivo, en un acto de “exclusión” por “interiorización”, se instituye. Esa norma supone de antemano una exclusión hacia “adentro”, respecto a las hermanas que no participan de dicho acuerdo y, en segundo lugar, una exclusión hacia el “exterior” de aquellos que no son del clan y respecto de los cuales la prohibición del asesinato no opera. Esa doble exclusión -todavía no hecha explícita por supuesto en el caso de la democracia primitiva de los hermanos-, como norma de normas incuestionable, separa aquello que *tiene*, de aquello que *no tiene* sentido.

Ahora bien, no obstante la documentación de ese análisis por Freud es completísima respecto a fuentes diversas, en particular del darwinismo; el modo en el que se desarrolla su “modelo”¹ de la *horda primitiva* coincide, en efecto, de modo sorprendente con aquello que acontece, la obra institucional, dentro del grupo en el origen de la naciente institución psicoanalítica. Advertimos que coincide de modo sorprendente porque, en la exposición respecto a la prohibición del asesinato en el interior del clan realizada por Freud, no hay mención alguna respecto al asesinato de aquellos que *transgreden las fronteras del sentido* y que no *son* o, como Jung, dejan de *ser* del clan.

El provecho de dicho paralelismo, insistimos, sugerido por el propio Freud (Freud-Abraham, 1907-1926, 1969)², consiste en verlo como fuente de una teorización respecto a

¹ Castración y expulsión de hijos varones primogénitos, alejamiento de los hermanos menores, regreso de estos, parricidio ritual, prohibición del asesinato dentro de la cofradía, nacimiento del totemismo.

² Diversas alusiones se pueden ver en la correspondencia reunida en ese volumen, en particular en aquellas cartas fechadas entre el 29 de enero y el 4 de noviembre de 1913 (p. 136 y sigs.).

fenómenos colectivos y, en especial, respecto a los colectivos restringidos vistos como instituciones frente a la alteridad. Esa lectura deslinda los momentos en los que la institución se repite —en la exclusión de la alteridad, *interna o externa*— y los momentos excepcionales en los que ésta —explícita o implícitamente— se somete al empuje creativo/disruptivo/alterativo del social instituyente que rompe su *clausura*. Castoriadis (FF, 1997b, p. 101) va a señalar la circunstancia según la cual, mientras muchos psicoanalistas en su lectura de *Tótem y Tabú* centran toda su atención en la muerte del padre, ignoran por completo el sermón por el que los hermanos renuncian a la omnipotencia, alterando así el orden de cosas antaño cerrado sobre sí mismo, que los definía hasta ese momento e institucionalizando dicha auto alteración. La trascendencia, para el concepto de Castoriadis de institución, de dicho paralelismo es capital. Con el propósito de medir el alcance del paralelismo que venimos ilustrando y en la perspectiva de que la preocupación mayor de Freud son las interrogantes que plantea la civilización, veamos el contexto histórico general en el que se desarrolla la circunstancia evocada aquí arriba.

Sabemos que la redacción de *Tótem y Tabú* se hizo en un contexto que anunciaba la primera guerra mundial. En la cotidianeidad de sus contemporáneos y en el espíritu de la época en Europa, la *exclusión de aquel que no era del clan*¹ ganaba terreno. En carta a Abraham del 13 de mayo de 1913, Freud declara:

El trabajo sobre el *Tótem* está terminado [...] debe servir para realizar un corte neto con todo aquello que es religioso-ario. Tal será de hecho la consecuencia. (Abraham-Freud, 1969, p. 143).

Al mismo tiempo que Freud reconocía la relación entre su reflexión contenida en *Tótem y Tabú* y el conflicto con Jung, la naciente institución psicoanalítica peligraba seriamente. Los destinos que en adelante tiene la teoría de las pulsiones en Freud, la economía libidinal y la adopción de Eros y Tanatos, en la Segunda Tópica -como la pareja por excelencia que define el psiquismo-, se hará realidad gracias a la disposición para abrirse ante lo nuevo. Es esta evolución de una postura inspirada de la repetición institucional a una postura basada en la apertura ante la alteridad, apertura representada por la interrogación

¹ Ver el aumento del antisemitismo, inmediatamente posterior al caso Dreyfus (Zola, 2003) en Francia y la situación en Alemania descrita por Wilhelm Reich (1998).

radical respecto a aquello que está en el propio origen, la génesis de la creación por Freud, es esa misma apertura lo que permitió a Castoriadis un tratamiento renovado de la dimensión imaginaria de la sociedad.

Dimensión imaginaria de la sociedad¹ que se convierte en materia susceptible de ser analizada a la luz del posicionamiento de sus contenidos ante la alteridad. En este orden de cosas el *pequeño clan freudiano inicial* va a debatirse entre creación y repetición —entre Eros y Tanatos. Interviniendo el campo del imaginario social instituyente se hace posible analizar el polo instituido de las sociedades dadas. Las posibilidades de dicho análisis, respecto al periodo histórico en que Freud redacta *Tótem y Tabú*, tendrán que ser valoradas tomando en cuenta el malestar y la incertidumbre que la Primera guerra trae consigo (Gay, 1991, p. 410). Esas posibilidades de análisis nos llevan de lleno al propósito principal de este escrito.

La prohibición del asesinato en el interior del clan constituye una de las piedras angulares de la argumentación en torno al mito de la horda primitiva. La omisión respecto al sentido que puede tener la supresión del otro *que no es del clan*² -espíritu que subyace a toda guerra-, tiene su propia realidad en el nacimiento de la institución en general y, por lo tanto, en el nacimiento de la *institución psicoanalítica*. La posibilidad de hacer explícita esa violencia en el origen, supone asumir la auto institución, esa forma suprema que adquiere la apertura de la clausura ante la alteridad.

Explicitación de la auto institución que se da en el paralelismo confesado -entre el destino de Jung y el del primogénito excluido de la horda-, y que se verifica igualmente cuando Freud abandona y critica el nacionalismo. Al mismo tiempo esa posibilidad, va a permitir a Freud llevar consigo, durante los años venideros y hasta su muerte, la convicción, secreta si se quiere, de la contundencia de la alteridad esencial como desaparición del sentido. Alteridad ante la cual, *la omnipotencia del estado indiferenciado de la mónada psíquica* persiste como falta *de un estado que la niega*. Esa indiferencia ion contenida en la promesa del sentido que la institución ofrece a la psique a cambio de la renuncia al autoinvertimiento. Esa indiferencia ión que parece inspirar la enigmática frase —anotada en un trozo de papel al

¹ A partir de Castoriadis, *magmas de significaciones imaginarias sociales*.

² Véanse otros ejemplos clásicos como las *vendettas* familiares y los linchamientos de disidentes y “traidores”.

final de la vida de Freud — que formula: “Ich bin die Brust”, “yo soy el pecho” (IIS, 1975j, p. 433; FF, 1997n-o, p. 141 y 152).

Las maneras diferenciadas en que la institución enfrenta la alteridad, nos permiten pues finalmente concebir a aquella como frontera de sentido. Esta concepción de la institución como frontera de sentido anuncia ya las dimensiones de la segunda conceptualización de la noción de alteridad. Antes de pasar a exponer estas veamos cómo se vincula dicha relación respecto a la alteridad con el componente nuclear de toda institución, es decir, con la significación.

2.1.1 La existencia mundana del imaginario social instituyente

se plasma en la significación.

En este sub-párrafo damos algunos elementos de la noción de institución referidos a los destinos de esa relación que evocábamos en líneas anteriores en la que la psique cobra existencia mundana a través del imaginario social instituyente. Interesa en particular valorar como las tendencias a la creación o a la repetición se verifican en el quehacer instituyente, la obra institucional, gracias al análisis del contenido que se pone en juego en la significación y particularmente en la significación de individuo social.

Entender la institución como frontera de sentido ante la alteridad nos permite sopesar la especificidad histórica de las significaciones imaginarias sociales. Es esa condición de frontera que está en juego en el proceso de constitución y ulterior evolución del grupo S ou B. Las *significaciones imaginarias sociales* son para nuestro autor imaginarias porque difieren de lo estrictamente consciente y son sociales porque la representación que les subyace es una representación que para cobrar existencia mundana hace uso de formas y figuras socialmente disponibles. Ese cobrar existencia mundana se verifica en el proceso de fabricación del individuo social como institución primordial y gracias al proceso de formación que todo colectivo, en su calidad de institución, ejerce respecto a sus miembros. Estos procesos de fabricación-formación están montados en significaciones que remiten a la permanencia de lo instituido o, excepcionalmente, en significaciones que remiten a la apertura ante la alteridad, como veremos.

La irrupción de la alteridad negada en las sociedades de repetición y la posibilidad de explicitación de esa negación, va a permitir a Castoriadis formular la condición por excelencia de la sociedad instituyente, forma mundana del imaginario radical, como fuente de creación.

El imaginario radical es como social-histórico y como psique/soma. Como social histórico, es *torrente abierto* del colectivo anónimo; como psique/soma, es *flujo representativo/afectivo/intencional*. Aquello que en lo social histórico, es posición, creación, hacer ser, le llamamos imaginario social en un sentido primero del término, o sociedad instituyente. Aquello que, en la psique/soma es posición, creación, hacer ser para la psique/soma, lo llamamos imaginario radical. (IIS, 1975e, p. 533). [La cursiva es nuestra].

Bajo esas dos formas de manifestarse del imaginario radical, subyace el punto de encuentro entre la psique y la sociedad, contenido a su vez en cada significación imaginaria social. SIS que como forma (*eidós*) en el terreno social histórico, reenvía al *sentido* como clausura o al *sentido* como apertura, según el caso. Es pues la consideración de las SIS, como lugar de encuentro entre la alteridad del imaginario radical y la institución social, aquello que nos va a permitir analizar las formas de organización de los colectivos. En su calidad de magmas, es decir como instituciones, esos colectivos están nucleados en torno una o varias significaciones imaginarias sociales fundantes.

Veamos pues a continuación la relación entre significación y alteridad y los efectos que esta relación, diferenciada según el caso, trae consigo para entender la organización, como una institución. De particular interés resulta para este cometido el cuerpo de nociones trabajadas por Eugène Enriquez.

2.2 La organización es el soporte de la institución

frente a la alteridad como no-sentido

En este párrafo ilustramos el pasaje de la institución como magma de SIS a la teoría de la organización, gracias al aporte de Eugène Enriquez. Vemos cómo esa organización se posiciona ante la alteridad y finalmente trasladamos este esquema al análisis del grupo restringido. De particular importancia en este recorrido es la introducción de la noción de transferencia institucional.

En su obra *De la horde à l'Etat* (1983), en el capítulo intitulado “*Tótem et Tabou, L'avènement du social*” (p. 32-51), Enríquez reitera la trascendencia del texto freudiano. Nos dice que el acuerdo tácito que subyace al advenimiento de «lo social» es aquel que se monta sobre la *exclusión del otro*:

Pero aquello que es señalado —y él [Freud, RM] sería el único que lo ha hecho— es la naturaleza del primer objeto que puede unir a seres diferentes. Él anuncia que el primer objeto, aquel que permite efectivamente el contacto y el establecimiento de relaciones comunitarias, no puede ser más que una conspiración contra el otro, contra un poder vivido como maléfico. Por lo tanto, simultáneamente la alteridad y el reconocimiento mutuo proceden de un movimiento contra y son inauguralmente un efecto del odio compartido.¹

Ese odio del otro en los orígenes es condición para el contacto y las relaciones comunitarias. Estas relaciones van a ordenarse según un proceso identificatorio específico, mediado justamente por la SIS específica para cada caso. Proceso identificatorio que, dependiendo del tipo de sociedad, tendrá como depositarias, en mayor o menor medida, a instancias extra sociales: *los antepasados* —que ya no están—, *los dioses*, *las leyes de la historia* o *las leyes del mercado*.

Al mismo tiempo, esos procesos identificatorios se dan a partir del hecho tácito que funda toda civilización. Como hemos anotado en el desenlace del *mito* de la horda primitiva, trabajado por Freud, ese hecho tácito está contenido en el acuerdo entre hermanos que subyace a la *prohibición del incesto y del asesinato en el interior del clan*. Este acuerdo sale al paso de la repetición que, habría supuesto el relevo de un padre primitivo por otro, y tiene el carácter, precisamente, de una nueva *renuncia a cambio de sentido*. Dicho evento, al tiempo, está fundado en el parricidio ritual y el establecimiento de una instancia totémica, como hemos anotado.

La hipótesis de que a toda civilización precede un estado en el que prevalece la violencia —“la humanidad emerge del caos” diría Castoriadis (DH, 1978, p. 455) —

¹ «Mais ce qu'il désigne —et cela il est le seul à l'avoir fait— c'est la nature du premier objet qui peut unir des êtres différents. Il avance que le premier objet, celui permettant justement la prise de contact et l'établissement de rapports communautaires, ne peut être qu'une conspiration contre un autre, contre une puissance vécue comme maléfique. Donc à la fois l'altérité et la reconnaissance mutuelle procèdent d'un mouvement contre et sont inauguralement un effet de la haine partagée». (EE, 1983, p. 35). [Traducción propia, RM].

representa entonces un punto de partida para analizar la institución social. Contrastan en el elenco de las sociedades conocidas aquellas en las que la culpa, provocada por el recuerdo de dicha violencia, ha sido *trabajada*, acercando las pulsiones a la historia en el sentido de Enriquez (1992, p. 21). La elaboración que supone ese acercamiento entre pulsiones e historia, tiene el carácter de una explicitación en la que la institución propia es despojada de su halo mítico. Ver pues en la institución propia algo perfectible es asumirla como obra del propio quehacer de auto alteración/auto creación y por lo tanto como precedera.

El sentimiento de culpabilidad que acompaña a la cultura de toda organización y a toda creación de un orden social que emergió del caos, del abismo, es experimentado como una complicidad. Paralelamente, los procesos identificatorios constitutivos de la cultura de la organización, son sólo posibles gracias al hecho de que la institución social específica, para constituirse, se ve obligada a presentarse como si estuviera al margen de la alteridad/alteración que supone todo devenir. La institución en la enorme mayoría de los casos se erige, consecuentemente, en la clausura.

En el contexto de la organización como institución clausurada la *figura del jefe* representa una significación imaginaria social que se refiere a la pulsión de muerte y a la negación de la existencia de los otros. Todo líder es *heredero de* y todo grupo supone un padre y un polo trascendente. Esta teleología, cristalizada en la institución del poder político como cuerpo separado, contrasta claramente con la pulsión sexual (Enriquez, 1992, p. 20-21), aquello que se denomina “el deseo”¹. Veamos el vínculo con la postura de Castoriadis:

SB: ¿Quisiera hablar de la pulsión de muerte, de agresividad y de sus consecuencias? (También es una pregunta que le dirigió a usted E. Enriquez en el libro de Busino² y a la cual usted no responde en *Fait et à Faire*).

CC: No respondo porque habría que retomar todo desde el principio. No pienso que haya una pulsión de muerte en el sentido de Freud, es decir, como casi instinto biológico, o incluso no biológico —cósmico, mitológico, mitológico-cósmico, cósmico-mitológico— que conduce a la desintegración de aquello que ha sido integrado, etc. Es cierto, yo mismo hablo de

¹ Más adelante tendremos la oportunidad de detenernos a reflexionar sobre las críticas que Castoriadis formula respecto a lo que él llama la “ideología” del deseo.

² Se refiere al texto *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Ed. Giovanni Busino, Droz, Genève, 1989.

creación-destrucción, pero no se puede de ello hacer una *pulsión*. Pienso que hay una cosa diferente (a ello, RM) que es el deseo de conservación absoluta del estado de cosas, tal cual es. Es decir, la repetición, pero con una R mayúscula. Ahora bien la repetición con una R mayúscula, ¿Qué cosa es? Es la permanencia en la identidad. La permanencia en la identidad, es la muerte. Es ahí en donde encontramos la razón por la cual la «pulsión de muerte» puede venir de tan lejos: porque, finalmente, es esa la que mantiene a la mónada psíquica durante todo el largo tiempo que ella perdura.¹ (Subrayado nuestro)

El proceso civilizatorio comienza entonces con el acto de violencia que hemos mencionado y anuncia su conclusión con la renuncia parcial a las pulsiones a cambio de significados sociales que se rigen por el placer de representación. En ese trayecto, la ilusión de *ser creado* —por un ser, por un dios, por un estado, por una organización— se convierte en una necesidad. En este orden de cosas debemos buscar las razones que tienden a hacer, en la *permanencia de la identidad* que menciona Castoriadis en la cita anterior, de todo grupo organizado, una estructura burocrática en potencia o de facto (Enriquez, 1992, p. 24).

Y es a la luz de esos procesos, por lo tanto, que es necesario analizar la ley, el lazo grupal basado en procesos transferenciales negativos, la represión, la existencia de un Gran Hombre, incluso como *Gran Hermano* (Orwell, G. 2000, 3 y sigs.), frente a las masas dependientes y el cambio. Análisis que retiene las cuestiones planteadas por *la alteridad y su reconocimiento* tácito y/o explícito gracias a la puesta en entredicho del carácter mítico de la propia institución. Veamos en qué términos.

¹ SB : Voulez-vous parler de la notion de pulsion de mort, d'agressivité, et ses conséquences? (c'est aussi une question que vous pose également E. Enriquez dans le livre de Busino et à laquelle vous ne répondez pas dans *Fait et à Faire*).

CC : Je ne réponds pas parce qu'il faudrait tout reprendre. Je ne pense pas qu'il y ait une pulsion de mort au sens de Freud, c'est-à-dire comme presque instinct biologique, ou même pas biologique —cosmique, mythologique, mythologique-cosmic, cosmo-mythologique— que conduise à la désintégration de ce qui a été intégré, etc. Certes, moi-même je parle de création-destruction, mais on ne peut pas en faire une *pulsion*. Je pense qu'il y a quelque chose d'autre qui est le désir de conservation absolue de l'état de choses tel qu'il est. C'est-à-dire la répétition, mais avec un R grandissime. Or, la répétition avec un R grandissime, c'est quoi? C'est la permanence dans l'identité. La permanence dans l'identité, c'est la mort. Et là on retrouve pourquoi la "pulsion de mort" peut venir de si loin: parce que, finalement, c'est cela qui tient la monade psychique aussi longtemps que celle-ci tient. (Castoriadis entrevistado por Barbery, 1991A, p. 5)

2.2.1 La organización es clausura frente a la alteridad

En este sub-párrafo ampliamos la discusión en torno a la organización como clausura y su relación con los procesos transferenciales y su eventual explicitación. Consideramos esta eventualidad como el hito que marca los momentos privilegiados de elaboración de sentido. Elaboración de sentido que por lo general y en la medida en que la organización permanece en el estado de transferencia perpetua la clausura ante la alteridad.

El modo en el que abordamos la organización en tanto que dispositivo de clausura, y cuyo extremo está representado por las organizaciones en las que no hay lugar manifiesto para la interrogación respecto a la tradición, parte del punto de vista de que lo que prevalece en la institución que sustenta a ese tipo de organización, es el deseo de creer. Está claro que una organización política en sentido amplio, y según la infinidad de variables del género, difiere —en una medida que tendremos oportunidad de valorar— del modelo de la organización tradicional. El análisis de las implicaciones de esa diferencia y la medida en que ella se hace realmente sustantiva, son de primer orden en el cometido de conceptualizar la noción de alteridad. En entrevista con Sparta Castoriadis y Jean-Claude Pollack, Castoriadis (FF, 1997b, p. 108) nos dice:

Un problema que es mucho más difícil, dado que vivimos en una sociedad en gran parte heterónoma y que los individuos en ella son lo que son, es el problema que usted plantea sobre la manera de organizarse, la manera de luchar. Es fácil decir, y hay que decirlo, que es imperativo *salir de la envoltura mortífera de la tradición organizacional*, no solamente del “centralismo democrático” sino de todo aquello que en las organizaciones tradicionales alimenta la tendencia a la burocratización y a la jerarquía, que debemos inventar nuevas maneras de estar juntos en una organización política. Es claro, a partir de qué podríamos definir esos modos, lo que debe inspirarlos. Pero cuando se quiere pasar a la realización, uno se impacta con una constante patología recurrente de los grupos en la sociedad capitalista contemporánea, que se revela extremadamente difícil de superar.¹ [Subrayado nuestro, RM].

¹ Un problème qui est beaucoup plus difficile, parce que nous vivons dans une société en grande partie hétéronome et que les individus y sont ce qu'ils sont, est le problème que vous posez sur les façons de s'organiser, les modes de lutter. Il est facile de dire, et il faut le dire, qu'il faut sortir de la gangue mortifère de la tradition organisationnelle, non seulement du «centralisme démocratique» mais de tout ce qui dans les organisations traditionnelles nourrissait la tendance à la bureaucratisation et à la hiérarchie, que nous devons inventer des nouveaux modes d'être ensemble dans une organisation politique. On voit à partir de quoi on devrait pouvoir définir ces modes, ce qui doit les inspirer. Mais quand on veut passer à la réalisation, on se heurte à une pathologie constamment résurgente des groupes dans la société capitaliste contemporaine, qui s'avère extrêmement difficile à surmonter.

Los procesos identificatorios que conllevan las interrogantes planteadas aquí arriba respecto a la organización, tienen su desenlace, según la sociedad de que se trate, en el investimento de unas u otras significaciones imaginarias sociales. Investimiento que, en la enorme mayoría de los casos involucra la permanencia en la identidad y se presenta bajo la forma de la transferencia institucional. Los dioses, los espíritus, los mitos, los tótems, los secretarios de partido, los tabúes, la parentela, la soberanía, la ley, el ciudadano, el Estado, la justicia, la mercancía, el capital, el interés, la realidad, etc. (*Figures du pensable*, FP, 1999a, p. 187), son algunas de esas significaciones. También en los casos en los que la identificación tenga como objeto a una colectividad, esa identificación sustituye, según nuestro autor (FP, 1999a, p. 190), a la omnipotencia perdida de la mónada psíquica bajo la apariencia mitológica de la institución propia.

En la medida en que la organización como colectividad pone en juego esos *procesos de investimento*, ésta debe ser valorada también a partir de las significaciones imaginarias sociales que subyacen a los mismos. No está de más matizar esta concepción diciendo que abordar la cuestión de la organización supone saber diferenciar entre organizaciones que se refieren a una institución divina y organizaciones que lo hacen respecto a instancias que comportan realidades terrenas (Enriquez, 1992, p. 32). En la sociedad contemporánea e incluyo aquí a la sociedad de capitalismo burocrático como la ex-URSS, el mito del *progreso*, fundado en el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, responde claramente a esa función de institución mítica: institución como metanorma que no puede ser puesta en duda, icono de la transferencia institucional.

Las organizaciones modernas, para perdurar, tendrán que garantizar la permanencia en la identidad de quienes forman parte, gracias a la puesta en operación de un sistema simbólico, *magma de significaciones imaginarias sociales*, mediante *rituales de iniciación y control afectivo e intelectual* de sus miembros (Enriquez, 1992, p. 36-37). En este caso, la identificación usual con la nación o el Estado es remplazada por la identificación con la organización. El mito, como modalidad afectiva cuya función es *soldar la comunidad*, es substituido, en el caso de la organización moderna, por un discurso que, a pesar de ser

conocido, viene experimentado como exterior. Esto corrobora el esquema que Castoriadis propone para abordar la sociedad de repetición soldada por la metanorma¹.

2.2.2 La transferencia es garante de la repetición institucional.

En este párrafo analizamos como la transferencia se convierte en el recurso de la repetición institucional. Analizamos también los efectos que la puesta en funcionamiento de dicho recurso trae consigo para la organización.

La relación entre metanorma y transferencia institucional tiene una importancia capital para caracterizar la noción de alteridad. El acuerdo entre hermanos, retomando la reflexión de Castoriadis respecto a Tótem y Tabú, *interrumpe* el juego repetitivo de las pulsiones y asume el desafío de la limitación del poder del padre. Este poder, en la universalidad que sugiere el mito de la horda primitiva, proviene de una ley impersonal que esta fuera del alcance de los sujetos sociales concretos.² Ahora bien en toda sociedad el padre es padre entre otros padres y su existencia reenvía necesariamente a una colectividad instituida, colectividad viviente que, implícita o explícitamente, limita su poder (FF, 1997k, p. 102).

Puesta en el contexto de la organización, la repetición a la que obliga la metanorma gracias a la transferencia – repetición a la que el acuerdo entre hermanos y la limitación del poder del padre habían salido al paso haciendo explícita la auto alteración-, hará trabajar al *héroe en la búsqueda de la inmortalidad* erigiéndolo en portavoz del inconsciente y en leyenda. No importa si ése fracasa o tiene éxito. Esa repetición hará trabajar a la figura del héroe –hoy líder de comunidad-, a partir de su condición trágica derivada del hecho de que la institución habla por su boca.

La historia de las colectividades organizadas va a definirse en función de su cercanía con ese destino. Los *pequeños clanes iniciales* repetirán hasta el infinito esa dinámica y solo algunos lograrán hacerla explícita y dar cauce, en esa medida, a la pulsión de vida. Es este

¹ La universalidad abstracta de los derechos humanos asumidos estos, exclusivamente, en cuanto *estado de ley*, brindan el mejor ejemplo.

² Todavía no percibida como auto institución explícita en la democracia primitiva de los hermanos.

dilema derivado de la investidura de cabeza pensante el que va a enfrentar Castoriadis en el interior del grupo S ou B, en el periodo inmediato precedente a la autodisolución. Dilema que conlleva la paradoja de tener que garantizar la *permanencia en la identidad* en el interior del grupo. Detengámonos un momento a mirar la función de esa ley impersonal cuya vigencia está garantizada por el andamiaje de la transferencia. En las organizaciones que más se acerquen al modelo de base, la colectividad *en comunión* será creada o soldada por el héroe cuyo destino será siempre el de ser asesinado (Enriquez, 1992, p. 53) y cuya trascendencia se traduce en la certeza de que *ser en el mito* es equivalente a *vivir en la comunidad*.

En esa organización endógena prevalece pues la clausura como significación y el principio de la heteronomía.¹ Los procesos identificatorios a su interior tendrán el efecto de desinhibición y exculpación. Es este efecto el que hace posible el desenfreno destructivo y mortífero de las guerras. La transferencia casi completa y la asimilación del fanático a su iglesia, del nacional a su nación, del miembro de una comunidad a su comunidad, y viceversa (FP, 1999a, p. 190), serán las manifestaciones de dicha clausura como significación.

Por otro lado, los movimientos masivos que vemos producirse², en algunos casos reiteran la posibilidad de que se vea sentido en la apertura y con ello confirman el valor de la autonomía.³

Si a la autonomía, la legislación o la regulación por sí mismo, oponemos la heteronomía, la legislación o la regulación por otro, la autonomía es mi ley opuesta a la regulación por el inconsciente que es una ley otra, la ley de otro que mí mismo. (IIS, 1975h, p. 151)⁴

Volviendo a las organizaciones “modernas”, es claro que estas rechazan la llamada al mito, resistiéndose así a conducirse como comunidades. No obstante, éstas deben interiorizar los valores culturales de la organización a través de los miembros de la misma. Esta interiorización se verifica en un movimiento casi perpetuo que, para el caso de S ou B,

¹ *Hetero*= otro, *nomos*= norma >> ‘heterónimo’: que se rige por la ley que viene de otros.

² En donde los individuos, parafraseando a Castoriadis, ignoran que la fuente de la institución es el *colectivo anónimo*, capaz de plantear nuevas reglas y de levantar las viejas prohibiciones (FP, 1999a, p. 190).

³ *Auto*= sí mismo, *nomos*= norma >> ‘autónimo’: que es fuente de la propia norma.

⁴ Si à l'autonomie, la législation ou la régulation par soi-même, on oppose l'heteronomie, la législation ou la régulation par un autre, l'autonomie, c'est ma loi, opposée à la régulation par l'inconscient qui est une loi autre, la loi d'un autre que moi. (IIS, 1975h, p. 151)

terminó mostrando las implicaciones de la división entre dirigentes *heroicos* y ejecutantes *anónimos*.

También en estas formaciones el/los mito/s debe/n transformar la historia de la organización en una leyenda, la de los fundadores¹. Esta auto constitución en lo imaginario, en la medida en que prevalece en su carácter no explícito, hará que la organización, por la vía de la repetición institucional, oculte la historia real². Al contrario *acercar las pulsiones a la historia*, equivale a establecer una relación nueva que se abre ante la alteridad, rompiendo la clausura que representa la organización.

Esa relación está dada –para el caso de algunas de las vanguardias estudiadas por Lourau (1980)-, la posibilidad de la autodisolución, suponemos que éste fue el caso de S ou B. El tácito análisis colectivo de su *mito fundante*, y un distanciamiento a través de la explicitación, había provocado ese desenlace, en parte inspirado por el rebase que el fenómeno burocrático ejerció respecto a la consigna –encargo- *socialisme o barbarie*³. En consecuencia, el acto trágico de autodisolución, anunciaba ya, con la plena conciencia de la finitud y por lo tanto con plena conciencia de una forma de manifestarse de la alteridad extrema, un reconocimiento manifiesto del valor y la condición trágica de la autonomía.

Ahora bien al establecer una diferenciación tajante respecto al modo de relacionarse, entre instituyente e instituido hemos incorporado al análisis dos elementos que son fundamentales para Castoriadis. Se trata de la diferencia entre, por un lado, la *apertura como sentido*, que se vincula históricamente con el nacimiento de la filosofía y la democracia y que conlleva la significación imaginaria social del valor de la autonomía, y, por el otro, el *sentido como clausura* a su vez vinculado con el principio de la heteronomía y con la sociedad de repetición.

Volviendo a la teorización de Castoriadis y el grupo S ou B, es claro que la división entre dirigentes y ejecutantes hará saltar viejos esquemas. Con el mito de la naturaleza revolucionaria del proletariado, mito que soldó durante décadas las instituciones de la cultura

¹ Como ocurre en el paso de la *eklesia*, la asamblea, a la iglesia-institución.

² Las historias oficiales siempre están construidas de una manera que niega la permanencia de la alteridad.

³ La idea de este proceder proviene de la *corriente institucionalista* donde se plantea que el *análisis de la implicación* (Ardoino, J. 2003, en particular p. 190; Lourau, R. 1991, p. 272), parte de una primera explicitación del *encargo*. En esta manera de abordar el encargo se asume que ése contiene un sentido originario, explícito o implícito (una metanorma, si se quiere, adoptando la terminología castoriadiana).

tradicional de la izquierda, caerá aquel que identifica a una u otra clase con *realidades unitarias*¹ y transhistóricas: los obreros “revolucionarios” la burguesía “reaccionaria” y lo que de ahí resulta para una teoría de la transformación social. El descubrimiento del peso de la institución imaginaria de la sociedad venía acompañado de la posibilidad de que la burguesía fuera, en sí misma, presa de una relación alienante con su propia institución. Como contrapartida, gracias a dicho balance de la dimensión imaginaria de los fenómenos, era posible que los obreros pudieran también alienarse en ese sentido y convertirse en burócratas totalitarios.

La traducción de la actuación de los líderes en ideología de la organización denota igualmente una dualidad en el mismo sentido. Viejos esquematismos, que en el contexto histórico que nos ocupa, saltan en pedazos ante la evidencia de que las multicitadas *leyes de la historia* son una fantasía inspirada en el persistente ánimo de certezas que el marxismo comparte no solo con la *ideología del progreso*, sino sobre todo con la religión y, muy particularmente, con el cristianismo. En el marco de dicha búsqueda de certezas *el deseo de ideología* en las organizaciones –sabemos, gracias al saber psicoanalítico, que-, cobra la forma de un *deseo de un amo del deseo* como fuente única de sentido.

Es pues necesario volver sobre ese hallazgo respecto a la pulsión de muerte, y su trabajo soterrado en la organización, a través de la figura del líder y de su discurso mortífero repetitivo, disfrazado de creatividad. En este primer estadio de la discusión, recordemos que la condición primordial bajo la cual se presenta la *alteridad* es aquella del *no-sentido* y recordemos que es ante esa ausencia de sentido que la institución y la organización que la contiene, se cierran en una clausura gracias a la transferencia institucional.

[...] la repetición en el sentido que es aquí pertinente, es decir, la moneda menuda de la muerte, es la vía que utiliza el paciente para defenderse de la realidad de la muerte plena. El análisis fracasa o se vuelve interminable, en primer lugar, en función de la incapacidad del paciente (y del analista que trabaja con él). Incapacidad de aceptar la muerte de quien era él mismo, para convertirse en otra persona; [...] la dificultad, que enfrenta el proyecto de autonomía es la dificultad para los seres humanos de aceptar, sin cortapisas, la mortalidad del individuo, de la colectividad e incluso de sus obras. (MM, 1990a, p. 189).

¹ Esa versión del pensamiento único.

Designemos entonces las organizaciones sobre las que interesa abordar el trabajo de la muerte y designemos también a las instituciones a las que esas organizaciones se refieren:

[...] La familia, la iglesia, el Estado y las estructuras educativas y terapéuticas pueden de buen grado ser consideradas como instituciones, visto que todas ellas plantean el problema de la alteridad, es decir, de la aceptación del otro como sujeto pensante y autónomo, para cada uno de los actores sociales que mantienen con aquel relaciones afectivas y lazos intelectuales. (p. 1)¹

“Instituciones que plantean el problema de la alteridad” en cuyo interior la función de la ideología de las organizaciones que a ellas se refieren y la alienación que se ejerce por esa vía no son el resultado de acciones premeditadas de cuyo efecto el portavoz está al margen. La institución como se vive al interior de las organizaciones no es solamente una estructura fría, ella puede convertirse igualmente en un modelo de comunión, de calor, de intimidad y de fraternidad, en donde Eros favorece el reconocimiento recíproco. La organización que se refiere a esas instituciones no es únicamente una comunidad en donde prevalece la indiferencia y la homogeneización, la permanencia en la identidad. Ella puede también distanciarse de sus características mortíferas bien conocidas y de su efecto uniformante, regido por la compulsión de repetición.

En la medida en que la institución promueve el orden que se deriva de la aplicación de la norma implícita, reclamando a los hombres la renuncia a la satisfacción de sus propias pulsiones, la violencia subsiste en la entretela de la cultura institucional. Al prometerles una respuesta a sus angustias, deseos, fantasmas, la institución heterónoma, en boca de los líderes de las organizaciones y gracias a la violencia de la norma impuesta, tiende a sustituir el imaginario de quienes forman parte de ella, por el suyo propio como había vaticinado Castoriadis al abordar ese aspecto de la cultura política que es la relación entre los trabajadores y “su” partido. Veamos rápidamente las consecuencias de este trabajo soterrado de la muerte en esa forma de organización que es el grupo.

¹ La cita proviene de:

<<http://psychiatriinfirmiere.free.fr/infirmiere/formation/psychologie/psychologie/mort.htm>> (1 de junio de 2007). Adviértase que, en esta cita, Enriquez no hace distinción alguna entre establecimiento u organización —estructuras educativas y terapéuticas— e institución (la familia, la iglesia, el Estado).

2.2.3 El grupo restringido es una forma de organización

El estudio del grupo restringido visto como una organización sujeta a los procesos que venimos describiendo, no es un cometido explícito de Castoriadis. Una importante veta para su consideración se encuentra en la obra escrita e institucional de dos de sus interlocutores: René Lourau (1991, 1987, 1974) y Eugène Enriquez (2003). Analizar los grupos restringidos viene asumido de modo explícito y sistemático en el terreno de la intervención grupal e institucional y en el campo de lo que se va a dar a conocer como la sociología clínica. La relevancia para nuestro tema de dicho cometido nos conduce consecuentemente a repensar la realidad latente y manifiesta de todo pequeño colectivo visto como una micro organización.

El interés por el grupo¹ en nuestros días, según Alain Aymard (Enriquez, E. Barus-Michel y Levy, A. 2002, p. 134), renace en un contexto en el que la necesidad de entender lo que determina la relación de los hombres entre ellos, está fuertemente marcada –según ese autor-, por la “crisis social y de la identidad”. El trabajo psicosociológico con los grupos, continúa, “se define por lo tanto como lugar de transmisión (temporalidad), de diferenciaciones (identidades en sinergia), de ruptura del *lazo* y de transformaciones (creaciones).” (Aymard, A. 2002, p. 135).

Hemos establecido en consonancia con Castoriadis, que aquello que hace las veces de fuerza centrífuga en un colectivo, independientemente de su dimensión, es la significación imaginaria social. La alteridad en este contexto de crisis social y de crisis de la identidad – que preferimos llamar en consonancia con Castoriadis el aumento de la insignificancia-, juega, según Aymard (2002, p. 137), un papel de primer orden. La postura freudiana² coincide en este sentido como vemos a continuación:

En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con toda regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo.

¹ Etimológicamente hablando, el sentido primordial de la palabra grupo deriva del italiano “*gruppo*” y se refiere a “nudo”, “ensamblaje”, es decir, aquello que reúne, liga entre ellos distintos elementos, y, por otro lado, aquello que retiene, que aprisiona.

² Psicología de masas y análisis del yo, (1921) OC, Vol. XVIII, p. 67

La significación fundante y su efecto centrífugo, con respecto a la dimensión imaginaria del grupo, suponen una toma de posición sujeta a esas posibilidades -referidas por Freud, en la cita anterior-, respecto a la alteridad. Toma de posición que tiene una dimensión tanto individual como colectiva.

Con respecto a la relación entre grupo y organización/institución la perspectiva psicoanalítica de Anzieu cuando se refiere a la relación entre significación y grupalidad (Anzieu, D. 1975, p. 269) es de gran valía. Este autor nos dice que la muerte del padre fundador es un trabajo psíquico interno que todo grupo tiene que llevar a cabo en el terreno de lo simbólico para acceder a su propia soberanía y convertirse así en su propio legislador. La identificación del grupo con el sueño promueve entre sus miembros la realización de deseos bajo la forma de conquista de un *lugar santo*. En el contexto del *inconsciente del grupo*, dos procesos antagónicos -que nos evocan la transferencia institucional y sus desenlaces-, se presentan: la *ilusión grupal*, próxima al estado de fusión, y los *fantasmas de ruptura*, o tendencia a la destrucción psíquica del grupo por sus miembros o por una parte de ellos (p. 270).

Finalmente René Kaes, generalizando esos descubrimientos, formula su *hipótesis de un aparato psíquico grupal* apoyado, doblemente, sobre “los aparatos individuales” y sobre las instituciones sociales y culturales. Esta hipótesis ha llevado a Kaës a analizar los mitos, las utopías y las ideologías como formaciones *de compromiso* específicamente grupales. Pasemos ahora a la diferencia que, gracias a la introducción de la noción de relación distinta, Castoriadis pone en juego respecto a esas formaciones de compromiso que se enfrentan a la alteridad.

2.3 La relación distinta entre instituyente e instituido

recorre la cuestión de la alteridad en Castoriadis

En este párrafo ilustramos el papel central que Castoriadis concede a la relación distinta entre inconsciente y consciente, instituyente e institución. Es esta relación la que va a permitirnos formular, en contexto, la segunda conceptualización de alteridad.

Una vez asentadas las nociones, que en la trayectoria de Castoriadis y de pensadores allegados a su pensamiento, liga la institución y la significación imaginaria social con la organización y finalmente con el grupo, emprendamos algunas puntualizaciones necesarias para entender el alcance del planteamiento sobre la alteridad en nuestro autor. Hagámoslo respecto a aquello que conservamos de las líneas anteriores, y después de modo más crítico, respecto a algunos puntos que consideramos polémicos. En primer lugar, en el cometido de ilustrar la progresión que nos conduce a una segunda conceptualización por Castoriadis de la noción de alteridad, retenemos sin reservas la gran trascendencia de la creación freudiana y la posibilidad de aplicar sus potencialidades a la *reflexión de fondo sobre la civilización*. A ese respecto, Castoriadis nos dice:

Aquello que no ha sido reconocido por los críticos de izquierda de la construcción edípica de Freud, en el entendido de que esta contiene una gran parte de ideología patriarcal, es que el centro del problema edípico para Freud es el problema de la civilización. No es que se trate exactamente del deseo de hacer el amor con su madre y matar a su padre; es que, en la medida en que estén sólo dos, no se puede hablar de sociedad. Es necesario que haya un tercer término para quebrar ese cara a cara. El cara a cara es fusión, o dominación total del otro, o dominación total por el otro. Sea que el otro es el objeto total, sea que se es el objeto total del otro. Y con el fin de que esta especie de situación absoluta, casi psicótica, sea quebrada, se debe contar con un tercer término. Poco importa si es el padre o el tío materno. [...] Y debemos tener inclusive un cuarto elemento. Quiero decir que esa pareja debe actuar de modo tal que se haga consciente al niño de que el padre no es la fuente o el origen de la ley, que él no es más que uno entre muchos, muchos otros padres, que hay una colectividad humana, ¿no es así? ¹

Esa reflexión respecto a la civilización es posible por el hecho de que, en la figura de un tercero, está contenido el núcleo de la alteridad. Si la relación en dos no tiene salida más que haciendo del otro un objeto de dominación o siendo el objeto de dominación del otro, la introducción de un tercero hará posible salir de esa situación absoluta y abrir el espacio donde

¹ [...] Ce qui n'a pas été reconnu par les critiques de gauche de la construction oedipienne de Freud, étant entendu que celle-ci contient une grande part d'idéologie patriarcale, c'est que le centre du problème oedipien pour Freud est le problème de la civilisation. Ce n'est pas tellement le souhait de faire l'amour avec sa mère et tuer son père ; c'est qu'aussi longtemps qu'il y a que deux, il n'y a pas de société. Il doit y avoir un troisième terme pour briser ce face-à-face. Le face-à-face est fusion, ou domination totale de l'autre, ou domination totale par l'autre. Soit l'autre est l'objet total, soit on est l'objet total de l'autre. Et afin que cette sorte de situation absolue, quasi psychotique, soit cassé, on doit avoir un troisième terme. Peu importe si c'est le père ou l'oncle maternel. [...] Et on doit même avoir un quatrième élément. Je veux dire que ce couple doit se comporter de manière à rendre l'enfant conscient que le père n'est pas la source ou l'origine de la loi, qu'il n'est lui même qu'un parmi beaucoup, beaucoup d'autres pères, qu'il y a une collectivité humaine, n'est pas? (DH, 1977-86c, p. 54-55).

se inaugura la *relación distinta* entre inconsciente y consciente, entre instituyente e institución.

En segundo lugar, mantenemos como parte fundamental de lo expuesto y de su aporte al presente planteamiento, el enorme potencial de la noción de *compulsión de repetición* y de su estrecha organicidad con la *pulsión de muerte*; noción fundamental para el análisis, no sólo de la dimensión individual del imaginario sino particularmente para aquél de su dimensión colectiva y de grupo. Es así como la *relación distinta* constituye el indicador del modo de posicionarse ante la alteridad; el elemento definitorio de una historia distinta a aquella absoluta, gobernada por la pulsión de muerte y la permanencia en la identidad.

Es también esa alteridad la que va a marcar, en su reconocimiento, la frontera del sentido como apertura y, en esa medida, la noción que servirá de criterio para juzgar a las instituciones, a la luz de su empatía por el valor de la autonomía. La alteridad y su explicitación, si no es una garantía infalible, visto que su reconocimiento puede también redundar en una nueva clausura, sí darán la pauta para valorar la vigencia de la *relación distinta* mencionada.

Un tercer gran aporte que confirma la centralidad del psicoanálisis, como antropología filosófica, para el proyecto de autonomía (MM, 1990, p. 178), tiene que ver con la mirada crítica respecto a la necesidad de conferir un *carácter mítico en el origen a las instituciones sociales*. En efecto, a partir del hallazgo por Castoriadis respecto al *deseo de crear*, se revela con claridad que el *trabajo de la pulsión de muerte* en el interior de grupos e instituciones y su relación estrecha con la disimulación de la alteridad que tiene lugar en el origen de toda sociedad, es definitivo para la institución de que se trate y para deslindar la mencionada *relación distinta* a la que Castoriadis se refiere evocando de nuevo el texto freudiano de Totem y Tabu:

Ellos renuncian (los hermanos de la horda primitiva) al poder absoluto y atribuyen un poder absoluto imaginario al tótem. [...] La cuestión política es: ese factor compensador alienante ¿es realmente necesario para la colectividad humana? No hay respuesta teórica¹ a esa pregunta. Es decir, que es a partir de los hechos, que nos haremos un juicio y es de eso de lo que se trata en la acción radical y revolucionaria: plantear y tratar de probar que no tenemos

¹ Subrayado en el original.

necesidad del tótem, sino que por el contrario, nosotros podemos limitar nuestros poderes sin investirlos en una entidad mítica.¹

La institución es pues, según la postura que subyace a la cita anterior, una creación, una auto creación por la sociedad. En esa medida, no obstante toda sociedad se auto constituye, es el explicitar la institución como el resultado de la auto creación aquello que supone que los individuos y las colectividades *asuman la alteridad en su radicalidad perpetua*². Que asuman -frente a la repetición que promete el estado de clausura y gracias a la *relación distinta*, precisamente-, la apertura ante la alteridad como sentido. Veamos pues las implicaciones que conlleva el hecho de que dicha *relación distinta* esté contemplada en la obra escrita de Castoriadis pero también, en su obra institucional.

2.3.1 Existe una institución que concibe la alteridad

En este sub-apartado abordamos la cuestión planteada por las formas que expresa la grupalidad como institución. Formas que se cristalizan en la obra institucional y en la manera como esta hace frente a la alteridad. La discusión conlleva ya la disyuntiva entre la repetición institucional y la posibilidad de una institución basada en el reconocimiento explícito de la apertura y por lo tanto de una institución que concibe la alteridad.

Para Castoriadis hay una institución en la historia de la humanidad que no oculta la alteridad. Esa institución se inaugura con la ruptura de la clausura representada por el nacimiento de la filosofía y la democracia, es la institución de la sociedad autónoma en proyecto. René Lourau es quien desarrolló, en su trabajo *La autodisolución des avant-gardes* (1980), la hipótesis sobre el *efecto analizante* de la autodisolución. En ese volumen aparece el acta de autodisolución de S ou B.³ *Acto de reconocimiento de lo precedero* en la auto institución explícita.

Es pues –como señala Lourau-, en el acontecer manifiesto en los grupos donde la autodisolución aparece como momento de la autogestión y -según nuestro desarrollo- como

¹ Ils renoncent (les frères de la horde primitive) à la toute puissance et ils attribuent une toute-puissance imaginaire au totem. [...] La question politique est : ce facteur compensateur aliénant est il vraiment nécessaire pour la collectivité humaine? Je dis qu'il n'y a pas de réponse *théorique* à la question. Cela veut dire que c'est à partir des faits que l'on jugera, et c'est de cela qu'il s'agit dans l'action radicale ou révolutionnaire. Poser et essayer de prouver dans les faits que nous n'avons pas besoin de totem, mais que nous pouvons limiter nos propres pouvoirs sans les investir dans une entité mythique. (DH, 1977-86c, p. 57-58).

² Lo que Castoriadis denomina *ex nihilo*.

³ En anexo nº 2.

expresión extrema de la explicitación de la transferencia institucional. Es la autodisolución aquello que permite salir al paso a la tendencia natural de la institución a burocratizarse. La postura que hace posible, y que encuentra sentido en, esa forma de auto alteración, es una postura datada que Castoriadis ligará entrañablemente al germen representado por la Atenas democrática. Una postura datada entonces que reconoce explícitamente la no unicidad del ser y, por lo tanto, la escisión del sujeto y su condición como flujo perpetuo de alteridad. Es este el punto de llegada que hace posible a Castoriadis formular su segunda noción de alteridad.

El *trabajo de lo negativo*, según la terminología de Enriquez¹, haría posible constatar la irrupción de la alteridad en los distintos momentos de la vida de todo grupo. Una constatación que tiene vigencia tanto para la dimensión propiamente psicosociológica como para la dimensión propiamente política. Con respecto a esta última dimensión, la identificación de la *norma* con la institucionalización y ésta con la burocratización nos lleva a preguntarnos: ¿son los procesos por medio de los cuales se cristaliza la institución, erigiéndose por encima del devenir y de la alteridad esencial que caracteriza al imaginario social instituyente, procesos infaliblemente inspirados de la pulsión de muerte y por lo tanto inevitablemente tendientes a la burocratización? Provisionalmente respondemos de modo negativo, pero veámoslo en detalle.

En el apartado que lleva por título “*L’autodissolution comme analyste*”², Lourau (1980, p. 67) va a dejarnos ver la parte medular de su planteamiento. El campo disciplinar de lo que el autor va a denominar la *sociología del vanguardismo* no se limita al estudio de esos grupos, artísticos o políticos, incluye también a las colectividades de trabajo y de luchas organizadas, de educación o de vida. El análisis de esas asociaciones, habitualmente dejadas en el anonimato, se impone a nuestra reflexión “*en el momento preciado de su socioanálisis, es decir, en el instante de su autodisolución.*” (p. 68) En ese contexto, la hipótesis de este autor se presentaría en los términos siguientes:

[...] en virtud de que la resistencia a la institucionalización es un punto capital en la estrategia vanguardista, debemos tratar de entender la historia del vanguardismo a partir de la cuestión del rebase. (P. 68). [Subrayado en el original].

¹ Que en un sentido se antoja heredera de la dialéctica hegeliana.

² La autodisolución como analizador.

Esta cuestión del rebase nos lleva a plantearnos las siguientes preguntas: ¿es la resistencia a la institucionalización lo que anima la voluntad de autodisolución en el grupo S ou B? y ¿es el proceso de institucionalización, dentro de ese colectivo, el resultado del fracaso de una *profecía* y de su negación? Analizando los antecedentes inmediatos al *acta de autodisolución* y sus efectos, podemos responder afirmativamente a estas interrogantes.

Digamos que reconocer en el marxismo una vocación hacia la burocratización y el totalitarismo será definitivo para el futuro del grupo.¹ Era ese reconocimiento el resultado de un debate, no siempre fácil de llevar, que tuvo uno de sus desenlaces en el *fin de la empresa común* para el caso de Lyotard y sus seguidores. Mientras la tarea compartida *tenía sentido* entre los miembros, la organización estaba en condiciones de superar las tensiones, las escisiones, de *gestionar la alteridad interna*, etc.

Una vez que ese efecto centrífugo —contenido en la voz del encargo: *socialismo o barbarie*— deja de servir de frontera, en particular a partir de la reflexión respecto a la complejidad del fenómeno burocrático, está claro que la permanencia del colectivo no tiene razón de ser y las posibilidades se limitan a *desaparecer o a burocratizarse*. Es decir, en última instancia, el “futuro”², siguiendo nuestra línea de razonamiento, dejaría de definirse solo respecto a la pareja excluyente socialismo vs. barbarie, pudiendo simplemente perpetuarse en la repetición burocrática. Los ejemplos de esta última en la cultura política de la izquierda abundan, no hace falta recurrir a ellos.

En contraste con dicha repetición, el grupo S ou B no se extingue *como se apaga un candelabro cuando amanece*, ese grupo es disuelto, auto disuelto. Disuelto en nombre de un principio que emerge en el seno de una micro institución autónoma y que emerge como total alteridad. Citamos a Castoriadis:

[...] ¿Qué hay en lo “viejo” que, de una o de otra manera, “preparaba lo nuevo” o se refería a éste? Pero aquí otra vez el principio de la “clausura” interviene con todo su peso. Para decirlo brevemente: *lo viejo entra en lo nuevo con la significación que lo nuevo le confiere y no podría hacerlo de otro modo*. [Con cursiva en el original]. (DH e, 1999, p. 289).³

¹ Ya sea gracias a la toma de conciencia por mérito de uno u otro (Castoriadis o Lefort).

² Del grupo, pero también en alguna forma del compromiso con la cuestión social.

³ [...] qu'y avait-il, dans l' «ancien», qui d'une manière ou d'une autre «préparait le nouveau» ou se rapporté à celui-ci? Mais, ici encore le principe de la «clôture», intervient avec tout son poids. Pour le dire brièvement :

Es importante insistir sobre este punto haciendo notar que *lo nuevo* tiene por completo el *carácter de la alteridad* que nos interesa. Alteridad que *nace* en lo viejo *subvirtiéndolo* al hacerse *explícito*, alteridad cuya condición de emergencia es compatible con la institución de la autonomía. Por lo tanto ese *nuevo*, nacido de la autodisolución, prepara, como veremos en adelante, la formulación realizada por Castoriadis del *imaginario radical* como fuente perpetua de creación y la posibilidad de una institución en la que esta creación tiene cabida. Profundizar el análisis sobre esa institución es el cometido del proyecto de reflexión mayúsculo que emprende Castoriadis cuando se *sumerge en el psicoanálisis*.

Veamos pues, antes de pasar a detallar los pormenores de la segunda noción de alteridad, cómo se presenta la cuestión de la repetición institucional, en el diálogo de Castoriadis con Octavio Paz, Jorge Semprún y Carlos Barral (1991 a):

[...] La mayor parte del tiempo, pasamos nuestra vida en la superficie, presos de las preocupaciones, las trivialidades, las diversiones. Pero nosotros sabemos, o debemos saber, que vivimos encima de un doble abismo, o caos o sin-fondo. El abismo que nosotros mismos somos, en nosotros mismos y para nosotros mismos; el abismo detrás de las frágiles apariencias, el velo frágil del mundo organizado e incluso del mundo que la ciencia pretende explicar. El abismo —nuestro propio cuerpo desde el momento en que se deteriora, aun cuando sea en menor medida—, y que por otro lado lo mismo vale en cualquier momento, solo que entonces no lo pensamos. Nuestro inconsciente y nuestros oscuros deseos; la mirada del otro; la voluptuosidad, en su tenaz agudeza y perpetuamente insaciable. La muerte; el tiempo, sobre el cual después de veinticinco siglos de reflexión filosófica todavía no sabemos decir nada. El espacio también, ésta incomprendible necesidad para todo aquello que es, de ubicarse en un aquí o en un allá; más generalmente, la creación/destrucción perpetua, que es el ser en él mismo. Creación/destrucción no solo de las cosas particulares, sino incluso de las propias formas y de las leyes de las cosas; abismo, finalmente, (como, RM) el no sentido que está detrás de todo sentido, la ruina de las significaciones con las cuales nosotros queremos vestir al ser, así como su incesante emergencia.

De este abismo, de este caos, la humanidad ha tenido siempre una percepción a la vez aguda y confusa. La humanidad ha experimentado siempre su carácter intolerable e insuperable. Ella

l'ancien entre dans le nouveau avec la signification que le nouveau lui donne et ne pourrait pas y entrer autrement.

ha dado respuesta a través de las instituciones sociales y particularmente por aquella que, casi en todos los casos, casi siempre, ha sido el componente nuclear de la cuestión, la religión. La humanidad, por este medio, lo ha reconocido llamándolo trascendencia, hablando de la finitud del hombre. Lo recubre y lo oculta enmascarándolo bajo formas y figuras precisas, figuras de dioses, lugares, palabras y libros sagrados destinados a captarlo, a domesticarlo. Mal que bien, a hacerlo equiparable a aquello que, para nosotros, puede cobrar sentido. Es por eso que la religión es, para usar un término psicoanalítico, una inmensa formación de compromiso. La materialización —el acta notarial— de ese compromiso es lo sagrado. Lo sagrado se presenta como, y pretende ser, la manifestación y la realización precisa y circunscrita del abismo en el mundo de las apariencias: Dios dentro de la iglesia o Dios en una hogaza de pan, la “presencia real”. De la duplicidad invasora de ese compromiso, quizás no hay ejemplo más definitivo que la misa cristiana de los muertos: en ella, al mismo tiempo, se reconoce la nulidad de la existencia humana —*pulvis, cinic y nihil*— y se afirma la certidumbre de una dicha eterna en el seno de un Padre infinitamente bueno.¹

Para reiterar la relación de la institución imaginaria de la sociedad con la alteridad, en un primer nivel en el que la alteridad es ausencia de sentido y en un segundo nivel en el que la alteridad se perfila en su segunda acepción, citemos dos pasajes salpicados de obra institucional y separados por 40 años de reflexión filosófico-política y psicoanalítica. La primera abre el primer número de la revista *Socialisme ou Barbarie, Organe de critique et*

¹ Nous passons la plupart du temps notre vie à la surface, pris dans les préoccupations, les trivialités, le divertissement. Mais nous savons, ou devons savoir, que nous vivons sur un double abîme, ou chaos, ou sans-fond. L'abîme que nous sommes nous-même, en nous-même et pour nous-même; l'abîme derrière les apparences fragiles, le voile friable du monde organisé et même du monde prétendument expliqué par la science. Abîme, notre propre corps dès qu'il se détraque tant soi peu le reste du temps aussi, d'ailleurs, mais nous n'y pensons pas; notre inconscient et nos désirs obscurs; le regard de l'autre; la volupté, tenacement aiguë et perpétuellement insaisissable; la mort; le temps, sur lequel après vingt-cinq siècles de réflexion philosophique nous ne savons toujours rien dire; l'espace aussi, cette incompréhensible nécessité pour tout ce qui est de se confiner dans un ici ou ailleurs; plus généralement, la création/destruction perpétuelle qui est l'être lui-même, création/destruction non pas seulement des choses particulières, mais des formes elles-mêmes et des lois des choses; abîme, finalement, l'a-sens derrière tout sens, la ruine des significations avec lesquelles nous voulons vêtir l'être, comme leur incessante émergence. De cet abîme, de ce chaos, l'humanité a toujours eu une perception à la fois aiguë et confuse. Elle en a toujours éprouvé le caractère à la fois intolérable et insurmontable, et elle y a répondu par les institutions sociales et surtout par celle qui, presque partout, presque toujours, en a été la composante nucléaire, la religion. Elle le reconnaît en l'appelant transcendance, en parlant de la finitude de l'homme. Elle le recouvre et l'occulte en le masquant sous des formes et des figures précises, figures de dieux, lieux, paroles et livres sacrés destinés à le capter, le domestiquer tant bien que mal, le rendre commensurable à ce qui, pour nous, peut faire sens. C'est en cela que la religion est, pour utiliser un terme psychanalytique, une immense formation de compromis. La matérialisation —le document notarié— de ce compromis est le Sacré. Le Sacré se présente comme, et prétend être, la manifestation et la réalisation précise et circonscrite de l'abîme dans le monde des apparences: Dieu dans l'église, ou Dieu dans un morceau de pain la «présence réelle». De la duplicité envahissante de ce compromis il y a peut être peu d'exemples plus éclatants que la messe chrétienne des morts: on y reconnaît en même temps le néant de l'existence humaine —*pulvis, cinis et nihil*— et l'on affirme la certitude d'un bonheur éternel au sein d'un Père infiniment bon.

d'orientation révolutionnaire (<http://soubscan.org/wp-content/uploads/2009/02/107-46-600.pdf>) en marzo de 1949 refiriéndose a la extinción del movimiento revolucionario como proyecto de transformación de la sociedad. La segunda se refiere a la desaparición del sentido para el individuo y para sus instituciones, como piedra angular, de la existencia individual y colectiva, y a la posibilidad de la emergencia de lo radicalmente nuevo (MM, *Psichanalyse et Politique*, 1990a).

Un siglo después del “Manifiesto Comunista”, treinta años después de la Revolución rusa, después de haber conocido victorias rotundas y profundas derrotas, el movimiento revolucionario parece haber desaparecido, de la manera como un curso de agua, acercándose al mar, se disemina en esteros y finalmente se absorbe en la arena.” [El subrayado es nuestro].¹

Y poco más de cuarenta años después:

[...] El miedo de la muerte es la piedra angular de las instituciones. Pero no el miedo de ser asesinado por el vecino, sino el miedo, completamente justificado, de que todo, incluso el sentido, se disuelva.

Nadie, evidentemente, puede “resolver” el problema que de ahí se deriva. Eso no podrá ser, si lo es, más que gracias a una nueva creación social-histórica y a la alteración correspondiente del ser humano y de su actitud frente a la vida y frente a la muerte.²

Una nueva creación social-histórica nacida de la auto alteración que pensamos que se inaugura en la trayectoria del grupo S ou B y que encuentra su culmine en el acto de autodisolución. Evento emblemático que abre la vía a una nueva teoría de la transformación social y con ella a la segunda concepción de alteridad por Castoriadis.

¹ Un siècle après le «Manifeste Communiste», trente années après la Révolution russe, après avoir connu des victoires éclatantes et des profondes défaites, le mouvement révolutionnaire semble avoir disparu, tel un cours d'eau qui en s'approchant de la mer se répand en marécages et finalement s'évanouit dans le sable (*S ou B*, n° 1, mars 1949 en SB, 2007 A).

² [...] La peur de la mort est la pierre angulaire des institutions. Non pas la peur d'être tué par le voisin –mais la peur, tout à fait justifiée, que tout, même le sens, se dissoudra. Personne, évidemment, ne peut «résoudre» le problème qui en résulte. Il ne pourra l'être, s'il l'est, que par une nouvelle création social-historique et l'altération correspondante de l'être humain et de son attitude à l'égard de la vie et de la mort. [El subrayado es nuestro]. (MM, 1990a, p. 189).

2.4 La segunda conceptualización de la noción de alteridad.

Como hemos anotado en el capítulo anterior la primera concepción de Castoriadis de la alteridad liga este término a la ausencia de sentido y a la emergencia de lo nuevo.¹ Entre esa primera conceptualización y la segunda, que presentamos a continuación, están los desarrollos y los eventos que hemos ilustrado y la maduración progresiva de una novedosa concepción de la institución. En páginas anteriores hemos marcado la trayectoria de S ou B y de Castoriadis apoyándonos en una serie de hechos considerados emblemáticos: la guerra de Argelia; los conflictos internos; el rompimiento con el marxismo; la crítica del fenómeno burocrático. Algunas nociones y desarrollos teóricos nos han servido igualmente para delinear ese itinerario: la manera en que evoluciona en contexto la voz socialismo o barbarie como encargo; la formulación de la noción de imaginario como instancia no determinada; la institución entendida como clausura, su metamorfosis en la organización como garante de dicha clausura, el grupo restringido como variante de la organización y finalmente la posibilidad que representa una relación distinta con la alteridad.

Las distintas formas de posicionarse ante la alteridad ilustradas por esos eventos sugieren una evolución y una diversificación de los criterios para valorar a las instituciones. En las líneas a continuación exponemos pues cómo Castoriadis asumiendo dicha valoración concibe tres dimensiones de la alteridad: la dimensión imaginaria, la dimensión real y la dimensión emergente.

2.4.1 La dimensión imaginaria de la alteridad

En este apartado hacemos la formulación de la dimensión imaginaria de la alteridad. Dimensión ilustrada en primera instancia por aquello que la psique experimenta respecto al objeto separado. Relación que en la medida en que involucra al “sí mismo como otro” supone un momento segundo al contenido social histórico de la significación.

¹ A título de registro una relación pormenorizada de la obra castoridiana de aquellos años y el contexto histórico social la incluimos en anexo número 4.

Sabemos la importancia que Freud concede a la libido narcisista y conocemos el efecto de dicha relevancia, frente a la *separación* introducida por el *principio de realidad*, así como su destino frente a la *pulsión de muerte*. Destino que se concretiza en el *yo ideal*. Castoriadis se ocupa de este aspecto al hacer el balance de la *anterioridad* del estado monádico respecto al *narcisismo originario*. En esta perspectiva la *omnipotencia del otro*, una vez que se ha roto la clausura de la psique en estado original — y que ella ha transferido al otro el único esquema que “conoce”—, se constituye en objeto de amor/odio. Este esquema nos permite ilustrar la dimensión imaginaria de la alteridad.

Aquello que va a definir esta dimensión va a ser la situación en la cual la psique en estado monádico va a percibir al individuo social. Esa forma que la institución social le ha propuesto como fuente de sentido a cambio de que ella renuncie a sus objetos primordiales de autoinvestimiento. El otro imaginario, como amenaza o como depositario del esquema de omnipotencia -será para la psique todo objeto separado.

Lo anterior no puede ser captado en su compleja contribución al debate sobre la alteridad si no abordamos el otro elemento inseparable de lo imaginario, en la concepción de Castoriadis, que es la dimensión del contenido social-histórico de las figuras depositarias de ese estatus de objeto separado, es decir la dimensión real de la alteridad.

2.4.2 La dimensión real de la alteridad

En este párrafo formulamos la dimensión real de la alteridad que es el contenido de las formas socialmente disponibles, puestas en juego por la institución a la hora de socializar a la psique. Así pues mientras que en la dimensión imaginaria de la alteridad el objeto separado da cuenta de su contenido social-histórico, en el caso de la dimensión real de la alteridad es dicho contenido el elemento definitorio. No está de más insistir en que para la concepción castoridiana de la alteridad la dimensión imaginaria y la real son inseparables.

Digamos para empezar y bajo promesa de regresar sobre ello, que la facultad de creación del imaginario radical, en la base de la concepción castoridiana de la alteridad, se ejerce a través de la representación¹. La traducción de esta representación en *significaciones*

¹ Subyace aquí la concepción *no especular* de Castoriadis del origen de la representación como *presentación* (*Vorstellung* del verbo *vorstellen*, que significa ‘poner’, ‘plantar’, ‘interponer’, según nos aclara Castoriadis en una nota al pie de la página 401 de la IIS (1975o) , es decir, como creación y la concepción de la *representación* como lugar de la “*delegación de la pulsión*”.

imaginarias sociales y en instituciones —el lenguaje, en primer término, y sus dos dimensiones, la del código y la propiamente imaginaria—, es un proceso por medio del cual esa facultad de representar se ejerce, transfigurando de modo radical las formas social-históricamente disponibles para cada sociedad.

La alteridad real es en consecuencia la manera como se plasma el contenido social histórico - recreado por la instancia del imaginario radical gracias a la elaboración de sentido nuevo-, en el recipiente de investimiento que supone para la psique, el objeto separado. Esto vale, tanto para la fabricación del individuo social como respecto a la relación entre culturas, es decir la relación entre instituciones concretas. Algunos ejemplos de portadores de esas instituciones, en los que prevalece la alteridad real recíprocamente son: la evangelización y los “pueblos infieles”; el “rojo” y el “nacional” en la Guerra civil en España; el bosnio y el serbio durante la guerra de los Balcanes; la mujer y la cultura patriarcal. Finalmente la alteridad real es aquella que está en juego en la imposibilidad de socializar a un chaman en un barrio periférico de la ciudad de Nueva York.

Para el caso específico del magma de significaciones imaginarias sociales que nace con la Atenas democrática y que inspira la formación del filósofo ciudadano, en abierto contraste con los anteriores ejemplos, la alteridad real es aquella reconocida por la insólita frase de Herodoto: *los persas son mejores que los griegos*, en la cita a continuación:

[...] Esta crítica de sí mismo comienza en Grecia. Es cuando Herodoto dice que los persas son infinitamente mejores que los griegos y que los egipcios son más sabios y sensatos que los griegos. Se vuelve a dar en Occidente a partir, al menos, del siglo XVI, con Las Casas, Montaigne, después Swift, Montesquieu, después la Ilustración, etc. [...] (DR, 2007, p. 32)

2.4.3 La dimensión emergente de la alteridad.

En este párrafo hacemos la formulación de la alteridad en su dimensión emergente igualmente inseparable de las dos dimensiones anteriores. La dimensión emergente de la alteridad es ilustrada de manera patente por la ontología de la creación en nuestro autor. Esa dimensión puede ser ejemplificada por la noción que se refiere al *por-ser* del ser en Castoriadis.

La fuerza del planteamiento castoridiano respecto a la alteridad y, por esa vía, de su propuesta de antropología filosófica, se fundamenta en su concepción del *ser* como creación, en su *ontología de la creación*¹. En contraste, la ontología unitaria —esencialmente de naturaleza heterónoma—, está basada en el determinismo ontológico y en sus derivaciones como determinismo histórico, biológico, etc. Esta ontología no estaría en disposición de pensar aquello que Castoriadis denomina el *por-ser del ser como creación*.

Ni necesario, ni contingente, dicho *por-ser* no es, ni equivalente al ser como sentido *per se*, ni equivalente a lo *determinado*, ni a creación teológica, estructura o función alguna. El *por-ser* se manifiesta en el espacio de la historia a través de la creación de nuevas formas. La alteridad emergente se manifiesta por lo tanto en el surgimiento de las formas radicalmente nuevas, los *eidos*. Estas formas son el resultado de la creación, la auto creación, de los hombres y las mujeres concretos en cada sociedad.

Recordemos la pregunta desde la lógica formal que nos va a acompañar a lo largo de este texto y que nos aclara respecto a la alteridad emergente: ¿cómo pasar de un proceso dominado por valores constantes a la emergencia de valores variables, sin asumir la cuestión de la creación? Sabemos que la tradición filosófica en los últimos años, aun cuando asume una *dimensión* separada de lo posible, generalmente como reflejo de lo real, tiende a atribuir un valor *per se* a lo emergente. Ligar ser y sentido², traería como consecuencia que el *por-ser* del ser tuviera de entrada un valor³. *Creaciones buenas o creaciones malas*, solo por el hecho de ser creaciones, serían contrarias a la postura castoridiana de la alteridad emergente porque esta no tiene *per se* valor alguno.

¹ Véase Ciaramelli Fabio, 2002.

² Por ejemplo, Heidegger dirá que la tarea de la filosofía es buscar el sentido del ser (MI, 1996h, p. 174). También para la “tradición onto-teológica”, atribuida entre otros a Heidegger, véase el seminario del 9 de marzo de 1983 (Ce qui fait la Grèce, CFG, 2004a, p.262- 263 y en notas de curso RM).

³ En una aplastante mayoría de casos del orden de lo divino.

Concebir la alteridad emergente en su radicalidad, como alteración perpetua, es decir, en su condición de creación, sienta las bases de la *relación nueva* que hemos abordado. La dimensión emergente de la alteridad cobra vigencia al deslindarse de la diversidad, nuestro autor se refiere en los términos siguientes:

La multiplicidad del ser es un *datum* primario, irreducible. Ella es dada. Pero es dado también que esta multiplicidad existe de un lado como diferencia, de otro lado como alteridad. En virtud de que la diferencia es una dimensión del ser, hay identidad, persistencia, repetición. En virtud de que la alteridad es una dimensión del ser, hay creación y destrucción de formas. (MM, 1990c, p. 345)¹

La ontología que subyace al carácter trágico de la existencia, finalmente, en lugar de ocultarla, asume la alteridad en su dimensión emergente. Esa ontología concibe igualmente que el sentido se disuelva. De esta ontología que conlleva la no unicidad del ser participaban ya los griegos clásicos. Es el carácter trágico de dicha ontología el que se revelará como la fuente de inspiración última para la institución de la sociedad autónoma en proyecto.

Quiero cerrar este capítulo con una cita que me parece que concentra la concepción más acabada de la noción de alteridad por Castoriadis, en la relación de las tres dimensiones que analizamos aquí arriba con la institución. Se trata de un párrafo extraído de la *Institution imaginaire de la société* (1975):

En el ser, en el a-ser, emerge lo social-histórico, él mismo como ruptura del ser e «instancias» de la aparición de la alteridad. Lo social-histórico es imaginario radical, es decir, *origen incesante de alteridad* [subrayado nuestro, RM] que figura y se figura, es figurando y figurando-se, dándose como figura y figurando-se él mismo en segundo grado (“reflexivamente”).

Lo social-histórico es posición de figuras y relación de esas figuras y a esas figuras. Él conlleva su propia temporalidad como creación; como creación él es también temporalidad, y

¹ «La multiplicité de l'être est un *datum* primaire, irréductible. Elle est donnée. Mais il est aussi donné que cette multiplicité existe d'une part comme différence, d'autre part comme altérité. Pour autant que la différence est une dimension de l'être, il y a identité, persistance, répétition. Pour autant que l'altérité est une dimension de l'être il y a création et destruction de formes [...]» (MM, 1990c, p. 345).

como esta creación, él es también esta temporalidad, temporalidad social-histórica como tal, y temporalidad específica que es, cada vez, esa sociedad en su modo de ser temporal que ella hace ser, siendo. Esta temporalidad a la vez se articula en virtud de la posición de la institución, y ella se fija, se consolida, se invierte como negación y denegación de la temporalidad. Lo social-histórico es flujo perpetuo de la auto-alteración y no puede ser más que dándose figuras “estables” por medio de las cuales él se hace visible, y visible también para él mismo, en su reflexividad impersonal que es también una dimensión de su modo de ser; la figura “estable” primordial es aquí la institución.¹

¹ Dans l'être, dans l'à être, émerge le social-historique, lui même rupture de l'être et “instance” de l'apparition de l'altérité. Le social-historique est imaginaire radical, à savoir origination incessante d'altérité qui figure et se figure, est en figurant et en se figurant, se donnant comme figure et se figurant lui-même au second degré («réflexivement»).

Le social-historique est position de figures et relation de et à ces figures. Il comporte sa propre temporalité comme création; comme création il est aussi temporalité, et comme cette création, il est aussi cette temporalité, temporalité social-historique comme telle, et temporalité spécifique qui est chaque fois telle société dans son mode d'être temporel qu'elle fait être en étant. Cette temporalité à la fois se scande par la position de l'institution, et elle s'y fixe, s'y fige, s'inverse en négation et dénégation de la temporalité. Le social-historique est flux perpétuel d'auto-alteration- et ne peut être qu'en se donnant des figures «stables» par où il se rend visible, et visible à et pour lui-même aussi, dans sa réflexivité impersonnelle qui est aussi une dimension de son mode d'être; la figure «stable» primordiale est ici l'institution. (*L'institution sociale du temps*, IIS, 1975c, p.304-305).

CAPÍTULO 3.

LA TEORIA DE LA INSTITUCION EN CASTORIADIS

SE CONSOLIDA GRACIAS AL SABER PSICOANALITICO.

En el capítulo 3 desarrollamos los elementos provenientes del saber psicoanalítico que van a servir a Castoriadis para consolidar la segunda noción de alteridad. Un saber y una práctica que constituyen, para él, una antropología filosófica. La segunda noción de alteridad, enunciada al final del capítulo anterior, se gesta en el abordaje de la dimensión institucional del grupo S ou B. Es gracias a los elementos aportados por el saber psicoanalítico -aplicado por Castoriadis al análisis de la obra institucional del colectivo. En líneas a continuación retomamos ese análisis de la obra institucional como referente para discutir, visto nos hemos ya ocupado de su obra institucional, los pasajes de aquella obra escrita por Freud, que tienen una relevancia respecto a la alteridad. Veremos pues cómo estos pasajes puestos en contexto, serán sistematizados gracias a la reformulación, por Castoriadis, de la noción de imaginario como instancia no-determinada y gracias al análisis del proceso de ocultamiento de esa condición radical del imaginario. Dedicamos enseguida un apartado para analizar el modo en el que Freud había pensado lo ominoso. Correlativamente analizaremos la toma de posición de Castoriadis respecto a la obra institucional de Lacan. La teorización efectuada por aquel de la fuente primera de lo imaginario, nos permite ilustrar en qué modo la obra institucional y escrita de éste contribuyen -en calidad de contrapunto-, a fundar el concepto de imaginario como instancia no-refleja y por lo tanto contribuyen a fundar la concepción de alteridad en Castoriadis. Dos párrafos de síntesis nos permiten ampliar el planteamiento respecto a la clausura como característica del estado monádico de la psique, que excluye la alteridad, para finalmente introducir la noción de subjetividad reflexiva y deliberante.

3.1 El psicoanálisis es antropología filosófica fundada en la alteridad. 3.2 Freud y la condición no-determinada del imaginario radical; 3.2.1 Nota sobre lo ominoso en Freud visto a la luz de la *alloiosis* de los griegos clásicos. 3.3 El legado institucional y teórico de Lacan para la noción de alteridad. 3.4 La clausura que es condición de la *monada psíquica* y de la *sociedad heterónoma* es la negación de la alteridad; 3.4.1 Si mismo como otro y contenido de la sublimación. 3.5 Hacia una renovada visión de la *subjetividad reflexiva y deliberante*

Introducción

En el desenlace del proyecto denominado S ou B hemos reconocido la dimensión instituyente del grupo frente a lo propio instituido. La relevancia de ese reconocimiento se va a potenciar gracias a la consideración por nuestro autor de las circunstancias en las que, en la naciente institución psicoanalítica, el colectivo en torno a Freud se vuelca a explicitar los niveles de su propia transferencia institucional. Tótem y Tabú tendrá entonces la virtud de ser lugar de encuentro, entre la repetición que subyace a la adhesión pasajera por Freud al nacionalismo austriaco y a la exclusión tacita de Jung, para convertirse en la fuente de inspiración de la teoría de Eros y Tanatos. Al mismo tiempo la consideración de ambos colectivos como instituciones cerradas/abiertas será el lugar desde donde nuestro autor va a interrogar al psicoanálisis en su carrera por consolidar su teoría de la institución.

En las implicaciones respecto a la alteridad del descubrimiento por Castoriadis y su grupo de la separación entre ejecutantes y dirigentes¹ se hizo asequible argumentar sobre la organización como clausura y al grupo como institución. La proyección de este razonamiento tiene un alcance definitivo respecto a fenómenos colectivos más amplios. La crisis que supone la puesta en entredicho de las antiguas certezas, a contracorriente del *deseo de creer* que caracteriza el estado de clausura de la organización social en la sociedad de repetición, pone de relieve en el horizonte, dos registros respecto al análisis de la institución: uno mítico o transferencial y el otro social-histórico.

Llevada la discusión al análisis de la institución social habíamos anunciado que, en la concepción de nuestro autor esa perspectiva de explicitación por definición se separa radicalmente de la ontología unitaria asumiendo así la alteridad, como creación y/o destrucción ontológicas. La guerra del Peloponeso para los atenienses, la primera guerra mundial para Freud y sus discípulos, o la puesta en entredicho de la infalibilidad de las grandes certezas que trajo consigo la guerra de Argelia, son ejemplos de la emergencia de la

¹ La empatía —y la admiración crítica respecto a las aporías que se derivan del vínculo entre el racionalismo y el fenómeno burocrático (Poirier, 2004, p. 38) —, son aquí claves para entender lo señalado en torno a dicha división. Lo mismo vale para los temores expresados por Lefort, frente a la posibilidad de que la «deseada» formación de una organización revolucionaria terminara en la creación de una nueva estructura burocrática. Para una visión más pormenorizada de este debate véase Lefort (“*Organisation et parti*”, *S ou B*, nº 26, 1958, en SB , 2007A, p. 211), Castoriadis (“*Prolétariat et organisation*”, *S ou B*, nº 27-28, 1959, en SB, 2007 A, p. 218) y Premat <<http://www.ens-lsh.fr/assoc/traces/archives/un/pdf/n1castoriadis.pdf>> .

alteridad como la entendemos a partir de la segunda concepción en terrenos y tiempos diferenciados.

En líneas a continuación veremos los aportes que el saber psicoanalítico, gracias a la segunda conceptualización de la noción de alteridad, brinda a la teoría de la institución en Castoriadis. Con este propósito introduzco la modalidad por la cual Castoriadis va a relacionar las pulsiones de vida y muerte con su comprensión de la instancia de lo imaginario radical y de lo social instituyente como fuentes de creación. Enseguida nos avocaremos a revisar la obra institucional de Freud, como referente para aquellas nociones que Castoriadis se apropia con el fin de formular su noción de alteridad. En este análisis vamos a incluir una consideración de la noción de ominoso. Enseguida vamos a abordar el pensamiento de Lacan en torno al Otro por la misma vía por la que lo hemos hecho respecto a Freud y al propio Castoriadis, es decir a partir de su obra institucional. Veremos cómo Castoriadis, por contraste con la manera como Lacan entiende el Otro, elabora su propia concepción¹ a partir de una relectura novedosa de Freud. Finalmente dedicaremos un párrafo a la exposición de la noción-síntesis de subjetividad reflexiva y deliberante. Este último tratamiento nos dará la posibilidad de la relevancia política del psicoanálisis.

3.1 El psicoanálisis es antropología filosófica

fundada en la alteridad

En este apartado ampliamos la concepción de Castoriadis del psicoanálisis como antropología filosófica. En su calidad de práctica poética el psicoanálisis había hecho posible extraer de la trayectoria del grupo S ou B y del análisis del grupo en torno a Freud, su concepción novedosa de la dimensión institucional de la sociedad. En las líneas que siguen partimos de ese referente de obra institucional para discutir al lado de nuestro autor la obra escrita de Freud ahí en donde esa tiene una relevancia respecto a la alteridad.

El aporte del psicoanálisis a la teoría de la institución en Castoriadis, como correlato de su noción de alteridad, remite a la cuestión de la violencia en los orígenes de la sociedad. Al mismo tiempo esa violencia vincula su reflexión de la obra freudiana con una antropología filosófica.

¹ No vale la pena entrar en ese detalle, no obstante es importante tener en cuenta, que Castoriadis y Lacan diferían radicalmente en las cuestiones fundamentales. Una opinión en contrario falsearía la historia de ese periodo de la Escuela Freudiana de París (EFP) y de lo que Castoriadis denominaba, no sin un dejo de sarcasmo, la “escena parisina” de la época.

El interés del psicoanálisis desde el punto de vista del pensamiento político versa claramente en su aporte posible a una antropología filosófica y política. Esta evidencia debe subrayarse en una época en la cual, de modo contrario a como ocurrió con la gran filosofía política del pasado, parece que se concede tan poco interés a los presupuestos antropológicos de la política, como, mas en general de toda sociología y de toda historia que no que no sean descriptivas. (MI, 1996g, p. 140)¹

Campo por excelencia de la instancia de la sociedad instituyente, la obra institucional operada por todo colectivo, es al mismo tiempo el lugar natural en el que la instancia del imaginario radical cobra existencia mundana:

La supuesta trascendencia —el Caos, el Abismo, lo Sin-fondo— invade constantemente la supuesta inmanencia, lo dado, lo familiar, lo aparentemente doméstico. Sin esta invasión perpetua, simplemente, no habría “inmanencia”, invasión que se manifiesta ya sea por la emergencia de lo nuevo irreducible, de la alteridad radical, sin la cual aquello que es no sería más que lo Idéntico absolutamente indiferenciado, es decir, Nada, ya sea por la destrucción, la insensatez (nihilación), la muerte [subrayado nuestro, RM]. La muerte es muerte de formas, de figuras de esencias, no solamente de sus ejemplares concretos, sin lo cual, otra vez, aquello que es no sería más que repetición en el prolongamiento indefinido o en el simple movimiento cíclico, eterno retorno. Resulta casi innecesario subrayar que la destrucción ontológica hace surgir una interrogación, cuyo peso es equivalente al que conlleva la creación ontológica. Es a través del mismo movimiento, de las mismas necesidades, que ambas han sido desde siempre, en los hechos y más allá de las palabras, desconocidas por parte del pensamiento heredado, gracias a la supresión del tiempo, a la idealidad como conservación atemporal, a la dialéctica como superación cumulativa y recuperación integral del devenir en lo Absoluto.²

¹ L'intérêt de la psychanalyse du point de vu de la pensée politique gît évidemment dans son apport possible à une anthropologie philosophique et politique. Cette évidence doit être soulignée à une époque où, contrairement à la grand philosophie politique du passé, on semble accorder si peu d'intérêt aux presupposés anthropologiques de la politique, comme, plus généralement, de toute sociologie et de toute histoire qui ne restent pas descriptives. (MI, 1996g, p. 140)

² La prétendue transcendance –le Chaos, l'Abîme, le Sans-Fond– envahi constamment la prétendue immanence -le donné, le familier, l'apparemment domestique. Sans cette invasion perpétuelle, il n'y aurait tout simplement pas d' «immanence», invasion qui se manifeste aussi bien par l'émergence du nouveau irréductible, de l'altérité radicale, sans quoi ce qui est ne serait que de l'Identique absolument indifférencie, c'est-à-dire Rien; que par la destruction, la nihilation, la mort. La mort est morte de formes, des figures des essences, -non pas simplement de leurs exemplaires concrets, sans quoi encore ce qui est ne serait que répétition dans le prolongement indéfini ou dans la simple cyclicité, éternel retour. Il est à peine nécessaire de souligner que la destruction ontologique fait surgir une interrogation aussi lourde que la création ontologique. C'est par le même mouvement et les mêmes nécessités que les deux on toujours été, dans les faits et au de la des mots, méconnues par la pensée héritée moyennant la suppression du temps, l'idéalité comme conservation intemporelle, la dialectique comme dépassement cumulativa et récupération intégrale du devenir dans l'Absolu. (*Institution de la société et religion*, DH, 1977-86d, p. 467).

Creación y destrucción ontológica que, en la medida en que involucra una forma u otra de ocultamiento, desemboca en el nacimiento de la filantropía, la tentación del nacionalismo y la deriva burocrática en potencia. Nuevas formas de la relación con la alteridad, violencia denegada y recreada simbólicamente por las *crisis sacrificiales* (Girard, 1972, p. 34), en las denominadas sociedades primitivas. Violencia denegada que se prolonga entonces en los rituales de las sociedades de repetición y que, si se consigue explicitar en un socio-análisis logrado, va a trabajar en el sentido de Eros, al hacer emerger a la sociedad como sujeto autónomo.

Reiteremos entonces el supuesto del cual partimos. Éste consiste en afirmar que el proceso que sigue a la autodisolución de S ou B, por parte de Castoriadis, va a inaugurar un movimiento hacia la explicitación de la violencia que precede a la conformación del colectivo. En este caso particular, dicho acto se efectuará orientándose hacia la pulsión de vida erigida sobre la aceptación de *la finitud de esa forma creada* que fue S ou B. Pulsión de vida que encontraremos de modo patente -transcurrida una década-, en la conformación de la noción de *imaginario radical*.

¿En qué medida y por qué medios los individuos pueden aceptarse como mortales sin compensación imaginaria instituida? ¿En qué medida el pensamiento puede mantener juntos las exigencias de la lógica identitaria enraizada en el *legein* y las exigencias de aquello que es y que no es seguramente identitario sin anularse en la simple incoherencia? ¿En qué medida, finalmente y sobre todo, la sociedad puede reconocer verdaderamente, en su institución, su auto creación; reconocerse como instituyente, auto-instituirse explícitamente y sobrepasar la auto-perpetuación de lo instituido, mostrándose capaz de retomarlo y de transformarlo según sus exigencias y no según la inercia de lo instituido, de reconocer-se como fuente de su propia alteridad? No es que esas cuestiones, que son las cuestiones de la revolución, rebasen las fronteras de lo teorizable, sino que más bien ellas se sitúan sobre otro terreno. Si esto que decimos tiene un sentido cualquiera, ese terreno es el terreno mismo de la creatividad de la historia.¹

¹ «Dans quelle mesure et moyennant quoi les individus peuvent-ils s'accepter comme mortels sans compensation imaginaire instituée; dans quelle mesure la pensée peut-elle tenir ensemble les exigences de la logique identitaire enraciné dans le *legein* et les exigences de ce qui est, et qui n'est assurément pas identitaire, sans s'annuler dans la simple incohérence; dans quelle mesure, enfin et surtout, la société peut-elle reconnaître vraiment dans son institution son autocréation, se reconnaître comme instituant, s'auto-instituer explicitement et surmonter l'autoperpétuation de l'institué en se montrant capable de le reprendre et de le transformer selon ses

Veamos entonces en qué términos esos procesos de reconocimiento de la auto alteración, auto creación, también vigentes para la obra institucional del colectivo en torno a Freud, integran el cuerpo teórico freudiano y veamos como Castoriadis los discute.

3.2 Freud y la condición no-determinada

del imaginario radical.

En este apartado veremos cómo, el abordaje de la obra institucional en el interior de los colectivos S ou B y el que se reúne en torno a Freud, será sistematizado por nuestro autor gracias a la reformulación de la noción de imaginario como instancia no- determinada.

En el periodo anterior inmediato a la autodisolución Castoriadis inicia una reflexión pausada del saber psicoanalítico.¹ Esos años de reflexión y de análisis de la obra escrita y de la obra institucional que acompaña el nacimiento de la institución psicoanalítica, le permitieron fundamentar en el interior de su teoría de la institución su propia concepción de alteridad. Dicha concepción partiría, en lo que al cuerpo freudiano se refiere, del complemento a la fórmula *Ahí en donde yace el ello, yo (je) yo debo devenir* (OC, Vol. XXII, p. 74) que Freud propone como máxima del psicoanálisis (OC, Vol. XXII, p. 68 y sigs.), con la fórmula *Ahí en donde yace el yo el ello debe también surgir* (IIS, 1975h, p. 155). Fórmula en la que el yo, *je*, consciente, se altera recibiendo las impulsiones del inconsciente y estableciendo con él una nueva relación.

A partir de esa fórmula complementaria, es necesario dejar sentado el modo en el que Castoriadis va a concebir la propia noción de imaginario radical. Al mismo tiempo que fuente de creación, la noción de dicho imaginario excluye todo intento de derivar las formas sociales a partir de condiciones psíquicas o de características permanentes del ser humano. En entrevista (SD, 2005c, p. 74)², nos dice:

exigences à elle et non selon son inertie à lui, de *se* reconnaître comme source de sa propre altérité - ce sont là des questions, *la* question de la révolution, qui non pas dépassent les frontières du théorisable, mais se situent d'emblée sur un autre terrain. Si ce que nous disons a un sens quelconque, ce terrain est le terrain même de la créativité de l'histoire.» (IIS, 1975m, p.319).

¹ [...] la reconsideración de la teoría psicoanalítica a la cual yo he consagrado en importante medida los años entre 1965 y 1968 [...] (IIS, 1975n, p. 6).

² Véase igualmente Marcuse en Poirier (2004, p. 89).

CC: por ejemplo, sí, esas tentativas son estériles e incluso carentes de sentido. Si se habla de un deseo permanente en el ser humano, poco importa cómo lo definimos, y si queremos hacer de él una “explicación” de la sociedad y de la historia, llegamos a lo que es, científicamente, una monstruosidad: una causa constante que produce efectos variables. El deseo se encontraba ciertamente ahí, en Australia central o en Polinesia, de la misma manera que él está en París o en California. ¿Por qué entonces la *Ile de France*¹ o la California no son hoy habitadas por sociedades primitivas? [...]²

Esta primera problematización de la noción de deseo, noción que agrupa a un importante número de psicoanalistas, contrapuesta a la noción de imaginario radical, nos sirve pues para introducir el debate con nuestro autor respecto al aporte del psicoanálisis a la noción de alteridad por conducto de la teoría de la institución.

En el capítulo VI, intitulado *L'institution sociale-historique: l'individu et la chose*, del volumen de la *L'institution imaginnaire de la société*, encontramos la versión más acabada de la noción de *imaginario radical*. Partiendo de la concepción freudiana del elemento imaginario, no sujeto a relación alguna con la verdad y la no-verdad (IIS, 1975i, p. 426)³ Castoriadis se va a plantear la posibilidad de que en el origen de la *representación* (*Vertretung*) inconsciente se encuentre algo distinto del reflejo proveniente de un elemento determinante, exterior u otro. La *representación* en este sentido será más del orden de la presentación (*Vorstellung*) y, entonces, del universo de la creación humana *ex-nihilo*. La facultad de representar aquello que está ausente y, particularmente, de obtener satisfacción de esa representación, será vaticinada ya en Freud como la fuente primera del psiquismo

¹ Región del norte de Francia situada en el corazón de la depresión parisina.

² CC: par exemple, oui, ces tentatives sont stériles et même privées de sens. Si l'on parle d'un désir permanent chez l'être humain, peu importe comment on le définit, et que l'on veut en faire une «explication» de la société et de l'histoire, on aboutit à ce qui est, scientifiquement, une monstruosité: une cause constante produisant des effets variables. Le désir était certes là en Australie centrale ou en Polynésie, autant qu'il l'est à Paris ou en Californie. Pourquoi donc l'Ile de France ou la Californie ne sont pas habitées aujourd'hui par des sociétés primitives? [...] (Michel Treguer avec Castoriadis, en SDc, 2005, p. 74).

³ Castoriadis se está refiriendo a la formulación de Freud (Carta a Flies del 21 de septiembre de 1897) según la cual en el inconsciente “no hay ningún indicio de realidad” y donde es “imposible distinguir la verdad de una ficción investida de afecto”. Las “representaciones de palabras” son ajenas según Castoriadis a la conceptualización por Freud del inconsciente en donde no hay mas que “imágenes de cosas” (IIS, 1975i, p. 426)

El papel esencial de la imaginación, sin que ésa sea reconocida o incluso nombrada, aparece de hecho en Freud a través de la importancia central del fantasma en la psique y la relativa independencia y autonomía de la fantasmaticización. [...] La pulsión (*Trieb*) no puede manifestarse en la psique de otra forma sino a través de un intermediario que es la representación; la psique somete a la pulsión a la obligación de la delegación por representación (*Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*) [...] ¹

Con esta concepción de la representación, a nuestro entender de grueso calado², Castoriadis nos va a colocar, desde la perspectiva freudiana de la pulsión³, frente a la evidencia según la cual la única posibilidad de que la psique produzca algo distinto de sí misma se da a través de la representación como creación. La posibilidad, pues, de que la psique renuncie a la pulsión a cambio de sentido, radica en la existencia del elemento imaginario como fuente de creación de nuevas formas que, recreando elementos socialmente disponibles, se re-presenta, se presenta. Es decir, que podemos preguntarnos con nuestro autor:

Es necesario postular (incluso si se hace de modo implícito) que la psique es la capacidad de hacer surgir una “primera” representación, una puesta en imagen (*Bildung et Einbildung*). [...] Pero esta puesta en imagen debe ser al mismo tiempo relativa a la pulsión en un momento en el que nada asegura esta relación.

[...]

¿De dónde toma la psique los elementos —materiales y organización— de esta representación? Las paradojas que se encuentran aquí, para nada exclusivas del freudismo, tienen una venerable ancianidad filosófica. ⁴

¹ Le rôle essentiel de l’imagination, sans que celle-ci soit reconnue ou même nommée, apparaît en fait chez Freud moyennant l’importance central du phantasme dans la psyché et la relative indépendance et autonomie de la fantasmatisation. [...]. La pulsion (*Trieb*) ne peut se manifester dans la psyché que par l’intermédiaire d’une représentation; la psyché soumet la pulsion à l’obligation de la délégation par représentation (*Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*)[...] (IIS, 1975d, p. 412).

²IIS, 1975d, p. 413 y sigs.

³ No obstante rebasa los límites de este escrito, es necesario dejar señalado aquí la evolución de la noción de pulsión que a partir de la aparición de *Mas allá del principio del placer* (1920) da un vuelco remplazando las oposiciones placer/realidad o pulsiones libidinales/pulsiones de conservación por la dualidad Eros/Thanatos, «los adversarios inmortales erigidos en fuerzas cósmicas y cuya lucha domina y forma la historia de la civilización y de la humanidad» (MI, 1996e, p.145).

⁴ On doit donc postuler nécessairement (même si c’est implicitement) que la psyché est capacité de faire surgir une «première» représentation, un mise en image (*Bildung et Einbildung*). [...] Mais cette mise en image doit en même temps être relative à la pulsion, à un moment où rien n’assure cette relation. [...] Où la psyché prend-elle les éléments —matériaux et organisation- de cette représentation? Les paradoxes que l’on rencontre ici, nullement propres au freudisme, ont une vénérable ancienneté philosophique. (IIS, 1975d, p. 413).

De manera que, en contraste con lo anterior:

Si la psique hace salir todo de sí misma, si ella es producción pura y total de sus representaciones en cuanto a su forma (organización) y en cuanto a su contenido, uno se pregunta de qué manera y por qué ella encontraría otra cosa que no fueran a ella misma y sus propios productos.¹

Esquemáticamente, digamos que la psique no podría *pedir* prestados a lo real esos elementos (materiales y organización), porque lo real no puede ser real, y representación de real en lo real, al mismo tiempo. La *impresión* no se convierte en elemento de una representación, sino en función de una *elaboración psíquica* que puede producir, según los sujetos y los momentos, resultados totalmente diferentes e inesperados².

Esa capacidad de organización, se somete a un enorme desarrollo en y por la historia del sujeto:

[...] pero ¿cómo podría someterse a ese desarrollo si no estuviera ella misma, en un grado mínimo pero esencial, presente desde el principio? (IIS, 1975d, p. 413-414).³

Entonces se trata de que el origen de la representación esté en la representación misma, en la medida en que “la psique es su propio objeto perdido”, diría Castoriadis (IIS, 1975, p. 433)⁴. La psique es, por lo tanto, receptora de impresiones, pero es sobre todo emergencia de la representación como modo de ser irreducible y único, y organización de algo en y por su figuración, su puesta en imagen. Éste es el punto principal de la diferenciación entre la noción freudiana de *fantasía originaria*, que para Castoriadis es del orden de lo *segundo*, y la noción de *imaginario radical* como fuente primaria de la representación/creación.

¹ Si la psyché fait tout sortir d'elle-même, si elle est production pure et totale de ses représentations quant à leur forme (organisation) et quant à leurs contenus, on se demande comment et pourquoi rencontrerait-elle jamais autre chose qu'elle-même et ses propres produits. (IIS, 1975d, p. 413).

² Es esto lo que hace posible y «legítimo» que un mismo sueño pueda interpretarse “válidamente” de distintas maneras.

³ [...] mais comment le subirait-elle si elle n'était pas, à un degré minimal mais essentiel, présente de le départ? (IIS, 1975d, p. 413-414)

⁴ Véase a este respecto su desarrollo en torno a la “monada psíquica” en los siguientes apartados y, particularmente, su teorización del «estado indiferenciado» omnipotente.

Tomando en cuenta ese desnivel entre fantasía originaria e imaginario radical la adhesión de Castoriadis a la creación freudiana sugiere que habría un proceso de presentación/ocultamiento en Freud respecto a la condición no determinada del origen de la representación que hemos establecido. Son diversos los pasajes en los que se hace alusión a este hecho; citamos uno (FF, 1997e, p. 148) particularmente explícito al respecto:

A pesar de las apariencias, por lo tanto, el psicoanálisis devasta el determinismo en la vida psíquica. Él lo “refuerza” a primera vista, elaborando, de manera infinitamente más rica y precisa de cómo hasta entonces había sido hecho, la “*causación*” [la atribución de causa, RM] por representación. Pero esta “*causación*” es extraña: no solamente no es categórica (ni incluso probabilística), sino que no puede jamás ser ratificada más que a posteriori, lo que le cancela toda posibilidad de predicción. Y, sobre todo, hablar de “*causación*”, de pasada, constituye un monstruoso abuso de lenguaje: la representación no puede ser “causa” porque ella no es rigurosamente determinable y porque el flujo incesante de representaciones, afectos y deseos lo es todavía menos.

Ese rechazo del determinismo no está ahí explícitamente en Freud; por el contrario éste se consideraba a sí mismo un “determinista”.¹ [...]

En la cita anterior se muestra la ausencia de rechazo explícito del determinismo —en lo que concierne a la delegación de la pulsión a través de *una* representación canónica — en Freud. A pesar de ese determinismo reivindicado, una cierta imprecisión asoma respecto a la *elección de la neurosis*, sobre la que Freud regresa en diversas ocasiones, sin encontrar una solución satisfactoria. Para la cuestión de la sexualidad femenina, prosigue nuestro autor, en los textos freudianos a partir de 1920², el vago adelanto sobre la *cualidad* y la *calidad* de la libido etc., dan cuenta igualmente de una ambigüedad notoria. La ausencia de una postura claramente tajante, hace pensar que en efecto Freud, sin poder explicarlo, llegará a constatar la singularidad de cada ser humano e, implícitamente, presumimos, la condición radical no determinada del imaginario. Dejémoslo claro, es esta condición no determinada del

¹ Malgré les apparences, donc, la psychanalyse démolie le déterminisme dans la vie psychique. Elle «renforce» première vue, en élaborant, de manière infiniment plus riche et précise que cela n'avait jamais été fait, la «causation» par représentation. Mais cette «causation» est étrange : non seulement elle n'est pas catégorique (ni même probabiliste), elle ne peut jamais être constatée qu'après coup, ce qui lui dénie toute possibilité prédictive. Et sur tout, parler de «causation» en l'occurrence constitue un monstrueux abus de langage : la représentation ne peut pas être «cause» parce qu'elle n'est pas rigoureusement déterminable et que le flux incessante de représentations, d'affects et de désirs l'est encore moins. Ce rejet du déterminisme n'est pas là explicitement chez Freud ; au contraire, celui-ci se considérait certainement comme un «déterministe». (FF,1997e, p. 148).

² Sobre la cual finalmente él acuerda que no hay un factor determinante de uno u otro destino y evolución.

imaginario radical y de su forma mundana -el imaginario social instituyente-, lo que hace de él la expresión de la alteridad.

Una vez asentado este planteamiento que es definitivo respecto al elemento imaginario y a la manera como Freud lo aborda, hagamos un recuento de nociones importantes que se derivan enfatizando sobre aquellas que tienen mayor pertinencia para los destinos de la noción de alteridad. Esa concepción del elemento imaginario conlleva dos puntos que son clave para nuestro argumento en este epígrafe: en primer lugar el recurso que representa el término *etayage*¹ y, derivado del anterior, en segundo lugar, la posibilidad de suplir la lógica de la determinación a través de una concepción radicalmente distinta basada en la *condición*².

[...] hay que entender que la idea de apuntalamiento [...] no puede ser pensada según el marco referencial identitario de la determinidad. Visto que aquí entran en juego la creatividad de la psique como imaginación radical, la emergencia de la representación (fantasmaticación) y la alteración de la representación, [...]³

La noción de *apuntalamiento* va a permitir pues a Castoriadis liberarse del binomio determinado versus indeterminado y optar por una tercera vía, aquella de lo *no-determinado*. En este sentido, la instancia del imaginario radical estaría, claramente, *apuntalada* en el estrato físico-biológico; no obstante lo cual, ella no estaría *determinada* por éste. La psique, en cuanto “lugar”⁴, *solo* apuntalada sobre lo biológico, no está sujeta a la lógica identitaria ni prevalece en ella la exigencia de no-contradicción. Reiteremos, esta concepción de apuntalamiento y su efecto para la concepción no determinada de imaginario en Castoriadis, es claramente una extensión de los elementos que Freud había establecido respecto al inconsciente, como sugiere la cita a continuación.

¹ Que hemos traducido en castellano como *apuntalamiento* y que es característico de la relación entre la psique y el estrato biológico.

² Concepción perteneciente a un orden esencialmente no-causalista del *onthos*, es decir, de aquello que *es*.

³[...] ...il faut comprendre que l'idée d'étayage ...ne peut pas être réfléchié dans le référentiel identitaire de la détermination. Car ici entrent en jeu la créativité de la psyché comme imagination radicale, l'émergence de la représentation (fantasmatisation) et l'altération de la représentation, [...] (*La question de l'origine de la représentation*, IISd, 1975, p. 424).

⁴ Aseveración relativizada igualmente en la medida en que «lugar» supone ya el *orden* y la *distinción*, ambos ajenos al inconsciente.

El inconsciente, escribía Freud, ignora el tiempo e ignora la contradicción. De este pensamiento vertiginoso, amplificado y dado de modo insistente a lo largo de toda la obra de Freud, no se ha sabido hacer nada –nada que no sea distinto a hacerle decir lo contrario de lo que dice, transformando el psiquismo en una maquinaria real o reduciéndolo a una estructura lógica. [...] De hecho nosotros violentamos las cosas al hablar del inconsciente (e incluso del consciente) al referirnos a la representación separándola del afecto y de la intención inconscientes cosa que es por derecho y de hecho, imposible. El inconsciente no es más que como flujo indisolublemente representativo/afectivo/intencional. Pero supongamos la separación realizable y realizada, quedémonos en la representación como tal: ¿Cómo no ver que la representación escapa a los esquemas lógicos más elementales, que ella huye por todos lados, que no sabríamos someterla a ninguna de las exigencias del determinismo? [...]¹

Así pues el inconsciente se sustrae a la contradicción, como sucede en los sueños que Freud evoca.² Es por esta vía entonces que Castoriadis va a sostener la hipótesis del *apuntalamiento* para decirnos que, insistamos, aquello que prevalece, en este caso, para la psique no es la determinación sino *la condición*. La determinación hace imposible que de la psique se derive cualquier cosa que no pertenezca a su orden propio. *La condición*, por el contrario, hace posible que, sin derivar en la mitificación, concibamos la posibilidad de que la psique dé lugar por creación a algo distinto, a algo radicalmente *otro* respecto a ella misma.

Citábamos al principio del párrafo las paradojas con respecto a la condición de la representación como creación y su ancianidad filosófica. Veamos ahora cómo se presenta el proceso de ocultamiento y, en el mejor de los casos, de desvelamiento de la alteridad en el terreno de la institución. El psicoanálisis entendido como una antropología filosófica fundada en la noción de alteridad por Castoriadis, nos muestra pues que la historia de la noción que nos ocupa, incluso dentro de la propia institución psicoanalítica, es la historia de su ocultamiento.

¹ L'inconscient, écrivait Freud, ignore le temps et ignore la contradiction. De cette pensée vertigineuse, amplifiée et rendu encore plus insistante par toute l'œuvre de Freud, on n'a à peu près rien su faire –lorsqu'on ne lui a pas fait dire le contraire de ce qu'elle dit, en transformant le psychisme en une machinerie réelle ou en le réduisant à une structure logique. [...] Déjà nous faisons violence à la chose lorsque, à propos de l'inconscient (et même du conscient) nous parlons de représentation on la séparant de l'affect et de l'intention inconscientes ce qui est impossible en droit aussi bien qu'en fait. L'inconscient n'est que comme flux indissociablement représentatif/afectif/intentionnel. Mais supposons la séparation effectuable et effectuée, et restons-en à la représentation comme telle. Comment ne pas voir qu'elle échappe aux schémas logiques les plus élémentaires, qu'elle fuit de tous les côtés qu'on ne saurait la soumettre à aucune des exigences de la détermination ? (IIS, 1975e, p. 402).

² «El amigo R. es mi tío». Citado por Castoriadis (IIS, 1975e, p. 404).

En su texto *La découverte de l'imagination* (DH, 1986g), Castoriadis va a asumir las consecuencias del descubrimiento de la imaginación, *primera* y *segunda*, en la noción aristotélica de *phantasia*¹. En dicho texto el autor nos muestra que la historia de la noción de imaginario como alteridad corre paralela a la historia de su ocultamiento. El infinitamente trascendente descubrimiento de Freud del elemento imaginario —no en esos términos, aunque de eso se trate— se produce en el momento en que, a partir del análisis del caso del “*Hombre de los lobos*” (OC, 1918, Vol. XVII), Freud establece que hay una realidad psíquica “más allá del evento mismo”.

A este descubrimiento del imaginario y a la inmediata ocultación de su radicalidad, por la vía de las pretensiones de científicidad para el caso de Freud, corresponde algo similar en la tradición filosófica desde sus orígenes. Interesa el debate en este punto porque a dicha ocultación del carácter radical del imaginario, de su facultad de crear formas nuevas, corresponde el ocultamiento² de las tres dimensiones de la alteridad.

La ampliación del campo de la dimensión real a la dimensión imaginaria de la alteridad nos permite reintroducir la relevancia capital para nuestro tema de la instancia del ello. Recordemos que el ello en psicoanálisis, en tanto que instancia del aparato psíquico, se presenta ante el yo (je) y el superyó. Ése sería un elemento del inconsciente que denota la realidad de la escisión del sujeto y que se rige por el principio del placer que empuja a los individuos a la búsqueda de la satisfacción inmediata de sus deseos. Para Freud, la energía que subyace al ello y que él denomina libido —del latín, “deseo”³—, precisamente, es también considerada como de génesis sexual.

La instancia del *ello* es entonces lugar de tránsito entre la reflexión de Freud y aquella de Castoriadis el punto de bifurcación es que en el caso del primero la condición del imaginario como alteridad será ocultada después de haber sido descubierta, mientras que para el segundo será precisamente esta condición el punto de partida de su producción teórica y su obra institucional. La referencia al desacuerdo sobre los destinos de la instancia del ello nos

¹ “Del alma y de la memoria”: «no hay ser que desee sin imaginación» o «El alma nunca piensa sin fantasmas...» Y «los fantasmas son como sensaciones pero sin materia», el libro III de *El tratado del alma*, de Aristóteles, citado por Ximio Brotons (Archipiélago, 2002, p. 73) Véase igualmente el capítulo 4 de esta tesis.

² En el capítulo 4 retomamos este ocultamiento en el contexto del pensamiento filosófico heredado.

³ Instancia que estaría, por ejemplo, en el origen de la creación del acto artístico.

permite introducir la cuestión de lo *ominoso* en Freud. Interesa en particular, respecto a esta última, un paralelismo solo aparente con la noción castoridiana de alteridad, noción que, con el propósito de ilustrar su alcance, presentamos bajo el término utilizado por los griegos clásicos de *alloiosis*.

3.2.1 Nota sobre lo ominoso en Freud

visto a la luz de la *alloiosis* de los griegos clásicos.

En este apartado dedicamos unos párrafos a analizar el modo en el que Freud había pensado lo ominoso y a analizar los puntos en los que esta noción se encuentra con la noción de alteridad por Castoriadis.

Un aspecto de la alteridad, que en el título de este apartado se traduce en su versión griega antigua como *alloiosis* (MM, 1990 a, p. 333), pudiera encontrar un paralelismo con la noción de *ominoso* (*unheimlich*) en Freud¹. Nos estamos refiriendo al texto *Lo ominoso* (1919)². En la introducción que realiza Strachey de dicho texto, se menciona que la problemática de la *compulsión de repetición* existía ya en la reflexión de Freud durante la elaboración del texto *Tótem y Tabú* (1913). Este hecho es interesante, ya que, si bien *lo ominoso*, como vivencia de *angustia de castración*, remite a la compulsión de repetición, se aclara en el texto que eso tiene lugar refiriéndose a la repetición no deliberada, como *eterno retorno* de lo igual.

Es decir, esa característica de *lo ominoso*, partiendo de la ambigüedad entre lo inerte y lo animado, su asociación con la *angustia ante la muerte del padre* estaría unilateralmente ligada a la *pulsión de muerte*. Por lo tanto, esta noción contiene, en efecto, un paralelismo en el sentido de aquello que se experimenta ante la alteridad, como ausencia de sentido según la primera conceptualización de esta noción por Castoriadis. Ausencia de sentido que, como hemos tenido la oportunidad de discutir, es el aspecto que en la concepción de Castoriadis liga la alteridad con la pulsión de muerte, dejando a un lado el aspecto que la liga con Eros.³

¹ También traducido como *lo siniestro*.

² Freud, S. OC, Vol. XVII, p. 217.

³ Para Castoriadis como hemos expuesto, la alteridad se relaciona con las pulsiones de muerte ahí en donde, el no sentido orilla a la repetición. Ahora bien ese no sentido es también la condición de lo radicalmente nuevo. Esta circunstancia obliga a pensar a la alteridad igualmente ligada a la pulsión de vida.

La consideración en el texto de Freud de que el psicoanálisis pueda ser percibido como *del orden de lo ominoso*, nos da la pauta para subrayar esa ambivalencia que Castoriadis concede a la alteridad como ausencia de sentido y/o emergencia de lo nuevo. Reiterando en el tenor filosófico de la reflexión psicoanalítica y de su pertenencia a un proyecto de sociedad, desde sus orígenes según nuestro autor, digamos que el sentimiento de lo ominoso evocado por Freud y que se experimenta ante la propia finitud, incluso cuando ésa solo se adivina, subyace, de aquí el recurso al termino griego de la alteridad en el titulo del párrafo, al sentido trágico de los griegos antiguos. Paralelamente a la castración posible, lo ominoso es, en el desarrollo de Freud, lo que viene asumido cuando se interrumpe, por explicitación diríamos, la transferencia en la situación analítica y por extensión –agregamos- lo que viene asumido cuando se interrumpe la transferencia institucional.

Este segundo aspecto permite refrendar esas dos dimensiones de la alteridad: por un lado, la primera remite a la repetición no deliberada que la alteridad suscita. Es decir remite a aquello que viene impuesto, del orden de lo heterónomo en el registro castoridiano; por el otro, la segunda, ligada a la posibilidad de la explicitación de la transferencia como la referimos aquí arriba, da cuenta del abismo, de lo sin fondo que contiene la emergencia de lo nuevo como radicalmente *otro*¹ y que, insistimos, se liga al Eros.

Esta nota sobre la parcial coincidencia entre ominoso y alteridad nos permite recapitular los puntos de tensión que conlleva la adhesión de Castoriadis a la obra freudiana. Esta adhesión no debe llevarnos a pensar en una relación sin críticas. Detengámonos un momento e insistamos respecto a la contundencia en el pensamiento de Castoriadis sobre la alteridad de la no determinidad del elemento imaginario, el recurso que representa la noción de apuntalamiento y finalmente la dimensión del condicionamiento opuesta a la determinidad. De manera sintética es necesario dejar claro a este punto que al abordar el *mito* de la *horda primitiva*, Castoriadis se interroga incisivamente, según nuestro parecer, respecto a un pilar de la obra freudiana. Su mirada crítica se dirige a la pretensión -casi “al margen” de la dimensión social-histórica- del *complejo de Edipo* de dar cuenta de todo fenómeno humano. Castoriadis se interroga sobre dicha pretensión y lo hace echando mano del contenido que está en juego en toda sublimación y en toda renuncia a cambio de

¹ Podemos decir que todo ominoso es del orden de la alteridad, pero que hay alteridad, aquélla de lo radicalmente nuevo que es ajena a lo ominoso.

significaciones que tienen un valor para la sociedad, incluyendo, por supuesto, la figura del padre como significación.

Por otro lado, y sobre todo, la preocupación (por parte de Freud), ciertamente justificada, de dar cuenta de las prohibiciones que presupone toda sociedad, deja totalmente en la sombra el inmenso componente “positivo” de todo conjunto de instituciones y de significaciones que éstas ponen en juego. Eso se percibe en la obligación a la que Freud se ve reducido al considerar, implícitamente, el lenguaje o la técnica (el trabajo) como dados de por sí. Se percibe de modo equivalente en la imposible reducción de la inmensa variedad y complejidad de los edificios sociales al juego repetitivo de las pulsiones. Idénticas por todos lados y por definición y a los avatares de un complejo de Edipo que debería dar cuenta, al mismo tiempo, de las creencias primitivas, del politeísmo, del monoteísmo o del budismo.¹

Sopesar el *alcance explicativo del cuerpo freudiano*, a la luz de la irrupción —llevada a su justa condición meridiana— de lo social en el tratamiento de la significación y a la luz del *modo en que lo viejo entra en lo nuevo* de la re-presentación como creación, es de primer orden para la consolidación de la noción de alteridad. Es necesario, por lo tanto, reiterar el peso del elemento social (-histórico) que conlleva toda significación imaginaria. Dicho peso, a pesar de ser plenamente asumido por Freud, tiene unas consecuencias últimas que no lo son, ni por éste ni por muchos de sus seguidores.

Lo instituido ya se encuentra ahí, la horda primitiva no es un hecho de naturaleza; ni la castración de los hijos, ni la preservación del último nacido, pueden ser consideradas como provenientes de un “instinto” biológico (¿con qué finalidad? Y ¿cómo ése habría podido “desaparecer” como acto seguido?) [...] la muerte del padre no es acto inaugural de la sociedad, sino respuesta a la castración (y ésta misma ¿qué es sino una respuesta anticipada?), la manera cómo la comunidad de hermanos, en su condición de institución, sucede al poder absoluto del padre, es más bien revolución que instauración primera. Aquello que no está

¹ En autre et sur tout, la préoccupation, certes justifié, de rendre compte des interdits que présuppose toute société laisse entièrement dans l’ombre l’immense composante «positive» de tout ensemble d’institutions et des significations que celle-ci véhiculent. Cela se voit dans l’obligation à laquelle est réduit Freud de considérer implicitement le langage ou la technique (le travail) comme donnés ou allant de soi, comme dans l’impossibilité de réduire l’immense variété et complexité des édifices sociaux au jeu répétitif de pulsions par définition partout et toujours identiques et aux avatars d’un complexe d’Œdipe qui devra rendre compte à la fois des croyances primitives, du polythéisme, du monothéisme ou du bouddhisme. (MI, 1996e, p. 143).

todavía ahí, en la “horda primitiva”, es que la institución, no aparece simbolizada como tal a pesar de que sus elementos están ya presentes.¹

Alain Ehrenberg (2004, p. 8)² se refiere a esa postura de Castoriadis respecto a la necesidad de presuponer lo instituido socialmente para abordar el análisis del origen de la civilización y lo hace de la siguiente manera:

Conceptualmente, la dificultad es que las patologías mentales son a menudo patologías de las ideas o de los sentimientos morales (culpabilidad excesiva, vergüenza delirante, obsesiones, etc.) y que por lo tanto hay de lo social en el sufrimiento psíquico. Cornelius Castoriadis³ ha propuesto una solución coherente: “El psicoanálisis no puede dar cuenta de la prohibición del incesto, él debe presuponerlo como instituido socialmente. Él (...él) [ésta no es una frase completa en el original de Castoriadis, sino un fragmento; véase abajo] no puede ni tiene que dar cuenta.”⁴

El propio complejo de Edipo y la promesa de su alcance explicativo, respecto a la religión o a la ansiedad frente a la autoridad, por solo citar dos ejemplos, deben ser por lo tanto revisados⁵ a la luz del contenido social-histórico que conlleva todo proceso de sublimación. Castoriadis nos dice al respecto:

¹ [...] L’institué est déjà là, la horde primitive elle-même n’est pas un fait de nature; ni la castration des enfants males, ni la préservation du dernier –né ne peuvent être considérés comme relevant d’un “instinct” biologique (à quelle finalité, et comment celui-ci aurait-il «disparu» par la suite?) [...] le meurtre du père n’est pas acte inaugural de la société, mais réponse à la castration (et celle-ci qu’est-elle sinon parade anticipée?), comme la communauté de frères, en tant qu’institution, succède au pouvoir absolu du père, est donc révolution plus tôt qu’instauration première. Ce qui n’est pas encore là, dans la «horde primitive», c’est que l’institution, dont tous les autres éléments sont présents, n’est pas symbolisé comme telle. (IIS, 1975g, p. 218).

² En otro lado Castoriadis dice respecto al mito de la horda primitiva: “[...] como todos los mitos de origen, presupone implícitamente aquello cuyo nacimiento quiere explicar: aquí, los hechos de la alteridad imborrable entre psiquismo humano y psiquismo animal y de la institución.” [...] comme tous les mythes d’origine, il présuppose implicitement ce dont il veut expliquer la naissance : ici, les faits de l’altérité ineffaçable entre psychisme humain et psychisme animal et de l’institution.] (MI, 1996e, p. 143).

³ CL, 1978b, p. 75.

⁴ Conceptuellement, la difficulté est que les pathologies mentales sont souvent des pathologies des idées ou de sentiments moraux (culpabilité excessive, honte délirante, obsession, etc.) et qu’il y a donc du social dans la souffrance psychique. Cornelius Castoriadis a proposé une solution cohérente : «La psychanalyse ne peut pas rendre compte de l’interdit de l’inceste, elle doit le présupposer comme institué socialement. [...] elle ne peut pas et n’a pas à en rendre compte.»

⁵ Con el propósito de disipar una hipotética objeción por parte de Castoriadis a Freud, en el sentido de que éste derivara las significaciones imaginarias sociales del “a partir de la psique individual”, y a fin de ilustrar cómo Castoriadis entiende la relación entre el imaginario y lo social-histórico ya en Freud, me permito reproducir la continuación de la cita de Castoriadis utilizada por Ehrenberg: “El psicoanálisis no puede dar cuenta de la prohibición del incesto, él debe presuponerlo como instituido socialmente. Él (...él) [ésta no es una frase completa en el original, sino un fragmento] no puede ni tiene que dar cuenta. Ése puede describir la instalación en el individuo de un principio de realidad, pero esta realidad, en su naturaleza general y en su contenido cada vez específico, el psicoanálisis no puede ni tiene que dar cuenta, esa realidad es para él un campo definido en

Sumado a lo anterior [cabe señalar, RM] que, fuera de una postulación mítica de los orígenes, toda tentativa de derivación exhaustiva de significaciones sociales a partir de la psique individual parece condenada al fracaso en virtud de que ignora la imposibilidad de aislar esta psique de un contínuum social que no puede existir si no ha sido ya instituido. Y para que una significación imaginaria social sea, son necesarios significantes colectivamente disponibles, pero particularmente son necesarios significados que no existen bajo el modo en el cual existen los significados individuales (como percibidos, pensados o imaginados por un tal sujeto)¹.

La pertinencia de esta última cita respecto al aporte del psicoanálisis a la teoría de la institución en Castoriadis y con ello a la noción de alteridad me parece meridiana. Veamos ahora de que manera Castoriadis se sirve por contraste de la obra institucional y escrita de Jacques Lacan para consolidar su noción.

3.3 El legado institucional y teórico de Lacan

para la noción de alteridad

En el párrafo a continuación analizaremos la toma de posición de Castoriadis respecto a la obra institucional de Lacan, vista como fuente de inspiración, por contraste, para su noción de alteridad. La teorización efectuada por aquel de la fuente primera de lo imaginario y la crítica que esa concepción conlleva respecto a la repetición institucional, serán los puntos de disenso entre ambos autores.

Castoriadis interpela la obra de Freud, específicamente Totem y Tabu, desde la obra institucional del precursor del psicoanálisis y del colectivo que lo rodea. Interpela dicha obra en el periodo en el que nace la institución psicoanalítica. El recorrido que nosotros hemos

otra parte: la realidad, decía Freud, es la sociedad.” (CL, 1978b, p. 75). [La psychanalyse ne peut pas rendre compte de l’interdit de l’inceste, elle doit le présupposer comme institué socialement. Elle peut décrire l’instauration chez l’individu d’un principe de réalité, mais cette réalité, dans sa nature générale et dans son contenu chaque fois spécifique, elle ne peut pas et n’a pas à en rendre compte, elle est pour elle une donnée définie ailleurs : la réalité, disait Freud, c’est la société.]

¹ Il reste qu’en dehors d’une postulation mythique des origines, toute tentative de dérivation exhaustive des significations sociales à partir de la psyché individuel parait vouée à l’échec car méconnaissant l’impossibilité d’isoler cette psyché d’un continuum social qui ne peut exister s’il n’est toujours déjà institué. Et, pour qu’une signification sociale imaginaire soit, il faut des signifiants collectivement disponibles, mais surtout des signifiés qui n’existent pas sous le mode sous lequel existent les signifiés individuels (comme perçues, pensés ou imaginés par tel sujet). (IIS, 1975g, p. 218-219).

estado llevando a cabo para entender la evolución de la noción de alteridad en Castoriadis, ha seguido el mismo procedimiento respecto a la obra institucional que se interrumpe con la autodisolución de S ou B y que hemos sopesado a la luz de la evolución de la noción. En este apartado vamos a seguir con esa forma de proceder. Veremos en una primera parte los pormenores del análisis que Castoriadis lleva a cabo respecto a la obra institucional de Lacan, no sin antes dar algunos datos del contexto histórico en el que dicha obra se inscribe gracias al trabajo de Elisabeth Roudinesco. Es de hacer notar que el abordaje de Castoriadis de la obra institucional de Lacan, es un aporte sin precedentes para la concepción madura de aquel de la alteridad. Enseguida abordaremos de manera concentrada los elementos de la teorización de Lacan en torno a la noción de Otro, propiamente, como puntos que sirven de contraste a nuestro autor para formular su propia noción.

La historiadora del psicoanálisis en Francia, cuya obra nos ayuda a entender la evolución de ese campo en el periodo estudiado, nos comenta respecto al análisis que el propio Lacan había llevado a cabo de la obra institucional de la comunidad neo freudiana:

En 1963, en el momento en que Lacan actúa su excomuni3n, compara a la comunidad neo freudiana con una iglesia. Seis meses despu3s llama freudiana a su escuela e intenta la aventura de un nuevo universalismo que denomina Reconquista. (Rudinesco, 1993, Vol. 2, p. 74)

La obra institucional de Lacan pues a la que Castoriadis se va a referir cr3ticamente, obra que se juega en el terreno de la transferencia institucional, se divide al menos en dos componentes. Por un lado esa cr3tica se va a referir al encuadre de las sesiones y por lo tanto a la relaci3n entre analizado y analizante; por el otro Castoriadis va a dirigir una mirada cr3tica a la cultura institucional de Lacan en el interior de la organizaci3n que lleva por nombre Escuela Freudiana de Psicoanálisis.

Un elemento central de la cr3tica de Castoriadis a la obra institucional de Lacan, adem3s de las sesiones ultracortas y el mutismo del analista ser3 la desconcertante semejanza de la cultura institucional de esa Escuela con la el modo de operar de los partidos. El trance institucional que precede y se agrava, con lo que Roudinesco denomina *la crisis del pase*, es

una clara muestra. Esta crisis, ampliamente documentada por la autora, nos autoriza a concederle pues a dicho transe el carácter de analizante. Es en estos términos que Castoriadis va a abordarlo. El pase del psicoanalizando al psicoanalista, es un dispositivo creado por Lacan.

El carácter de analizante institucional para la EFP de la crisis del pase no obstante sugiere el conflicto entre Freud y Jung, difiere totalmente en su desenlace, como veremos. El pase como dispositivo de poder en el interior de la institución que representa la EFP, es a su vez el cuello de botella del sistema de formación y concentrará toda una serie de tensiones no manifiestas sobre las cuales va a volcarse la mirada crítica de algunos asociados. Una de esas tensiones se va a manifestar mediante la acción instituyente del colectivo conocido como el *4° grupo* y va a terminar con una escisión¹.

Veamos entonces en detalle los pormenores de la crítica a la cuestión del encuadre y de la crítica a dicha cuestión del *pase*. Cuestión cuyo efecto analizante -efecto que hace hablar a la institución psicoanalítica como diría René Lourau-, es definitivo. Efecto analizante que no tiene desperdicio para nuestro propósito en virtud de que el mismo deja al descubierto no lo que Lacan ha dicho sobre el otro/Otro, ampliamente documentado en otras fuentes, sino la manera como él ha asumido, en su obra institucional, su relación con la alteridad real, imaginaria y emergente.

En *La psychanalyse, projet et elucidation*, texto profundamente crítico de Castoriadis respecto a la figura de Lacan, encontramos diversas referencias que hacen alusión a la práctica analítica institucionalizada en la EFP. Está de por medio en esta crítica la posibilidad de uno de los principios básicos, desde Freud, que es el principio de la transferencia. Castoriadis describe las interrogantes abiertas por dicha práctica del modo siguiente:

¹ Además del texto de Rudinesco citado, en la revista *Points* (marzo-abril de 2006, Paris, Francia), se puede encontrar, en la página 112, un interesante esquema que incluye todas las escisiones del psicoanálisis en el país gallo.

¿Como un análisis de la transferencia sería posible en “sesiones” de algunos minutos con un “analista” sordomudo? En realidad: independientemente de todas las otras motivaciones, las modalidades de la “cura” a la Lacan son *estudiadas para* que la transferencia *no pueda* ser analizada. (CL, 1978a, p. 94)¹

La misma crítica respecto a la práctica analítica institucionalizada por Lacan, la encontramos en Urribarri cuando se refiere a los efectos de dicho encuadre para la resolución de la transferencia y sus consecuencias para el destino histórico social del lacanismo.

El impacto de este extenso y profundo texto² se debió a que se trata de la primera (y probablemente más radical) crítica sistemática de Lacan, desde una perspectiva a la vez psicoanalítica y política. De modo articulado (mostrando su interdependencia), Castoriadis da cuenta de las inconsistencias de la teoría lacaniana, de su práctica institucional dogmática y autoritaria, de las “aberraciones clínicas” (sesiones ultracortas, mutismo, etc.) y de la transformación histórico-social del lacanismo en un discurso ideológico reaccionario. (Urribarri, en A, 2002, p. 36)

Un discurso ideológico reaccionario sustentado en una cultura de la organización en la que la alteridad es sojuzgada gracias a la “maîtrise”, el control, según lo plantea nuestro autor:

Ellas³ son parte de la serie de dispositivos que, en la Escuela, funcionan con el fin de que la servidumbre al personaje real de Lacan sea fuertemente cimentada, que el único “lazo” posible que perdure sea aquel del control- a saber de la dominación y de la manipulación. Es inútil agregar que en esas condiciones cualquier actitud crítica respecto a las “teorías” de Lacan se hace, en la mayoría de los casos, mentalmente y psíquicamente imposibles. (CL, 1978a, p. 94)⁴

¹ Comment une analyse du transfert serait-elle possible dans les “séances” de quelques minutes avec un “analyste” sourd-muet? En réalité : indépendamment de toutes leur autres motivations , les modalités de la « cure » à la Lacan sont *étudiées pour* que le transfert *ne puisse pas* être analysé. (CL, 1978a, p. 94)

² Se refiere a : “*La psychanalyse, projet et élucidation. 'Destin' de l'analyse et responsabilité des analystes*” (CL, 1978)

³ Las modalidades de la cura como la practica Lacan.

⁴ Elles font partie de la série de dispositifs qui, dans cette Ecole, fonctionnent à fin que l’asservissement du personnage réel de Lacan soi inlassablement cimenté, que le seul “lien” possible reste celui de la “maîtrise” –à savoir de la domination et de la manipulation. Inutile d’ajouter que, dans ces conditions, toute attitude critique à l’égard des « theories » de Lacan devient, dans la grande majorité des cas, mentalement et psychiquement impossible. (CL, 1978a, p. 94) La nota asociada a esta cita en el original abunda en el mismo tenor hablando de

La transformación histórica social del lacanismo a la que se refiere Urribarri y cuya tela de fondo en lo cotidiano ilustra la cita anterior, se anuncia ya de la mejor manera en la *cuestión del pase* que hemos mencionado. Castoriadis (CL, 1978a p. 107-108), refiriéndose a la relación entre maestro y discípulo interpela la obra institucional por Lacan, diferenciándola respecto a aquella de Freud y a aquella de los filósofos de la Grecia antigua, dice lo siguiente:

Sócrates no sofocó a Platón, quien no redujo a Aristóteles a la disyuntiva entre la repetición y el silencio. Lo que Roustang (115, ídem.) presenta como una necesidad de la relación maestro-alumno, es el desafío arduo de asumir, para este último, tener que "...pensar con su propio pensamiento en el pensamiento del maestro o, más aún, hablar en nombre propio dentro de la estricta adecuación al pensamiento magistral"; asumir entonces el no tener "derecho a la palabra más que para decir tonterías, tonterías que serán estigmatizadas y retomadas por el maestro" (ibíd.). Esa es una excelente descripción de la relación de Lacan con sus "discípulos", que no tiene una validez general, y su vigencia es mucho menor en el caso de Freud con los suyos.¹

El alcance de dicha cuestión del pase, lo que para nosotros es su efecto analizante, es planteado, aunque con otros términos, por Roudinesco (1993, p. 89):

El funcionamiento del pase en la EFP tiene como efecto remitir a todos los protagonistas de la gran escena lacaniana a la relación imaginaria que cada uno mantiene con un padre fundador.

La crisis del pase sobrevino a raíz de una iniciativa para tratar de hacer frente a la debacle institucional que acompañó la creación de la EFP desde sus inicios. El pase había sido formulado como un instrumento del *relevo lógico* (Roudinesco, 1993, p. 71) introducido por Lacan. Ese instrumento para regular el paso de los analizados en formación a los analistas -la cuestión del psicoanálisis didáctico- se dio en un contexto fuertemente marcado por el hecho de que Lacan era *el maestro pensador* y al mismo tiempo *el director* de la EFP.

los "humores de Lacan", el *maître*, y de la aceptación sin reservas por sus discípulos de que un día él diga una cosa y el siguiente día diga lo contrario.

¹ Socrate n'a pas étouffé Platon, qui n'a pas réduit Aristote au choix entre la répétition et le silence. Ce que Roustang (115) présente comme une nécessité de la relation maître-élève, la gageure que représente pour ce dernier d'avoir à «...penser de sa propre pensée dans la pensée du maître ou encore parler en son propre nom dans la stricte adéquation à la parole magistrale», n'avoir «droit à la parole que pour dire des bêtises, bêtises qui seront stigmatisées et reprises par le maître» (ibid.) est une excellente description de la relation de Lacan à ses «élèves»; elle n'a pas de validité générale, et sa validité est bien moindre dans le cas de Freud et de ses disciples.

Por otra parte, (Lacan, RM) hizo fusionar su posición de maestro del pensar con su lugar de director de escuela, haciendo así imposible el ejercicio “democrático” del poder presente en los estatutos. Hostil a la constitución de jefaturas, las apartó con medidas draconianas y por esto destituyó a sus antiguos fieles y prefirió tener una cohorte de epígonos adictos a su persona. (Roudinesco, 1993, p. 71)

El mencionado *relevo lógico* pues, como “deconstrucción” crítica y materializado en el pase, debía instrumentalizar una refundación teórica y ya no pragmática de los principios de la formación. De por medio estaba, según esta autora, el *derrumbe del sujeto que se supone que sabe* y que Lacan había opuesto a la noción de liquidación de la transferencia. (p. 73) Paralelamente a esta voluntad de “deconstrucción” la situación real en la que se encuentra la EFP y particularmente la característica de fusión de maestro pensante y director que mencionamos, tiene efectos de gran alcance para los destinos del instrumento del *pase*. Un paralelismo no desdeñable del destino de ambas experiencias alude a esa situación:

Pero hay cierta analogía entre los principios que enuncian Mao Zedong y los que articula Lacan. En ambos casos, la cuestión es provocar, en la base, una revolución que organizara la cúpula bajo la egida doctrinal de un gran timonel. La operación tiene como finalidad romper las rutinas y obligar a los cuadros a hacerse una autocrítica y un examen de su función. (p. 76-77)

La votación para suscribir la propuesta del pase, como alternativa que separa el pase propiamente del procedimiento de habilitación, va a obtener mayoría, no obstante lo cual se va a manifestar una oposición radical minoritaria. Valabrega y Aulagnier entre otros miembros del directorio de la EFP se manifiestan contrarios y van a dimitir de sus funciones en el directorio. El directorio sustituto es ficticio, según Roudinesco (1993, p. 78) visto que está compuesto exclusivamente de incondicionales de Lacan.

Es en este contexto en el que toma cuerpo la idea de un Cuarto Grupo¹ del cual Castoriadis no participa orgánicamente, pero con el cual comparte algunos puntos de vista esenciales². Piera Aulagnier, Micheline Enriquez y Jean-Paul Valabrega tres de los once que

¹ http://quatrieme-groupe.org/activites_institutionnelles.php?nom_page=MEMB

² En comunicación personal David Curtis, especialista y amigo de Castoriadis, comenta que, no obstante la relación entre Aulagnier y Castoriadis, más allá del hecho de constituir una pareja, tenía un carácter de

componen ese colectivo son interlocutores de nuestro autor. Roudinesco se refiere a la creación de dicho Grupo del modo siguiente:

[...] toma cuerpo la idea de un Cuarto Grupo¹. Este conserva una parte de la herencia lacaniana, pero la “corrige” con un enfoque sociológico. En vez de *títulos* encontramos *funciones, papeles* o *calificaciones*; en lugar de un *nombramiento simbólico* se prefiere una circulación imaginaria de las situaciones; y a guisa de prueba de paso adquiere valor el hecho de que el grupo se haga cargo del devenir analítico de los individuos. Mediante estos principios, el Cuarto Grupo será la única institución de la Francia freudiana que pondrá en acto, en sus estructuras mismas, una enseñanza originada en la psicología social y en cierta tradición culturalista. (1993, p. 93)

La evolución posterior del Cuarto Grupo va a corroborar las posturas que aquí reivindicamos cuando nos referimos al trabajo de Castoriadis respecto a la obra institucional propia y ajena. Como veremos en la cita a continuación dicha evolución va a orientarse también de modo coherente con algunos de nuestros desarrollos en los que hemos aplicado nociones que provienen del psicoanálisis para analizar, como hacen la sociología clínica y el análisis institucional, fenómenos colectivos de grupos y organizaciones.

Si Lacan inventa, con el pase, un “tercer lugar” (preceden el control y el diván, N. de RM) del psicoanálisis, los fundadores de la OPLF (Cuarto Grupo, RM) substituyen este tercer lugar por un “cuarto lugar” que corresponde a la posición histórica del grupo pero también a la primacía concedida a la psicología “creadora” del grupo. Allí donde la EFP toma en cuenta la cifra tres y la trilogía edípica, la OPLF hace estallar esta estructura y pasa de la “familia” al grupo: ya no más padre fundador ni cifra impar, sino un grupo de trabajo basado en el modelo del cartel ampliado. Así el Cuarto Grupo es llevar al acto una *contraescuela freudiana* que solo puede existir después de una ruptura fecunda con la sociedad madre. (Roudinesco, 1993, p. 96)

Es así como el Cuarto Grupo al añadir el lugar cuarto al esquema formulado por Lacan de control, diván y formación va a trascender la crisis institucional de la EFP, separándose de esta. Cuando añade a su nombre el apelativo de Organización Psicoanalítica

interlocutores validos, los lazos organicos o a largo plazo entre éste y el Cuarto Grupo se desdibujan hasta llegar -salvo en raras excepciones como el caso del psicoanalista libertario Eduardo Colombo-, a la animadversión.

¹ En un principio porque se trata del cuarto que se crea en Francia después de tres escisiones. No aparecen en él ni la pertenencia a la IPA ni la ortodoxia lacaniana, de ahí su carácter “flexible”, abierto a todas las corrientes y sociologista”, nos dice Rudinesco (p. 94)

en Lengua Francesa, sin incluir el término “freudiana” dicho colectivo va a establecer intencionalmente una frontera tajante –¿un acto de explicitación de la transferencia institucional, quizás?-, respecto a las implicaciones y las ambigüedades que supone apropiarse formalmente de un legado. Es quizás por esto que el Cuarto Grupo:

Durante muchos años, y aun hoy, absorbe, en una circulación plurireferencial y permanente, a los descontentos de todas las tendencias, que rechazan los dogmatismos y las ortodoxias de las sociedades menos “flexibles”. (Roudinesco, 1993, p. 97)

Parte de esos atributos del Cuarto Grupo, parafraseando a Roudinesco, consiste en que no transforma sus disputas en escisiones, logrando así constituir una sociedad fraternal marcada por la primacía de una especie de transculturalismo. El Cuarto Grupo, al igual que Castoriadis, siempre rechazó el principio de las sesiones de duración variable. Dato curioso aunque no carente de importancia la OPLF, esa representante del poslacanismo, es la única sociedad de la Francia freudiana en la que las mujeres son mayoría (Roudinesco, 1993, p. 98-99). Piera Aulagnier (en documento interno para la reunión del 22 y 23 de febrero de 1969¹) nos dice a propósito de los criterios de formación de los analistas:

I.- Los criterios impuestos a los candidatos en los dos tipos de sociedad existentes en Francia, en unas en nombre de la IPA, en las otras en nombre de LACAN, muestran en sus enunciados y en su aplicación aquello que es su propósito real.

Ya no se trata del reconocimiento entre analistas de un “saber analizar”, que debe siempre ser interrogado en común, único objeto de una solicitud que sea analítica, sino más bien de la distribución (burocrática o al contrario totalmente arbitraria) de un “poder analizar” que enfrenta al candidato a dos posibilidades igualmente desastrosas.

El objetivo de *una sociedad de psicoanálisis no puede ser otro más que la creación de un espacio en donde entre sus miembros se plantea de manera continua la cuestión del futuro*

¹ I.- Les critères imposés aux candidats dans les deux types de sociétés existantes en France, dans les unes au nom de l'IPA, dans les autres au nom de LACAN, montrent dans leurs énoncés et dans leurs applications ce qu'est leur visé réelle. Il ne s'agit plus de la reconnaissance entrée analystes d'un « savoir analyser », à toujours mettre en question en commun, seul objet d'une demande qui soit analytique, mais bien de la distribution (bureaucratique ou à l'opposé totalement arbitraire) d'un « pouvoir analyser » qui confronte le candidat à deux possibilités tout aussi désastreuses. [...] Le but d'une société : de psychanalyse ne peut être que celui de la mise en place d'un lieu où se pose entre ses membres de façon continue la question du devenir de la psychanalyse car la psychanalyse est un mouvement, elle est un discours dont la clôture signifierai la mort. Piera Aulagnier-Castoriadis. Sur les critères de formation et leur application dans une société psychanalytique. (pour la réunion du 22 et 23 février 1969) (1968, en fotocopias)

del psicoanálisis porque el psicoanálisis es un movimiento, es un discurso cuya clausura significa la muerte. (Piera Aulagnier-Castoriadis, 1968, en fotocopias, subrayado nuestro)

En contraste con ese destino del Cuarto Grupo e incluso del propio grupo de S ou B, destino que hemos analizado, la EFP será disuelta, no auto disuelta, gracias a un acta por su fundador. En efecto en enero de 1980 los periódicos *Le Monde* y *Liberation* publican el texto de disolución de la EFP. Como comenta Lourau (1980, p. 279) es Lacan en nombre propio quien disuelve la Escuela freudiana:

No es una autodisolución como las otras. Es un golpe de Estado, un monstruo jurídico: un asociado se toma la libertad de decidir en lugar del resto de los asociados. Un precedente (al menos): en 1943, Stalin ha, en circunstancias muy parecidas, proclamado la disolución de la tercera Internacional...¹

El propio Lacan pareciera que intuye trágicamente el efecto perverso de su paso al acto institucional, cuando declara en el documento de disolución de la EFP que:

Hay también un problema de la Escuela. No es un enigma. Me dirijo hacia él sin demora. Ese problema se presenta de modo tal que tiene una solución: esa es la *dis*²- la disolución.” (Lacan en Lourau, 1980. p. 279)

Y más adelante

Es por ello que yo disuelvo. (Lacan en Lourau, 1980. P. 280)³

Veamos ahora a la luz de esta obra institucional -cuyo signo es inequívoco para nuestro propósito-, algunos aspectos de la obra escrita de Lacan para lo cual es pertinente preguntarse ¿cómo la crítica por Castoriadis a la obra institucional de Lacan, que hemos

¹ *Ce n'est pas une autodissolution comme les autres. C'est un coup d'Etat, un monstre juridique : un associé prend la liberté de décider à la place de l'ensemble des associés. Un précédent (au moins) : en 1943, Stalin a, dans des circonstances très semblables, proclamé la dissolution de la troisième Internationale...* (En Lourau 1980, p. 279, cursivas en el original)

² El juego de palabras es en base a la frase dicha en francés “*c'est la dis*” que quiere decir “*es la dis*”; pero que, sin contar la ortografía, fonéticamente es también “*ce la dis*” que quiere decir “*eso significa*”. Il y a un problème de l'Ecole. Ce n'est pas une énigme. Aussi je m'y oriente, point trop tôt. Ce problème de démontre tel, d'avoir une solution : c'est la *dis*- la dissolution.

³ C'est pourquoi je dissous. (Lourau, 1980, p. 280)

ilustrado, va a interactuar con su crítica de las principales nociones respecto al Otro por aquel? Hacemos notar que una primera diferenciación en lo formal se asoma, el Otro de Lacan como discurso, como inconsciente y como ley -por lo tanto como padre-, cabe en el registro castoridiano de la alteridad. A pesar de ésta cabida, si retomamos el desarrollo en paginas anteriores del término -como fue pensado por Castoriadis a partir de su lectura de la Grecia clásica-, aparece claro que dicho registro por nuestro autor tiene un alcance mucho más vasto y radicalmente otro. Dedicamos algunos párrafos a esta cuestión sirviéndonos de la obra escrita por Lacan que tiene pertinencia, así como de algunos aportes a la temática pertenecientes a dos especialistas, seguidores de este último, Mijolla y Chemama.

Lacan trabaja la cuestión distinguiendo entre el (gran) Otro y el otro con minúscula. Esa reflexión ocupa un espacio importante de su obra escrita (1975, por ejemplo, p. 785-786). En su seminario del 4 de abril de 1962 (IX-L'identification, en http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/09-ID/ID04041962.htm) Lacan nos dice:

Resultado: el producto de un deseo por el otro no puede ser más que esa falta y es de ahí que hay que arrancar para obtener alguna cosa. Esto quiere decir que no puede haber ningún acuerdo, ningún contrato en el plano del deseo, más que aquel que está en juego en esta identificación del deseo del hombre con el deseo del Otro, es esto lo que voy a mostrarles en un juego manifiesto haciendo actuar para ustedes las marionetas del fantasma visto que ellas son el soporte, el único soporte posible de aquello que puede ser en sentido propio una realización del deseo¹. (p. 5)

El otro y el Otro serían las instancias, según el diccionario de Mijolla (Charles Melman 2002 p. 180) lugar de *la falta*, a las que un sujeto, al hablar, podría estar dirigiéndose. El pequeño otro figuraría, en el espacio heterogéneo del inconsciente, en lugar del gran Otro, representando el objeto perdido (objeto *a*, en Lacan), objeto que ilumina el deseo. El lugar Otro en Lacan, según la misma fuente, es lo que permite evitar el choque mortal, en el espejo, entre interlocutores, cuando no hay más que la palabra de uno para afirmarse frente a la palabra del otro.

¹ Résultat : le produit d'un désir par l'autre ne peut être que ce manque, et c'est de là qu'il faut partir pour tenir quelque chose. Ceci veut dire qu'il ne peut y avoir aucun accord, aucun contrat sur le plan du désir, que ce dont il s'agit dans cette identification du désir de l'homme au désir de l'Autre, c'est ceci que je vous montrerai dans un jeu manifeste en faisant jouer pour vous les marionnettes du phantasme en tant qu'elles sont le support, le seul support possible de ce qui peut être au sens propre une réalisation du désir. http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/09-ID/ID04041962.htm

Desde *lugar de la falta*, el Otro contendría la posibilidad de constituirse en lugar de la verdad, en la medida en que confiere a nuestras representaciones, por otro lado vanas, la dignidad de representarlas. Este lugar de la verdad, con las implicaciones que esa condición conlleva, está representado en nuestros días, siempre según Mijolla, por la ciencia.

Chemama (1993, p.28), teniendo siempre como referencia a Lacan nos dice que el Otro es el lugar simbólico en donde el psicoanálisis sitúa, más allá de la pareja imaginaria, a aquello que, anterior y exterior al sujeto, lo determina de cualquier forma. La elaboración de las instancias intrapsíquicas se acompaña necesariamente de una atención a la relación con el Otro. En principio, claro está, el acento se pone sobre el lugar y la función de aquellos respecto a los cuales se forma el deseo del niño: madre, padre, en una situación de rivalidad como la que tendrían con un hermano o hermana. De por medio estarían los mecanismos identificatorios a la imagen del Otro, mecanismos que constituyen una fuente de agresividad, lo mismo que de amor.

En una primera dimensión, la condición del otro, por ejemplo entre los *partners* que tienden a parecerse, se borraría. La alteridad en una segunda dimensión, alteridad que no se resuelve, vendría dada respecto al Otro que no es semejante y que Lacan escribe con una “O” mayúscula, para distinguirlo de la pareja imaginaria, del pequeño otro. El padre en rivalidad, pero también la madre como objeto inaccesible por la prohibición del incesto, encarnan, en tanto que *objeto perdido*, al Otro.

Podemos dar un paso de más. Es el Nombre-del-padre lo que se encuentra en el punto de articulación del Edipo; el Nombre-del-padre como significante que en el Otro como lugar del significado es el significado del Otro en cuanto lugar de la ley. La cuestión del Nombre-del-padre, la *metáfora paterna*, nos remitiría a un juego de sustitución en la *cadena significante* y conlleva, siempre según Chemama, la asunción por el sujeto del deseo y su humanización, así como aquello que esencialmente funda la religión.

En la conferencia *Le stade du miroir*¹, en el XIV Congreso psicoanalítico internacional celebrado en Marienbad del 2 al 8 de agosto de 1936, Lacan sustenta por primera vez el *momento ontológico* en el curso del cual el niño aprende la imagen del otro parental y percibe la unidad de su propia imagen en el espejo, al tiempo que se identifica se aliena por la imagen de sí. Merleau-Ponty (1975) se refiere de la siguiente manera:

La imagen especular, es “la matriz simbólica, dice Lacan, donde el yo se precipita bajo una forma primordial antes de que ese yo se objetive en la dialéctica de la identificación con el otro”. (Merleau-Ponty, 1975, pp.55-57)²

Este momento ontológico nos permite ya introducir la primera y más trascendente crítica de Castoriadis a la postura respecto al Otro en Lacan. Crítica que, al mostrar el carácter reflejo del imaginario en Lacan que deriva de su relación respecto a la falta de objeto, relaciona esta noción con el orden de una ontología determinista.

En este último sentido digamos que a pesar de que Lacan reivindica su herencia freudiana, la concepción del imaginario como reflejo, según Castoriadis, la desmiente. Hemos analizado la ambivalencia por la que el propio Freud se refiere a la determinación de la instancia de lo imaginario -aunque no en esos términos-, al hablar de la representación como presentación en Castoriadis. El imaginario especular en Lacan por lo tanto conlleva inevitablemente una fuente primera, la falta de objeto, respecto de la cual se produciría la imagen. Es aquí donde entramos en el terreno de la alteridad propiamente. El imaginario concebido como reflejo de la falta de objeto conllevaría pues la condición primordial de instancia determinada y no determinante.

¹ Retomada en 1949 en el congreso internacional en Zurich bajo el título *Le Stade du Miroir, Formateur de la Fonction du Je* : <http://psychiatriinfirmiere.free.fr/infirmiere/formation/document/psychologie/miroir.htm>

² L'image spéculaire, c'est « la matrice symbolique, dit Lacan, où le je se précipite en une forme primordiale avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre ». “ (M. Merleau-Ponty, 1975, pp.55-57). La frase completa de Lacan dice : L'assomption jubilatoire de son image spéculaire par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage qu'est le petit homme à ce stade *infans*, nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire la matrice symbolique où le je se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction du sujet. (La aceptación jocosa de su imagen especular por conducto del estar todavía sumergido en la impotencia motriz y la dependencia de lactante que es el pequeño hombre en estadio de *infans*, nos parece manifestar desde ese momento de manera ejemplar la matriz simbólica en la que el yo (je) se precipita de forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje no lo restituya en lo universal su función de sujeto.) (Lacan, 1949 <http://psychiatriinfirmiere.free.fr/infirmiere/formation/document/psychologie/miroir.htm>,)

Las consecuencias de esa concepción refleja del imaginario en Lacan, en la medida en que deriva el deseo de la falta de objeto, es de alcance definitivo. Los argumentos de Castoriadis en esta dirección son contundentes: *para que haya falta es necesario que la instancia que posiciona el objeto como faltante, lo preexista*. Esta instancia, el imaginario radical precisamente, es una instancia primera *no determinada, sino determinante*, como hemos visto. La falta de objeto, entonces, como *revés del deseo*, es desmantelada a partir de la concepción no determinista del imaginario en nuestro autor. La alteridad -radicalmente distinta a la instancia del otro-Otro-, la alteridad real, imaginaria y emergente es del orden de la *physis* que, despojada de la teleología aristotélica, trasciende toda lógica determinista dando cuenta de la emergencia perpetua de lo radicalmente nuevo.

La lógica determinista que subyace pues a la expectativa de hacer del psicoanálisis una ciencia como a aquella concomitante que aspira a hacer compatible la noción de estructura con el elemento imaginario. La falta a la que se refiere Lacan es para Castoriadis del orden segundo correspondiente a la economía libidinal. La falta de objeto, como revés del deseo, insistimos -por ejemplo en la cita sobre *L'identification* aquí arriba-, será reformulada por Castoriadis como una falta *de un estado indiferenciado*, falta a la que antecede igualmente “su” re-presentación, como estado faltante por el imaginario radical.

Para Castoriadis -en consonancia con Freud-, lo que habría en el inconsciente no serían palabras, sino *objetos*; esta formulación va a permitirle argumentar respecto al hecho de que la condición del imaginario, a diferencia de la manera como la entiende Lacan, hará que sean las representaciones de esos objetos las que provean de placer a la psique, *placer de representación* por encima del *placer de órgano*.

La crítica de Castoriadis con respecto al imaginario como reflejo en Lacan va a dirigirse, por extensión, al alcance explicativo “ilimitado” de todo fenómeno humano del complejo de Edipo. Lo vimos en párrafos anteriores respecto a Freud. Para el caso de Lacan, esa reserva de Castoriadis va a convertirse en una crítica abierta a la *metáfora paterna* en el orden de las siguientes interrogantes: ¿por qué el falo, y no el vientre materno, se convierte en el depositario del sentido totémico? y mas ¿sería realmente intercambiable un padre aunque sea “metafórico” de la época de los griegos clásicos por un padre “metafórico” contemporáneo?

Hemos ya evocado la máxima establecida por Castoriadis: el padre es padre gracias al hecho de que hay otros padres. La metáfora supuesta se ve relativizada por el contenido social-histórico de la figura paterna como significación y del proceso de sublimación derivado de dicha significación. La crítica de la metáfora paterna entonces, conlleva naturalmente poderosas consecuencias en el plano de lo político.

Estas consecuencias son de trascendencia para nuestro propósito. Reiteremos que la posibilidad de que, para el niño, el padre no sea la fuente exclusiva del sentido, amo de la significación (DH, 1977-86, p. 51), radicará, precisamente, en la presencia de un tercero e incluso de *un cuarto*, de una colectividad. Nos parece claro que esta posibilidad es la que inspira la crítica devastadora del lugar simbólico de Lacan en el interior de la EFP. Es esa misma posibilidad la que inspira la convicción que le da sentido a su vida como luchador social

Nos apoyamos en esa posibilidad para el niño para entrar en el terreno en el que la cuestión de la heteronomía, la ley que viene del otro precisamente, no es una cuestión ineluctable e inherente a la condición humana. Lo anterior se va a traducir en una reivindicación del imaginario social frente a una concepción —la de Lacan según Castoriadis— que ignora su acción instituyente reduciendo el sujeto a un ente pasivo que se pliega ante lo simbólico.

Es esta concepción de la ley que proviene del otro la que subyace -en el terreno de la habilitación de nuevos psicoanalistas en la Francia de la posguerra-, a la práctica evocada, en nombre de la IPA o en nombre de Lacan, de sustitución del *saber analizar* (Castoriadis-Aulagnier, 1969, en fotocopias) por la *distribución burocrática* de un *poder analizar* y por la lucha de prestigio que esa conlleva. A este proceso va a corresponder, en el plano institucional, una teorización crítica cuya relevancia es capital para el propósito del presente y que es la que Castoriadis dirige a la *metáfora paterna* como hemos ilustrado. Dicha teorización, plasmada en su teoría de la institución, va a inspirar la cita de Lourau a continuación a la hora en que este autor aborda las actas de disolución por Lacan y de autodisolución por Castoriadis, como analizadores institucionales. Su contenido nos hace recordar la postura de Piera Aulagnier al abandonar la EFP argumentando que el psicoanálisis *es un movimiento*. Pensamos que tanto la valoración de Aulagnier como la

resistencia a la institucionalización que Lourau evoca, se inspiran de esa convicción de Castoriadis de que el padre no sea la fuente exclusiva del sentido.

La palabra “arma” que ha sido utilizada a propósito de la autogestión no es una fórmula de retórica. Esa palabra significa que la autogestión, lejos de la ensoñación o de las previsiones positivistas que pueden disfrazarse de una máscara autogestionaria, es principalmente un instrumento de resistencia y de lucha contra la *institucionalización* en su calidad de negación casi “natural” y “fatal” de los movimientos sociales en general, del movimiento que en cualquier institución perturba las formas instituidas. (Lourau, 1980, p. 62)

Veamos pues las características que tiene para nuestro autor ese estado indiferenciado, fuente primera de la representación que preexiste a la falta de objeto.

3.4 La clausura que es condición de la monada psíquica

y de la sociedad heterónoma

es la negación de la alteridad

En esta apartado conclusivo del capítulo vamos a sintetizar los aportes que tanto Freud como Lacan, en los términos apuntados, van a brindar a la noción de Castoriadis de la alteridad. Para tal efecto nos remontamos a los desarrollos castoriadianos en torno al estado original d de la monada psíquica.

La posibilidad de la “existencia” mundana del imaginario radical constituye la base sobre la que se monta el aparato conceptual de Castoriadis respecto a la institución de la sociedad. Esa noción de imaginario radical integra elementos que están presentes en la obra institucional y escrita de Freud y Lacan, en positivo y por contraste respectivamente y va a fundamentar todo el planteamiento de Castoriadis respecto a la alteridad. La posibilidad entonces de dicha “existencia” excluye por supuesto cualquier —por otro lado, improbable— supresión de instancias psíquicas. La inalienable condición de la instancia del inconsciente, así como la imposible eliminación del quehacer perpetuo del instituyente, bajo la forma de confrontación entre psique y sociedad, son la condición de dicha existencia. En la base de ésta subyace una tensión, irresoluble al cien por cien. La socialización es, en este sentido, siempre un proceso inacabado. En la dimensión manifiesta de ese proceso, vemos cristalizarse una tendencia cuyo carácter vale la pena detenerse a comentar.

En efecto, una vez que se hace explícita la noción de imaginario radical, tiene lugar la formulación, paralela y consustancial a ella, de las *dimensiones individual y colectiva del quehacer auto-instituyente*. De hecho, si la condición por excelencia, del imaginario radical es su facultad de crear y si ésta es inconcebible, por definición, desde cualquier formulación de tipo determinista, entonces existe una condición intrínseca a la psique que es la facultad de auto-(re)-presentarse, de *auto crearse*. El ejercicio de dicha facultad, casi siempre puesto en operación de modo implícito en la historia del sujeto y de la colectividad, representa simultáneamente la posibilidad —ni necesaria ni contingente— de explicitar-se como fuente de la auto-alteración, auto-creación.

Con este explicitarse estamos ante la posibilidad de la *autonomía*, entendida a este nivel como fin de la transferencia¹ y/o relación nueva a la que nos hemos referido. La autonomía (*auto-nomos*), como significación imaginaria social que inspira la *relación distinta* con el inconsciente y con la institución, precisamente, tiene pues el carácter de encrucijada entre el imaginario radical y el imaginario social. De modo contrastante la heteronomía tiene un carácter profundamente ligado al modo de ser de la psique en estado monádico, al proceso de transferencia del único esquema que la psique conoce, el esquema de omnipotencia, hacia el otro y particularmente a la *tendencia repetitiva de la pulsión de muerte*. Es la inevitabilidad de la ley del otro, que subyace a toda heteronomía, el desenlace de la crítica devastadora de Castoriadis a la metáfora paterna.

En lo que al imaginario social o sociedad instituyente se refiere, las *sociedades de repetición*, sociedades basadas en la meta-norma —y, por lo tanto, esencialmente heterónomas— son sociedades en las que su quehacer auto instituyente es ocultado. Dicho ocultamiento tiene como característica esencial la de aspirar a la realización de una *promesa* que está contenida en el investimento de la representación de *la institución como eterna*, inmortal y, por lo tanto, en la negación del devenir y del tiempo como creación-destrucción y como alteridad.

¹ A título de definición provisoria, la transferencia sería: “la entrada del sujeto en un estado regresivo en el cual él revive el amor y el odio infantiles hacia la figura adulta que es puesta en el lugar del analista”. «[...] l’entrée du sujet dans un état régressif dans lequel il revit l’amour et la haine infantile contre la figure adulte qu’il met à la place de l’analyste. [...]». (Figures du pensable, FP, 1999b, p. 213).

El bucle del argumento, en este sentido, se cierra cuando Castoriadis aborda —regresamos a la monada psíquica— la cuestión del *esquema de omnipotencia* que caracteriza a la psique en estado original. Dicho estado está contenido en la fórmula *je=plaisir=tout=être=je* [yo (je)=placer=todo=ser=yo (je)].

Existe entonces, si queremos, funcionalidad no biológica de la no funcionalidad biológica: uno se mata para preservar algo. Pero ese algo que queremos salvar es completamente enigmático: [es, RM] la imagen de sí [que se cambia, RM] por un momento en el cual el sí mismo no existirá más para tener imágenes. Claramente sería aquí abusivo hablar de funcionalidad en sentido habitual: hay simplemente para cada instancia psíquica, y para la psique en su conjunto, trabajo por preservar su mundo, en el cual, evidentemente, su propia imagen es una parte central. (SV, 2002a, p. 87).

La teorización de Castoriadis, entonces en torno al *traslado de ese esquema de omnipotencia*, de sí misma hacia *el otro*, en el proceso de introducción de la *separación/socialización* y teniendo generalmente como primer destinatario a la madre, guarda un desconcertante paralelismo con sus consideraciones respecto a la *pertenencia* en general y en particular respecto a la permanencia en la identidad característica de las sociedades heterónomas.¹ Pertenencia ante la cual, cualquier exterioridad, cualquier *alteridad*, diríamos, como en el caso de la primera separación introducida en el proceso de *socialización*, es vivida como una amenaza insoportable.

Nos referimos en este caso a la pertenencia a un grupo, una iglesia, un partido, una organización, una comunidad, una empresa, etc. Pertenencia, entonces, cuya clave está contenida en el proceso por el cual —adelantando— se puede hablar de *sublimación heterónoma* en cuanto a interiorización irreflexiva de las normas por parte de los individuos o creación de sentido heterónimo. Sentido que -por definición-, supone la renuncia a explicitarse, precisamente, en su condición de origen de la propia auto-institución y renuncia

¹ Sobre las innumerables ocasiones en las que él se refiere al traslado de este esquema hacia el *imago parental* y a su rol en el fenómeno religioso consúltense MI, 1996, p. 147 e igualmente los artículos “*Institution de la société et religion*” (DH, 1986d, p. 455), “*Réflexions sur le racisme*” (MM, 1990b, p. 29) y “*Les origines psychiques et sociales de la haine*” (FP, 1999a, p. 183).

cuyo correlato indispensable será precisamente la entrega, como garantía de la *permanencia en la identidad*, de esa facultad al *otro omnipotente*¹, fuente exclusiva del sentido.

La pertenencia en estos términos conlleva pues la *preservación de la imagen de sí*, en donde *sí* es una unidad, una clausura, ante la amenaza que supone la escisión, de *sí* y de *objeto*². La representación del padre en este contexto, como portador del esquema ineluctable de omnipotencia, sería la culminación en el imaginario de la unidad pérdida y la fuente en la que se inspiran los procesos identificatorios totales con la institución.

No creemos que sea necesario insistir en que la posibilidad de la *ruptura de la clausura*, ya sea en el plano de la socialización de la psique, de la emergencia del sujeto, como en el plano histórico, respecto a la sociedad heterónoma, involucra una concepción del imaginario que se re-presenta y en ese sentido se auto-altera, que, en Castoriadis, es del orden de lo no-determinado. Concluyendo por ahora y previendo que en líneas anteriores no haya quedado suficientemente claro, digamos que esa concepción del imaginario como fuente perpetua de auto-alteración, nada tiene que ver con efecto alguno de una pretendida *falta de objeto* que, como fuente del deseo, es totalmente extraña a la postura de nuestro autor.

3.4.1 Si mismo como otro y el contenido de la sublimación

En este apartado sopesamos las consecuencias de la formulación por Castoriadis según la cual la clausura, representada por el estado monádico de la psique y por la sociedad de repetición, es fuente privilegiada de sentido. Esa valoración la hacemos sometiendo esas dos maneras de presentarse de la clausura a la prueba del sí mismo como otro que representa la imposición por la sociedad de la forma individuo a la psique y la alteridad que introduce en la institución, el imaginario social instituyente.

El proceso descrito, que tiene como base la noción de clausura característica de la psique en estado original, no puede ser entendida cabalmente si no se introduce la cuestión del sentido, que es la cuestión de la significación y del contenido que se pone en juego en el proceso de sublimación. El *contenido de la sublimación*, sublimación como proceso de creación de sentido a partir de la recreación de formas socialmente disponibles —sentido que es a su vez *intención inconsciente, representación y afecto*— se define en esa inasimilable relación dual, en tensión perpetua, entre lo histórico-social y lo imaginario propiamente. El

¹ Son éstas las bases sobre las que se fundan las formas contemporáneas del comunitarismo hoy tan en boga.

² Que Castoriadis evoca entre otras muchas formas, parafraseando al propio Freud, cuando dice "uno, que son dos, que es uno".

proceso de *socialización de la psique*¹ es pues el lugar de encuentro entre el imaginario radical y la institución social.

El contenido y la modalidad que imprime cada sociedad de que se trate al proceso de socialización/sublimación, como renuncia a los objetos primordiales a cambio de sentido, son lógicamente diferenciados. No obstante —he aquí la definitiva aportación de Castoriadis—, en la gran mayoría de los casos, el contenido de la sublimación -en sus dimensiones tanto individual como colectiva-, ha sido un contenido de *ocultamiento de la alteridad* y, por lo tanto, *de ocultamiento de la auto institución* de la sociedad es decir finalmente un contenido heterónimo. Un contenido entonces básicamente repetitivo, a-temporal y manifiestamente “sustraído” de toda alteración, en el que el origen del mundo se identifica con el origen de la sociedad de que se trata y en donde el recurso a la *metanorma* y, consecuentemente, a la socialización heterónoma constituyen el dispositivo de auto-perpetuación por excelencia.

En contraste con la metáfora paterna para Lacan y relativizando la universalidad del psiquismo basado en el supuesto alcance panóptico del complejo de Edipo, que hemos mencionado para el caso de Freud, Castoriadis nos previene respecto al *sentido como clausura*. En la base de la repetición, que por principio niega el devenir, en las versiones más fieles a su definición, este principio tendrá dos destinos predecibles e históricamente verificables. Por un lado la repetición que hace del sentido una clausura estará en la base de las manifestaciones más agudas de intolerancia del *otro real*, del *otro imaginario* y del otro emergente, el *sí mismo* para la psique *como otro* —el individuo social— (FP, 1999a, p. 183).

Por otro lado, de modo excepcional y marginal, ese sentido como clausura será roto gracias a la explicitación de la auto creación del sujeto y por la sociedad como sujeto. Ruptura de la clausura que significa, por lo tanto, posibilidad de *sentido como apertura* donde sujeto y sociedad se convierten, por ese hecho, en sujetos autónomos. En la dimensión social-histórica de esta ruptura de la clausura, Castoriadis va a situar el nacimiento de la democracia y de la filosofía en Atenas y su parcial y germinal continuación, por momentos desfalleciente, en las sociedades occidentales. Es esa ruptura de la clausura la que anuncia la emergencia del proyecto de sociedad autónoma, proyecto que cuenta entre sus fundamentos, según nuestro autor al psicoanálisis como práctica poética. Esta práctica estaría en condiciones de

¹ Término que no pocas veces provoca hostilidad en medios psicoanalíticos tradicionales.

atestiguar por los fines que la conforman, fines en los dos sentidos tanto de terminación como de objetivo, la posibilidad para el individuo y la sociedad de una subjetividad reflexiva y deliberante, veamos en qué términos.

3.5 El aporte del psicoanálisis a una renovada visión

de la subjetividad reflexiva y deliberante.

Finalmente en el apartado a continuación retomamos los elementos presentes en los párrafos anteriores para introducir la noción de subjetividad reflexiva y deliberante. Noción que es síntesis del proceso por el cual Castoriadis reflexiona en torno a la alteridad recreando la relevancia política del psicoanálisis.

En los apartados anteriores hemos dejado sentados los pilares, en el campo del saber psicoanalítico revisado, sobre los que se sostiene la cuestión de la alteridad en Castoriadis. Cuestión que está estrechamente ligada a la formulación del concepto de imaginario radical y al lazo que éste tiene que establecer para tener existencia mundana a través de la representación. Cuestión de la alteridad también estrechamente ligada a la permanencia, en la tensión que caracteriza la relación entre lo social-histórico o imaginario instituyente y la institución. Lo anterior, por supuesto, incluye la institución por excelencia de cada sociedad de que se trate, es decir, la institución llamada: *individuo social*¹.

[...] que con mi imaginación, mis afectos, mis deseos yo pueda entenderme, no quiere decir que yo pueda ni incluso que deba dominarlos. Yo debo dominar mis actos y mis palabras, lo que es una cosa totalmente distinta. E incluso, del hecho mismo de que esas consideraciones no me dicen nada de sustantivo sobre aquello que yo debo hacer —visto que puedo hacer todo aquello que yo puedo hacer, pero no debo hacer cualquier cosa, y sobre aquello que yo debo hacer, la estructura ontológica de mi temporalidad personal, por ejemplo, me es de un auxilio inexistente—. Por lo mismo, las marcas a la vez ciertas e indefinibles que la naturaleza misma de lo social-histórico presenta ante la posibilidad, para una sociedad, de establecer otra relación entre el instituyente y lo instituido, no dicen nada sobre aquello que nosotros debemos desear como institución de la sociedad en donde vivimos.²

¹ Valga la aclaración en el sentido de que solo algunas sociedades socializan explícitamente individuos, diferenciados como instancia respecto a la comunidad. La enorme mayoría no lo hacen, lo que no quiere decir que la dimensión individual del imaginario social no exista en el contexto dado por ellas.

² [...] qu'avec mon imagination, mes affects, mes désires, je peux m'entendre, je ne peux, je ne dois même pas les dominer. Je dois dominer mes actes et mes paroles, ce qui est toute autre chose. Et, de même que ces

Sirviéndonos de la proyección de la cita anterior queremos cerrar el presente capítulo puntualizando el balance del aporte del psicoanálisis a la reflexión en torno a la alteridad, balance que es a su vez cotejo del aporte del psicoanálisis al proyecto de autonomía. Lo decimos en estos términos porque, partiendo de las dos dimensiones, individual y colectiva, que acompañan el *hecho humano*, sabemos que la posibilidad de establecer una relación distinta con la institución y con el inconsciente¹ está estrechamente ligada a la posibilidad de hacer explícito el proceso de auto-alteración que conllevan ambas dimensiones; es este hacer explícito el propósito que persigue el psicoanálisis, incluso y de manera particular cuando este se aplica para intervenir en procesos de creación social en el *espacio de la historia*.

La explicitación entonces de procesos de auto-alteración es, por supuesto, el campo privilegiado del psicoanálisis, entendido como práctica y como saber antropológico-filosófico. Lo es también para la política, en sentido noble, y para la educación. Dicho proceso de explicitación de la auto-alteración, que corre paralelo al fin de la transferencia y de la transferencia institucional, tanto en el plano de lo individual como en el plano de lo colectivo, pasa por un *primer reconocimiento de la alteridad*. La alteridad, digámoslo, es emergencia de lo absolutamente nuevo, de lo *exnihilo*.

El *otro imaginario*, el *otro real* y el *otro emergente*, vistos a la luz de la creación freudiana y vistos a la luz, en particular, de la facultad del imaginario radical de crear formas nuevas, ni buenas ni malas *per se*, supone, antes que nada, reconocer y hacer explícita la transferencia que conlleva la *sublimación heterónoma*. Para la perspectiva que subyace a una subjetividad reflexiva y deliberante, el uso limitado de la transferencia² en el campo de la educación³ es legítimo. Lo es igualmente su uso en el camino hacia la emergencia de un nuevo sujeto autónomo a través de la clínica psicoanalítica y, como veremos, de la aplicación de ese *saber-hacer poiético* a la dimensión institucional de lo social por la vía de una clínica

considérations ne me disent rien de substantif sur ce que je dois faire —puisque je peux faire tout ce que je peux faire, mais je ne dois pas faire n'importe quoi, et sur ce que je dois faire, la structure ontologique de ma temporalité personnelle, par exemple, m'est d'un secours nul— de même, les bornes à la fois certaines et indéfinissables que la nature même du social-historique pose à la possibilité pour une société d'établir un autre rapport entre instituant et institué ne disent rien sur ce que nous devons vouloir comme institution effective de la société ou nous vivons. (MM, 1990f, p. 168)

¹ Que en este contexto es una manera distinta de llamar a la alteridad, real, social e imaginaria.

² “Positiva” en una primera formulación por parte de Freud.

³ Producir sujetos autónomos es imposible si no se establece en un principio una dimensión transferencial entre enseñante y aprendiz.

de la alteridad. Por el contrario, la transferencia en el campo de lo que, de nuevo, noblemente, podemos llamar el campo de la política, como terreno por excelencia de transformación de las instituciones, debe ser a toda costa evitado. Esta convicción se encuentra en la base de la trayectoria de Castoriadis en el interior y siendo parte del grupo S ou B es ella la que inspira el acto de autodisolución y la que confiere a dicho acto el estatuto de manifestación de una subjetividad que reflexiona y que delibera.

La vía abierta por Castoriadis con ese acto, expresión del *colectivo anónimo*, inaugura una concepción nueva de la propia revolución, esa masiva emergencia de alteridad, a la que habían dedicado varias décadas los integrantes de dicho grupo. En efecto en concordancia con Poirier (2004, p. 90), la concepción de transformación radical de la sociedad se habría modificado. Esa modificación se produjo gracias al retiro del velo que re-cubre la realidad latente de la alteridad, en primer lugar, en el grupo denominado S ou B. Enseguida ese descubrimiento se verificó, en el plano más amplio, en un proceso que se iniciaba con la crítica del asalto al poder por el partido Bolchevique en octubre de 1917¹, y de la burocratización que le sucedió.

El proceso descrito encontró un primer asidero en una concepción de la sociedad actuante como *colectivo anónimo* que se auto-altera. Esta instancia es para nuestro autor potencialmente capaz de tomar a su cargo, de forma perpetua, el curso del instituyente, de su alteridad esencial y de la forma en que ése se cristaliza en sus instituciones. Es decir, una concepción en la que la sociedad se auto-instituye explícitamente no de una vez, sino de manera continua, formando en consecuencia —produciendo— el tipo antropológico que a ella corresponde: el *sujeto autónomo* o, si se quiere, su forma histórica originaria, el ciudadano democrático².

De vuelta al registro en el campo del saber psicoanalítico en boga y a nuestra metáfora del *clan freudiano inicial*, transferida al *pequeño clan castoridiano inicial*, siempre metafóricamente, digamos que Freud formuló, aun cuando no bajo ese nombre, para después ocultarlo el carácter radical del imaginario. Él también habría asumido tácitamente su *implicación*, los niveles transferenciales y contra transferenciales ligados a su obra

¹ Para Castoriadis, la Revolución Rusa fue aquella de febrero de ese año y no el movimiento de Octubre que representa para él un golpe de Estado por un partido totalitario.

² A título de mínima acotación sobre este término, consúltese el texto *La démocratie comme procédure et comme régime* (MI, 1996a, p. 221).

institucional, en la exclusión del otro considerado *fuera del clan* a la hora de redactar *Tótem y Tabú*. En ese acto, Freud recurrió a la explicitación de la existencia de la alteridad. Guardando claramente las proporciones lo mismo sucede a la hora en que Castoriadis, en acuerdo con el colectivo, disuelve S ou B y se sumerge en el psicoanálisis, para formular su noción de imaginario radical¹. Estaríamos en ambos casos ante la puesta en acto de una subjetividad que reflexiona y delibera respecto a la alteridad y por lo tanto estaríamos ante la huella de la sociedad autónoma en proyecto.

Ajena a todo cálculo descarnado, también a todo positivismo científico, ajena finalmente a todo maquiavelismo, lo que Castoriadis denominará *la subjetividad reflexiva y deliberante*, es otra forma de referirse al colectivo anónimo. En su quehacer auto instituyente y en su movimiento, dicho colectivo como tal subjetividad —y para el caso de la sociedad autónoma en proyecto— se precipita en la explicitación de su auto-alteración. Es ese quehacer lo que permitió a Castoriadis, gracias a la fundamentación sesuda de la condición radical del imaginario, reflexionar en torno a aquello que Freud, de nuevo, habría vislumbrado igualmente: la civilización como cosmos que emerge del caos auto-instituyéndose. Es gracias a esta promesa, cuyos términos de verificación hemos querido ilustrar en líneas anteriores, que podemos, ahora sí, *con conocimiento de causa*, hablar de la reflexión castoridiana a partir del psicoanálisis y dando cuenta de una cabal antropología filosófica.

Para concluir este capítulo vamos a referir una extensa cita de André Green², muy elocuente a nuestro entender sobre el lugar que Castoriadis concede dentro de su propuesta filosófica, al otro y a su alteridad:

¹ No será ésta seguramente la primera vez en que la obra de Freud sea equiparada a aquella de un revolucionario, en donde por revolución se entiende lo que el propio Castoriadis denomina una *revolución silenciosa* ajena a los ríos de sangre y al *Asalto del Palacio de Invierno*.

² *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine*, Paris, PUF, 2002, al final del capítulo 1 de su addendum, capítulo intitulado «Repères philosophiques», p. 338-339. "Je ne terminerai pas ce chapitre sans évoquer Cornelius Castoriadis, militant révolutionnaire, philosophe et psychanalyste, qui a eu le courage de faire l'expérience de la psychanalyse, d'y découvrir sa vérité et ses limites et de pratiquer lui-même l'analyse, c'est-à-dire d'en parler autrement que par ouï-dire, en entendant dans la cure le langage de l'imaginaire (c'est-à-dire des représentations produites par les pulsions). Mais Castoriadis va plus loin: il postule un imaginaire radical grâce auquel il double l'hypothèse pulsionnelle de Freud. Il s'agit, pour lui, moins de traiter des effets de l'imagination que de désigner la source du sens et de la signification. Les préoccupations de l'auteur qui portent sur le social-historique ne sont pas sans retentissement sur la conception du psychisme. Grâce à l'autre, la monade narcissique est «déclôturée» par le processus de socialisation. Castoriadis est exemplaire en ce que sa pensée, après avoir très inspirée par celle de Marx, a su s'en délivrer. En outre, il a articulé ses théorisations sur l'inconscient avec celles sur la conscience en montrant la place de l'autre. Il a indiqué comment le dédoublement cogitativo peut se comprendre comme analogue au dédoublement du Je et de l'autre ou comme division de sujet

No terminaré este capítulo sin evocar a Cornelius Castoriadis, militante revolucionario, filósofo y psicoanalista, quien tuvo el valor de experimentar el psicoanálisis, de descubrir su verdad y sus límites y de practicar el análisis, es decir, de hablar de otro modo que no es de oídas, escuchando en la cura el lenguaje del imaginario (o sea, de las representaciones producidas por las pulsiones). Pero Castoriadis va más lejos: él postula un imaginario radical gracias al cual redobla la hipótesis pulsional de Freud. Se trata para él, menos que de atender los efectos de la imaginación, de designar la fuente del sentido y de las significaciones. Las preocupaciones del autor que remiten a lo social-histórico no tienen un efecto desdeñable sobre la concepción del psiquismo. Gracias al otro, la mónada narcisista se “desclausura” a través del proceso de socialización. Castoriadis es ejemplar respecto al hecho de que su pensamiento, después de haber estado inspirado en el de Marx, supo librarse de él. Por otro lado, él articuló sus teorizaciones sobre el inconsciente con aquéllas sobre la conciencia mostrando el lugar del otro. Mostró cómo el desdoblamiento cognitivo puede entenderse bien como análogo al desdoblamiento del yo (je) y del otro, bien como división del sujeto (consciente-inconsciente) presupuesto por la conciencia. Por otro lado, él toma posición respecto a la formalización sin límites y provoca la intervención de la imaginación y la pasión humana. Finalmente, él ha posibilitado el encuentro entre el valor psicoanalítico y el valor social a través del concepto de autonomía, que ha propuesto como criterio de análisis social. No se puede hacer más que favorecer el acercamiento con el mismo concepto, a nivel individual, propuesto por Winnicott y que el autor opone a la dependencia, en psicopatología. En fin, el Yo (moi) no es concebido como poseedor de la verdad, sino como fuente de capacidad, incesantemente renovada, de creación en donde el pensamiento alcanza a Eros.

(conscient-inconscient) - présumée par la conscience. En outre, il prend position contre la formalisation sans limites et fait intervenir l'imagination et la passion humaine. Enfin, il a permis une rencontre entre valeur psychanalytique et valeur sociale à travers le concept d'autonomie, qu'il a proposé comme critère d'analyse sociale. On ne peut que faire l'approche avec le même concept, au niveau individuel, proposé par Winnicott et que l'auteur oppose à la dépendance, en psychopathologie. Enfin, le Moi n'est plus conçu comme possesseur de la vérité mais comme source et capacité, incessamment renouvelée, de création où la pensée rejoint Eros."

CAPÍTULO 4.

LA MUERTE DE LA DEMOCRACIA ATENIENSE

ES OCULTAMIENTO DE LA ALTERIDAD.

En este capítulo retomamos el procedimiento que nos ha permitido en capítulos anteriores ilustrar el origen de la noción de alteridad, gracias al análisis de la obra institucional del grupo S ou B y gracias a la introducción de una concepción novedosa de la institución, enriquecida por los aportes de la obra institucional y escrita de Freud y Lacan. El desarrollo a continuación hace extensivo a la sociedad en su conjunto ese planteamiento respecto a la obra institucional -como terreno para abordar la cuestión de la alteridad-. Esta extensión nos lleva de lleno a considerar a aquella sociedad que concibe la alteridad como posibilidad. Ilustramos pues a continuación el proceso instituyente que corresponde al nacimiento de la filosofía y de la democracia. El propósito que perseguimos consiste en brindar los elementos que la noción extrae de la reflexión filosófica como una facultad -antes que nada-, ejercida por el ciudadano democrático que delibera. Dicho procedimiento lo haremos arrancar de lo que Castoriadis denomina *la ruptura de la clausura*, representada por el nacimiento de la institución política del conflicto en la Grecia Antigua. Para cumplir con este cometido vamos a dedicar los párrafos iniciales de este capítulo a mostrar cómo esa reflexión filosófica se inspira del contraste entre el hacer pensante, la obra institucional, de dos figuras, aquella de Sócrates y aquella de Platón, en primer término. Siguiendo esa línea de razonamiento vamos a considerar ese efecto analizante para la democracia ateniense de la muerte del *último filósofo ciudadano* y de la derrota de Atenas en el Peloponeso. Ambos eventos emblemáticos anuncian -con el nacimiento de la filantropía y la teología racional-, la muerte de dicha democracia y la emergencia de una tradición filosófica incapaz de pensar la creación-destrucción y -por lo tanto-, incapaz de pensar la alteridad. Tendremos oportunidad de ilustrar esta incapacidad, repasando los soportes fundamentales del debate filosófico en Castoriadis: *physis* y *nomos*; tiempo y creación; caos y cosmos. Sigue a esta exposición somera un párrafo en el que consideramos la relación que guardan esas parejas -relación mediada por la alteridad, insistimos-, como fuente de inspiración de una filosofía de lo social histórico. Finalmente cerramos con un párrafo puente que anuncia el capítulo 5 y que introduce la socialización del tipo antropológico que corresponde a la sociedad autónoma en proyecto, tipo antropológico formado en la apertura como sentido.

Introducción 4.1 El ágora es lugar de la alteridad: 4.1.1 La obra institucional de Sócrates y Platón se definen de modo diferenciado frente a la clausura ante la alteridad; 4.1.2 La teología racional sucede a la muerte de la democracia ateniense. 4.2 Hay tres parejas del debate filosófico sobre la alteridad en Castoriadis: *physis* y *nomos*; tiempo y creación; caos y cosmos: 4.2.1 La relación que media entre las tres parejas del debate filosófico en Castoriadis, funda su filosofía de lo social-histórico. 4.2.2 El filósofo ciudadano es creación de la polis.

Los límites del alma,
no los descubrirás,
incluso si recorres todos los caminos
de tan profundo que es su logos.¹

(HERACLITO)

Introducción

En este capítulo vamos a desarrollar el supuesto según el cual Castoriadis va a derivar la incapacidad de pensar la alteridad por parte de la tradición filosófica heredada, de la muerte de la democracia ateniense. La democracia ateniense es aquí considerada consubstancial al nacimiento de la filosofía. Ambas serán vaticinadas por nuestro autor como los signos característicos de la ruptura de la sociedad heterónoma como clausura. Del desarrollo de dicho supuesto nos va a interesar el análisis que nuestro autor va a emprender, contrastando la obra institucional de Sócrates y Platón. Análisis a partir del cual tendremos la posibilidad de entender el alcance de la *muerte del último filósofo ciudadano* y la formulación por Platón de una teología racional. El efecto analizante, como hemos venido trabajándolo, de dicha muerte se verá secundado por el proceso de institucionalización que sucede a la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso. Ambos eventos anuncian la muerte de la democracia ateniense y la emergencia progresiva de una teología racional. El proceso de clausura que sucede, traerá consigo la creación de las escuelas filosóficas y con ello la consolidación de una tradición de pensamiento incapaz de concebir la creación-destrucción y por lo tanto incapaz de pensar la alteridad.

El despliegue crítico frente a esa incapacidad llevará a Castoriadis a la consideración de tres parejas de nociones: physis y nomos, tiempo y creación, caos y cosmos. Distanciándose radicalmente de dicha teología y asumiendo los efectos de la alteridad que

¹ Les limites de l'âme, tu ne les découvriras pas, même si tu parcours tout les chemins tellement son logos est profond. Epitafio que obra en la tumba de Castoriadis en el Panteón de Montparnasse, Paris.

atraviesa la relación entre esas tres parejas, nuestro autor formula una filosofía de lo social-histórico que delinearemos a continuación. Esta filosofía se va a constituir en la base para socializar un tipo antropológico que encuentra sentido en la apertura, el sujeto autónomo. Cerramos para pasar a exponer, en el capítulo sucesivo, el proceso de la socialización mencionada gracias al psicoanálisis y la educación como profesiones imposibles.

4.1 El ágora es lugar de la alteridad

En este párrafo mostramos cómo Castoriadis va al encuentro de la tradición filosófica en el mundo greco-occidental vinculándola desde sus orígenes con el nacimiento de la democracia. Para tal efecto recurrimos al análisis que nuestro autor hace del hacer pensante, la obra institucional, de las figuras de Sócrates y Platón. A ese análisis se va a sumar el efecto que la Guerra del Peloponeso y la muerte del último filósofo ciudadano van a agregar en la dirección de la formulación por Platón de una teología racional.

Como hemos expuesto en líneas anteriores el nacimiento de la filosofía y de la democracia son para Castoriadis dos eventos simultáneos. El nacimiento de una de ellas supone el nacimiento de la otra. Ambas formas creadas por la sociedad griega clásica, entre los siglos VII y V a.c., tienen como condición de existencia la posibilidad de cuestionarse radicalmente respecto a los propios orígenes y de actuar en consecuencia, constituyéndose así en fuente de la auto alteración. Ahora bien la relación que prevalece entre esas dos formas las condiciona de modo tal que la una no puede vivir sin la otra. La democracia no puede sobrevivir sin la interrogación radical y la filosofía para sobrevivir debe permanecer dentro de la ciudad, la comunidad política.

Esta comunidad política es a su vez el origen de un magma de significaciones imaginarias sociales que hacen posible la ruptura de la clausura en el campo de lo social histórico. A esto nos referimos cuando evocamos que la obra castoridiana, institucional y escrita, en particular la que se refiere a la noción de alteridad, se inspira de este magma. Sabemos —lo hemos dicho y Castoriadis no se cansa de repetirlo— que, en la enorme mayoría de los casos, las sociedades históricas han recurrido al contenido heterónimo para socializar a los garantes de la continuidad de sus instituciones. Históricamente hablando, la auto constitución de la sociedad, no obstante es una realidad que se verifica en todos los

casos, no es más que en algunos que ella *se sabe* como tal.¹ Este saberse como auto constitución de algunas sociedades históricas tiene su origen en lo que Castoriadis denomina la ruptura de la clausura representada por la Atenas democrática.

La aparición de la reflexión no puede, por lo tanto, tener lugar más que con un cataclismo y una reconducción fundamental de todo el campo social-histórico, en la medida en que ella implica la emergencia, simultánea y recíproca, condicionante de una sociedad en la que no existe más la verdad sagrada (revelada) y [la emergencia, RM] de individuos para los cuales se ha hecho psíquicamente posible tanto cuestionarse el fundamento del orden social (y eventualmente reaprobarlo) como [cuestionarse, RM] aquel [orden, RM] respecto a su propio pensamiento, es decir, respecto a su propia identidad. Aquí se aclara que la reflexión presupone y materializa la ruptura del pensamiento con la funcionalidad.²

La filosofía, en calidad de interrogación radical auto reflexiva, nace pues en la Atenas democrática, precisamente en el espacio del ágora. Si bien es cierto que el pensamiento filosófico no es exclusivo de la cultura greco-occidental, la filosofía China y el mundo árabe en Occidente dan prueba de ello, es en la Grecia antigua —y de hecho en la Atenas democrática— en donde la filosofía se piensa como fuente de la auto constitución de la sociedad. La filosofía, como interrogación radical y en ese sentido en calidad de ámbito explícito de la auto alteración, precisamente, corre paralelo al perpetuo quehacer en el terreno de lo social histórico, que es a su vez el contexto en que ésa se hace posible.

Analicémoslo mejor, el nacimiento de la filosofía que aquí interesa es inseparable del nacimiento de la democracia como régimen³ y, por lo tanto, es inseparable de la emergencia del proyecto de autonomía. En este proceso de ruptura de la clausura hay dos variantes,

¹ No vale la pena insistir aquí sobre las imputaciones de helenocentrismo que se formularon repetidamente en contra de Castoriadis, de modo totalmente inapropiado a nuestro entender. A este respecto, resultan de particular interés los debates a los que Castoriadis fue convocado por el grupo del MAUSS (Mouvement Antiutilitariste dans les Sciences Sociales) y que han sido recientemente publicados en castellano. (DR, 2007)

² L'apparition de la réflexion ne peut donc avoir lieu qu'avec un bouleversement et un remaniement fondamental de tout le champ social-historique, puisqu'elle implique cette émergente simultanée et réciproquement conditionnée d'une société ou il n'y a plus de vérité sacrée (révèle), et [l'émergente, RM] d'individus pour lesquelles il est devenu psychiquement possible de mettre en question aussi bien le fondement de l'ordre social (quitte, le cas échéant, à le re(-)(RM)approuver) que celui de leur propre pensée, c'est-à-dire de leur propre identité. Il est clair par là même que la réflexion présuppose et matérialise la rupture de la pensée avec la fonctionnalité. (FF, 1997g, p. 277).

Por otro lado, está claro que para Castoriadis el *fin del análisis* (fin en los dos sentidos) es precisamente trascender la repetición (FF, 1997g, p.281) y con ello la consecuencia, trágica si se quiere, en el sentido de que todo pensamiento que logra su propósito establece una nueva clausura.

³ Es decir, no solo como procedimiento (MI, 1996, p. 221).

fundamentales para nuestro propósito, se trata por un lado de la profunda crisis que siguió a la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso y por el otro se trata del abandono por los filósofos del espacio de lo privado/ público, el ágora. A este segundo elemento dedicamos algunos párrafos al final del párrafo y atención pausada en el párrafo siguiente. Respecto al primero, la Guerra del Peloponeso, resulta fundamental para darle su justa dimensión en el contexto presente, hacer un repaso historiográfico.

Para entender el efecto analizante de dicha Guerra es necesario introducir algunos elementos de contexto. Digamos de entrada con nuestro autor que la condena de aspectos odiosos e inaceptables como la esclavitud y la exclusión de las mujeres de los asuntos públicos no debe llevarnos a pensar en que existan, más allá de los sueños pastorales, estados puros para la sociedad. Es esa la postura de Castoriadis respecto a la *city* griega clásica. Al lado de esos rasgos odiosos, que, por otro lado, prevalecían en prácticamente todas las sociedades de la época, es en la Grecia clásica y concretamente en la Atenas democrática en donde nace la posibilidad de que los seres humanos sean dueños de su existencia frente a los dioses y frente a aquellos que se creen sus representantes en la tierra. Esta posibilidad se va a cristalizar en la creación excepcional que es la política entendida como el *quehacer* pensante por medio del cual los ciudadanos transforman sus instituciones y por lo tanto se auto-transforman.

Ese “germen”, para usar el término que utiliza nuestro autor, surge en los albores de S. VII a.c. y se materializa en el establecimiento sucesivo de las *city* griegas. Dicho germen va a tener una existencia accidentada. En efecto, haciendo un paréntesis, digamos que el mundo griego clásico se debate desde sus inicios entre la violencia y la crueldad, el fuego y la sangre, en un estado casi permanente de guerra. Preceden a la emergencia de dicho germen siglos de colonización y tiranía. En este contexto y a excepción de Esparta, las ciudades aristocráticas de los S. VIII y VII vendrán siendo substituidas de modo paulatino entre el S. VII y el S VI, por las *city* de la época clásica. Solo Esparta enemiga de la tiranía, se había mantenido al margen de esa evolución característica de la casi totalidad de las ciudades griegas de Corintio, Sicione, Argos, en el Peloponeso; Samos, Milet y finalmente Atenas, en Ionia. La unidad de estas con aquella había permitido resistir y expulsar al agresor durante las guerras contra el rey de los persas ocupante de la Anatolia, Siria, Palestina, Babilonia y Egipto.

Esa unidad tampoco había sido sin tropiezos mientras que algunas cité estaban dispuestas a acoger al enemigo, otras como Esparta pensaban que había que reforzar la resistencia en el Peloponeso. La Atenas liderada por Temistocles participaba de esta última postura. Después de algunas victorias parciales de los persas, la victoria final (480 ac) sería para la unidad de cité y específicamente para la flota ateniense. El periodo que sucede va a consolidar la presencia de la liga de Delos liderada por Atenas en el Mar Egeo. El efecto de esta consolidación se va a hacer sentir en su transformación en un imperio en el interior del cual el liderazgo de Atenas -a menudo ignorando el parecer de los integrantes de la liga-, no pocas veces se tornó en contra de los miembros recalcitrantes.

El periodo descrito a grandes rasgos estaba caracterizado por la alianza entre Atenas y Esparta. El prestigio que Atenas cobra en el campo no solo militar sino también intelectual, artístico y religioso, en gran medida ligado a la figura de Pericles, no impide que Esparta cuestione la hegemonía ateniense en el mar Egeo. Estas diferencias van a resultar en conflictos bélicos entre las dos cité, el primero de los cuales concluye con la firma de un tratado de paz. El conflicto conocido como la Guerra del Peloponeso y cuyo efecto analizante es crucial para nuestro propósito, involucra a toda Grecia, las hostilidades que están en su origen tienen lugar en el 431 a.c. La superioridad militar de Atenas y las acciones tácticas de guerra no habían favorecido la rápida victoria deseada por Pericles. La propagación fulminante de una epidemia de peste, de la que este último había sido víctima mortal, vendría a complicar más aun el logro de ese deseo. El abandono de Atenas por algunos de sus aliados finalmente, influyó igualmente en el balance de sus fuerzas. Esta debilidad se acentuó a raíz de una expedición fallida para apoderarse de Sicilia en manos de Siracusa que concluyó con la rendición y la masacre.

Esparta entre tanto en su alianza con Siracusa, retomaba los combates contra el territorio ateniense. El apoyo por parte del Rey de los Persas había permitido a aquella el dominio del mar Egeo y la derrota de la flota ateniense en Aigos-Potamos (405). Los efectos de esta derrota van a influir de modo definitivo en la historia de las ciudades griegas. El efecto analizante que el evento provoca será crucial para la evolución de la democracia y la filosofía como veremos a continuación. Su papel en el surgimiento de la filantropía es sin duda emblemático como nos hace notar G. Deveraux en la cita a continuación:

Creo que el Hombre no tiene necesidad de ser salvado de sí mismo; basta dejarlo ser el mismo. El mundo tiene necesidad de hombres más que de “humanistas”. La Grecia del S. V era simplemente humana; ella se hizo « humanista » como reacción a los horrores de la guerra del Peloponeso. Esquilo, combatiendo a Maraton y autor de las *Eumenides*, no era un humanista. Sócrates, figura de transición, era aún hombre más que humanista. Platón era un humanista, porque en nombre de la humanidad, intentó salvar a la humanidad de sí misma. Toda filosofía de la opresión está arraigada en aquella de Platón (Popper, 1962: *The Open Society and its Enemies I: The Spell of Plato*, London) cuya filantropía (en el sentido moderno y no como la utilizaba Aristóteles en su *Poetica*) era despreciativa porque trataba al hombre como un objeto de contemplación y de manipulación. (Deveraux, 1967, p. 20) ¹

Paralelamente a dicha Guerra el abandono del espacio del ágora, lugar de la expresión de las opiniones de los *doxai*, es una estocada definitiva para el proyecto que nace con la mencionada ruptura de la clausura. Ese abandono anuncia la irrupción del *nomos-rey* que toma el lugar del *demos-rey*.² Abandono que será identificado por nuestro autor con una *torsión* instrumentalizada por ese matricida de la democracia que es Platón. Castoriadis lo resume —según él mismo, de modo harto esquemático— en el párrafo siguiente:

Creo que es imposible entender aquello que es verdaderamente la filosofía sin tomar en cuenta su lugar central en el nacimiento y el desarrollo del proyecto social-histórico de autonomía (social e individual). La filosofía y la democracia han nacido en la misma época y en el mismo lugar. Su solidaridad resulta de aquello que ambas expresan: el rechazo de la heteronomía —el rechazo de las pretensiones de validez de reglas y de representaciones dadas— el rechazo de toda autoridad exterior (incluso, y particularmente, “divina”). El rechazo de toda fuente extra-social de la verdad y de la justicia, en resumen, el cuestionamiento respecto a las instituciones existentes y la afirmación de la capacidad de la colectividad y del pensamiento de instituir-se ellos mismos explícitamente y de modo reflexivo.³

¹ Je crois que l’Homme n’a pas besoin d’être sauvée de lui même; il suffit de le laisser être lui même. Le monde a besoin d’hommes plutôt que d’ « humanistes ». La Grèce du Ve siècle était simplement humaine ; elle devint « humaniste » en réaction aux horreurs de la guerre du Péloponnèse. Eschyle, combattant à Marathon et auteur des *Euménides*, n’était pas un humaniste. Socrate, figure de transition, était encore homme plutôt qu’humaniste. Platon était un humaniste, puisque, au nom de l’humanité, il a essayé de sauver l’humanité elle-même. Toute philosophie de l’oppression est enracinée dans celle de Platon (Popper, 1962 : *The Open Society and its Enemies I : The Spell of Plato*, London) dont la philanthropie (en el sentido moderno y no como la utilizaba Aristoteles en su *Poetica*) était méprisante parce qu’elle traitait l’homme comme un objet de contemplation et de manipulation. (Deveraux, 1967, p. 20)

² Donde *nomos* equivale a norma y *demos* a comunidad de ciudadanos. *Democracia* significa literalmente *poder del pueblo* en oposición a los representantes.

³ Je crois impossible de comprendre ce qu’est vraiment la philosophie sans prendre en compte sa place centrale dans la naissance et le développement du projet social-historique d’autonomie (sociale et individuelle). La

Cerremos pues este paréntesis y detengámonos un momento en los detalles del proceso instituyente por el cual el abandono del ágora va a desembocar en la mencionada torsión platónica y en aquello que nuestro autor denomina la teología racional. Para completar este propósito propongo, siguiendo la línea de la presente tesis, ilustrar de modo somero la obra que incide en la democracia ateniense, entendida ésta como una institución.

4.1.1 La obra institucional de Sócrates y Platón

se definen de modo diferenciado

frente a la clausura ante la alteridad.

En este párrafo vamos a ilustrar algunos de los elementos que constituyen la obra institucional de Sócrates y Platón. Interesa en particular la diferenciación que nuestro autor establece entre dicha obra puesta frente a la comunidad política -institución del conflicto- y lugar de la alteridad.

Castoriadis aborda las interrogantes que plantean los procesos de auto institución que tienen lugar en el espacio social-histórico del magma de significaciones imaginarias sociales correspondiente a la sociedad griega clásica. Dichos procesos vienen referidos en sus textos, tomando como materia para su análisis el pensamiento de los filósofos pero también, paralelamente, tomando como materia aquello que los filósofos hicieron de ese pensamiento. Como hemos referido una de las fuentes principales de inspiración en este anterior sentido es el análisis de dicho hacer pensante por dos figuras emblemáticas del último periodo en que la filosofía estaba ligada a la vida de la cité democrática y del primer periodo en el que la filosofía se convertiría en un asunto de personas elegidas, se trata de Sócrates y Platón respectivamente.

philosophie et la démocratie sont nées à la même époque et au même endroit. Leur solidarité résulte de ce qu'elles expriment, toutes les deux, le refus de l'hétéronomie –le rejet des prétentions à la validité des règles et de représentations qui se trouvent simplement là, le refus de toute autorité extérieur (même, et particulièrement, «divine») et de toute source extra-sociale de la vérité et de la justice, bref, la mise en question des institutions existantes et l'affirmation de la capacité de la collectivité et de la pensée de s'instituer elles-mêmes explicitement et réflexivement. (MM, 1990 d, p. 290).

La filosofía en este sentido nace en la polis. En ese universo de valores no hay distinción alguna entre la figura del filósofo y aquella del ciudadano. Es Sócrates quien ejemplifica esa coincidencia. Utilizando una parodia Castoriadis nos dice:

Sócrates no es Sócrates porque él es indeterminado, sino porque él determina porque él se pronuncia, porque él hace cosas, porque él es y por la manera como se hace morir, es por todo esto que él encarna un tipo de individuo que no existía anteriormente. El alcance ontológico de esta constatación es inmenso: existe por lo menos un tipo de ser que crea lo otro, que es fuente de alteridad y que por ese hecho se altera a sí mismo. (MI, 1996j, p. 110)¹

Sócrates es quien es porque hace cosas y porque decide respecto a su muerte. ¿Qué cosas? Sócrates discute en el ágora, tiene familia y descendencia, participa en campañas militares y sobre todo se involucra en la vida de la *cité*. Sócrates dirá también que todos los *doxai* —quienes emiten una opinión— están equivocados, lo que hace imposible e insoportable su postura. A pesar de ello, en su discurso en el *Critón*, Sócrates elevará la *cité*, ni las escuelas ni necesariamente los libros o la propia filosofía escrita respecto de la cual él está al margen, sino la comunidad política, al rango de *quien educa al hombre*. Su proceso y condena serán *trágicos*, en sentido propio, visto que la práctica de Sócrates en la medida en que confirma las leyes de la *cité* las transgrede. Es posible que sea esta paradoja la que mejor ilustra las interrogantes que plantea la alteridad en la relación entre lo instituyente y lo instituido como lo entiende Castoriadis, es decir como un campo en el que se crean nuevas significaciones. La cita a continuación parece sugerir el alcance de dicha paradoja:

(...) Ser sujeto y ser sujeto autónomo, es de nuevo ser alguien y no *todos*, *quien sea o lo que sea*. Es una vez más y sobre todo investir objetos determinados e investir *su* identidad —es decir la representación de sí mismo en tanto que sujeto autónomo. Es por eso que Sócrates acepta morir —es por eso que muriendo él *se* salva también. Él se salva para él mismo; salva su imagen, retorno triunfante de la auto-finalidad, en la desaparición de su “sujeto”. Pero él salva también una cosa para nosotros; afirmación igualmente triunfante de la sublimación, raíz y

¹ Socrate n'est pas Socrate parce qu'il est indéterminé, mais parce qu'il détermine par ce qu'il dit, par ce qu'il fait, par ce qu'il est, par ce qu'il se fait être et par la manière dont il se fait mourir, un type d'individu qu'il incarne et qu'il n'existe pas auparavant. La portée ontologie de cette constatation est immense : il existe au moins un type d'être qui crée de l'autre, qui est source d'altérité, et qui par là s'altère lui-même. (Anthropologie, philosophie, politique : MI, 1996j p. 110)

condición continuada de la vida histórica, alimentada por tantos muertos voluntarios. (las cursivas son nuestras) (MMj, 1990, p. 279-280) ¹

Traicionando a su maestro, Platón se pronuncia en sentido contrario. Él no participa en campaña militar alguna, no cuenta con familia, no cumple con servicio militar, no tiene hijos ni responsabilidad pública. Platón calumnia a Atenas y falsifica la historia para su propio provecho. Él es quien se retira de la *city* y quien establece a sus puertas una *escuela* para discípulos escogidos. Platón aspira a una *city* sustraída al tiempo y a la historia, por lo tanto sustraída a la alteridad y gobernada, no por su pueblo, sino, por filósofos alejados del Ágora (MM, 1990a, p. 132). Castoriadis nos dice respecto a esta evolución:

[...] Puede parecer paradójico que el periodo de decadencia que comienza entonces haya dado dos de los filósofos más grandes que han existido: Platón y Aristóteles a pesar de que el matricida Platón haya sido criado y formado bajo la democracia.²

Detengámonos a considerar los efectos definitivos para nuestro propósito de esta diferenciación entre el último filósofo ciudadano y el filósofo que se retira de la ciudad y que, instalado en sus márgenes, aspira a dictarle sus leyes.

4.1.2 La teología racional es el revés de la muerte de la democracia ateniense.

La muerte del último filósofo ciudadano y la derrota en la Guerra del Peloponeso por el hecho de que involucran la cuestión de la alteridad radical, anuncian el nacimiento de la filantropía y la teología racional y con ellas la muerte de la democracia. Sucederá a dicha muerte la emergencia de una tradición filosófica incapaz de pensar la creación-destrucción y por lo tanto incapaz de pensar la alteridad.

¹ [...] Être sujet et être sujet autonome, c'est encore être quelqu'un et non pas tous, n'importe qui ou n'importe quoi. C'est encore et surtout investir des objets déterminés et investir *son* identité –la représentation de soi même comme sujet autonome. C'est pour cela que Socrate accepte mourir –et c'est pour cela qu'en mourant il se sauve aussi. Il se sauve pour lui-même ; il sauve son image, triomphant retour de l'auto-finalité dans la disparition de son « sujet ». Mais il sauve aussi quelque chose pour nous ; affirmation également triomphante de la sublimation, racine et condition continuée de la vie historique nourrie par tant de morts volontaires. (MM, 1990 j, p. 279-280)

² [...] Il peut sembler paradoxal que la période de décadence qui commence alors ait produit deux des plus grands philosophes qui aient existé, Platon et Aristote – bien que le matricide Platon ait été élevé et formé sous la démocratie. (MM, 1990d, p. 293).

La encrucijada que representa el alejamiento de la *cit * por parte de la actividad reflexiva es el contexto en el que tiene lugar para Castoriadis la *torsión platónica* a la que nos hemos referido. El hacer pensante que se cierra ante la política presupone la muerte del filósofo ciudadano y va de la mano de la emergencia del filósofo que quiere decir a la gente lo que debe de hacer. Estas dos variables, respecto a cómo se asume la reflexión, ilustran las aporías que conlleva el quehacer filosófico en sus orígenes y tienen una pertinencia meridiana en nuestros días. El desenlace al que conduce la torsión mencionada corre paralelo al ocultamiento de la alteridad,

[...] se caracteriza por el dominio, en la filosofía, de lo que puede llamarse, de modo casi equivalente, una ontología unitaria o una ontología ensidica¹ o, en definitiva, una teología racional. (A, 2002, p. 101)

Los pormenores de dicha deriva y sus efectos inmensos para el futuro de la actividad reflexiva, cobran su justa dimensión en el análisis por nuestro autor de la incapacidad que la tradición filosófica heredada experimenta respecto a pensar lo imaginario radical como fuente de alteridad. Desde los orígenes, la reflexión en torno al imaginario, nos dice Castoriadis (DH, 1986 , p. 410 y sigs.), como imaginación primera, va a romper con la lógica que subyace al Tratado del Alma de Aristóteles. Dicha reflexión hará estallar en pedazos su ontología. Vendrán siglos de ocultamiento – continúa-, antes de que Kant y Fichte vuelvan a retomar la cuestión para recubrirla de nuevo. Los textos de Hegel no publicados, o de menor difusión, como *Foi et savoir* (1952), harán igualmente alusión a la cuestión, no así la Fenomenología del Espíritu (1975), en la que al elemento imaginario radical no se le concede mención alguna.

En esa tradición filosófica heredada, el imaginario será relegado a la psicología. Heidegger redescubrir  el hallazgo de Kant (1979). M. Merleau Ponty (1995), descubrir  su tratamiento, entre ficción irreal y casi asimilación de lo imaginario con lo real, dando cuenta del trastorno y de las aporías que de esa concepción del imaginario se desprenden. Para Castoriadis la negativa de concebir el imaginario radical como fuente de creaciones, por parte de esa tradición va a confirmar la tendencia de toda institución de elevarse por encima de la temporalidad. En contraposición a la interrogación radical, la clausura referida se traduce para él en la imposibilidad de poner en duda aquello que es pensado (FF, 1997, p. 273).

¹ De la pareja ens-sembliste/ident-itaire, conjuntante-identificatoria.

En contraste, el nacimiento de la filosofía que precede a dicha torsión corre paralelo a la interrogación respecto a las *representaciones de la tribu*. En el caso particular de la *polis*, se revela la existencia de un ser capaz de someter al cuestionamiento explícito y efectivo la ley de su propia existencia¹. La reflexión, por lo tanto, como diferente del simple pensamiento, tendría aquí su contexto natural en la medida en que ésta se dirige a *pensar sobre sí misma* (FF, 1997m, p. 275). Pero esa reflexión en el ulterior desarrollo de la tradición filosófica, para mantenerse viva, insistamos, habría debido permanecer dentro de la *ciudad*.

Ante una evolución distinta a aquella que hubiera garantizado la continuidad de la reflexión filosófica, como reflexión radical, reiteremos el vasto alcance de la denominada *torsión platónica*. Ese alcance recorrerá la tradición determinista en el pensamiento y tendrá una influencia decisiva para el campo de las disciplinas antropológicas y el de otros saberes y quehaceres, incluido, como veíamos en el capítulo anterior, el psicoanalítico. La ruptura de la clausura que supone el nacimiento de la filosofía entonces, en el momento en que se precipita en la torsión platónica, establece una nueva clausura. En el origen de dicha ruptura está la certeza de que somos nosotros quienes, con nuestro quehacer reflexivo y deliberante, debemos convencer no a través de la *episteme*, el fundamento, la ciencia, sino a través de la *doxa*, la opinión. Convencer y, en su caso, establecer las normas que más nos convienen, incluso y sobre todo cuando ello supone someter el origen de nuestra institución al análisis.

La referida torsión platónica se proyecta igualmente respecto a las escuelas filosóficas. Esa torsión hará, del momento en que surge en adelante, imposible pensar la creación/destrucción y con ello hará imposible pensar la alteridad. La prueba que habría significado para el mundo clásico la guerra del Peloponeso se acompaña del nacimiento de las escuelas filosóficas, de la caída de la Atenas democrática y con ella del nacimiento de la filantropía²,

Con la excepción de los pitagóricos, las “escuelas” no comienzan a existir hasta que se inicia la decadencia: con Platón y lo que le sigue. Con el derrumbe de la democracia y los estoicos,

¹ Es en este sentido que el espíritu de la Atenas democrática perdura en tanto que un germen.

² Vidal Naquet (1999) nos dice al respecto: <<El siglo de la filosofía escrita (siglo IV a.C.) es por excelencia aquel del odio filosófico de la democracia.>> (Le siècle de la philosophie écrite (IV siècle a.j.c.) est par excellence celui de la haine philosophique de la démocratie.). (Vidal-Naquet, p. 137).

la filosofía se hace rígida en las “escuelas” y se consagra cada vez más al comentario y a la interpretación.¹

La condición ontológica del imaginario radical como fuente de creaciones va a entrar pues en contradicción con una concepción —preciada para la tradición filosófica heredada y para las disciplinas antropológicas— del *ser* como determinación. Lo anterior es válido incluso en la propia propuesta kantiana, en la que el *ser* es *ser determinado*; no obstante esta determinación *no se completa* (A, 2002, p. 96).

En el sentido apuntado, la ontología determinista que prevalece en la tradición filosófica colocaría al ser en el campo de lo *ensídico*² y/o bajo la égida de la lógica formal. El imaginario radical y el modo de ser de la psique -piedras angulares que muestran la incapacidad de la tradición respecto a pensar lo no determinado-, son, por el contrario, incompatibles y excluyentes de toda lógica de conjunto. A pesar de que en la psique, esa lógica de conjunto tiene una realidad, el imaginario radical y la propia psique no se limitan a ella (FF, 1997f, p. 145). En su texto *Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science* (CL, 1978b, p. 33), cuya primera publicación data del año 1968, Castoriadis nos dice:

Nosotros hemos reducido todo el movimiento al movimiento local, a la *phora kata topon*, y hacemos como si hubiéramos olvidado la alteración, la *alloiosis* (Aristote, Phisique III aussi De anima, III) simplemente porque la física ha logrado conciliar la mayor parte de las alteraciones de las que ella se ocupa con movimientos locales. Ahora bien, ¿qué son las fuerzas que encontramos en psicoanálisis si no aquello que empuja hacia una alteración y que resiste a otra? [Este último es subrayado nuestro, RM]³

Sobre esta ontología de la creación⁴, se montan los rasgos novedosos de la antropología filosófica de Castoriadis. Encontramos una importante beta de dicha novedad en

¹ [...] A l'exception des pythagoriciens, les «écoles» ne commencent a exister que lorsque la décadence commence: avec Platon, et la suite. Avec la chute de la démocratie, et les stoïciennes, la philosophie se rigidifie dans les «écoles» et se consacre de plus en plus au commentaire et à l'interprétation. (MM, 1990d, p. 293)

² Superestructural y/o reflejo en el caso del marxismo y/o de Lacan, respectivamente.

³ Nous avons réduit tout mouvement au mouvement local, à la *phora kata topon*, et semblons avoir oublié l'altération, l'*alloiosis* (Aristote, Phisique III aussi De anima, III) simplement parce que la physique a réussi à ramener la plus part des altérations dont elle s'occupe à des mouvements locaux. Or, que sont les forces que l'on rencontre en psychanalyse sinon ce qui pousse à une telle altération et résiste à telle autre ? (CL, 1978b, p. 69)

⁴ Véase Fabio Ciaramelli (“Creación Humana y paradoja de lo originario”, Archipiélago, 2002, pp. 58-65) en donde el autor nos dice: En el origen hay una ruptura creativa de aquello que de ahora en adelante se revela irreductible a cuanto lo precede, hay una instauración, cada vez inaugural, de algo que es capaz por sí mismo de

su reflexión sobre la instancia del *para sí* que caracteriza el *ser viviente* y de la manera en que ese *para sí* se presenta en el caso particular del humano. En el párrafo “Anthropologie philosophique”, correspondiente a la sección *Psychanalyse et Philosophie* del volumen *Fait et a Faire* (1997), Castoriadis nos dice:

Todo ser viviente es un ser para sí. Eso significa, para empezar y antes que nada, que él crea su propio mundo –un mundo propio... [...].¹

La modalidad como prevalece dicho *para sí* en el magma de SIS en el que es concebida la alteridad involucra la relación entre tres parejas.

4.2 Hay tres parejas del debate filosófico sobre la alteridad

en Castoriadis:

physis y nomos; tiempo y creación; caos y cosmos

Para ilustrar las condiciones en las que se presenta el *para sí* en el caso del hecho humano en la sociedad autónoma en proyecto, en este párrafo establecemos un lazo entre las tres parejas del debate filosófico en Castoriadis, *physis-nomos*, tiempo y creación, caos-cosmos y la alteridad. Este cometido supone revisar la reflexión castoridiana respecto a una sociedad que concibe el *nomos* como algo distinto de la *physis*; es decir, una sociedad en donde el *nomos* se concibe como algo distinto de lo dado *per sé*. Dicho cometido supone revisar igualmente la dimensión del tiempo como creación que se sabe tal creación en la sociedad autónoma en proyecto. Pensar en esa sociedad frente a la alteridad, supone finalmente concebirla en estado perpetuo de tensión entre caos y cosmos. Este repaso nos permitirá ahondar en el primer subpárrafo en la formulación por nuestro autor de una filosofía de lo histórico social y nos permitirá también introducir, en el segundo subpárrafo, el proceso de socialización del tipo antropológico de la sociedad autónoma tomando como base dicha filosofía de lo social-histórico.

determinarse a sí mismo. (P. 59). Y más adelante: Lo que se revela *unheimlich* (siniestro, ver párrafo 4.3 del capítulo anterior), hablando con propiedad, es por tanto la imprevista pero siempre recomenzada emergencia de este inaccesible e inhabitable origen. (P. 65). Y finalmente: Uno puede sin embargo ver, en el desesperado intento por desterrar el lamento para escapar así de la decadencia inevitable de toda creación, la dimensión verdaderamente extraordinaria de lo originario, la persistencia de su narcisismo paralizante y mortífero, la alineación derivada de su encadenamiento al *thanatos*. (P. 65).

¹ Tout être vivant est un être pour soi. Cela signifie, d’abord et avant tout, qu’il crée son propre monde –un monde propre... Bien qu’elle ait été clairement découverte par Aristote dans le livre III de ce traité (De anima) sous le terme de phantasia, la détermination fondamentale de l’âme, à savoir l’imagination, a été, par l’ensemble de la philosophie héritée, reléguée à la place d’une «faculté» (ou «fonction») de l’âme parmi d’autres, faculté la plus part du temps secondaire et fonction généralement trompeuse- a la notable exception de Kant et de Fichte. (FF, 1997e, p. 149).

El para sí que regula el hecho humano es ilustrado por las consecuencias de esas tres parejas en la ontología de Castoriadis que son *physis-nomos*, tiempo-creación, cosmos-caos. A partir del desenlace en el origen de la filosofía en el mundo greco-occidental, desenlace que hemos descrito en líneas anteriores, se había hecho posible introducir artificialmente la posibilidad de separar *physis* y *nomos*. La génesis de la reflexión, y su consubstancialidad respecto a la creación de la democracia, permite discutir la cuestión de esas dos dimensiones que acompañan a la reflexión filosófica en sus orígenes. Nos extenderemos en ese planteamiento para asentar uno de los puntos que Castoriadis va a plantear como fundamental al referirse a la cuestión del imaginario social instituyente. Se trata de la cuestión del *tiempo imaginario* como creación frente al tiempo calendario como repetición.¹

Reflexionar el hecho humano como un para sí supone sopesar el alcance de las parejas mencionadas. El mundo griego clásico había ya emprendido esta reflexión. A diferencia del modo en que los griegos antiguos se veían a sí mismos, para todas las otras sociedades conocidas del pasado, *su nomos*, no es un *nomos*, sino que éste pertenece al orden de la *physis*, de lo dado de una vez y para siempre (SV, 2002b, p. 319; A 2002, p. 98). En este sentido prevalece la “oposición” entre *physis* —también como el amor en sentido griego, cuyo *Telos*, cuya finalidad y origen, para Aristóteles es el *Eros de Dios*²—, y *nomos*, la ley en sentido corriente: “nuestra institución imaginaria creadora por medio de la cual nosotros nos hacemos seres humanos” (FF, 1997l, p. 198).

Esta pareja coloca, por un lado, “la naturaleza” —o mejor, aquello que *es* por sí mismo y que, independientemente de toda acción humana, *es* lo que es y *deviene* lo que deviene— y, por otro, coloca al *nomos*, que es aquello que las comunidades humanas

¹ La importantísima dimensión del código que corresponde, en el campo del lenguaje, a este mismo registro “ensídico”, vistos los estrechos márgenes de este escrito lo damos por sentado. Castoriadis se refiere en la segunda parte de L’institution imaginaire de la société, en el apartado que lleva por título L’institution social-historique: *legein y teukhein*.

² Castoriadis descarta toda teleología y por tanto la concepción teleológica de Aristóteles, no obstante llama la atención sobre ese elemento a continuación, en el que *Physis* es el *Eros de Dios* en tanto que *primer motor*. Recordemos aquí igualmente que los dioses son, para los griegos antiguos, creaciones humanas. La *Physis* desprovista de toda teleología aristotélica sería entonces *la pousee-vers-le-se-donner-une-forme*, el empuje-hacia-el-darse-una-forma. Empuje que no se realiza nunca completamente y que no se reduce, como en el caso de Galileo y de la física moderna, al movimiento local sino que incluye la *alloiosis*, es decir la alteración. La *Physis* en este sentido contendría el principio, el origen de su propio movimiento y simultáneamente el principio y el origen de su propia transformación, de su alteración. (ver ser como por-ser) (FF, 1997c, p. 200-01). Ver Aristoteles (Metafísica, 1072^a 26 et b3), citado por Castoriadis, (FF, 1997c, p. 199).

establecen, que regula su existencia y sin lo cual dichas comunidades no pueden existir. (A, 2002, p. 98).¹

Yo diría tan solo que es precisamente en el terreno de lo humano, la sociedad y la historia, donde nosotros podemos reconocer, inmediata y claramente, la capacidad de una clase de seres/estando, de crear la alteridad, de imponer nuevas formas, de realizar la existencia en y por nuevas leyes. Pero esta evidencia particularmente fuerte no debe limitar el alcance de la idea general a la cual nosotros habíamos llegado: los seres estando contienen en ellos mismos el principio y el origen de la creación de formas, el ser mismo viene definido como la alloiosis en sentido fuerte, la auto-alteración, la auto-creación.²

En el contexto que propone la cita anterior, *el mundo*, visto por la sociedad griega clásica sería del orden del *cosmos*, mientras que la *nada inicial* corresponde al *caos*. El sentido en el que estamos pensando la cuestión de la alteridad y que subyace al contexto evocado por ésta cita, concibe el orden que existe en el mundo, ese *cosmos griego*, como un *cosmos* que está habitado por el caos y no lo agota. Esta concepción, cuyos orígenes lejanos hemos ubicado en la creación griega de la filosofía, la democracia y la política, excluye de entrada el saber absoluto: esa ilusión de la ontología unitaria y del saber de la totalidad.

En las figuras mitológicas, *caos* vs. *cosmos*, estrechamente ligadas al imaginario griego antiguo, y en su irreductibilidad, se encuentra el rastro del sentido trágico y el centro de la argumentación respecto a la *ontología de la creación* en Castoriadis. Es esta irreductibilidad del caos en el cosmos lo que prevalece en la relación de ruptura que está en el origen de la democracia. Irreductibilidad que asume que la *cité* —su ordenamiento— es hija del *nomos* y que éste en la medida en que es del orden del cosmos se define oponiéndose a y suponiendo el caos.

¹ No obstante parece evidente, vale la pena anotar que *la condición por excelencia de la Pysis es la alteridad*. Si bien para Aristóteles la *Physis* está ligada por un lado al *Telos*, la finalidad y por el otro, lo que se menosprecia u olvida a menudo, la *Physis* sería para el filósofo, *la esencia de las cosas, las cuales tienen en ellas mismas, principio de movimiento* (*Physique*, B, 192b 21), citado por el autor (FF, 1997c, p. 198)

² [...] Je dirai seulement que c'est précisément dans le domaine humain, la société et l'histoire, que nous pouvons saisir immédiatement et clairement la capacité d'une classe d'étants de créer l'altérité, de poser de nouvelles formes, de se faire exister dans et par nouvelles lois. Mais cette évidence particulièrement forte ne doit pas restreindre la portée de l'idée générale à laquelle nous étions parvenues: les etants ont en eux-mêmes principe et origine de création de formes, l'être lui-même est défini par l'alloiosis au sens fort, l'auto-alteration, l'auto-creation. (FF, 1997c, p. 202).

A ese *cosmos*, esa auto creación de un mundo que *es* El Mundo y que, en el caso del mundo clásico¹, se lleva a cabo excepcionalmente de modo explícito, corresponde la creación de *un tiempo*. La primera manifestación de la alteridad está, por supuesto, ligada al devenir perpetuo de *physis*, el *tiempo* no calendario, como perpetuo devenir, sería inseparable del *ser* entendido como emergencia/alteridad.

Por ahora yo afirmo que el ser tiene lugar, en tanto que sujeto, o que hay seres que son sujetos, es decir, que son para sí. Por ejemplo: nosotros. Pero un sujeto no es nada si no es la creación de un mundo para él en una clausura relativa.²

La cuestión del tiempo, entonces, comparte con la ontología de la creación la complejidad (Giraldo y Malaver, 1996; Ciaramelli, 2002) que hemos querido ilustrar en líneas anteriores. La interrogación sobre el tiempo es inseparable de la concepción del ser en su condición no unitaria (MM, 1990c, p. 308). Ambas, *tiempo* y *ser*, contienen de modo irreducible la diversidad y la alteridad³:

Esta multiplicidad se desenvuelve siempre de dos modos: aquel de lo simplemente diferente, en tanto que diferencia, repetición, multiplicidad ensidica (conjuntante-identificante); y aquel del otro, como alteridad, emergente, multiplicidad creadora, imaginaria o poiética [...].⁴

Veámoslo, Castoriadis nos dice que existen varias categorías de tiempo, no solo en lo que respecta a un tiempo particular, *tiempo de los dinosaurios, de las cerezas o de los romanos, etc.*, sino igualmente respecto a un tiempo imaginario y un tiempo calendario, por ejemplo. Vidal Naquet (1999)⁵ nos recuerda el hecho de que, si bien la *cité*, en donde nace la

¹ Y de la sociedad autónoma en proyecto.

² Pour l'instant j'affirme qu'il y a de l'être comme sujet, ou qu'il y a des êtres qui sont sujets, a savoir sont pour eux mêmes. Par exemple: nous. Mais un sujet n'est rien s'il n'est la création d'un monde pour lui dans une clôture relative. (MM, 1990c, p. 308). [Traducción nuestra].

³ La filosofía heredada, en su afán de separar radicalmente *sujeto* de *objeto*, ha derivado siempre en la asimilación del uno en el otro (por ejemplo, en el idealismo o el materialismo). La primera y más catastrófica consecuencia de esto consiste en que la filosofía siempre ha ignorado lo social-histórico como *modo de ser* y como medio en el que se presenta todo pensamiento. Para la filosofía heredada, toda subjetividad, que por otro lado es ella misma una creación social-histórica, es una construcción sospechosa, y el mundo, o el ser, *es pensado* independientemente de su construcción (es decir, de su creación no teológica, por supuesto).

⁴ Cette multiplicité se déploie toujours sur deux modes: le mode du simplement différent, comme différence, répétition, multiplicité ensidique (ensembliste-identitaire); et le mode de l'autre, comme altérité, émergente, multiplicité créatrice, imaginaire ou poétique [...]. (MM, 1990c, p. 309). Multiplicidad creada simultáneamente a la creación de un mundo y, por tanto, de un tiempo, sin los cuales el sujeto no es nada. Creación de una multiplicidad que nosotros podemos constatar, pero no producir ni deducir.

⁵ En el texto (Vidal-Naquet, 1999, p. 134) dedicado a exponer la manera en que Castoriadis abordaba la cuestión de la Grecia antigua y, en particular, lo que se refiere al nacimiento de la filosofía.

filosofía, es una creación del mundo griego, *el griego* como sujeto *no nace como ciudadano*. Para que ello se dé, es necesario que esa *ciudad* cree -y repose sobre- el *espacio y el tiempo cívicos*. El *tiempo imaginario* entonces, anterior a la ruptura de la clausura, representada por el nacimiento de la filosofía y de la democracia, es también un tiempo cíclico, básicamente repetitivo. Vidal-Naquet, al citar a Castoriadis, refiere la cuestión del tiempo en este sentido:

La institución social del tiempo imaginario tiende siempre a ser recubrimiento y ocultación, denegación de la temporalidad como alteridad alteración.¹

Ampliando esta reflexión respecto al tiempo y refiriéndose a Paul Ricoeur (1986), Castoriadis nos dice que la filosofía se ha ocupado siempre del tiempo subjetivo o fenomenológico como en Agustín, Husserl y Heidegger, o bien del tiempo objetivo o cosmológico como en Platón y Aristóteles. Esta manera de abordar la cuestión ha traído como consecuencia que se haga una reflexión respecto al tiempo identitario, que ignora la emergencia de la alteridad. Ese modo de tratar la cuestión del tiempo conlleva un abordaje del tiempo vivido -el tiempo de la experiencia del sujeto- que, debido a esa separación, no puede más que ser excesivamente impreciso. El recubrimiento de lo social histórico, a través de la clausura que supone el pensamiento heredado como pensamiento unitario, según nuestro autor, vino aparejado de la imposibilidad de percibir la estrecha solidaridad y las diferencias que existen entre el tiempo identitario y el tiempo imaginario. Alternativamente, asumir plenamente lo social histórico para reflexionar sobre el tiempo, permite percibir el apuntalamiento del tiempo identitario sobre el primer estrato natural —el tiempo cósmico—, así como percibir la alteridad fundamental de los *tiempos imaginarios* instituidos por las sociedades otras. Es esta la condición ambivalente, entre repetición y creación, del para sí que corresponde al hecho humano. Castoriadis nos dice al respecto:

Nosotros no podemos acceder al nudo de la cuestión del tiempo —subjetivo, objetivo o acaecido—, a menos que partamos de la idea de la emergencia de la Alteridad (alloiosis) en cuanto creación/destrucción de formas, considerada como una determinación fundamental del ser como tal, es decir, en sí.

Lo anterior nos obliga a establecer una distinción estricta entre diferencia y alteridad. 34 difiere de 43, un círculo y una elipse son diferentes. La *Iliada* y el *Castillo* no son diferentes,

¹ L'institution sociale du temps imaginaire tend toujours à être recouvrement et occultation, dénégation de la temporalité comme altérité altération. (IISb, 1975b, p. 293)

ellos son otros. [...] La emergencia de lo otro es la única manera de dar un sentido a la idea de novedad, de lo nuevo como tal.¹

Mientras que la diferencia regularía la dimensión del tiempo calendario, la alteridad sería propia del tiempo imaginario como lugar en el que se manifiesta el ser como creación.

El tiempo es el ser en la medida en que el ser es alteridad, creación y destrucción.²

Veamos pues de que manera esa concepción ontológica del hecho humano, que parte de la alteridad como mediación entre las parejas *physis* y *nomos*, tiempo y creación y finalmente *cosmos* y *caos*, va a permitir a nuestro autor formular una filosofía de lo histórico social.

4.2.1 La relación que media entre las tres parejas del debate filosófico en Castoriadis, funda su filosofía de lo social-histórico.

En este subparágrafo valoramos la posibilidad de que la relación que guardan las parejas del debate filosófico en Castoriadis, relación mediada por la alteridad insistimos, constituya en nuestro autor la fuente de inspiración de una filosofía de lo histórico social. Esa nos va a conducir a la reflexión que tiene lugar en las sociedades en donde existe la interrogación explícita respecto a las propias instituciones y respecto a la propia existencia. Se trata de sociedades en donde prevalece igualmente la certidumbre de la propia finitud.

Con el análisis de la ruptura que se verifica respecto a la sociedad heterónoma Castoriadis renueva la reflexión respecto a lo social histórico. Dicho análisis, pasando por las tres parejas de *physis* /*nomos*, tiempo/creación y *caos*/*cosmos*, va a poner en juego una concepción del ser como creación. Esta concepción se encuentra estrechamente ligada a la génesis del proyecto de autonomía que, al abrirse ante la alteridad, se adjudica, como sociedad, un sentido trágico. El tratamiento somero a continuación, del *régimen* que resulta de la creación griega, como forma de *auto limitación*, va a abrir el paso a la consideración de

¹ Nous ne pouvons atteindre le noyau de la question du temps —subjectif, objectif, ou surplombant— a moins de commencer avec l'idée de l'émergence de l'Altérité (alloiosis), en tant que création/destruction de formes, considérée comme une détermination fondamentale de l'être comme tel, c'est-à-dire en soi.

Cela nous oblige à établir une distinction stricte entre différence et altérité. 34 diffère de 43, un cercle et une ellipse sont différents. L'Iliade et Le Château ne sont pas différents – ils sont autres. [...] L'émergence de l'autre est la seule manière de donner un sens à l'idée de nouveauté, du nouveau comme tel. (MM, 1990d, p. 333).

² Le temps, c'est l'être pour autant que l'être est altérité, création et destruction. (MM, 1990c, p. 338).

la democracia como *forma* creada en la que se materializa la ruptura de la significación como sentido.

Castoriadis establece que la sociedad y la historia son los espacios de los *seres estando* y simultáneamente los espacios de la auto creación ontológica. Esa facultad de ejercer la auto creación de las sociedades y los individuos, en dichos ámbitos, nos permite profundizar en la condición del *Nomos*, y de *un Nomos* en particular, que es aquel de la sociedad auto noma. Hemos expuesto que el imaginario radical, una vez metamorfoseado socialmente y subyaciendo a la instancia de la sociedad instituyente —cuando se trata del proyecto de sociedad autónoma—, reflexiona y delibera como subjetividad¹. Dicho social instituyente, no obstante puede reflexionar y poner en cuestión todo, debe decidir sobre algo en particular. Esta deliberación estaría, por lo tanto, en la base del ejercicio de la auto-alteración. Es decir, estaría en la base de la alteridad-alteración, como práctica explícita de la autonomía.

Ahora bien, hemos aludido en párrafos anteriores al enorme significado de la derrota durante la guerra del Peloponeso para Atenas. Hemos situado dicha derrota en un contexto — al que se suma la condena a muerte de Sócrates— en el que la filosofía avanzó irremediamente hacia una nueva clausura casi definitiva, la ontología unitaria y la subsiguiente teología racional, en boca de Platón. Nos hemos referido al hecho de que, a diferencia de otros pueblos, los griegos formularon la excepcional concepción según la cual su *Nomos* era eso, un *Nomos* y no una *Physis*. En este punto es legítimo preguntarse con el autor:

[...] la tragedia de Atenas, aquella que relata Tucídides y respecto a la cual Jenofontes concluye el testimonio, ¿es también una tragedia de la democracia instituyente?²

Pensando en una respuesta a esta interrogante se impone analizar los procesos en que la autonomía como valor es creada de modo simultáneo a las rupturas de las clausuras del para sí contenidas en el estrato biológico y en la sociedad heterónoma. Nos interesa esa

¹ Es decir, en tanto que *para sí* que se trasciende como tal.

² [...] la tragédie d'Athènes, celle que relate Thucydide et dont Xenophon achève le récit est aussi une tragédie de la démocratie instituant? (Vidal-Naquet, 1999, p. 137).

creación porque¹, si bien la postura de Castoriadis va en la dirección de que la autonomía como proyecto tiene sentido no por sí misma, sino en tanto que medio para “hacer cosas”, estas no deben ser cosas cualesquiera y la elección por unas y no por otras, suponen necesariamente la auto limitación que se sabe como tal. La autonomía, como su propia definición etimológica lo sugiere, es un movimiento que tiene su punto culminante en el reconocimiento de que se es el origen de las propias leyes. Este punto culminante se materializa pues en la autolimitación. En otras palabras ejercer la autonomía es auto limitarse explícitamente.

Hemos dicho que el *para sí* del viviente en el caso de los humanos nos ha permitido establecer que ése crea un nivel ontológico propio y, con ése, un mundo propio. *Flujo afectivo, representativo e intencional*, que viene a jugar aquí un papel central y definitivo para los cuatro tipos de seres auto constituidos que conocemos: el humano viviente, el psiquismo humano, el individuo socialmente fabricado y la sociedad instituida². La humanidad se auto-crea como sociedad y como mundo, y ese *mundo propio* generalmente se concibe en condiciones de fuerte clausura, como hemos visto³.

Los dos elementos de la ruptura de la clausura que representa la sociedad heterónoma, por el proyecto de la sociedad autónoma, la filosofía y la democracia, son dos *modos de ser* intrínsecamente vinculados a la *polis* griega y ciertas sociedades europeas. Esos modos de ser se preguntan explícitamente sobre las leyes de su propia existencia y en esa medida se materializan en formas sociales auto constituidas, como lo sugiere la siguiente cita:

El nomos se convierte en auto creación explícita de forma, lo que hace que ése aparezca simultáneamente como opuesto a la physis y como uno de los resultados de ésta.⁴

El proyecto de autonomía inaugura, en ese sentido, la posibilidad discrecional respecto de la ley que yo/nosotros debemos adoptar, cometido siempre expuesto al error⁵. La

¹ A diferencia de la perorata en boga en las últimas décadas, englobada, abreviando, en la *filosofía del deseo*.

² Cada vez de modo distinto de las *otras* sociedades.

³ Véase a este respecto la concepción del sentido como *piel de la sociedad* y las manifestaciones de odio cuando ése es amenazado por la alteridad en “Les racines psychiques et sociales de la haine” (FP, 1999a, p. 183).

⁴ Le nomos devient l’autocréation explicite de forme –ce qui le fait toujours apparaître à la fois comme l’opposée de la physis, et un des aboutissements de celle-ci. (FF, 1997q, p. 206).

⁵ A los argumentos clásicos, según los cuales la sociedad autónoma no podría ser, porque solo la norma “venida de afuera” de la sociedad se impone sobre ésa, Castoriadis opondrá los horrores a los que las sociedades basadas en la Revelación se habrían librado a lo largo de la historia.

única limitación verdadera de la democracia, entonces, es la auto-limitación, que es obra y responsabilidad de los ciudadanos educados por y para la democracia en la convicción de que las instituciones que *nos damos* no son ni absolutamente necesarias, ni totalmente superfluas (FF, 1997q, p. 207). Facultad de autolimitación que comporta, en sus distintas variantes, la indispensable convicción, jamás asumida en su totalidad, de la propia finitud.

Vale lo mismo decir que la democracia, como la filosofía, hace a un lado lo sagrado. E incluso, en otras palabras, que ella exige que los seres humanos acepten en su comportamiento real aquello que ellos casi nunca han querido aceptar verdaderamente (y que en el fondo de nosotros mismos no aceptamos prácticamente jamás), es decir, el hecho de que ellos son mortales.¹

La cita anterior nos permite corroborar el sentido trágico del régimen democrático y de la democracia instituyente. Digamos pensando en la filosofía de lo social-histórico por Castoriadis que asumiendo la ruptura de la clausura, y explicitándola, como vehículo para la auto institución, la sociedad autónoma en proyecto acepta tácitamente que esa ruptura se materializará finalmente en una nueva clausura. En la medida en que no se renuncia a la interrogación radical², como había ocurrido a raíz de la muerte de la democracia como régimen, esa clausura está siempre expuesta a ser el objeto de una nueva ruptura. Esa sociedad acepta en los actos la reflexión radical, el cuestionamiento y la deliberación respecto a las propias instituciones. Asume pues, en esa relación a la institución propia, la posibilidad de la creación de una *forma* nueva en el interior de la cual lo viejo deja de tener sentido y es incorporado a lo nuevo, según las reglas establecidas por éste. Vemos aquí la condición por excelencia de la alteridad en cuanto creación-destrucción. En este sentido, apuntando hacia una respuesta a la interrogante de Vidal-Naquet en líneas anteriores, en efecto, la tragedia de Atenas es una tragedia de la democracia instituyente.

Dejémoslo claro para cerrar este apartado, el mundo griego clásico, y en particular la Atenas democrática, no es más que un germen, ni siquiera un modelo o un contraejemplo,

¹ Autant dire que la démocratie, comme la philosophie, écartent nécessairement le sacré; en d'autres termes encore, elle exige que les êtres humains acceptent dans leur comportement réel ce qu'ils n'ont presque jamais voulu accepter vraiment (et qu'au fond de nous-mêmes nous n'acceptons pratiquement jamais), à savoir qu'ils sont mortels. (FF, 1997q, p. 206).

² Como habría hecho la filosofía teológica platónica en la que se identifica lo racional con la plenitud de sentido.

pero menos aun una *variante cualquiera* de una sociedad *diferente*¹, a secas. Castoriadis establece que son las significaciones imaginarias sociales contenidas en ese magma las que van a conservar a la sociedad unida y a constituir sus fronteras. De esas significaciones imaginarias sociales hemos tenido la oportunidad de hablar: el *nomos* diferenciado pero en tensión respecto a la *physis*; el tiempo como creación; la conciencia, más o menos asumida, de la propia finitud; la posibilidad de la creación y la destrucción, por lo tanto, de la alteridad; o la interrogación radical, y la convicción de ser el origen de las propias leyes, son algunos de los rasgos fundamentales y propios de esa institución. Todas estas significaciones, como hemos querido mostrar a lo largo de estas páginas, suponen la convicción de que existe en la base, como universal de *todas* las sociedades existentes, no la racionalidad, como quisiera la tradición filosófica heredada, sino la imaginación creadora en su calidad de alteridad y su auto-aceptación o su auto-ocultamiento, según cada caso.

Pero ¿quién es el garante de ese magma de significaciones imaginarias sociales?, ¿cuál es el *tipo antropológico* (MI, 1996d, p. 91) que hace posible que la sociedad autónoma en proyecto², sus dos significaciones constitutivas en la actualidad —el control racional y el valor de la autonomía individual y colectiva—, se mantenga unida?, ¿cuáles son sus derroteros? y, finalmente, ¿quién es el sujeto de esta autonomía? ¿Cuáles son los límites de su acción?, ¿cuál es el objeto de la auto-institución autónoma? (DH, 1977-86e, p. 358). Para finalizar el presente capítulo he aquí un apunte de las direcciones en las que creemos que las interrogantes anteriores pueden encontrar una respuesta.

4.2.2 El filósofo ciudadano es una creación de la polis

y la existencia de ambos corre paralela.

En este párrafo abordamos el proceso por el cual las significaciones imaginarias sociales propias de la sociedad que emerge de la ruptura de la clausura, proceso cuyos rasgos hemos acotado, se plasman en el tipo antropológico formado por la sociedad autónoma: la figura del *ciudadano democrático*. Figura que, en el contexto de esa sociedad, se confunde con la figura

¹ La etnologización del tratamiento de la Grecia antigua es correcto solo desde un punto de vista formal. Es decir, Grecia sería *una sociedad como las otras*, ninguna diferencia respecto al valor humano, la dignidad o el mérito tendrían cabida. No obstante —aquí la impostura esencial—, es en Grecia, y no en otro lado, en donde nace la excepcional posibilidad de ver a las sociedades otras como *otras* (DH, 1977-86e, p. 327).

² Cuyo magma se encuentra en estado casi extinto en el mundo contemporáneo.

del filósofo que quiere vivir dentro de la comunidad política y que encuentra sentido en la apertura ante la alteridad.

Debes respetar las leyes, pero puedes cambiarlas, consigna uno de los principios básicos de la *polis*. Paralelamente, el hecho de la interrogación ilimitada contiene el principio que hace que la alteridad absoluta de la *Physis* sea irreducible y perpetua. Respecto a los límites de la interrogación queremos reiterar que, mientras sabemos que la interrogación radical conlleva la *posibilidad de interrogarse sobre todo*, esa interrogación conlleva también entrañablemente la condición según la cual, si bien podemos *pensar todo*, no debemos hacer *cualquier cosa*.

A fin de ir cerrando este capítulo, queremos regresar a la interrogación respecto a la figura del filósofo ciudadano y a su actitud ante la *comunidad política*. Queremos concluir el capítulo entonces discutiendo los alcances de este debate para la socialización del *tipo antropológico* de la sociedad autónoma y de su relación con la alteridad.

En el texto ya evocado *Los intelectuales y la historia* (MM, 1990g, p. 127), Castoriadis se refiere a esas dos figuras emblemáticas, en los orígenes de la tradición filosófica, que son Sócrates y Platón. Los destinos de la filosofía y la democracia, una vez acaecida la derrota de Atenas que analizamos, ilustran el establecimiento de una nueva clausura que oculta la alteridad del ser y de la historia bajo la teología racional. La subsecuente asimilación del *ser* y del *sentido*¹ que a través de siglos de determinismo desemboca en la fórmula hegeliana que funde lo real con lo racional, no son más que una consecuencia previsible del abandono por los filósofos del espacio público, el ágora.

En el texto mencionado, por el contrario, se parte de una concepción de la filosofía de la historia que considera a esta no solo como la historia hecha, sino también como la *historia haciéndose*. Se analizan ahí las implicaciones de la figura del intelectual como figura ambivalente. Entre el último filósofo ciudadano y el filósofo que se retira de la ciudad, la historia haciéndose es el espacio donde el ser humano crea formas ontológicas nuevas: la propia *historia* y la *sociedad* son sus primeras realizaciones. En el contexto de esas creaciones la figura del intelectual va a permitirnos pues replantear los cuestionamientos que giran en torno al sentido de la reflexión filosófica en el mundo de hoy. Es decir, que, si bien

¹ Por tanto asimila el *ser* a *ser determinado*, núcleo de la sociedad religiosa.

el interés por asuntos fuera del campo de especialización, y por asuntos del ámbito de lo público, corresponden a la versión noble del intelectual, esos dos criterios son, sobre todo, los que definen al *ciudadano democrático*.

Opuestos a las condiciones de la noción de justicia dada por Platón¹, dichos rasgos definen al ciudadano como es pensado por la *polis*. A diferencia de los miembros de otras sociedades, este ciudadano es concebido en una relación otra, entre *quien piensa* y la *comunidad política*: Sócrates, el filósofo ciudadano² y Platón representan los dos extremos de dicha relación.

La comunidad de ciudadanos, el *demos*, se gobierna a sí misma y contiene, y contendrá para siempre un elemento —al menos³— de arbitrariedad. En esa comunidad política, germen de la sociedad autónoma en proyecto, la participación general activa en los asuntos públicos es enérgicamente promovida tanto por las reglas formales como por el *ethos* de la *polis* (DH, 1977-86e, p. 359). Esa participación tiene su culmine en la *ecclesia*⁴, la *asamblea del pueblo*, y en los tribunales, en donde no ejercen jueces profesionales. La *ecclesia*, asistida por la *boule* (el consejo), legisla y gobierna. En ese régimen de democracia directa, la noción del *demos*, el pueblo, se opone en primer lugar a toda cultura “política” basada en la idea de representantes. Por el contrario, según las normas de la *polis*, en la *ecclesia* se designan magistrados por sorteo o por rotación. Régimen y no únicamente procedimiento, la democracia, por lo tanto, se define en la oposición del *demos* respecto a los “expertos en política”. Es en este orden de cosas que adviene la socialización del tipo antropológico de la sociedad autónoma en proyecto.

El mejor evaluador de un especialista en cuestiones técnicas no es otro especialista, sino el usuario, y los asuntos públicos comunes son materia de análisis y deliberación de la *polis*. Los *especialistas de lo universal* y los *técnicos de la totalidad* (DH, 1977-86e, p. 362), responsables de la expansión y de la irresponsabilidad creciente que caracteriza los aparatos jerárquicos burocráticos modernos, son contrarios a la concepción democrática en sus orígenes.

¹ Ocuparse de sus asuntos y no inmiscuirse en todas partes... Por lo cual, la sociedad democrática “no es justa”.

² “que no ignora la psique y el Eros” (MM, 1990 d, p. 283).

³ Que se suma a la inaceptable exclusión de las mujeres, de los extranjeros y de los esclavos, de la condición de ciudadanos.

⁴ Como hemos apuntado, ésta sería el origen lejano —¿preinstituido?— del término *iglesia*.

La emergencia de un espacio público significa que un ámbito público es creado, que “pertenece a todos” (*ta koina*). Lo “público” deja de ser un asunto “privado” del rey, de los curas, de la burocracia, de los hombres políticos, de los especialistas, etc.¹

En la transmisión de los valores, subyacentes a esas significaciones imaginarias sociales, el ámbito relevante es la educación de los ciudadanos, la *paideia*². Una pieza central de dicha educación lo constituye el carácter trágico de la significación que le da su sentido y que proviene de la explicitación de la alteridad (DH, 1977-86e, p. 374). La creación de ese *espacio público*, el ágora, a partir del reconocimiento del origen de la propia norma y de la consecuente fabricación de individuos sobre la base de ese principio, conlleva la creación de un *poder explícito*. Este poder, a su vez, reposa sobre la interiorización de las significaciones instituidas por los individuos socialmente fabricados. (MI, 1996b, p. 160).

La significación del valor del espacio público, espacio en el que reposa la formación del ciudadano, se encuentra en el origen y es el fundamento de la institución en la sociedad democrática. Es ése el lugar del *poder instituyente* y es su permanencia la que opone, radical e irreduciblemente, la sociedad autónoma a la sociedad heterónoma. No es superfluo entonces insistir en que la creencia en una instancia extra-social como origen de la norma es contraria al espacio público como lugar de la deliberación y constituye el mejor recurso para *garantizar* -también a través de quienes son socializados³- la perpetuación de la sociedad de repetición. Garantizar la socialización de dichos tipos supone poner en práctica la perdurabilidad y la intangibilidad de la institución en la sociedad heterónoma (MI, 1996b, p. 160).

(7.-) Para los clásicos, se comprende claramente, y se repite constantemente, que *la sociedad forma al individuo*. Se pueden multiplicar fácilmente las citas: Simónides, Tucídides,

¹ L'émergence d'un espace public signifie qu'un domaine public est crée qui «appartient à tous» (*ta koina*)¹. Le «public» cesse d'être un affaire «privée» -du roi, des prêtres, de la bureaucratie, des hommes politiques, des spécialistes etc. (DH, 1977-86e, p. 367). [Traducción nuestra]. Algo similar existe en algunas sociedades primitivas en lo que respecta a la gestión de los asuntos comunes, no así en cuanto a la interrogación respecto a la ley tradicional que no existe. Véase la nota 21, a pie de página, en el texto de origen.

² Que rebasa la noción del espacio escolar tradicional.

³ Véase, por ejemplo, el caso de los establecimientos educativos en manos de la iglesia, los seminarios, los colegios coránicos etc.

Aristóteles. De donde se deriva el enorme peso concedido a la *paideia* de los ciudadanos, la educación en el sentido más largo del término.¹

Concluyendo, por ahora, respecto al tipo antropológico de la sociedad autónoma en proyecto, como lugar privilegiado en el que confluye la filosofía de lo social-histórico en Castoriadis, parece claro que la ruptura de la clausura, en sus dimensiones tanto individual como colectiva, corresponde a la ruptura con la significación, cuyo contenido es heterónimo. Es este el sentido esencial de la filosofía y de la democracia como creaciones frente a la sociedad heterónoma. Dicha ruptura es ruptura de la significación a secas. En una sociedad en la que prevalece la clausura de la significación, como candado de la socialización, ninguna interrogación que pudiera ser formulada en el interior de ese *mundo* de significaciones queda sin respuesta dentro de ese sistema (MI, 1996b, p. 162). En este sentido, Aristóteles y Platón —a diferencia de Sócrates— en su calidad de tipos antropológicos no son filósofos de la creación democrática griega, contenida entre los siglos VII y IV a.c...

Dentro de esta creación —en ausencia de toda constitución propiamente²— se plantea el problema crucial de la autolimitación de este régimen —trágico en cuanto a la ausencia de toda norma venida de afuera—. El régimen democrático está pues sujeto a la posibilidad de la *alloiosis*³ y es sobre la base de esta convicción que va a crear su tipo antropológico. La tragedia entonces es democrática en la medida en que ella evoca de modo constante, junto a la posibilidad de la creación, la auto creación, el llamado de la finitud, es decir, de la limitación radical del ser como ausencia de sentido per se. (MI, 1996b, p. 169). Son estos los rasgos principales de lo que nos hemos aventurado en llamar una filosofía de lo social histórico en Castoriadis, fundada en la noción de alteridad. Filosofía de lo social histórico que tiene una pertinencia meridiana para la educación, el psicoanálisis y la política, como veremos a continuación.

¹ (7.-) Chez les Anciens, il est clairement compris, et constamment répète, que la société forme l'individu. On multipliera facilement les citations : Simonide, Thucydide, Aristote. D'où le poids énorme placé sur la *paideia*, l'éducation au sens le plus large du terme, des citoyens. (MI, 1996b, p. 170)

² Véase al respecto el excesivo énfasis que se le da hoy a la consecución de un estado de ley, en los hechos, basado en la "ilusión constitucional", en detrimento de un verdadero estado de derecho.

³ La alteridad.

CAPÍTULO 5.

LA ALTERIDAD DEFINE EL CARÁCTER DE LA TRANSFERENCIA EN PSICOANÁLISIS Y EN EDUCACIÓN-FORMACIÓN

[...]El uso racional de la forma del Uno, que permite el acceso a un mundo que no es más que como uno y el *otro* del uno, tiende casi siempre a transformarse en utilización racional-imaginaria de la Idea del Uno, que resuelve la Relación, colocándola como seudónimo de Pertenencia, que no sería finalmente más que una forma de la Identidad.

(CORNELIUS CASTORIADIS)¹

En el capítulo 5 retomo los desarrollos del papel que juega la alteridad en la definición de la transferencia, en este caso específico, en el campo del psicoanálisis y la educación como instituciones. Nos interesa en particular la interrogante que plantea el contenido de la sublimación que se pone en juego para el tratamiento pausado de la noción de *transferencia institucional*. Un tratamiento cuyo blanco principal en las líneas a continuación, son las formas modernas del fenómeno burocrático. Este tratamiento nos va a permitir argumentar en torno a esos dos campos que definen la socialización del tipo antropológico de la sociedad autónoma en proyecto. Vamos a cerrar el capítulo valorando la transferencia que está de por medio en la práctica de la confesión y reenviando, para agilizar la lectura, al ejercicio socioanalítico en anexo número 6.²

Introducción 5.1 La transferencia está condicionada por el referente pulsional: 5.1.1 La transferencia institucional permite ilustrar la interdependencia del psicoanálisis respecto a lo social-histórico; 5.1.2 La noción de transferencia institucional permite abordar las formas modernas del fenómeno burocrático. 5.2 La *Paideia*³ de la alteridad reposa en la *filia*⁴: 5.2.1 Nota crítica sobre los niveles transferenciales que conlleva la práctica de la *confesión* y sus versiones modernas.

¹ [...] L'usage rationnel de la forme de l'Un, qui permet l'accès à un monde qui n'est que comme un *et l'autre* de l'un, tend presque toujours à se transformer en usage rationnel-imaginaire de l'Idée de l'Un, qui résorbe la Relation en la posant comme pseudonyme de l'Appartenance, laquelle finalement ne serait qu'une forme de l'Identité. (IIS, 1975a, p. 47).

² Gracias a este reenvío el presente capítulo es menos voluminoso.

³ Formación del ciudadano.

⁴ La *filia*, como nos aclara Castoriadis, no es la "pálida" amistad sino la afección en el sentido fuerte del término y el reconocimiento recíproco.

Introducción

En los capítulos precedentes hemos dejado sentadas las líneas generales de nuestro concepto en su campo de origen, que es el campo del saber psicoanalítico entendido también como práctica *poiética* en lo individual y en lo colectivo. Hemos buscado los vínculos de esa noción con una postura filosófica, crítica y novedosa, respecto a la propia tradición de pensamiento heredado en Occidente. En este capítulo damos paso a la proyección de la noción hacia el quehacer social. Siguiendo la trayectoria de nuestro autor analizamos la noción de alteridad a la luz de dos ámbitos claves que son: el que se refiere al contenido de la sublimación y el que, incorporando este contenido, se define por la *transferencia institucional*. Lo haremos enfatizando contextos dados por la interlocución con el psicoanálisis como institución y con la educación del ciudadano. Finalmente emprenderemos ese análisis haciendo referencia al material que aparece en el anexo 6 y que ilustra el paso del ámbito privado/público que corresponde al psicoanálisis y a la educación-formación al ámbito de lo propiamente político. El tratamiento de la transferencia en esta última esfera lo reservamos para el capítulo sucesivo. Paralelamente al análisis que emprendemos en este capítulo —análisis que cerramos con una nota crítica sobre *la confesión*— y al que llevamos a cabo en el anexo 6, daremos aquí algunas indicaciones iniciales respecto a la noción de contratransferencia.

Partimos, entonces, del supuesto que afirma que, en la tradición filosófica heredada de Occidente, se desarrolla un proceso por el cual la alteridad, como campo relevante de una ontología del hecho humano entendido como creación —no teológica por supuesto—, es sistemáticamente ocultada. Partimos igualmente de la convicción de que dicho ocultamiento tendrá repercusiones importantes en los campos específicos del psicoanálisis y de la educación-formación. Esta valoración la completaremos analizando las prácticas correspondientes a esos dos campos y, finalmente, analizando sus discursos a la luz de la manera cómo, en el interior de ellos, se conciben las manifestaciones de la alteridad. Ese proceder nos va a permitir dimensionar a este nivel la relación entre las instancias de lo instituyente y de lo instituido. Relación cuyo contenido aflora en el curso del análisis de la transferencia y la contratransferencia institucionales. Las prácticas y los discursos, en los ámbitos del psicoanálisis y la educación, se abordan entendiéndolos como *instituciones*

operando, es decir, como *magmas de significaciones imaginarias sociales* materializados en organizaciones por la vía de una *obra institucional* específica.

En el análisis de los procesos transferenciales y contra transferenciales pues, tendremos que hacer frente a la modalidad bajo la que se presenta, en cada caso —esquemáticamente hablando—, la *significación como clausura*, clausura como institución, frente al instituyente y cuya manifestación característica es la versión moderna del fenómeno burocrático como repetición institucional. Analizar los procesos transferenciales que conlleva el psicoanálisis aplicado a la dimensión colectiva de los fenómenos y que conlleva el campo de la educación-formación, nos brinda la pauta para acceder a aquellos contenidos que, en los discursos y las prácticas que prevalecen en esos campos, contemplan o no la posibilidad de la alteridad.

La incapacidad de la institución para hacer frente a esa emergencia de lo radicalmente nuevo —empezando por ella misma—, como hemos visto en el capítulo 1, ha sido ampliamente trabajada desde diversos, y en ocasiones divergentes, puntos de vista, tanto por las teorías y prácticas de grupo como por la psicología social, la sociología clínica, el etnopsicoanálisis y el psicoanálisis de grupo. El nivel de análisis que estamos proponiendo en este capítulo, incluyendo la *viñeta etnográfica* en anexo 6, constituye entonces un nivel intermedio entre el cuerpo de nociones de Castoriadis en torno a la alteridad y su puesta en práctica en la intervención psicosocial. No obstante esa característica del presente abordaje, dejemos claro que la intervención propiamente no es objeto de estudio de la presente tesis, aun cuando sí pensamos que, ilustrando este nivel intermedio, se pueden brindar elementos de importancia, que provienen de la noción de alteridad, para el campo de la intervención.

El carácter proyectivo de este capítulo, es pues un intento por aproximar la noción de alteridad al campo propiamente empírico. Valga la reiteración: se trata de un intento que está inspirado en el énfasis que nuestro autor concede al *hacer* como catalizador del *pensar* y que se materializa, como hemos visto, en el análisis de los procesos transferenciales y contra transferenciales efectuado tácitamente por Castoriadis dentro del grupo S ou B. El análisis de dichos procesos se emprende comenzando con el acta de autodisolución del grupo y la revista S ou B. En otras palabras, lo que trabajaremos en las líneas a continuación aspira a iluminar *nociones intermedias* de una hipotética práctica analítica, un *hacer pensante* en terminología

del activismo político, que no tiene, en este espacio, un desenlace operativo. La atención urgente de las consecuencias que se desprenden tendrá que ser materia de esfuerzos futuros.

5.1 La transferencia está condicionada por el referente pulsional.

En los párrafos a continuación ofrecemos una definición de la transferencia según un encuadre psicoanalítico clásico: la figura del analista, su investimento como figura parental. A partir de esa situación extraemos los elementos que permiten volver sobre el contenido de la sublimación. Esta vuelta permite sopesar dichos contenidos a la luz de su posicionamiento frente a la alteridad. Dicha valoración la haremos en el lugar que Castoriadis asigna a los procesos transferenciales-*contra* transferenciales, según se trate del psicoanálisis o de la educación-formación del ciudadano.

En capítulos 2 y 3 hemos tratado el estatus que concedemos al término *transferencia*. Este término se refiere a procesos regresivos por medio de los cuales, en la situación clínica clásica, el paciente identifica, en la figura del analista, a la figura paternal. En el núcleo de dicho proceso estaría la socialización que resulta de la ruptura de la clausura, característica del estado monádico. Fase por medio de la cual la psique transfiere la omnipotencia de su estado originario de autoinvestimiento hacia el primer objeto separado. El *contenido de la sublimación*, entendida ésta como renuncia parcial, que acompaña toda transferencia, es central para caracterizar sus destinos.

[...] la sublimación es el proceso por medio del cual la psique es forzada a remplazar sus “objetos propios”, o “privados” de investimento (incluyendo su propia “imagen” para ella misma), por objetos que valen en y por su institución social, y a hacer de ellos, para ella misma, “causas”, “medios” o “soportes” de placer. (IIS, 1975d, p. 420).

Asumiendo que ese proceso de sublimación se verifica, en el caso de todo recién nacido, el *contenido* de las significaciones imaginarias sociales que lo acompañan –según lo que hemos discutido–, varían de una sociedad a otra. Los procesos transferenciales y *contra* transferenciales se llevarían a cabo entonces, de *modo diferido*, como consecuencia del contenido¹ de dicha sublimación. Dividiendo la cita que aparece a continuación, recogemos la concepción de Castoriadis respecto a la transferencia en el caso del (a) el psicoanálisis, (b) la educación y (c) la política.

¹ Social histórico.

- (a) [...]¿Qué es la transferencia? Es, con toda seguridad, la entrada del sujeto en un estado regresivo. La regresión no significa que él va a hacer pipi encima del diván, sino que él revive el amor y el odio infantil contra la figura adulta que él pone en el lugar del analista. Se trata, en general, de los imagos parentales; puede también tratarse de otras figuras, pero siempre con la intensidad de afectos y deseos, incluso si esos están enmascarados, censurados, etc. que habían sido dirigidos hacia esa figura. Y la catarsis psicoanalítica se lleva a cabo, cuando se lleva a cabo, una vez que el sujeto vuelve a pasar, gracias a esta regresión, por ese flujo incandescente inicial, redundándose y rehaciéndose, por utilizar las imágenes de Ibsen en *Peer Gynt*¹. Es eso la transferencia psicoanalítica en su plenitud.
- (b) Pero en la pedagogía no puede haber más que formas sublimadas de la transferencia, si se puede utilizar esta expresión extraña. Quiero decir que, en ese caso, la transferencia debe ser soportada por y llevada hacia aquello que es sublimado, es decir, hacia actividades que son objetos sociales —el saber es un objeto social por excelencia— y que son fuente de un placer que no es ni placer de órgano, ni simple placer de representación (como en una ensoñación o en un fantasma), sino el placer de pensar.
- (c) Pero cuando pasamos a la política, en el seno de una colectividad de adultos autónomos, el elemento transferencial debe tender hacia el cero. Puesto que sabemos, gracias al contraejemplo, es decir aquél de un régimen monárquico y, todavía más, totalitario, que en estos casos el factor transferencial tiende al 100%: los afectos ahí son dirigidos hacia la figura del padre que sabe, que puede y que decide.²

¹ Obra maestra (1867) del dramaturgo considerado el padre de las artes escénicas noruegas en el siglo XIX, escrita durante su prolongada estancia en Italia. Se trata de una pieza romántica musicalizada por Edgard Grieg, cuyo personaje principal Peer Gynt es una figura del folklore noruego semi-legendario y mítico en torno al cual Ibsen se pregunta sobre la individualidad y la búsqueda del ideal en un mundo débil y pusilánime que es la Noruega tradicionalista y temerosa de ese siglo. Un antihéroe seductor, al tiempo que egoísta, ruin y mentiroso, que hurta el presente con el pretexto de la libertad.

² «Qu'est-ce que le transfert? C'est certainement l'entrée du sujet dans un état régressif. La régression ne signifie pas qu'il va faire pipi sur le divan mais qu'il revit l'amour et la haine infantile contre la figure adulte qu'il met à la place de l'analyste. C'est en général les imagos parentales, cela peut être aussi d'autres figures, mais toujours avec l'intensité des affects et des désirs, même s'ils sont masqués, censurés, etc., qui avaient été dirigés vers cette figure. Et la catharsis psychanalytique s'opère, lorsqu'elle s'opère, quand le sujet repasse, moyennant cette régression, par ce flux incandescent initial, il s'y refond et s'y refait, pour utiliser les images de Ibsen dans *Peer Gynt*. C'est cela le transfert psychanalytique dans sa plénitude. Mais dans la pédagogie, il ne peut y avoir que des formes sublimées du transfert si je peux utiliser cette expression bizarre. Je veux dire que, dans ce cas, le transfert doit être soutenu par et porté sur ce qui est sublimé, c'est-à-dire sur des activités qui sont des objets sociaux —le savoir est un objet sociale par excellence— et qui sont source d'un plaisir qui n'est ni plaisir d'organe, ni simple plaisir de représentation (comme dans une rêverie ou un phantasme), mais le plaisir de penser. Mais quand on passe à la politique, au sein d'une collectivité d'adultes autonomes, l'élément transférentiel doit tendre vers zéro. Car nous savons, par exemple opposé, c'est-à-dire celui d'un régime monarchique et, encore plus, totalitaire, que dans ce cas le facteur transférentiel tend vers 100%: les affects y sont dirigés vers la figure du père qui sait, qui peut et qui décide.» (FP, 1999b, p. 213).

Esas formas de presentarse de la transferencia en los campos correspondientes y sus destinos remiten a una primera caracterización cuyos preceptos establecidos por Freud¹, dictaban que la transferencia tenía dos signos posibles y excluyentes entre sí: uno “positivo” y uno “negativo”. Aunque regresaremos una y otra vez sobre estos contenidos, queremos dejar claro aquí el hecho de que con el paso del tiempo para Freud, y para aquello que Castoriadis recoge de él, particularmente en lo que se refiere a la Segunda Tópica, la transferencia inspirada de las pulsiones de muerte tiene la característica de moverse en el sentido de la *repetición*. *Repetir para no recordar* es, pues, pura reproducción imaginaria de la situación de base en la transferencia; situación que, inconscientemente, el analizado aspira a reencontrar en la relación con el analista.² En los propósitos de la paciente del célebre caso evocado por Freud, Anna O y, posteriormente, Dora, que convoca al analista a establecer un lazo externo al encuadre de la relación analítica³, estaría ejemplificada dicha tendencia a la repetición, bajo la forma de transferencia ligada a la pulsión de muerte⁴.

Para Freud pues el sentido que se pone en juego a través de dicha transferencia constituye la verdadera materia del análisis. Haciendo uso de un esquematismo, podemos decir que, en la medida de la explicitación, estamos frente a la transferencia ligada al Eros como el vehículo por excelencia de la escena analítica orientada a su fin. Por lo tanto, estaríamos, en el registro castoridiano, ante la *relación distinta*⁵ con la alteridad, que representa el inconsciente para el consciente. Relación que emerge de un análisis exitoso.

Llevando el alcance de esta última formulación a la dimensión colectiva de los fenómenos reencontramos el psicoanálisis, la educación del ciudadano y la política, como ámbitos de pertenencia de la transferencia con la pulsión de vida. Reiteremos entonces nuestra formulación: la explicitación de la transferencia, reconociendo la alteridad, se orienta

¹ Véase la primera aparición del término en *La psicoterapia de la histeria* (Freud, S. 1893-95, OC, T. II, 1994, p. 306); en «Fragmento de análisis de un caso de histeria», sobre el caso Dora: “¿Qué son las transferencias? [...]” (Freud, S., 1905, OC, 1994, T.VII p. 101); “[...] el extraño fenómeno de la llamada *transferencia* [...] Ella se produce de manera espontánea en todas las relaciones humanas,[...]”, en *Cinco conferencias sobre psicoanálisis* (SF, 1910, OC, 1994, T. XI p. 47) y también en *Sobre la dinámica de la transferencia y Puntualizaciones sobre el amor de transferencia* (Freud, S., 1912, OC, 1994, T. XII).

² Al final de este capítulo nos ocuparemos de la manera en que ese estado transferencial se verifica en quehaceres asistenciales distintos a la clínica psicoanalítica; quehaceres que se desarrollan en base al principio de la *confesión* como dispositivo y que, en la medida en que no están delimitados por un encuadre de mutuo acuerdo, dificultan aun más su explicitación.

³ *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia* (SF, 1912, OC, 1994, T. XII, p. 163).

⁴ *Sobre la dinámica de la transferencia* (SF, 1910, OC, 1994, T. XII, p. 102 y sigs.).

⁵ Reivindicada por Castoriadis como relación distinta entre el consciente y el inconsciente y/o entre la institución y el instituyente, de la que emerge un nuevo sujeto, también una nueva sociedad como sujeto.

al rechazo de toda heteronomía. Esa explicitación haría de esos tres campos de la acción humana, los tres campos privilegiados de un proyecto de sociedad cuyo nacimiento es históricamente identificable. Ahí donde la *ruptura de la clausura* habría dado paso a la filosofía y a la política en tanto que ámbitos propios de la auto-institución que se sabe como tal, la explicitación de la transferencia -en la clínica clásica e institucional y en la formación del ciudadano-, haría del saber y de la práctica psicoanalítica el otro componente de dicho proyecto. Partiendo de Castoriadis podríamos decir que formar al ciudadano en la ruptura de la clausura, formarlo como subjetividad reflexiva y deliberante, formarlo pues en la alteridad, sería el fin último del psicoanálisis, la educación y la política. El vehículo de dicha formación sería la *explicitación de la transferencia*.

De modo consecuente con ese rechazo compartido de la heteronomía es claro que el ámbito en el que debemos centrar nuestra atención, lo conforman los procesos transferenciales y contra transferenciales que conllevan esas tres esferas del quehacer humano en la sociedad autónoma en proyecto. Procesos que se establecen en el interior de las organizaciones y establecimientos que se refieren a esas tres instituciones -y entre éstas y sus “clientelas”- y que hemos escogido en este caso para ilustrar la pertinencia de la noción de alteridad en Castoriadis.

Aclaremos con un paréntesis que, a diferencia de la transferencia y su análisis en la clínica y en la institución, el análisis de la contratransferencia no ha sido explícitamente teorizado por Castoriadis¹ aun cuando ésa puede reconocerse en las numerosas críticas y los desarrollos de nuestro autor. Citamos aquí uno de los pasajes en los que él se refiere, tácitamente, a la utilidad de asumir tal análisis en terrenos distintos al de la clínica tradicional:

[...] Uno se pregunta, dicho de otra manera, cómo y por qué razón se atribuía a los griegos clásicos tales ideas en el siglo XVII, tales otras todavía en el siglo XIX, y después en nuestros días. Debemos cada vez comprender lo nuevo, para comprender la visión del pasado que ese nuevo se fabricaba (y recíprocamente, por otro lado: entender la visión de la Inglaterra

¹ Diferentemente la corriente de Análisis Institucional, como tuvimos oportunidad de anotar en el capítulo 2, si ha abordado el aporte de dicho análisis gracias a las nociones de « análisis de la implicación » y « lapsus del intelectual ».

victoriana, por ejemplo, sobre la Grecia antigua, es fundamentalmente revelador sobre la Inglaterra victoriana).¹ [Subrayado nuestro].

De modo esquemático, podemos decir que, en general, la contratransferencia es un terreno relevante de *elaboración de sentido* definido, al principio, por los movimientos de resistencia respecto a los procesos transferenciales que identifican al sujeto —objeto de la transferencia— como destinatario. No podemos dedicar a este aspecto la atención que merece; no obstante, citamos a continuación a Jacquelin Barus-Michel en su contribución, *Clinique et Sens*, al diccionario de psicología:

Un ir y venir puede instaurarse entre las referencias teóricas, la práctica acumulada, la información recabada respecto a situaciones concretas y la escucha del otro en sí mismo. Es decir, un trabajo de análisis de la implicación o de la contra transferencia profundo puede hacer posible acceder al otro en sí mismo, a pesar de que se encuentra ausente en la realidad de la relación. Es esto, sin duda, lo que permite la extrapolación del enfoque clínico, entendido aquí en su acepción más psicoanalítica (análisis de procesos inconscientes), hacia situaciones macro-sociales o hacia eventos de dimensión social respecto de los cuales no puede darse la formulación de un encargo, ni tampoco una relación actual. Obras y trabajos clínicos de investigación pueden, por lo tanto, conformarse en la elaboración interpretativa que suscita un material de segunda mano (documentos, informes, nuevas transcripciones, biografías...), pero en los que el desciframiento de los itinerarios de sentido (aleas) apunta hacia los contenidos y los procesos subjetivos de la experiencia.²

¹ On se demande, autrement dit, comment et pour quoi on imputait aux Grecs anciens telles idées au XVIIIe siècle, telles autres encore au XIXe siècle, puis aujourd'hui. Nous devons chaque fois comprendre le nouveau, pour comprendre la vue de l'ancien que ce nouveau se fabriquait (et réciproquement, du reste : comprendre la vue de l'Angleterre victorienne, par exemple, sur la Grèce classique est surtout éclairant sur l'Angleterre victorienne). (En *Les significations imaginaires*, entrevista a C. Castoriadis realizada por Michel Tragner, 1987, p. 74).

² Un va-et-vient peut s'instaurer entre les références théoriques, la pratique accumulée, l'information recueillie sur les situations concrètes et l'écoute de l'autre en soi. C'est-à-dire qu'un travail d'analyse de l'implication ou du contre transfert suffisamment profond peut permettre d'atteindre l'autre en soi alors qu'absent dans la réalité de la relation. C'est sans doute ce qui permet l'extrapolation de l'approche clinique, entendue ici dans son acception la plus psychanalytique (analyse de processus inconscients), à des situations macro-sociales ou des événements à dimension sociale par rapport auxquels il ne peut y avoir de demande, ni des relations actuelles. Des ouvrages ou travaux cliniques de recherche peuvent alors se constituer dans l'élaboration interprétative suscitée par un matériau de seconde main (documents, compte rendus, retranscriptions, biographies...) mais ou le déchiffrement des aleas du sens vise les contenus et processus subjectifs de l'expérience. (Barus-Michel, J. et al., 2003, p. 318).

Veamos ahora las implicaciones de esa concepción explícita de transferencia y tácita de contratransferencia para el modo en que Castoriadis entiende los contenidos que están de por medio en el proceso de sublimación como andamiaje de sentido.

5.1.1 El análisis de la transferencia institucional

permite ilustrar la interdependencia del psicoanálisis

respecto a lo social-histórico.

En este sub-párrafo retomamos el balance que Castoriadis hace respecto al psicoanálisis como institución. Dicho balance somete a la institución psicoanalítica a los rigores de los contenidos social-históricos que conlleva toda significación imaginaria de soporte de la sublimación y, por lo tanto, todo proceso transferencial.

Retomemos algunos contenidos parcialmente tratados desde un enfoque más analítico. De entrada, hemos visto en las aspiraciones de científicidad del psicoanálisis, por parte de Freud, una manifestación que apunta hacia la clausura representada por el positivismo científico. Esa clausura, saldada pues por el signo de la repetición, remite necesariamente a la figura del padre como fuente exclusiva del sentido. Ahora bien esa figura no puede ser abstraída de un contexto específico: el padre, el discurso del otro o el *yo ideal* no están separados del contenido que conllevan como significaciones imaginarias sociales. “El padre” involucra un significado específico y resulta un elemento fundamental para entender la dinámica edípica, la economía libidinal y el futuro del sujeto; sin embargo, esa condición es tal gracias a que el padre *es* padre -o es el “objeto del deseo de la madre”¹-, porque existen otros padres; otros padres que remiten, de nuevo, a la sociedad en su conjunto como magma de significaciones imaginarias sociales específicas.

Aquí reconocemos pues que *cientificidad del psicoanálisis* y *universalidad del psiquismo*, como características unitarias, jugarían el papel de *significaciones clausura* para la institución psicoanalítica desde sus orígenes². En este contexto, el alcance explicativo del complejo de Edipo —para la religión, por supuesto, así como para sus implicaciones

¹ Gerardo Gutiérrez en comunicación personal.

² Orígenes que por cierto no se ubican entre los Asirio-babilonios y si en el contexto de lo que Castoriadis denomina la sociedad autónoma en proyecto.

respecto a la manera como se interioriza la autoridad-, deja abiertas grandes interrogantes. Por ejemplo ¿por qué en infinidad de casos cuando se habla de “espiritualidad” o de “subjetividad” la referencia a la dimensión del mito es inmediata? ; ¿quiere eso decir que la sociedad “en general” es incapaz de limitarse por sí misma sin recurrir a dicha dimensión?; ¿o quiere decir que no hay una alternativa para esa limitación que no sea el mito o el racionalismo y el culto del hecho consumado?; ¿qué implicaciones conlleva para la relación analítica el hecho de que la condición para que haya transferencia es que exista asimetría?, - por no decir alteridad- ¿entre quienes -individuos y/o instituciones-, transfieren o son objeto de transferencia?, o más aun ¿por qué en nombre de no se sabe que “episteme” se pasa por alto el componente de afecto que conlleva todo proceso ligado al sentido en las clínicas y fuera de ellas? Y ¿qué repercusiones tiene este escamoteo con relación al *fin del análisis* o al *fin de de la intervención socio analítica*?, entendidos, ambos *fin*es, ¿como explicitación de la transferencia respecto al analista y respecto a la institución respectivamente?

Páginas enteras del debate entre científicidad versus a científicidad, ciencia versus saber, del psicoanálisis no hacen más que ilustrar la vigencia de esas interrogantes finalmente: ¿por qué la interpretación tiene canónicamente que remitir a una y siempre la misma pulsión? ¿No sería en este caso la condición creadora de la interpretación, justamente, lo que habría hecho de ese campo del saber, de esa *práctica poiética*, para decirlo con palabras de Castoriadis, un ámbito radicalmente transformador? Más aun, la tendencia, tan en boga a asimilarlo a las neurociencias, ¿no sería la última versión de esa angustia ante la alteridad que supuso, desde sus orígenes, la condición del psicoanálisis como pilar de la institución de la *apertura como sentido*? Castoriadis evoca esta situación del siguiente modo:

El objetivo del análisis no es el de eliminar una de las instancias psíquicas para ventaja de la otra. Es el de alterar la relación entre instancias. Con ese propósito, él debe alterar esencialmente una de esas instancias: el yo (je), o el consciente. El yo se altera recibiendo y admitiendo el contenido del inconsciente, reflexionándolo y mostrándose capaz de escoger lúcidamente las impulsiones y las ideas que ése tratará de operar. En otros términos, el yo habrá de convertirse en una subjetividad que reflexiona, capaz de deliberación y de voluntad. El propósito del análisis no es la santidad; como ha dicho Kant, nadie es nunca un santo. Ese

punto es decisivo: él (el psicoanálisis, RM) opone explícitamente el análisis a todas las éticas fundadas sobre la condena del deseo y, por lo tanto, [fundadas, RM] sobre la culpa.¹

En el campo de la aplicación de ese saber al análisis de la dimensión colectiva de los fenómenos, enfatizando de nuevo en la cuestión de la transferencia, la multicitada omisión respecto al asesinato de aquél que no es del clan² es, sin duda alguna, un acto fallido atravesado por la transferencia respecto a aquél que ha *dejado de ser parte*. Orden de cosas respecto del cual, por otro lado, el propio Freud participa a veces incluso de modo explícito. El “autoanálisis” habría revelado aspectos fundamentales para entender, precisamente, cómo opera el *otro en sí mismo* al que se refiere Barus-Michel en la cita aquí arriba. Excluir al que no es del clan³ -esa enésima manifestación de la imposibilidad de auto constituirse de forma distinta a aquella que, para hacerlo, niega al otro como otro-, constituyó por lo tanto el acto inaugural⁴ de una nueva clausura. Para Freud se trataba de aquella clausura, eventualmente necesaria, que acompañaba a la naciente institución psicoanalítica.

Para seguir en esa línea, no obstante que el abandono por parte de Freud de la *teoría de la seducción*⁵ abre paso a la teoría edípica, todo ello ocurre ante la irrupción de la alteridad real y de su parcial ocultamiento en el proceso por el que Freud va a formular su propuesta. El episodio famoso del supuesto “plagio”, respecto a la teoría de la bisexualidad de Fliess, de confirmarse, no sería más que otro ejemplo de ese *repetir para no recordar*, permaneciendo así en la identidad, frente a la irrupción de la alteridad.

¹ L’objectif de l’analyse n’est pas d’éliminer une instance psychique au profit d’une autre. Il est d’altérer la relation entre instances. Pour ce faire, elle doit altérer essentiellement l’une des ces instances: le Je, ou le conscient. Le Je s’altère en recevant et admettant le contenu de l’inconscient, en le réfléchissant et en devenant capable de choisir lucidement les impulsions et les idées qu’il tentera de mettre en acte. En d’autres termes, le Je a à devenir une subjectivité réfléchissante, capable de délibération et de volonté. Le but de l’analyse n’est pas la sainteté; comme a dit Kant, personne jamais n’est un saint. Ce point est décisif: il oppose explicitement l’analyse a toutes les éthiques fondées sur la condamnation du désir, et donc sur la culpabilité. (MM, 1990 a, p. 177-78).

² En la redacción de *Tótem y Tabú*.

³ Jung, antaño *príncipe*, convertido en la víctima sacrificial del pequeño clan freudiano inicial.

⁴ ¿indispensable?

⁵ Ampliamente sujeto a críticas, el abandono de la teoría de la seducción habría sido el blanco predilecto de un amplio sector del movimiento feminista (además del neofreudismo de Fromm y las posturas de Adler y Adorno), por razones evidentes y en cierta medida justificadas. Coincidimos con Castoriadis respecto al hecho de que, si bien Freud al elaborar su teoría de la sexualidad femenina no muestra nada muy diferente a lo que podría pensar el peluquero de su barrio, por otro lado el descubrimiento del inconsciente fue y sigue siendo un hallazgo sin precedentes.

Los pasajes descritos en *La batalla de cien años*¹ ofrecen infinidad de ejemplos para ilustrar la manera de operar de la transferencia institucional en el campo del psicoanálisis entendido como institución. Los procesos transferenciales que involucran a la institución psicoanalítica con la que Castoriadis interactúa, como hemos ilustrado en el capítulo 3, están a flor de piel en sus críticas a Lacan. Críticas respecto a su estilo personal de entender y practicar el quehacer psicoanalítico. Estilo fundado, precisamente, “en la negativa respecto al establecimiento de la transferencia”² y, por lo tanto, de nuevo, fundado en dicha permanencia en la identidad.

La proyección de las nociones ilustradas en líneas anteriores, en dirección de una hipotética clínica institucional, para agilizar la lectura, es abordada con mayor amplitud y mayor pertinencia, respecto a una situación muy concreta, en el anexo No. 6. En líneas a continuación retomo la relación entre transferencia institucional y alteridad para preparar el párrafo sobre la formación del tipo antropológico de la sociedad autónoma.

5.1.2 La noción de transferencia institucional

permite abordar las formas modernas del fenómeno burocrático.

En este sub-párrafo analizamos el alcance clarificador de la noción de transferencia institucional con respecto a los procesos amplios de auto constitución de las colectividades organizadas y su natural tendencia a la burocratización. Ese análisis nos permite ilustrar el tributo que la noción de transferencia institucional debe a la noción de alteridad.

En el debate que ilustramos en el anexo nº 6 nos referimos pausadamente a las distintas formas en que, para la institución psicoanalítica, cobra realidad la transferencia institucional. Interesa ese tratamiento en la medida en que la realidad contemporánea del ejercicio de formación del ciudadano por la comunidad política se ve masivamente investida por el fenómeno burocrático. En el caso del análisis en dicho anexo, la tendencia de las burocracias internacionales a autoproclamarse, el sustituto de la política -por los hechos- domesticándola, pertenece al mismo orden de cosas. Los efectos de esa sustitución son de talla para la función formadora del espacio público respecto al tipo antropológico de la sociedad autónoma en proyecto. A menudo esa sustitución viene disimulada detrás de la

¹ La novela familiar de la institución psicoanalítica descrita en la obra de Elisabeth Roudinesco (1993).

² Es decir, gracias a la contratransferencia no explicitada y permanente.

reiteración del estado de ley conocida retóricamente como *la sociedad de los Derechos Humanos*. Especie de desdoblamiento -inspirado en la confluencia de las versiones modernas de la filantropía, del liberalismo y del marxismo-, afecta masivamente a los discursos y las practicas en medios humanitarios.

En un cruce de caminos que se define por la relación a la alteridad esos medios se ven obligados en el presente a tener que conciliar —la corrección política y la diplomacia lo exigen— valores “universales” en lo abstracto con prácticas relativistas en lo concreto¹, ilustrando así, de la mejor manera, la pesante realidad de la transferencia institucional característica de las burocracias modernas. Como en el caso del fenómeno burocrático clásico, analizado por Castoriadis y el grupo S ou B en sus orígenes, la transferencia que subyace a dicha inspiración en la filantropía —como soporte de sentido-, lleva claramente el signo de la compulsión de repetición.

De modo diferente, en otros casos, la transferencia institucional se inspira en el descubrimiento del otro, en el enamoramiento o en la filia, el reconocimiento reciproco, por la comunidad política, por ejemplo, o en el descubrimiento del otro en sí mismo como otro que hemos referido, descubrimiento ligado al *fin del análisis*. Esa *nueva relación* entre las instancias, de la que habla Castoriadis, estaría orientada en el sentido de esa ruptura de la clausura; es decir, en el sentido de la apertura ante la alteridad.

Una derivación se impone, aunque no podamos asumir como corresponde sus implicaciones, la realidad social-histórica, que corresponde a la circunstancia descrita en el párrafo anterior, e ilustrada en el anexo nº 6, nos lleva a la discusión amplísima del relativismo cultural.² A modo de hipótesis para el futuro, digamos que dicho relativismo, en su condición de institución —recordemos pues magma de significaciones imaginarias sociales-

¹ A través de las “excepciones” que se repiten sistemáticamente en los textos de las convenciones internacionales.

²Que Castoriadis emprende en contra del *relativismo cultural* que subyace, por ejemplo, bajo esta cita: «El sentimiento de gratitud y de humildad que cada miembro de una cultura dada puede y debe [sic] experimentar respecto a todas las otras, no podría fundarse más que sobre la base de una convicción: que las otras culturas son diferentes a la propia de la manera más variada; y que eso es cierto, incluso si la naturaleza última de esas diferencias le escapa o si, a pesar de todos sus esfuerzos, no logra más que de modo muy imperfecto a penetrarla.» [«Le sentiment de gratitude et d’humilité que chaque membre d’une culture donnée peut et doit [sic] éprouver envers tous les autres, ne saurait se fonder que sur une seule conviction: c’est que les autres cultures sont différents de la sienne, de la façon la plus variée; et cela, même si la nature dernière de ces différences lui échappe ou si, malgré tous ses efforts, il n’arrive que très imparfaitement à la pénétrer.»]. (Claude Levi-Strauss, *Race et Histoire*, 1952, p. 44 <http://unesdoc.unesco.org/images/0000/000055/005546fo.pdf>).

, asumido verbalmente y en la obra institucional en medios humanitarios, representa el mejor ejemplo de los procesos contra transferenciales no explicitados del Occidente “culpable”¹. No podemos entrar en ese debate, pero digamos solamente para ilustrar la pertinencia de dicha hipótesis, volviendo a la proyección de la noción de alteridad sobre nuestro ejercicio en dicho anexo, que la postura que subyace a “reflexionar sobre la experiencia y aprender de ella” (Kofi Annan, 2001) y particularmente la que profesa “ser capaces de que nuestro dolor no nos ciegue ante el dolor de los demás” -para evitar caer en la transferencia ligada a Tanatos-, debe diferenciarse de esa forma primera de la contratransferencia mencionada² que es la filantropía.

En esa dirección es pues indispensable asumir el hecho de que *reflexionar para aprender y reconocer el dolor de los otros* supone, antes que nada, que la *reflexión*, es decir, no solo el pensar, sino el pensar-se —en tanto que condición por excelencia del *para sí* del sujeto y de la sociedad como sujeto que se vuelca y trasciende el *para sí*³—, es un valor existente. Y sobre todo ese *reconocer* supone que *los otros* existen. Que los otros, *como otros*⁴, existen y que, por lo tanto, ellos pertenecen al orden de la alteridad reconocida como tal y, en esa medida, que pertenecen al universo en el que la alteridad *es posible*. Universo que es, reiteramos, el universo de la ruptura de la clausura, como sociedad autónoma en proyecto.

Es pues urgente asumir el análisis de los procesos transferenciales y contra transferenciales en este contexto, reitero, que, como lo indica Giust-Despraires, “pasa también por el análisis de aquello que podemos llamar la transferencia institucional”⁵. La clínica institucional o la sociología clínica, retomando la propuesta del grupo en torno a Eugène Enriquez (1999), apuntan en esta dirección. Ellos trabajan por la explicitación del flujo afectivo/representativo e intencional que anima la transferencia respecto a la institución

¹ “culpa” plenamente interiorizada en el discurso postmoderno y muy particularmente en el desconstruccionismo en voga.

² Equivalente al proceso por el cual la filosofía, inaugurando las escuelas, se separa del cuerpo político para “dictarle” las leyes.

³ La ulterior desaparición —no por autodisolución, por supuesto— de la Comisión de Derechos Humanos, órgano resolutorio del Alto Comisionado de Derechos Humanos de la ONU, por decisión de parte, precisamente, del Secretario General, Kofi Annan, en respuesta a las inquietudes expresadas por la “comunidad internacional”, confirma algunos de los adelantos presentes.

⁴ Es decir, como distintos a una variante de lo mismo.

⁵ La cita completa original es: «Dans l’intervention psychosociologique, reconstituer les conditions d’apparition et de réapparition du conflit, du malaise ou de la crise passe aussi par l’analyse de ce qui peut être appelé un transfert institutionnel». (Florence Giust-Despraires, 2003, p. 38). Consúltese también, de esta misma autora, el documento que aparece en <http://libertaire.free.fr/Castoriadis19.html>.

y por la explicitación de los contenidos social-históricos que ella conlleva. Castoriadis aborda esos contenidos al tiempo que polemiza respecto a la pretensión de cientificidad de algunas versiones del psicoanálisis:

[...] el paciente no puede “creer” en el “contenido intelectual de nuestras clarificaciones”; él no puede creer más que en función de la transferencia. ¿Cómo, por lo tanto, habría ahí verificación, puesto que ésta no puede tener lugar más que en el campo del análisis y que ése no se puede constituir más que por la vía de la transferencia, que es, en lo que a ella (la verificación, RM) concierne, no-verdadera? [...]

Para los científicos, las verdades están en el centro; las interrogaciones, en las fronteras. Para el hombre del psicoanálisis es lo inverso, más exactamente: todo se convierte en frontera por el hecho de que se posicionó en el centro.¹

Veamos pues de qué manera se verifican estos procesos transferenciales en el campo específico de la formación del ciudadano.

5.2 La Paideia² de la alteridad,

como fin de la transferencia,

reposa en la filia³

En este apartado se analiza la pertinencia de la transferencia en el operar de la *paideia*, la formación del ciudadano. Esta formación se aborda en su calidad de campo privilegiado del proyecto que, al concebir en sus orígenes a la alteridad como tal, se inaugura con la ruptura del *para sí*, representada por el nacimiento de la filosofía y de la democracia.

Nos hemos avocado a comentar el análisis de los procesos transferenciales y contra transferenciales, así como su definición en virtud de su contenido, abierto o cerrado respecto

¹ [...] le malade ne peut «croire» au «contenu intellectuel de nos éclaircissements»; il ne peut y croire qu'en fonction du transfert. Comment donc y aurait-il vérification, puisque celui-ci ne peut avoir lieu que dans le champ de l'analyse et que celui-ci ne peut se constituer que par le transfert, qui est à son tour essentiellement non vérité? [...]

Pour le scientifique les vérités sont au centre, les interrogations aux frontières. Pour l'homme de psychanalyse c'est l'inverse, plus exactement: tout devient frontière du fait même qu'il est venu au centre. (DH, 1977-86e, p. 382).

² Formación del ciudadano.

³ La *filia*, como nos aclara Castoriadis, no es la “pálida” amistad sino la afección en el sentido fuerte del término. Véase la cita a continuación.

a la alteridad. Gracias al establecimiento de dichos procesos en el terreno de la intervención socio analítica, hemos ilustrado cómo, se hace *sentido no canónico* respecto a las pulsiones de vida y muerte. Llamamos la atención sobre esto porque, a continuación, nos proponemos desarrollar la manera como la transferencia opera, en el caso analizado por Castoriadis de la *paideia* de los griegos, la educación en sentido no-formal. Las constantes, propias de los procesos transferenciales y contra transferenciales, tanto en su dimensión individual como en lo que respecta a aquella institucional, prevalecen; los contenidos de toda educación, formal o no formal, son contenidos¹ integrados por el educando, el ciudadano democrático en la sociedad autónoma en proyecto, gracias a la elaboración de sentido y a la creación de sentido nuevo.

A partir del entendimiento de la excepcionalidad de la ruptura de la clausura que representa Atenas y del modo en que esa excepcionalidad se perfila bajo la forma de las dos significaciones imaginarias sociales, que son la reflexión radical y el régimen de auto-institución explícita, emerge la interrogante: ¿de qué manera el trabajo de explicitación de los procesos transferenciales y contra transferenciales es un ámbito relevante en el sentido del valor de dichas rupturas? En otras palabras, ¿es la *ruptura de la clausura*, contenida en el nacimiento de la filosofía y de la democracia, equivalente a una especie de explicitación de la transferencia institucional? Nuestra respuesta a esta pregunta es afirmativa. Los “*seres viviendo con la belleza, viviendo con la sabiduría y amando el bien común*” (DH 1977-86e, p. 382) no solo son una creación en tanto que tipo antropológico, en el sentido del proyecto de autonomía en sus orígenes; ellos son igualmente sujetos, cuyo *para sí*, entonces, es precisamente la interrogación, por lo tanto, la apertura ante el flujo representativo-afectivo-intencional que supone la auto alteración y el reconocimiento del valor del bien público como significaciones imaginarias sociales. Castoriadis nos dice al respecto:

Todo eso, que podría haber sido materia de un tratado filosófico, Sófocles lo dice en tres palabras: edixato [...] astunomous orgas. El hombre se ha educado a él mismo transformando sus pulsiones de modo tal que ellas se vuelven fundadoras y reguladoras de *ciés*².

¹ El sentido que subyace a la transferencia, para el caso del lema “la letra con sangre entra”, es claramente un sentido heterónimo. Contrasta para este caso la formulación, desde la sociedad autónoma en proyecto, por Castoriadis que profesa que una educación que no logra la autonomía del educando es una educación que fracasa.

² Ciudades griegas en el sentido de *polis*.

Discutir largamente astunomous orgas es también importante por una razón histórica. Es aquí en donde se encuentra por primera vez la formulación explícita de aquello que será uno de los grandes temas de la filosofía política clásica, desde Platón hasta (e incluido) Jean-Jacques Rousseau, olvidado enseguida en el depósito de desechos intelectualistas que prevalece en ese campo desde hace dos siglos: es que para “instaurar a un pueblo”, como dice Rousseau, es necesario primero cambiar sus “costumbres”, y las costumbres es esencialmente la *escolarización de las pasiones*, que determina que las leyes las tengan en cuenta positivamente en la *paideia* (formación) de los ciudadanos. Aristóteles habla de la *filia* en La Política: los legisladores, nos dice, deben, por encima de todo, ocuparse de instaurar entre los ciudadanos la *filia* (que no es una pálida “amistad”, sino la afección en el sentido fuerte del término), lo que quiere decir que, ahí en donde prevalece la *filia* [apelar a, RM] la justicia es superfluo.¹ [La cursiva e nuestra, RM].

La creación de un *espacio y un tiempo cívicos*, en ese contexto de ruptura, está por lo tanto en la base de la creación de dicho *tipo antropológico* abierto ante la alteridad. Sin embargo, la socialización que esa creación conlleva supone ya la disponibilidad histórica de dichas dimensiones. La creación de esos espacios, de nuevo, es *condición* para que esa *creación del ciudadano democrático* sea posible.² Creación gracias a la operación de los contenidos —en los procesos transferenciales y contra transferenciales—, que suponen el valor de un *para sí* entendido como significación de sujeto en calidad de reflexividad, y, por lo tanto, entendido como auto representación de otro *en sí*.

En su texto *Psychanalyse et politique* (MM, 1990 a), Castoriadis retoma una idea que Freud plasma en *Análisis terminable e interminable*³, de 1937, y nos propone la reflexión de las *profesiones imposibles* (p. 174). Las *profesiones imposibles* serían, entonces, el

¹ Tout cela, qui aurait pu composer un traite philosophique, Sophocle le dit en trois mots: ediadaxato [...] astunomous orgas. L’homme s’est éduqué lui-même en transformant ses pulsions de sorte qu’elles deviennent fondatrices et régulatrices des cités.

Discuter longuement astunomous orgas est aussi important pour une raison historique. C’est ici qu’on trouve pour la première fois la formulation explicite de ce qui sera un des grands thèmes de la philosophie politique classique, depuis Platon jusques et y compris Jean-Jacques Rousseau, oublié par la suite dans le dessèchement intellectualiste qui sévit dans ce domaine depuis deux siècles: ce que pour «instaurer un peuple», comme dit Rousseau, il faut d’abord en changer les «mœurs», et les mœurs, c’est essentiellement l’écolage des passions, qui exige au moins que les lois en tiennent compte positivement dans la *paideia* des citoyens. Aristote parle de la *philia* dans La Politique: les législateurs, dit il, doivent par-dessous tout, s’occuper d’instaurer parmi les citoyens la *philia* (qui n’est pas une pâle «amitié» mais l’affection au sens fort du terme), car là où il y a la *philia* il n’est pas besoin de justice. (FP, 1999c, p. 42).

² Cuando Castoriadis se refiere a las profesiones imposibles, alude a la paradoja que supone que el ciudadano democrático es una creación de la sociedad autónoma y que ésta es a su vez una creación del ciudadano democrático reunido en un colectivo anónimo que se autoinstituye.

³ Castoriadis cita la edición en francés de este texto. (Freud, S. OC, Vol. XXIII).

psicoanálisis, la educación y la política. Dicha denominación, fuertemente fundada en la posibilidad del fin de la transferencia como apertura ante la alteridad, es abalada por un común denominador; a saber: las tres *aspiran a la autonomía a partir de una autonomía que todavía no existe*.

Ahora bien, ¿qué significa este razonamiento en el campo de la educación del ciudadano? Sabemos que en la actualidad —en Francia, aunque no exclusivamente, de modo muy particular¹ — hay un movimiento de reconsideración de la propia historia en dos sentidos. Por un lado, como siempre ha ocurrido, habría detrás de esas iniciativas el deseo de significar ciertos pasajes espinosos como el colonialismo o el antisemitismo. Por otro lado habría una voluntad de redimensionar, en ese análisis, la relación con la alteridad en el terreno de la historia y de hacerla pública mediante iniciativas que, obviamente, competen a la *instrucción pública*.² Como se ha señalado repetidas veces —Castoriadis ha insistido sobre ello—, esa vocación consiste en reabrir capítulos de la propia historia en los que se mira de modo “crítico e incisivo” y se “pone en tela de juicio” los procesos que están en la base del propio universo de valores.

Castoriadis menciona varios casos entre los que se encuentra aquél que reconoce la ausencia de auto-reflexión sobre los —hoy llamados— crímenes contra la humanidad, cometidos en el pasado, por ejemplo, por pueblos como los aztecas, el pueblo ruso o el imperio otomano. El caso más sonado de búsqueda de reparación de esa ausencia, en las últimas fechas, sería aquel que se refiere a la ley que en Francia debía ser aprobada para hacer del negacionismo³ un delito. En la cultura de izquierda tradicional, los “secretos de familia” abundan igualmente: la condena a muerte por inanición del pueblo ucraniano, que resistía a la colectivización forzada, es uno de los más trágicamente famosos; las purgas de Stalin⁴, el

¹ Ver por ejemplo la política de cooperación internacional de ciertas ex -metropolis respecto a ciertas ex – colonias. La denominada “recuperación de la memoria” en España pasa igualmente por esos tamicos de la transferencia y la contratransferencia.

² Pero también a los espacios no escolarizados de instrucción, los lugares en donde, al margen de la substitución de la política por el mundo humanitario, la *cité* forma al ciudadano.

³ Respecto al genocidio del pueblo judío principalmente aunque sabemos que los campos de exterminio eran el destino también del pueblo romani y de muchos disidentes políticos de Europa entera, incluidos muchos españoles combatientes en las filas de la resistencia francesa durante la 2a Guerra mundial pero también por ejemplo respecto al genocidio armenio por el imperio otomano.

⁴ Recientemente exhumado y rehabilitado por algunos movimientos paleo-marxistas de América Latina.

ensañamiento contra la Makhnovschina en Ucrania y el asesinato de Andreu Nin¹, por ejemplo, nos tocan más de cerca.

¿A qué viene toda esta explicación respecto a esos ejemplos? El trabajo con los procesos transferenciales y contra transferenciales, en el caso de la formación del ciudadano debe necesariamente pasar por el proceso de autor reflexión respecto *al mundo*, ese magma, que ha sido creado por cada sociedad para responder a las interrogantes que fundamentan sus orígenes. Poner en entredicho los valores y las significaciones que están en la base de la propia institución –la cultura tradicional de izquierda como institución, por ejemplo-, sabemos que es un cometido que, por definición, no tiene sentido alguno en un mundo creado al margen del valor de la autonomía. Las consecuencias de esto son de gran envergadura. Recordemos solamente, para ilustrar ese alcance, la máxima de Castoriadis respecto al espacio de la historia, entendido como espacio de creación de formas. Para él, *lo que pudo haber ocurrido no se puede cambiar, lo que sí se puede cambiar, y en una cierta tradición se cambia en el sentido del esclarecimiento*², es la manera de interpretarlo.

Reinterpretar con ojos críticos la propia historia como sujeto, entonces, por la vía del análisis, como sujeto/colectividad, gracias a la educación formal y no formal en el espacio público³, es asumir la alteridad en el terreno de la historia y, por lo tanto, es trabajar en el sentido del proyecto de autonomía. El proceso que subyace a esas dos formas excepcionales de ser del sujeto autónomo, como individuo y como colectividad, es pues, finalmente, para la postura que aquí defendemos, un proceso de perpetua explicitación de la transferencia, explicitación que es innata a la formación del tipo antropológico de la sociedad autónoma.

Los otros procesos, aquellos que deforman la historia para el propio provecho, que alimentan “la propia identidad unitaria” por parte de los líderes comunitarios y con ello nutren el odio del otro, son la regla en el mundo contemporáneo. De ello nos ocupamos en el próximo párrafo.

Resumiendo pues por último, digamos respecto a la formación del sujeto autónomo, que el ejercicio de la *profesión imposible*, que es la educación no formal del ciudadano

¹ Véase Fundación Andreu Nin: www.fundanin.org.

² También de la manipulación, es cierto.

³ Así como en los que derivan de intervenciones psicosociales diversas.

democrático, profesión que se ejerce en el espacio de lo privado/público que es también el espacio del infra-poder, se materializa gracias al análisis y la utilización de los procesos transferenciales y contra transferenciales. Ese ejercicio supone, antes que nada, reconocer el principio según el cual el mundo creado por la propia sociedad es del orden de la emergencia de la alteridad y presupone una ruptura radical. Ese mundo en la medida en que es una auto creación conlleva la posibilidad de su destrucción como sentido. Castoriadis nos dice al respecto:

Si recordamos que la institución de la sociedad no existe más que en tanto ella es incorporada en los individuos sociales, podemos entonces, claramente, justificar (fundar, si se quiere) a partir del proyecto de autonomía los “derechos humanos”, y mucho más; podemos también, sobre todo, abandonando las superficialidades de la filosofía política contemporánea, recordar a Aristóteles —la ley apunta a la “creación de la virtud total” por medio de sus prescripciones *peri paideian tén pros to koinon*, relativas a la *paideia* orientada hacia los asuntos públicos—, entender que la *paideia*, la educación —que va desde el nacimiento hasta la muerte— es una dimensión central de toda política de la autonomía, y [podemos también, sobre todo, RM] reformular, en la corrección, el problema de Rousseau: “Encontrar una forma de asociación que defiende y protege con toda su fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado y por la cual cada uno, uniéndose a todos los otros, no obedece por tanto más que a sí mismo y permanece tan libre como antes”. Es inútil comentar la fórmula de Rousseau y su fuerte dependencia respecto a la metafísica del individuo sustancia y de sus “propiedades”. Pero he aquí la verdadera formulación: Crear instituciones que, interiorizadas por los individuos, facilitan lo más posible el acceso a su propia autonomía individual y a su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad.¹ [Subrayado en el original].

¹ [...] Si l'on se rappelle que l'institution de la société n'existe que pour autant qu'elle est incorporée dans les individus sociaux, on peut alors, de toute évidence, justifier (fonder, si l'on veut) à partir du projet d'autonomie les “droits de l'homme”, et beaucoup plus; on peut aussi et surtout, abandonnant les superficialités de la philosophie politique contemporaine, et se rappelant Aristote —la loi vise à la «création de la vertu totale» moyennant ses prescriptions *peri paideian tén pros to koinon*, relatives à la *paideia* orienté vers la chose publique—, comprendre que la *paideia*, l'éducation —qui va de la naissance à la mort— est une dimension central de toute politique de l'autonomie, et reformuler, en le corrigeant, le problème de Rousseau: «Trouver une forme d'association qui défend et protège de toute la force commune la personne et le biens de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pour tant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant.» Inutile de commenter la formule de Rousseau et sa lourde dépendance à l'égard d'une métaphysique de l'individu substance et de ses «propriétés». Mais vois-ci la vraie formulation: Créer des institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société. (MM, 1990 a, p. 170).

5.2.1 Nota crítica sobre los niveles transferenciales

que conlleva

la práctica de la confesión y sus aplicaciones modernas

En este sub-párrafo de cierre hacemos un primer apunte de la utilización del análisis de la transferencia institucional, a la práctica corriente de la confesión. Este análisis comparte con el ejercicio abordado en el anexo 6 la elección de un campo puente, si se puede decir, entre la esfera de lo privado/público, a la que pertenecen el psicoanálisis y la educación-formación y el campo propiamente político. Al introducir este campo puente introducimos la noción de infra-poder del que nos ocupamos detalladamente en el capítulo siguiente. Nos interesa aquí cerrar el presente estableciendo una radical diferencia entre ese *dispositivo institucional* que es la confesión y sus versiones modernas y el modo en el que entendemos la práctica analítica, socio analítica y de formación.

En abierto contraste con la educación del ciudadano por la alteridad, gracias al trabajo de la *paideia* en el espacio privado/público, perdura en el mundo de hoy, la práctica de una relación negadora de la alteridad en ese campo. Aquello que, en el contexto de la corriente de psicología en torno a Enriquez, se denomina las *identidades mortíferas* ilustra este segundo polo del esquema característico del mundo de hoy. Se trata pues de la presencia masiva de las identidades mortíferas basadas en la clausura y en los rituales de repetición y cuya versión extrema se manifiesta a través de las diversas expresiones del odio del otro y de su negación en la sorda cotidianeidad.

Teniendo ese esquema a la vista queremos cerrar este capítulo con un comentario sobre el papel funcional, para la prevalencia de estas identidades, que juega la *confesión*. Es esta un garante de la no explicitación de la transferencia tanto en el plano de lo individual como en el plano de lo institucional. La confesión entendida en estos términos estaría fundada en esa frase que profesa: repetir para no recordar. No recordar para negar y condenar el deseo. Es pues por esta condena que partimos del hecho de que la confesión trabaja en el sentido de las *identidades mortíferas*.¹ A ella le corresponde, como dispositivo, un proceso transferencial específico en el que el padre perdura como fuente exclusiva de sentido. Es esta la significación que opera en el dispositivo de *la confesión* estudiado por Faucault en *Les anormaux* (1999).

¹ Una definición de base de estas identidades es que ellas se constituyen gracias a la negación de la alteridad.

Este texto nos permite caracterizar la práctica¹, cuya tradición se remonta a las formas históricas de la sociedad de repetición en sus orígenes. Nos permite ver dicha práctica, también en su carácter de dispositivo de presentación-ocultamiento, que evolucionó desde el cristianismo primitivo y a lo largo de su proceso de institucionalización, precisamente, hasta la ciencia médica. Su vigencia en tanto que encuadre en el interior de cualquier organización contemporánea, en particular en lo que se refiere a los niveles no formales², es reveladora.³

En términos de contenido, ese dispositivo -cuya diferenciación respecto a la práctica analítica, socio analítica y de formación como aquí se entienden, es radical-, supone en el origen dos instancias unitarias: el *penitente* y su *confesor*. La confesión —que en la tradición católica es obligatoria a partir del S XII⁴—, debe ser complementada por laicos, al menos una vez por año, y por clérigos cotidianamente. La confesión sería para Foucault la modalidad por la cual el poder ejerce su dominio - si nos permitimos la extrapolación-, gracias a ese recurso de la “perpetua conducción de la sexualidad al torbellino de la palabra”.⁵

La confesión sería entonces un *ritual de discurso* en el que el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado y en cuyo transcurso se despliega una relación específica de poder que, en nuestro registro, nos remite a la transferencia ligada a la pulsión de muerte. Históricamente es entre el S.XII y el XIII, cuando ese ritual de discurso evoluciona hacia un sistema de interrogación codificado en base a los mandamientos, las leyes de la iglesia, etc. Se amplía la libertad para el confesor de fijar las penas que considere, más allá incluso de la antigua limitante de la “*satisfacción tarifaria*”, según la cual, a un determinado pecado, corresponde una determinada satisfacción, etc. Esta tendencia se va a consolidar a partir del Concilio de Trento (S. XVI), periodo en el que una “cristianización en profundidad” estará en

¹ Verdadero *dispositivo institucional*, cuyo antecedente lejano recorre siglos de historia antes de pasar a ser elemento constitutivo de las prácticas médicas y de otras prácticas asistenciales y de intervención, pensadas o no como tales.

² Corresponde a lo que suele llamarse “la política de la antesala o de los pasillos” y cuya contemporánea versión, recuperada y en cierta medida denigrada por la corrección política y el activismo de los *lobbys*, se conoce como “trabajo de redes” (*networking*, en inglés).

³ Foucault establece un parangón entre la confesión como dispositivo y las llamadas “biografías” en la cultura protestante en las que los miembros son en todo momento “responsables” ante la comunidad.

⁴ Un corto lapso antes de la instauración de los votos de castidad para los clérigos.

⁵ Gracias a la conducción perpetua de la sexualidad al torbellino de la palabra: [...] la sexualidad en Occidente, no es aquello que se calla, tampoco es aquello que nos vemos obligados a decir, es aquello que estamos obligados a admitir [...] (Foucault, 1975, p. 157).

el origen de la reconducción explícita de la armadura sacramental de la penitencia, generalizando la obligación de *admitir*¹, por la vía de la confesión.

El ejemplo de la confesión entonces, regresando a nuestro terreno de estudio, nos permite ilustrar esa modalidad según la cual el mantenimiento de *la transferencia* se erige en vehículo de reforzamiento de la clausura, para el caso de las identidades mortíferas. Al mismo tiempo, ese ritual de discurso nos sirve de contraejemplo respecto a aquello que hemos dicho sobre la educación del ciudadano democrático y sobre el trabajo de explicitación de la transferencia, que se mantiene al margen de la identidad fundada en la negación del otro.

Una vez completado el cuadro de la transferencia en psicoanálisis y en educación, con esta nota sobre la confesión y su funcionalidad respecto a la sociedad heterónoma que como dispositivo de clausura ante la alteridad, conviene mirar de cerca la vigencia de la transferencia en el campo de la política. Vigencia que, como en otros casos, está garantizada gracias a la confesión, precisamente, y a sus variantes modernas. Para tal efecto y a título de complemento remito al lector al material que contiene el anexo nº 7. La consideración de ese material ilustra, a nuestro entender, lo que bien podría llamarse un caso de transferencia institucional operada por un ritual de discurso para la cultura política de un grupo de la extrema izquierda².

¹ “Admitir” es el término con el que traduzco *avouer* en francés.

² Material en el anexo 7 cuyo abordaje reenvía igualmente a las consideraciones hechas en los capítulos iniciales de esta tesis respecto a la manera cómo evolucionó la relación entre S ou B y el marxismo.

CAPÍTULO 6.

LA EXPLICITACION DE LA TRANSFERENCIA EN POLITICA

TIENE LUGAR EN LA ESFERA DEL INFRA-PODER

En este capítulo final ampliamos la temática de la transferencia referida en este caso al ámbito de la política. Con tal propósito ilustramos la manera como Castoriadis piensa el poder instituyente en la sociedad dividida en tres esferas: lo privado, lo privado/público y lo propiamente político. Dicha ilustración nos obliga a caracterizar el magma de significaciones imaginarias sociales que corresponde a la sociedad autónoma en proyecto. La posibilidad de explicitar la transferencia institucional está ligada a la perdurabilidad del espacio privado/público como sede de los procesos identificatorios que sustentan el infra-poder, lugar en donde el sujeto colectivo anónimo se interroga respecto a sus propios orígenes ejerciendo así su autonomía. Las figuras de representantes y expertos, depositarias de versiones modernas de la transferencia institucional en el campo de la política, son igualmente objeto de tratamiento. En la segunda parte de este capítulo nos avocamos a dejar señaladas las líneas que pudieran convertirse en una hipotética clínica de la alteridad a partir de los desarrollos castoriadianos. Esa hipótesis la desarrollamos igualmente en el anexo número 7. Para tal efecto regresamos sobre la realidad de la transferencia institucional en el interior del grupo S ou B así como, en anexo 8, al análisis pausado del acta de autodisolución. Cerramos reiterando el fuerte signo de esta última, en el sentido de un testimonio de la obra institucional de dicho grupo y en su condición de acto de auto-alteración por la vía de la explicitación de la transferencia institucional. Un repaso de algunas nociones de la sociología clínica respecto a las organizaciones, así como del desarrollo de René Kaës en torno a la figura del *traidor*, nos permiten cerrar el capítulo reflexionando sobre la permanencia en la identidad.

Introducción 6.1 La explicitación de la transferencia institucional en el campo de la política es facultad del poder instituyente; 6.1.1 Representantes y expertos son figuras modernas y posmodernas investidas por la transferencia institucional; 6.1.2 La presentación/ocultamiento de la alteridad tiene lugar gracias a la transferencia institucional. 6.2 Puntualización de una clínica de la alteridad por Castoriadis aplicada a las organizaciones: 6.2 El espacio privado/público y la organización ante la alteridad: 6.2.1 La sociología clínica y el trabajo con la transferencia en la organización; 6.2.2 La perdurabilidad en la identidad es ocultamiento de la auto alteración por la sociedad.

Como revolucionarios,
ustedes son unas histéricas
que reclaman nuevo dueño y señor.
Ya lo van a tener.

(JACQUES LACAN)¹

Introducción

Hemos separado la cuestión de la transferencia en política de los contenidos del capítulo anterior por razones ya evocadas: sintéticamente habría en la propuesta castoridiana - a diferencia de lo que ocurre en el campo del psicoanálisis y la educación-, la idea de que el *manejo* de la transferencia en política es indeseable. Vamos entonces a abordar el tema de la transferencia en el campo de la política siguiendo el hilo conductor respecto a la cuestión de la alteridad, particularmente de la alteridad emergente como auto alteración. Auto alteración que tiene lugar, precisamente, gracias a la explicitación de la transferencia respecto a la institución.

Dedicaremos algunas líneas pues para ilustrar cómo nuestro autor entiende dicha transferencia en el campo propiamente político, su valoración de los procesos identificatorios que preceden dicho campo, en el espacio del infra poder y finalmente la reivindicación por su parte respecto al potencial que el análisis de la transferencia nos ofrece para abordar fenómenos colectivos característicos de las sociedades contemporáneas. En ese orden regresaremos enseguida a nuestra idea de la auto disolución entendida como un acto de explicitación de la transferencia en el espacio del poder instituyente, no sin antes describir la manera en que es abordada la cuestión de los procesos identificatorios en el interior del grupo S ou B, que anteceden a la autodisolución del mismo.

En la segunda parte incluiremos un comentario detallado, en anexo No. 8, sobre el acta² de autodisolución de S ou B y vamos a dejar abiertas algunas líneas de reflexión que pudieran contribuir a una hipotética clínica de la alteridad aplicada al campo de las

¹ Lacan se está refiriendo a quienes participaron en el movimiento del 68 en Francia. Citado por Žižek (2008).

² Cuyo texto completo se encuentra en versión original en anexo n° 2.

organizaciones. Un comentario sobre los aportes de la sociología clínica en este ámbito nos va a permitir cerrar el capítulo y pasar a las conclusiones.

6.1 La explicitación de la transferencia institucional

en el campo de la política es facultad del poder instituyente.

En este párrafo ilustramos la manera como Castoriadis piensa a la sociedad dividida en tres esferas y reflexiona respecto al poder instituyente. Dicha ilustración supone caracterizar el magma de significaciones imaginarias sociales que corresponde a la sociedad autónoma en proyecto. La posibilidad de explicitar la transferencia institucional está ligada a la perdurabilidad del espacio privado/público como sede de los procesos identificatorios que sustentan el infra-poder. Entendemos este último como lugar en donde el sujeto autónomo colectivo anónimo se interroga respecto a sus propios orígenes.

Para entender la reflexión de Castoriadis en torno a la transferencia en el campo de la política, es necesario no perder de vista el estatus que nuestro autor concede a los contenidos social-históricos de los procesos de sublimación. Esta atención nos va a permitir abordar paulatinamente las nociones de infra-poder, poder instituyente y colectivo anónimo que son fundamentales para el propósito del presente capítulo. Castoriadis nos dice al respecto,

El investimento absoluto de la auto representación cerrada de la mónada psíquica originaria se encuentra simultáneamente mantenido y radicalmente alterado en su calidad de relevancia inequívoca para el individuo, de la integridad de su imagen, de su auto representación, soporte último para él de todo sentido y de toda significación.¹

La renuncia parcial que la sublimación supone, a la hora de toda fabricación de tipo antropológico, conlleva un sustituto otorgado por la institución social en términos de sentido. La *significación imaginaria social de individuo* para cada caso será el recipiente en el que se vierta la primera dosis que la sociedad está obligada a conceder a la psique, a cambio de que ésa lleve a cabo la renuncia a los objetos originales de autoinvestimiento. Esta *relación de compromiso* supone una confrontación por parte de ambas instancias —la psique original y la institución social— respecto a la alteridad en los tres sentidos en que desde este escrito la entendemos.

¹ L'investissement absolu de l'autoreprésentation close de la monade psychique originaire se trouve a la fois maintenu et radicalement altéré comme importance incontournable, pour l'individu, de l'intégrité de son image, de son auto- représentation, support dernier pour lui de tout sens et de toute signification. (IIS, 1975lb, p. 460).

Dicha confrontación cobra una particular relevancia para el propósito de este apartado, al referirnos, finalmente, al componente de la *alteridad como emergencia o alteración* que es la alteridad que mas compete a la esfera de la transformación de las instituciones, esfera de la política. Es evidente que en la relación de compromiso que hemos descrito tanto la institución como, sobre todo, la psique se someterá a la alteridad-alteración, ahí en donde los procesos de creación de sentido nuevo son idealmente llevados a término.¹ Castoriadis nos dice al respecto,

La institución contiene dispositivos incorporados que tienden a reproducirla a través del tiempo y de las generaciones, e incluso, en general, imponiendo esta reproducción con una eficiencia, que, bien pensado, parece milagrosa. Pero eso la institución no puede hacerlo a menos que complete otra de sus “funciones”; es decir, la socialización de la psique, la fabricación de individuos sociales apropiados y conformes. En el proceso de socialización de la psique, la institución de la sociedad puede, trivialidades aparte, hacer casi todo; pero también hay un mínimo de cosas que ella no puede dejar de hacer, que le son impuestas por la naturaleza de la psique [...] aquella debe proveer a la psique con “objetos” [...] también [...] con polos identificatorios [...] y con sentido. Eso implica, en particular, que la institución de la sociedad siempre ha apuntado a -y ha logrado más o menos- recubrir aquello que yo he llamado más arriba el caos, el Sin-Fondo, el Abismo; Abismo del mundo, de la psique para ella misma, de la sociedad para ella misma.²

Las interrogantes que asoman en la cita anterior, en particular las implicaciones respecto a contenidos inspirados en la vocación heterónoma que caracteriza dicha relación de compromiso, han sido puestos de relieve por algunos trabajos clásicos³. Esos habían

¹ En el caso de la acción explícita de una sociedad por transformar sus instituciones ese término supone el surgimiento de sujetos autónomos.

² L'institution contient des dispositifs incorporés qui tendent à la reproduire à travers le temps et les générations, et même, généralement, imposant cette reproduction avec une efficacité qui, à bien y réfléchir, apparaît comme miraculeuse. Mais cela l'institution ne peut le faire que si elle accomplit une autre de ces «fonctions», à savoir la socialisation de la psyché, la fabrication d'individus sociaux appropriés et conformes. Dans le processus de socialisation de la psyché, l'institution de la société peut, trivialités mises à part, à peu près tout faire; mais il y a aussi un minimum de choses qu'elle ne peut pas ne pas faire, qui lui sont imposées par la nature de la psyché. [...] cela doit fournir à la psyché des «objets» [...] aussi [...] de pôles identificatoires [...] du sens. Cela implique, en particulier, que l'institution de la société a toujours visé —et plus ou moins réussi— à recouvrir ce que j'ai appelé plus haut le chaos, le Sans-Fond, l'Abîme; Abîme du monde, de la psyché elle-même pour elle-même, de la société elle-même pour elle-même. (DH, 1977-86f, p. 521).

³ Como la obra *Psychologie de masse du fascisme*, de Wilhelm Reich (1998). Comúnmente catalogado por algunos como freudo-marxista (aunque ni los marxistas ni los freudianos, ni siquiera los freudo-marxistas, lo reconocen como tal), o como “anarquista”, o incluso nihilista, por otros, antes de que el último desenlace de su trabajo conocido como la teoría de la potencia orgástica o del organon (véase *La fonction de l'orgasme*, 1978)

dedicado una reflexión profunda a los procesos por medio de los cuales -en el dirigismo, la cultura autoritaria o el totalitarismo, por ejemplo-, esa relación de compromiso opera en el campo de la política por la vía de la transferencia institucional. El propio Freud se ocupó específicamente de esta temática en algunos de sus trabajos¹ como muestra la cita a continuación.

No juzgamos exhaustivo nuestro análisis de la identificación. Empero, para nuestro actual propósito basta volver sobre este único rasgo: la exigencia de realización consecuente de la igualdad. Ya al elucidar las dos masas artificiales, la Iglesia y el ejército, averiguamos que su premisa era que todos fueran amados de igual modo por uno, el conductor. Pero no olvidemos que la exigencia de igualdad de la masa solo vale para los individuos que la forman, no para el conductor. Todos los individuos deben ser iguales entre sí, pero todos quieren ser gobernados por uno. Muchos iguales, que pueden identificarse entre sí, y un único superior a todos ellos: he ahí la situación que hayamos realizada en la masa capaz de sobrevivir. Osemos por eso corregir el enunciado de Trotter según el cual el ser humano es un animal gregario (Herdentier), diciendo que es más bien un animal de horda (Hordentier), el miembro de una horda dirigida por un jefe.²

Para Castoriadis la transferencia en política que se anuncia en la cita anterior debe ser hecha explícita y no puede ser materia de manejo, ni siquiera en el sentido positivo en el que se presenta para el caso del psicoanálisis y la educación. En entrevista con Ardoino, Castoriadis nos dice sobre esa exigencia:

JA: La transferencia, cuando pasamos al campo de la política, ¿es masiva y “ella es ciega”?

CC: Y ella es ciega, por supuesto. Una transferencia al cien por cien es por fuerza ciega, en virtud de que posiciona al sujeto ante el otro omnipotente, onnisapiente, benévolo y misterioso. El Dios de las religiones monoteístas es claramente el ejemplo extremo. No podría

cayera en trágico desuso, Reich fue miembro de la Asociación Psicoanalítica de Viena en 1920 y fue excluido de la IPA en 1934. Si bien la versión que circula respecto a esta exclusión identifica como principal motivo las actividades políticas de Reich, hay quienes sostienen que eso se debió a una profunda diferencia derivada de sus concepciones antropológicas frente a Freud. Sea cual sea la verdad de las cosas, debemos reconocer que, de nuevo, en tanto que elocuente capítulo de la novela familiar del *pequeño clan freudiano inicial*, esta historia de Reich no es desdeñable. Reich reprocharía a los anarquistas su negligencia respecto a la *estructura de la masa*, impotente siempre, en búsqueda de dirigismo, véase de autoritarismo.

¹Desde su temprano trabajo *La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna* (1908) hasta su tardío *El malestar de la cultura* (1930). Véase la cita a pie de página en *La desilusión provocada por la guerra* (Freud, S. OC, 1994 vol. XIV, p. 289).

² *Psicología de masas y análisis del yo* (Freud, S., OC, Vol. XVIII, p. 115).

ser así en una política democrática. Incluso en democracia habrá siempre, es cierto, líderes políticos, individuos que, al menos sobre algunos terrenos, ven más lejos que los otros, pueden explicar más y mejor que los otros. Pero las relaciones con el líder, incluso si ellas no pueden ser jamás puras, deben ser despojadas lo más posible de elementos transferenciales. Es por eso también que la verdadera política es más “imposible” que el psicoanálisis y la pedagogía. Un pedagogo debe, en un sentido, suscitar el amor de sus alumnos, el amor sublimado. Un político no tiene que suscitar el amor de sus partisanos. Si él lo suscita, él los ciega. Por supuesto, sería idiota pensar que esas relaciones pueden ser para siempre asépticas, despojadas de vectores afectivos; pero éstos deberían modelarse por la amistad, no sobre el amor. Está claro que la cuestión merece que se regrese sobre ella largamente.¹

Esta diferencia fundamental en el modo de tratar la transferencia, trae aparejadas consecuencias definitivas respecto al campo del quehacer social.² Recordemos las objeciones en relación al alcance del complejo de Edipo para, *por sí mismo*, explicar todo fenómeno humano. Está claro, en este sentido, que al polo edípico es indispensable sumar el contenido social histórico de la significación y, por lo tanto, aquel de la sublimación que entra en juego a la hora de operar la socialización de la psique para cada caso. Analizar el contenido que se adiciona al proceso transferencial para el caso de la política resulta pues de primer orden.

Hablar en abstracto del modo en el que el contenido de la sublimación³ va a constituir un modo particular de presentar los procesos transferenciales y contra transferenciales para el caso del quehacer político, es imposible. Por el contrario, sí podríamos decir que lo que caracteriza los procesos de auto constitución y transformación, en las sociedades de repetición, sería precisamente que esos procesos de transferencia vienen materializados en

¹ JA : Le transfert (quant on passe à la politique) est massif et «il est aveugle»?

CC. Et il est aveugle, bien sur. Un transfert à 100% est forcément aveugle, car il place le sujet devant l'autre omnipotent, omniscient, bienveillant et mystérieux. Le Dieu des religions monothéistes en est évidemment l'exemple extrême. Il ne saurait en être ainsi dans une politique démocratique. Même en démocratie il y aura toujours, certes, des leaders politiques, des individus qui, sur certains points au moins, voient plus loin que les autres, peuvent expliquer plus et mieux que les autres. Mais les rapports au leader, même s'ils ne peuvent jamais être purs, doivent être dégagés le plus possible des éléments transférentiels. C'est pour cela aussi que la vraie politique est encore plus «impossible» que la psychanalyse et la pédagogie. Un pédagogue doit, en un sens, susciter l'amour de ses élèves, amour sublimé. Un politique n'a pas à susciter l'amour de ses partisanos. S'il le suscite, il les aveugle. Bien entendu, il serait stupide de croire que ces rapports ne pourraient jamais être aseptisés, débarrassés des vecteurs affectifs; mais ceux-ci devraient se modeler sur l'amitié, non pas sur l'amour. Il est clair que la question mériterait qu'on y revienne longuement. (FP, 1999b, p. 213-214).

² En el contexto actual de antropología política no puedo más que referir, sin entrar a analizar, los aportes de Pierre Clastres (1974) y Marcel Gauchet (1977). La noción del poder como “lugar vacío” que ha trabajado Lefort (1986), de quien me ocupo también, a pesar de mis deseos, brevemente a continuación, y su diferenciación entre lo político y la política, tienen como objeto de análisis esta temática.

³ Ver cita capítulo 3 (IIS, 1975k, p. 461)

instituciones, religiosas u otras¹, en las que opera un poder implícito incuestionable. En la cita a continuación tenemos el cuadro, útil para nuestro argumento, del estado de transferencia casi absoluta y de la relación que ésta guarda con la sociedad en función de cómo ésta enfrenta la alteridad a través de la política:

Llamo a este estado de la sociedad, heterónoma; el heteros, el otro, quien ha dado la ley no es nadie diferente a la sociedad instituyente, la cual debe, por razones muy profundas, ocultar ese hecho. Llamo autónoma a una sociedad que no solo sabe explícitamente que ella crea sus propias leyes, sino que incluso se instituye en el sentido de liberar el imaginario radical y de ser capaz de alterar sus instituciones por medio de su propia actividad colectiva, reflexiva y deliberativa. Y llamo política a la actividad lúcida cuyo objeto es la institución de una sociedad autónoma y las decisiones que conciernen a las empresas colectivas.²

Una vez reiterada la condición respecto al contenido social-histórico que se pone en juego en los procesos identificatorios es oportuno integrar la variable constitutiva de esta problemática es decir dicho contenido propiamente, y no solo como categoría, respecto del cual el proceso de sublimación tiene lugar en una situación específica. En ese sentido vale la pena tomar en cuenta una definición de base del término *magma*,

Llamo la atención, para empezar, sobre la “definición” de magma que yo he dado en la Institución imaginaria de la sociedad [...]: “un magma es aquello de lo que podemos extraer o: aquello en lo que podemos construir organizaciones del orden de los conjuntos y en número indefinido, pero que no puede jamás ser reconstituido idealmente por la vía de la composición del orden de los conjuntos finitos o infinitos de esas organizaciones.”³

Castoriadis cuando se refiere al magma cuyas significaciones son puestas en juego por la sociedad capitalista, hace incisivos aportes. Evidentemente, la posibilidad de dicha sociedad depende de aquello que los marxistas siempre redujeron a un epifenómeno del modo

¹ Los llamados «partidos de dios» son probablemente el mejor ejemplo.

² J'appelle cet état de la société l'hétéronomie; l'heteros, l'autre, qui a donné la loi n'est personne d'autre que la société instituant elle-même, laquelle doit, pour des raisons très profondes, occulter ce fait. J'appelle autonome une société qui non seulement sait explicitement qu'elle a crée ses lois, mais qui s'est institue de manière a libérer l'imaginaire radical et a être capable d'altérer ses institutions moyennant sa propre activité collective, réflexive et délibérative. Et j'appelle politique l'activité lucide dont l'objet est l'institution d'une société autonome et les décisions concernant les entreprises collectives. (MM, 1990 a, p. 183).

³ Je rappelle, pour commencer, la «définition» du magma que je donnais dans l'institution imaginaire de la société [...]: «un magma est ce dont on peut extraire (ou: dans quoi on peut construire) des organisations ensemblistes en nombre indéfini, mais qui ne peut jamais être reconstituée (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie) de ces organisations». (DH, 1977-86d, p. 492).

de producción y que son los procesos psicogenéticos que subyacen a la fabricación del tipo antropológico que a esa sociedad corresponde.

No puede haber una sociedad capitalista a menos que se hayan producido cotidianamente capitalistas y proletarios por millones de ejemplares por el funcionamiento social, ahí en donde ese mismo funcionamiento no producía, hace apenas un siglo, más que semi-feudales y campesinos. Los procesos psicogenéticos que hacen que los individuos sean capaces de asumir las situaciones de capitalista y de proletario tienen una importancia decisiva, ellos son una de las condiciones del sistema capitalista cosa que en general los marxistas olvidan, queriendo reducirlos a un epifenómeno, concomitante automático del “modo de producción”.

1

Ahora bien, la existencia de dichos procesos psicogenéticos supone la disponibilidad histórica de dicho magma de significaciones imaginarias sociales, *no reducido a la dimensión de los conjuntos y las identidades*. Más aun, al referimos en este caso a la sociedad autónoma en proyecto, hablar de magma, supone entonces, recordemos, hablar de la significación imaginaria social de la ruptura de la clausura y de *la ruptura de la clausura como valor*. Supone también la reincorporación, recreación si se quiere —que es históricamente simultánea a la aparición de la significación imaginaria social del dominio racional en la tradición greco-occidental— del valor de la autonomía. Castoriadis ilustra este pasaje refiriéndose a la aparición de las ciudades medievales en el siglo XI y a la realidad de los autogobiernos.

Entre las creaciones de la historia humana, una es especialmente singular: aquella que permite a la sociedad considerada ponerse ella misma en cuestión. Creación de la idea de autonomía, de regreso reflexivo sobre sí, de crítica y autocrítica, de interrogación que no conoce ni acepta ningún límite. Creación entonces, al mismo tiempo, de la democracia y de la filosofía. Creación, igual que un filósofo no acepta ningún límite exterior a su pensamiento también la democracia no reconoce límites externos a su poder instituyente, cuyos únicos límites resultan de su autolimitación. Sabemos que la primera forma de esta creación es aquella que surge en la antigua Grecia, sabemos o deberíamos saber que ésta es retomada, bajo otros caracteres, en

¹ Il ne peut y avoir une société capitaliste a moins que des capitalistes et des prolétaires ne soient produits quotidiennement en millions d'exemplaires par le fonctionnement social, la même ou ce fonctionnement ne produisait, il y a, à peine un siècle, que des semi-feudaux et des paysans. Les processus psychogénétiques rendant les individus capables d'assumer les situations de capitaliste et de prolétaire ont une importance décisive, ils sont une des conditions du système capitaliste —ce que les marxistes en général oublient, en voulant les réduire a un épiphénomène, concomitant automatique du «mode de production». (IIS, 1975k, p. 463).

Europa occidental a partir del siglo XI con la creación de las primeras comunas burguesas que reivindican su autogobierno, después [es retomada, RM] en el Renacimiento, la Reforma, el siglo de las luces, las revoluciones de los siglos XVIII y XIX, el movimiento obrero, más recientemente [retomada, RM] por otros movimientos de emancipación.¹

Es entonces en el contexto del magma de significaciones imaginarias sociales correspondiente a la sociedad autónoma en proyecto, en el que podemos ubicar el modo en el que Castoriadis va a entender la necesidad de evitar y hacer explícita toda transferencia, en el caso particular del quehacer político. Algunos rasgos que se refieren a dicho magma los hemos descrito al referirnos a la formación del tipo antropológico por la *paideia*, en el capítulo anterior. Veamos ahora cómo opera esa instancia en la que se deposita el poder instituyente de la sociedad, que es a su vez, el conjunto de tipos antropológicos reunidos en la *colectividad anónima*.

Las instituciones y las significaciones imaginarias sociales son creación del imaginario radical, del imaginario social instituyente, la capacidad creadora de la colectividad anónima, tal y como ella se manifiesta claramente, por ejemplo, en y por medio de la creación del lenguaje, de las formas familiares, de las costumbres, las ideas, etc.²

El *poder instituyente* entonces que es facultad de dicha colectividad estaría en la base de todo poder por las razones siguientes:

Por lo tanto, el “poder” fundamental en una sociedad, el poder primero del cual los otros poderes dependen, lo que yo llamo más arriba el infra-poder, ése es el poder instituyente. Y, si

¹ Parmi les créations de l'histoire humaine, une est singulièrement singulière: celle qui permet à la société considérée de se mettre elle-même en question: création de l'idée d'autonomie, de retour réflexif sur soi, de critique et d'autocritique, d'interrogation qui ne connaît ni n'accepte aucune limite. Création donc en même temps de la démocratie et de la philosophie. Création, de même qu'un philosophe n'accepte aucune limite extérieure à sa pensée, de même la démocratie ne reconnaît pas de limites externes à son pouvoir instituant, ses seules limites résultent de son autolimitation. On sait que la première forme de cette création est celle qui surgit en Grèce ancienne, on sait ou devrait savoir qu'elle est reprise, sous d'autres caractères, en Europe occidentale depuis déjà le XIe siècle avec la création des premières communes bourgeoises qui revendiquent leur autogouvernement, puis la Renaissance, la Réforme, les Lumières, les révolutions du XVIII et XIXème siècles, le mouvement ouvrier, plus récemment avec d'autres mouvements émancipatoires. (MI, CC por OM, 1996d, p. 101).

² Les institutions, et les significations imaginaires sociales, sont création de l'imaginaire radical, de l'imaginaire social instituant, la capacité créatrice de la collectivité anonyme, telle qu'elle se manifeste clairement, par exemple, dans et par la création du langage, des formes de famille, des mœurs, des idées etc. (MM, 1990a, p. 182).

dejamos de estar fascinados por las “Constituciones”, ése no es ni localizable ni formalizable, puesto que él mismo es del orden del imaginario instituyente.¹ (Subrayado en el original)

Esta caracterización del poder instituyente nos permite regresar a la cuestión de la transferencia en política, teniendo los elementos necesarios. En esa dirección, dejémoslo claro, en el magma de significaciones imaginarias sociales correspondientes a la sociedad autónoma en proyecto, el *quehacer* y el *poder instituyentes* radican en la colectividad anónima. Asimismo, el ejercicio de facto de dicho poder realizado por ese colectivo, para el caso de dicha sociedad autónoma en proyecto, es un ejercicio que, a pesar de su anonimato, se desarrolla constitutivamente por la vía de una subjetividad reflexiva y en esa medida se desarrolla a la par de la perpetua explicitación de toda transferencia.

El quehacer de ese colectivo anónimo es una acción instituyente que corresponde a la dimensión de lo privado/público, que antecede a aquella de lo propiamente político. La condición de *infra-poder* consiste en que ése define posiciones en un tiempo y en un espacio anterior a la deliberación en la esfera de la *ecclesia* o de la política propiamente. Esta condición va a darnos la pauta para ligar los pormenores de los procesos transferenciales y contra transferenciales, entre la instancia del imaginario instituyente y los momentos de la institución del poder político propiamente. Dicho *poder instituyente*, una vez que se manifiesta, se ejerce en el espacio, ahora sí, propiamente político, a través de la discreción permanente frente a las propias instituciones y gracias a la transformación explícita de estas.

Castoriadis, refiriéndose a una de las referencias históricas obligadas del marxismo, habla del momento en el que el poder instituyente cesa de operar por obra de la domesticación en manos de las cúpulas de las organizaciones. Este pasaje nos abre la puerta para introducir, en el siguiente párrafo, el análisis de fenómenos que, inspirados en el magma de significaciones imaginarias sociales pertenecientes a la sociedad contemporánea, conllevan entrañablemente la transferencia en el campo de la política.

[...] ¿cuando una revolución se termina, “degenerada”?, ¿Cuándo deja de ser una revolución?

Respuesta: una vez que los órganos autónomos de la población dejan de existir y de actuar,

¹ Car le «pouvoir» fondamental dans une société, le pouvoir premier dont tous les autres dépendent, ce que j’ai appelé plus haut l’infra-pouvoir, c’est le *pouvoir instituant*. Et, si l’on cesse d’être fascinés par les «Constitutions» celui-ci n’est ni localisable, ni formalisable, car il relève de l’imaginaire instituant. (MM, 1990 f, p.165).

bien porque sean de plano eliminados, bien porque ellos sean domesticados, reducidos a servidumbre, utilizados por un nuevo poder separado como instrumento o elemento decorativo. Es así como, en Rusia, los soviets y los comités de fábrica creados por la población en 1917 han sido gradualmente sometidos por el partido bolchevique y, finalmente, privados de todo poder entre 1917 y 1921. La aniquilación de la Comuna de Cronstadt en marzo de 1921 puso punto final a este proceso [...] ¹

6.1.1 Representantes y expertos

son figuras modernas y posmodernas

investidas por la transferencia institucional.

En este párrafo ilustramos las figuras contemporáneas en las que se deposita la transferencia institucional en el campo de la política. Entendemos en nuestro análisis que la permanencia del investimento que supone dicha transferencia es la forma contemporánea de presentación/ ocultamiento de la alteridad y por lo tanto de negación de la política denunciada por nuestro autor.

Entre las instancias en las que viene depositada la transferencia institucional en el mundo contemporáneo se encuentran los colectivos que operan en establecimientos ligados a las instituciones tradicionales como la iglesia y el ejército, de los que habla Freud en la cita de páginas anteriores. Las figuras de los representantes y los especialistas, particularmente aquellos que operan respecto a asuntos que competen a la sociedad en su conjunto estarían de igual manera investidas por esa transferencia en la sociedad moderna. Un ejemplo clásico de este proceso como hemos visto nos lo brinda el cese de operaciones de los *soviets* en su carácter de organismos autónomos, instancias en las que se deposita el quehacer instituyente y su ulterior sometimiento, léase burocratización.

La realidad de la denominada *sociedad civil organizada*, polo de la división entre ésta y la *sociedad política* nos ofrece el ejemplo contemporáneo de ese estado de transferencia

¹[...] quand est qu'une révolution se termine, «dégénère», cesse d'être une révolution? Réponse: lorsque les organes autonomes de la population cessent d'exister et d'agir, soit qu'ils soient carrément éliminés, soit qu'ils soient domestiqués, asservis, utilisés par un nouveau pouvoir séparé comme instrument ou élément décoratifs. Ainsi, en Russie, les soviets et les comités de fabrique créés par la population en 1917 ont été graduellement domestiqués par le parti bolchevique et finalement privés de tout pouvoir pendant la période 1917-1921. L'écrasement de la Commune de Kronstadt en mars 1921 mettais le point final a ce processus [...]. (DH, 1977-86d, p. 517). Aniquilación por parte del Ejército Rojo bajo las órdenes de Leon Trotski.

institucional que caracteriza la substitución contemporánea de la política por los *lobbys* comunitarios. Esa división, sociedad civil versus sociedad política, es constitutiva de una visión en la que los representantes —esa otra creación del Occidente moderno— jugarían un papel determinante como sugiere la cita a continuación:

En los Tiempos modernos subsiste todavía, herencia sin duda del cristianismo y del platonismo, la posición de un individuo-sustancia, ontológicamente autárquico y auto productor, que entra en un contrato social nocional, ciertamente, trascendental si se prefiere, acordando con los otros para fundar una sociedad o un Estado [...], de donde se derivan las ideas de individuo contra el Estado o la sociedad, y de la sociedad civil contra el Estado.¹

Además de esa nueva forma de dominación de las instancias autónomas² -gracias a la transferencia institucional en política-, ligada al falseamiento que subyace a esta mistificación bipolar, existe otra instancia, nacida en la sociedad contemporánea e igualmente depositaria de dicha transferencia, que es la instancia de los representantes. Evocando un pasaje de su propio itinerario, Castoriadis alude a la realidad de la transferencia en política y deja así un precedente crítico radical respecto a la cultura de la izquierda autoritaria y su forma de entender la vanguardia. Toda relación en la que la instancia, llámese partido o representantes, está fuera de alcance, contiene un elemento en este sentido:

Grecia, diciembre de 1944: [...] El partido comunista, el partido estalinista, trata de tomar el poder. Las masas están con él [...] por tanto: no se trata de un golpe, es una revolución. Pero no es una revolución. Esas masas son llevadas por el partido estalinista bajo estricto control: no hay creación de organismos autónomos de masa.³

Las implicaciones que conlleva el tratamiento de estas situaciones históricas para nuestro esfuerzo por tipificar la transferencia institucional, nos obliga a hacer un paréntesis recapitulativo sobre el estatus germinal que Castoriadis concede al nacimiento de la filosofía

¹ Dans le Temps modernes il subsiste toujours, héritage sans doute du christianisme et du platonisme, la position d'un individu-substance, ontologiquement autarcique et autoproducteur, qui entre dans un contrat social (notionnel, certes, transcendantal si l'on préfère), passant accord avec les autres pour fonder une société ou un Etat [...] D'où les idées de l'individu contre l'Etat ou la société, et de la société civil contre l'Etat. (MI, 1996h, p. 170). Recordemos que, para Castoriadis, la oposición pertinente, si no la única real, es aquella entre psique y sociedad, puesto que el individuo es ya esencialmente social.

² Antaño por la aniquilación, hoy por la cooptación.

³ Grèce, décembre 1944: [...] Le parti communiste, le parti stalinien, essaie de s'emparer du pouvoir. Les masses sont avec lui. [...] donc: ce n'est pas un putsch, c'est une révolution. Mais ce n'est pas une révolution. Ces masses sont menées par le parti stalinien au doigt et à l'œil: il n'y a pas de création d'organismes *autonomes* des masses. (DH, 1977-86d, p. 517).

y la democracia. En Atenas, donde nace el proyecto de la sociedad autónoma, no hay representantes propiamente, los magistrados son elegidos por el *demos* y revocables por éste en todo momento. Esos magistrados nada tienen que ver con los *representantes* de hoy, mucho menos con los denominados *expertos*. Su trabajo “técnico” viene evaluado por el propio *demos*, y, sobre todo, ese trabajo no tiene discreción alguna en el campo de las decisiones importantes de la colectividad. Recordemos que la separación que hace posible que existan los “representantes del pueblo” tiene su origen en el nacimiento de una filosofía política inspirada en la *torsión platónica* que sucede al retiro de su artífice a las afueras de la *cité*.

Dicho advenimiento estaría estrechamente ligado al repliegue de la sociedad instituyente ante los horrores de la guerra del Peloponeso y sus implicaciones en términos de manifestación de la alteridad extrema. Es este repliegue y el subsecuente nacimiento de las escuelas filosóficas, sintomático de un estado de transferencia institucional de la sociedad clásica y cuya importancia es de primer orden para el subsecuente nacimiento de la filantropía en la cual está basada la cultura contemporánea de “lo humanitario” por la “sociedad civil organizada” y la “comunidad internacional”.

Cerrando esa recapitulación y de regreso en nuestros días es fundamental poder abordar el fenómeno de los expertos y de su efecto letárgico sobre el cuerpo político. Ese efecto corre paralelo a la separación de la sociedad -sabiamente vaticinado por el colectivo S ou B-, entre *los que deciden* y *los que ejecutan*. El efecto letárgico respecto a la política y esta separación son a su vez las condiciones que hacen posible la perdurabilidad de un estado social de transferencia institucional. Ampliando el análisis de las facetas por medio de las cuales la sociedad instituyente, en el mundo moderno, se repliega en la transferencia institucional, nos ha llevado a considerar aquello que denominamos las *poblaciones cautivas* y su funcionalidad respecto a la acción de representantes y expertos.

Me detengo un momento porque este fenómeno es muy ilustrativo para mi argumento. Inmersas en la cultura política de la renuncia, las poblaciones cautivas es uno de esos fenómenos cuya complejidad es inaccesible partiendo de una división bipolar de la sociedad en sociedad civil y sociedad política. La relación entre ejecutantes y dirigentes desborda pues esa división y tiene lugar, para el caso de las poblaciones cautivas, en el instante “anterior” al momento propiamente político; dichas *poblaciones cautivas* están inmersas en un sistema,

magma de significaciones imaginarias sociales en las que esa *relación*, entre quien decide y quien ejecuta, ha sido institucionalizada¹ y es incuestionable, gracias al recurso de las versiones viejas y nuevas de la metanorma.²

A los efectos de esa definición de base se suman las consecuencias desastrosas del asistencialismo o lo que viene llamado el “apoderamiento” –esas formas que adquiere la contratransferencia institucional en medios humanitarios-, de poblaciones que perduran sumidas en la heteronomía. *El comunitarismo* protagónico en boca de líderes de comunidad, que caracteriza la cultura de dichas poblaciones, es manifestación socialmente visible de la transferencia institucional en política operada gracias al avasallamiento del espacio privado/público. Gestándose en la ocupación de este espacio, que es el espacio natural del infra-poder, ese comunitarismo se manifiesta por la expresión recurrente de intereses particulares a cada comunidad “en nombre de la diversidad”.

En ese contexto el infra-poder mencionado -sede de la auto transformación de la sociedad y lugar en el que la sociedad instituyente se sabe y se quiere como tal-, se estrecha ante la acción incisiva de los *representantes y los líderes*. Depositarios de la transferencia institucional, esos *portadores de muerte*, evocando las identidades mortíferas de Enriquez, son el rostro visible de la presentación/ocultamiento de la alteridad.

Ahora bien, el comunitarismo, como manifestación de los destinos contemporáneos de la transferencia en política, no es un fenómeno nuevo. Sí lo es su aspiración proactiva a participar de lleno en los procesos de toma de decisiones de los temas que conciernen a las sociedades contemporáneas en su conjunto. Ese fenómeno, en versión elemental, sería característico en las sociedades de repetición o religiosas, pero también estaría vigente de igual manera en los destinos conocidos de las denominadas *sociedades multiculturales*, por el progresivo desplazamiento del valor del bien común en beneficio de los intereses de la comunidad de pertenencia³. Las guerras de religión, así como los procesos de secularización

¹ Para evitar maniqueísmos: esa relación conlleva, precisamente gracias a la transferencia institucional, la interiorización que supone el investimento de la relación mencionada.

² Las “leyes del mercado” para el liberalismo, las “leyes de la historia” para el marxismo, los “expertos en asuntos políticos” para la era de la globalización.

³ Pertenencia dada a menudo por rasgos pasivos y que, en versión del Occidente capitalista, se manifiesta por esa especie de ampliación al campo de lo social propiamente, del espíritu de empresa. Las iglesias ecuménicas en este caso se separarían de ese esquema de base del comunitarismo de fe o identitario, solo en la medida en que cobran distancia sustantiva de los principios que las definen como iglesias.

de algunos países, son el desenlace, más o menos feliz según el caso, de estos procesos. Castoriadis alude a dicho estrechamiento al equipararlo con lo que ocurre en los grupos económicos:

Pero si la sociedad está, en realidad, profundamente dividida en función de “intereses” contradictorios —como es el caso en el presente—, la insistencia en la autonomía de lo político se vuelve gratuita. La respuesta no consiste, por lo tanto, en hacer abstracción de lo “social”, sino en cambiarlo de tal forma que los conflictos de intereses “sociales” (es decir, económicos) dejen de ser el factor dominante de la formación de actitudes políticas. En ausencia de una acción en ese sentido, tendrá lugar el resultado que es hoy característico de la situación de las sociedades occidentales: la descomposición del cuerpo político y su fragmentación en grupos de presión, en lobbies.¹

Las formaciones que hemos llamado del comunitarismo y de las poblaciones cautivas, nos parece que ejemplifican el fenómeno de la transferencia institucional en la esfera política para el caso de la sociedad contemporánea. Los líderes de comunidad, los representantes y los expertos constituyen el otro polo funcional. Llámense comunidad religiosa, de preferencia sexual, de grupo de pertenencia o corporación económica etc., a las comunidades propias les subyace un proceso de conversión de sus miembros. Se trata aquí de la reintroducción prototípica —la mezcla diríamos— de la *esfera privada* en el campo de la *esfera privada/pública* y, a través de ésta, por lo tanto, en la *esfera propiamente política*. En contraste, ahí en donde la esfera privada/pública se entiende como lugar del quehacer auto instituyente perpetuo del colectivo anónimo, se encuentra la sociedad autónoma en proyecto. Es en la articulación correcta de lo privado, lo público/privado y lo propiamente político en donde encontramos la posibilidad de hacer explícita la transferencia institucional dando cauce a la pulsión de vida, para decirlo en términos freudianos. Castoriadis lo describe del modo siguiente:

Hagamos un paréntesis un poco teórico. Existen siempre, de modo abstracto, tres esferas en la vida social considerada desde el punto de vista político. Una esfera privada, aquella de la vida

¹ Mais si la société est, en réalité, profondément divisée en fonction des «intérêts» contradictoires —comme elle l’est aujourd’hui—, l’insistance sur l’autonomie du politique devient gratuite. La réponse ne consiste pas alors a faire abstraction du «social» mais a le changer, de telle sorte que le conflits d’intérêts «sociaux» (c’est-à-dire économiques) cesse d’être le facteur dominant de la formation des attitudes politiques. A défaut d’une action en ce sens, il en résultera la situation qui est aujourd’hui celle de sociétés occidentales: la décomposition du corps politique, et sa fragmentation en groupes de pression, en lobbys (DH, 1977-86e, p. 367).

estrictamente personal de la gente. Una esfera pública, en donde se toman las decisiones que se aplican obligatoriamente a todos y en donde esas mismas son sancionadas. Y una esfera que podemos llamar pública-privada, abierta a todos, pero en la que el poder político, si es ejercido por la colectividad, no tiene por qué intervenir: la esfera en donde la gente discute, publica y compra libros, asisten al teatro etc. En el diálogo contemporáneo, la esfera privada y la esfera pública-privada han sido mezcladas, sobre todo a partir de Hannah Arendt, y esta confusión regresa todo el tiempo en los intelectuales contemporáneos que hablan de la “sociedad civil”. Sin embargo, la oposición sociedad civil/Estado, que data del fin del siglo XVIII, no basta, ella no nos permite pensar en una sociedad democrática. Es por esto que nos hace falta utilizar esta articulación en tres esferas. Para retomar los términos griegos antiguos, nosotros debemos distinguir entre el *oikos*, la casa, la esfera privada; la *eclesia* la asamblea del pueblo, la esfera pública y el *ágora* el “mercado”¹ y el lugar de encuentro, la esfera privada-pública. En el totalitarismo, las tres esferas están completamente confundidas. Bajo la oligarquía liberal hay dominación más o menos completa de la esfera pública por una parte de la esfera pública-privada (el “mercado”, la economía) y supresión del carácter efectivamente público de la esfera pública (carácter privado y secreto del Estado contemporáneo). La democracia es la articulación correcta de las tres esferas y el devenir verdaderamente público de la esfera pública. Eso exige la participación de todos en los asuntos comunes y eso exige al mismo tiempo a las instituciones que permitan a la gente participar y que la inciten a hacerlo. Esto es imposible, a su vez, sin igualdad política efectiva. He ahí el sentido verdadero de la igualdad: una sociedad no puede hacer iguales a las personas en el sentido de que las hiciera a todas capaces de correr 100 metros en 10 segundos o de interpretar admirablemente *La Apasionada* [de Beethoven, RM]. Pero ella puede hacerlos iguales en cuanto a su participación efectiva en todo poder instituido existente en la sociedad.²

¹ En el sentido de la plaza pública.

² Faisons une parenthèse un peu théorique. Il y a toujours, abstraitement, trois sphères dans la vie sociale considérée du point de vue politique. Une *sphère privée*, celle de la vie étroitement personnelle des gens. Une *sphère publique*, où se prennent les décisions s’appliquant obligatoirement à tous et publiquement sanctionnées. Et une sphère que l’on peut appeler *publique-privée*, ouverte à tous mais où le pouvoir politique même s’il est exercé par la collectivité n’a pas à intervenir: la sphère où les gens discutent publient et achètent des livres, vont au théâtre, etc. Dans la parlance contemporaine la sphère privée et la sphère publique-privée ont été mélangées surtout depuis Hannah Arendt, et cette confusion revient tout le temps chez les intellectuels contemporains, qui parlent de la «société civile». Mais l’opposition société civile/Etat (qui date de la fin du XVIII^e siècle) ne suffit pas, elle ne nous permet pas de penser une société démocratique. Pour cela, il nous faut utiliser cette articulation en trois sphères. Pour reprendre les termes grecs anciens nous devons distinguer entre l’*oikos* (la maison, la sphère privée); l’*ecclésia* (assemblée du peuple, la sphère publique) et l’*agora* (le «marché» et le lieu de rencontre, la sphère privée-publique). Sous le totalitarisme les trois sphères sont totalement confondues. Sous l’oligarchie libérale il y a à la fois domination plus ou moins nette de la sphère publique par une partie de la sphère publique-privée (le «marché», l’économie), et suppression du caractère effectivement public de la sphère publique (caractère privé et secret de l’Etat contemporain). La démocratie c’est l’articulation correcte des trois sphères, et le devenir vraiment public de la sphère publique. Cela exige la participation de tous à la direction des affaires communes, et cela à son tour exige des institutions qui permettent aux gens de participer et les incitent à le faire. Cela à son tour est impossible sans égalité politique *effective*. C’est là le vrai sens de l’égalité: une

6.1.2 La presentación/ocultamiento de la alteridad

tiene lugar gracias a la transferencia institucional.

En este sub-párrafo ampliamos las consecuencias de la puesta en operación de los mecanismos que subyacen a los procesos identificatorios y la transferencia institucional en política, para la presentación/ocultamiento de la alteridad.

A ese estado de cosas que hemos llamado *estado de transferencia institucional* en el campo de los asuntos públicos, viene aparejada la formación de una cultura institucional inspirada en gran medida en el ritual de *presentación/ocultamiento de la alteridad*. Como hemos visto en los capítulos iniciales de esta tesis ese ritual es lo que define el fenómeno religioso. Dicho ritual, hecho institución en las organizaciones sociales, es codependiente de la confusión entre *esfera privada* y *esfera privada-pública* y ha hecho posible las dimensiones del denominado fenómeno del *comunitarismo* evocado. Este fenómeno ha encontrado un fuerte asidero respecto a las interrogantes que plantea la dimensión real de la alteridad en toda la literatura relativista, más o menos seria, después de Lévi-Strauss y hasta llegar a la actual apología por diversos autores, de la denominada ética.¹ Trasluce a dicha presentación/ocultamiento de la alteridad, la voluntad de dominio en esa mezcla de cultura católica con vieja filantropía.

El destino malogrado de ese dispositivo transferencial de presentación ocultamiento de la alteridad, tan socorrido por la mercadotecnia² y la cultura pastoral, ha operado de modo tal que la justa crítica al proceso contemporáneo de privatización del individuo -al privilegio de la economía y a la conversión del sujeto en un simple consumidor-, ha avasallado casi sin remedio y no del todo inocentemente, creemos, el valor de la libertad que es el valor que consiste en querer ser el origen de la propia norma. Castoriadis lo ve del modo siguiente:

(Comienzo por su segunda pregunta, que reposa sobre un malentendido.) La atomización de los individuos no es la autonomía. Una vez que un individuo compra un refrigerador o un automóvil, él está haciendo lo mismo que hacen cuarenta millones de otros individuos, no hay

société ne peut pas rendre les gens égaux au sens où elle rendrait tout le monde capable de courir le 100 mètres en 10 secondes ou de jouer admirablement *l'Appassionata*. Mais elle peut les rendre égaux quant à leur participation effective à tout pouvoir institué existant dans la société. (SD, 2005f, p. 18-19).

¹ “Posmoderna”, “de la alteridad”, etc.

² Ver por ejemplo en EU el uso de estrategias de mercado inspiradas en las prácticas de discurso de los pastores evangelicos.

ahí ni individualidad ni autonomía, eso es precisamente una de las mistificaciones de la publicidad contemporánea: “Personalícese, compre el detergente X”. Y he ahí millones de individuos que se “personalizan” (!) comprando el mismo detergente. O bien, veinte millones de hogares a la misma hora y en el mismo minuto dan vuelta al mismo botón de su televisor para mirar las mismas burradas. Y está ahí también la confusión imperdonable de gente como Lipovetsky¹ y otros que hablan de individualismo, de narcisismo, etc., como si ellos mismos se hubieran tragado esos fraudes publicitarios. El capitalismo, como lo muestra precisamente este ejemplo, no tiene necesidad de autonomía, sino de conformismo. Su triunfo actual consiste en que nosotros vivimos una época de conformismo generalizado, no solamente en lo que concierne al consumo, sino incluso respecto a la política, las ideas, la cultura, etc.²

Lo que las aberraciones de la modernidad habrían hecho a un lado, representa todo un debate urgente para caracterizar el estrechamiento del espacio público/privado como consecuencia de la transferencia institucional en sus múltiples manifestaciones. Manifestaciones -unas veces de paternalismo populista y siempre de renuncia-, que no pueden operar más que gracias a ese ritual que presenta y de inmediato oculta la alteridad y que es característico de la institución en la sociedad heterónoma. Ese debate³ estaría en el horizonte del título citado anteriormente, para referirse a las corrientes actuales de la sociología clínica y la psicosociología, de *El gusto*⁴ de la alteridad (Enriquez et al., 1999). Un horizonte que recuerda —banalidades puestas a un lado— que posicionarse ante la

¹ Gilles Lipovetsky sostiene una serie de tesis respecto al replanteamiento del individualismo y de la posibilidad (otra, RM) de una “ética posmoderna”. Véase, por ejemplo, <http://www.antroposmoderno.com/antroposmoderno.php?id_articulo=4> (15 de julio de 2007). En dichas tesis habría un replanteamiento sobre el espacio público y sobre el individuo como instancias que se encuentran menos sujetas a los cálculos políticos e ideológicos, condición que sería propicia para movimientos sociales ceñidos a una dinámica post-ideológica y cargada de emotividad. Movimientos dominados por aspiraciones efímeras de “expresión del sí mismo”. Los medios masivos en ese contexto, de acuerdo con la propuesta *popperiana* según la cual en la modernidad esos han sustituido a dios, harían una positiva labor para construir las *democracias posmodernas* en consonancia con los mencionados deseos individualistas por la “autonomía” y la expresión del *mismo*.

² (Je commence par votre deuxième question, qui repose sur un malentendu.) L'atomisation des individus n'est pas l'autonomie. Lorsqu'un individu achète un frigo ou une voiture, il fait ce que font quarante millions d'autres individus, il n'y a là ni individualité, ni autonomie, c'est précisément une des mystifications de la publicité contemporaine: "Personnalisez-vous, achetez la lessive X". Et voilà des millions d'individus qui se "personnalisent"(!) en achetant la même lessive. Ou bien, vingt millions de foyers à la même heure et à la même minute tournent le même bouton de leur télévision pour voir les mêmes âneries. Et c'est là aussi la confusion impardonnable de gens comme Lipovetsky et autres, qui parlent d'individualisme, de narcissisme, etc., comme s'ils avaient eux-mêmes avalé ces fraudes publicitaires. Le capitalisme, comme précisément cet exemple montre, n'a pas besoin d'autonomie mais de conformisme. Son triomphe actuel, c'est que nous vivons une époque de conformisme généralisé -pas seulement pour ce qui est de la consommation, mais de la politique, des idées, de la culture, etc. (MI, 1996c, p. 99).

³ Más allá de la denominada por CC —no sin un cierto dejo de ironía— la *ideología francesa* que por cierto en el momento presente (2009) es fuente de inspiración de un ministerio en el país galo.

⁴ “Gusto” que —ver la cita a continuación—, preferimos dejar en la ambivalencia de sus diversas acepciones como “sabor” y, simultáneamente, como arrojo respecto a, etc., por lo que viene delante respecto a “amar al prójimo”.

alteridad, sin de inmediato ocultarla, supone, antes que nada, reconocer que ésa existe -según las diversas variantes que hemos evocado-, y reconocerla sin valorarla aprioris.

Esta posibilidad nos lleva a formular que *el gusto* entonces, es, por lo tanto, una posible y no exclusiva fórmula, en el contexto social dado por el magma de significaciones imaginarias sociales que concibe la apertura como sentido, ante la alteridad, a secas, del ser. En esas circunstancias, volviendo a la explicitación de la transferencia en política, nuestro autor va a advertirnos que, si bien es la sociedad autónoma en proyecto la que hace posible *concebir al otro como otro*¹, el obligado posicionamiento respecto a éste no puede ser más que el producto de la reflexión deliberativa cristalizada y operada por un sujeto colectivo en el espacio privado/público del infra-poder instituyente.

Vayamos a un ejemplo. A diferencia del nivel declarativo² de la doctrina cristiana, en donde se consigna la *obligación del amor del prójimo* y con ello se presenta este prójimo, para inmediatamente ocultarlo en la asimilación de su alteridad a la mismidad, la consideración del otro —como alteridad real, imaginaria y emergente—, viene pasada —desde el punto de vista del proyecto de autonomía— por el tamiz de la deliberación³. *El otro*, como emergencia, es cada vez materia de posicionamiento en la polis respecto a aquello que más *nos* conviene. Es esta condición lo que hace de Grecia la génesis de la institución política del conflicto. Pero es la posibilidad de que ése *otro* exista, y que con él sea posible establecer una *relación distinta* al silogismo del sujeto⁴, lo que va a hacer crítico el aporte de la sociedad autónoma en proyecto respecto a otras sociedades. De modo contrastante, en las sociedades fundadas en la metanorma -que son aquellas en las que se inspira, según nuestro punto de vista el estrechamiento del espacio público mencionado-, la creación- destrucción que supone la posibilidad de la alteridad, reiteramos, es solo presentada para inmediatamente ser recubierta bajo el velo de lo sagrado.

La explicitación de la transferencia en el campo de la política, por lo tanto es, en consonancia con nuestro autor, un atributo de un colectivo anónimo, para el cual, la propia finitud -la *representación de sí mismo* como fuente de creación/destrucción y como *otro* y la

¹ Ni menos, ni más, ni igual.

² Dejadas de lado por ahora evangelizaciones, ortodoxias, excomuniones e inquisiciones.

³ La obligación de *Amar al prójimo* en la medida en que se sustrae por definición de la actividad reflexiva y deliberante, es de entrada, considerada por Castoriadis, contraria a *nuestra idea de libertad*.

⁴ Que predica: « yo estoy (soy) bien, tu no estás (eres) yo, por lo tanto tu no estás (eres) bien, tus dioses no son verdaderos...”etc.

autolimitación por las normas que “nos” hemos dado-, es *la* realidad. En contraste digamos, para concluir con este párrafo, que en el mundo de hoy la transferencia institucional y la contratransferencia – la que subyace a la culpa de los occidentales respecto a los horrores del colonialismo, por ejemplo- , trabaja en el sentido del ocultamiento de la condición constitutiva de auto alteración innata a toda sociedad, Castoriadis nos lo presenta del siguiente modo:

C.C.: Yo pienso, para empezar, que los dos términos que usted presenta en oposición se reducen a lo mismo. En gran medida, la ideología y la mitificación deconstructivista descansan sobre la “culpabilidad” de Occidente: ellos proceden, hablando brevemente, de una mezcla ilegítima en la que la crítica, llevada a cabo desde hace tiempo, del racionalismo instrumental e instrumentalizado es subrepticamente confundida con la denigración de las ideas de verdad, de autonomía, de responsabilidad. Se juega con la culpa de Occidente relativa al colonialismo, a la exterminación de las otras culturas, a los regímenes totalitarios, a la fantasmática del dominio, para saltar a una crítica, falaz y contradictoria autorreferencial, del proyecto griego-occidental de autonomía individual y colectiva, de las aspiraciones a la emancipación, de las instituciones en las cuales estos se han encarnado ya sea parcial e imperfectamente. Lo más gracioso es que esos mismos sofistas no se privan, de tiempo en tiempo, de presentarse como los defensores de la justicia, de la democracia, de los derechos del hombre, etc. Dejemos aquí de lado a Grecia. El Occidente moderno, desde hace siglos, es animado por dos significaciones imaginarias sociales completamente opuestas, incluso si las mismas se han contaminado recíprocamente: el proyecto de autonomía individual y colectiva, la lucha por la emancipación del ser humano, tanto intelectual y espiritual como efectiva en la realidad social y [por otro lado, RM] el proyecto capitalista demencial, de una expansión ilimitada de un pseudo dominio pseudo racional, que desde hace tiempo ha dejado de tener relevancia para las fuerzas productivas y para la economía en la perspectiva de convertirse en un proyecto global y por lo tanto todavía más monstruoso, de un dominio total de los campos físicos, biológicos, psíquicos, sociales, culturales. ¹

¹ C.C.: Je pense d’abord, que les deux termes que vous opposez reviennent finalement au même. Pour une bonne partie, l’idéologie et la mystification déconstructionniste s’appuient sur la «culpabilité» de l’Occident: elles procèdent, brièvement parlant, d’un mélange illégitime, où la critique (faite depuis longtemps) du rationalisme instrumental et instrumentalisé est subrepticement confondue avec le dénigrement des idées de vérité, d’autonomie, de responsabilité. On joue sur la culpabilité de l’Occident relative au colonialisme, à l’extermination des autres cultures, aux régimes totalitaires, de la fantasmatique de la maîtrise pour sauter à une critique, fallacieuse et auto-référentiellement contradictoire, du projet gréco-occidental d’autonomie individuelle et collective, des aspirations à l’émancipation, des institutions dans lesquelles celle-ci se sont, fût-ce partiellement et imparfaitement, incarnées. (Le plus drôle est que ces mêmes sophistes ne se privent pas, de temps en temps, de se poser en défenseurs de la justice, de la démocratie, des droits de l’homme, etc.). Laissons ici de côté la Grèce. L’Occident moderne, depuis des siècles, est animé par deux significations imaginaires sociales tout à fait opposées, même si elles se sont contaminées réciproquement: le projet

Veamos ahora la modalidad según la cual, los aportes respecto a la transferencia en política expuestos, delimitan una hipotética clínica de la alteridad, según nuestra hipótesis, operada tácitamente por nuestro autor en su desarrollo progresivo de la noción.

6.2 Puntualización de una clínica de la alteridad

aplicada a las organizaciones.

En este párrafo nos proponemos dejar señaladas las líneas que pudieran convertirse en una hipotética clínica de la alteridad a partir de los desarrollos sobre la transferencia inspirados en la obra escrita e institucional de Castoriadis. Para tal efecto regresamos sobre la realidad de la transferencia institucional en el interior del grupo S ou B así como, en anexo, al análisis del acta de autodisolución. Cerramos reiterando el fuerte signo de dicha autodisolución en el sentido de un testimonio de la obra institucional de dicho grupo y en el sentido de un acto de auto alteración por la vía de la explicitación de la transferencia institucional.

Para el propósito del presente párrafo recogemos la tesis loureauniana sobre el efecto analizante de la autodisolución en la trayectoria de las vanguardias. Antes de pasar, en anexo 8, a ver los pormenores de dicha acta de autodisolución queremos ilustrar aquellos procesos en el interior del grupo S ou B que nos parecen más significativos respecto a la transferencia institucional.

Hemos introducido en capítulos anteriores el fuerte significado que tenía, para los integrantes de dicho grupo, la posibilidad de que una emergente división interna entre ejecutantes y dirigentes y una división del grupo respecto a los lectores de la revista, pudiera hacer de la deseada formación revolucionaria, una estructura burocrática. Diversos artículos del órgano S ou B escritos por Lefort (“*Organisation et parti*”, *S ou B*, nº 26, 1958, en *S ou B*, 2007, p. 211), por Castoriadis (“*Prolétariat et organisation*”, *S ou B*, nº 27-28, 1959, en *SB*, 2007, p. 218, *EMO 2* p. 123-186) recoge ese debate. Premat¹ se ocupa igualmente del mismo.

d'autonomie individuel et collective, la lutte pour l'émancipation de l'être humain, aussi bien intellectuelle et spirituel qu'effective dans la réalité sociale; et le projet capitaliste, démentiel, d'une expansion illimité d'une pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle qui depuis longtemps a cessé de concerner seulement les forces productives et l'économie pour devenir un projet global (et pour autant encore plus monstrueux), d'une maîtrise totale des données physique, biologiques, psychiques, sociales, culturelles. (MI, 1996d, p. 89).

¹ En <http://www.ens-lsh.fr/assoc/traces/archives/un/pdf/n1castoriadis.pdf>

Esos debates internos del grupo S ou B, particularmente aquellos que se refieren a la *cuestión de la organización*, darán cuenta de la postura inicial respecto al PCI. Esa postura era elaborada en sus consecuencias últimas dentro del colectivo. Esta elaboración se llevó a cabo en un contexto más general de altibajos respecto a la valoración del impacto de la publicación y del activismo del grupo, frente a la acción y la cultura política de la Francia de la posguerra.¹ En los años anteriores a 1952 el grupo se encuentra fuertemente marginalizado, Castoriadis hablará de la *conflagración del silencio* respecto al mutismo de los medios, fuera de los grupos minoritarios de la extrema izquierda.

Algunos de los rasgos de ese contexto más general indican que este panorama de relativa marginación se modificó en el periodo que sucede al fin de la guerra de Corea (1950-53). Recordemos que en la década de los 50 murió Stalin, llegó De Gaulle al poder en Francia, se llevó a cabo el XX congreso del PC ruso y surgió la revuelta húngara. Una profunda reflexión, que había estado ausente hasta entonces en los medios de izquierda, de las cuestiones planteadas por el colonialismo, había sido introducida por la guerra de Argelia². La situación interna de S ou B se modificó sustancialmente en el paso de la década. Mothé, empleado en la empresa Renault, y Simón, en el sector de las aseguradoras, enriquecieron desde su experiencia el panorama, protagonizando luchas inspiradas en la tradición de los consejos obreros y en contra de los sindicatos.

El relativo aislamiento y marginación de la acción del grupo dará un giro. Se hará evidente que ése había sido el primero en señalar, desde la izquierda radical, la esencia de la sociedad soviética. El efecto de esa constatación tiene un impacto sin precedentes en la reflexión futura y en el desenlace del grupo y la revista. La persistente denuncia, por parte del colectivo, del carácter totalitario de la sociedad soviética y la revaloración de un análisis, basado en la división entre *ejecutantes* y *dirigentes*, había modificado sustancialmente la manera de posicionarse frente al socialismo real. Este nuevo análisis trajo aparejada, como hemos anotado, la constatación de los límites de la categoría de *clase social*, inservible para entender el fenómeno burocrático pero también trajo consigo el establecimiento tácito de los límites del propio colectivo. Los acontecimientos de los años 80 en el ex-bloque soviético

¹ Ver Lyotard, 1982.

² Véase Anexo 1.

confirmaron —por encima del descrédito o la hipócrita minimización¹—, la verdad de aquello que Castoriadis llamó la *prisión de los pueblos*.

Pero veamos aquí un primer acercamiento a la realidad latente de este hallazgo al que subyacen ya algunos elementos de análisis. Hagámoslo sirviéndonos de los indicadores que emergen en la tacita disputa respecto a *la paternidad* de la constatación de los límites del marxismo. Veamos esa disputa como ejemplo significativo del modo en que opera la dimensión institucional de los procesos transferenciales respecto al alejamiento de la fuente de sentido que significó antaño el marxismo y respecto a la paternidad de las directrices en el grupo S ou B, aquel como institución y este como manifestación del instituyente.

En la versión de Esteban Molina (2003), dicho hallazgo habría sido un mérito de Claude Lefort; mérito que fue “reconocido finalmente” por Castoriadis una vez que éste, nos dice el autor, “abandonara su leninismo no asumido”.

Para Molina el grupo S ou B aspiraba a ser un espacio en el que:

[...] se elaborara un imaginario alternativo al imaginario burocrático: el imaginario de una sociedad autónoma. *Socialisme ou Barbarie* quiso ser ámbito en que la experiencia social de los trabajadores se transformara en conciencia revolucionaria, en organización, en partido. Este último objetivo sembró, sin embargo, la semilla de la discordia [...]. (P. 48).

Y más adelante:

El problema de la organización del movimiento revolucionario era crucial para Castoriadis. La experiencia del régimen soviético [...] obligaba a definirla como un instrumento de carácter anti burocrático, esto es, llamado a desaparecer en el propio proceso revolucionario. [...] Lefort no compartía la idea de que el colectivo *Socialisme ou Barbarie* se convirtiera en una organización revolucionaria. (P. 49) [...] veía la pretensión de dominar la totalidad de lo social, pretensión que chocaba con el principio filosófico que había aprendido de Merleau-Ponty: la imposibilidad de ocupar el lugar del saber absoluto, de mantener un discurso sobre la Totalidad. Esta valoración se tradujo en una tensión que, aunque no siempre pudo salir a la luz, determinó la vida del grupo. (P. 50).

¹ Véanse las críticas que la postura de J. P. Sartre y S. de Beauvoir (1957) suscitaron en las páginas del nº 24, mayo-junio 1958, de *S ou B*, p. 35-37. Gottraux se refiere en www.plusloin.org/textes/sob.html.

Molina (2003) refiere, para sustentar su argumento, un testimonio directo de Claude Lefort¹:

Yo no me atrevía —cuenta Lefort— a formularme mis dudas sobre la legitimidad de la formación de una nueva organización, e incluso me estaba prohibido expresarlas delante de los otros: en esa época hubiera sido significarme como un intelectual pequeño-burgués, extraño a la acción revolucionaria. (Acusación que fue lanzada contra mí más tarde). (P. 50).

La insistencia intransigente respecto a la *incapacidad de darse una organización* propia por parte del proletariado, insistencia que Molina atribuye a Castoriadis, se presenta del modo siguiente:

[...] Castoriadis acude a razones provenientes de la situación psicosocial del proletariado: su alienación le imposibilita emprender la realización de las tareas infinitas que exige la preparación de la revolución. (P. 50).

La adopción, según ese autor -en una formulación que linda a nuestro entender con una identificación exclusiva, casi totémica, de la fuente del sentido-, por parte de Castoriadis de las ideas de Lefort, tuvo lugar en los siguientes términos:

[...] Castoriadis no fue impermeable a las críticas de Lefort. Terminó reconociendo que sus críticas apuntaban al corazón mismo del marxismo [...] Este reconocimiento tomó forma en una “Nota sobre la teoría y la filosofía marxista de la historia” (1959) [sentando, RM]...las bases de lo que no tardó en venir: la ruptura con el marxismo, ruptura que se produjo explícitamente entre 1964 y 1965. [...] Este planteamiento no podrá sostenerse en *Socialisme ou Barbarie*. A finales de 1965 Castoriadis propuso disolver el grupo y suspender la publicación. Pocos meses después *Socialismo o Barbarie* dejaba de acudir a su cita con los lectores. (P. 53)

Merece la pena finalmente, a título de contraste, introducir otra versión sobre la manera en que se presentaban los debates dentro de S ou B nos la ofrece Escobar (2004), antiguo miembro del grupo:

¹ Véase una argumentación completa de esas ideas en Claude Lefort, 1979.

S ou B no fue ciertamente un grupo sectario, al menos que denominemos “secta” todo grupo de dimensiones restringidas donde los debates son rudos. Ése se interrogó respecto a sí mismo de manera permanente, no pretendió crear una ortodoxia, ni reconoció jamás un dogma. Siempre estuvo abierto al debate, antes que nada en su propio seno, en donde las discusiones fueron siempre enérgicas y profundas y donde jamás los textos de Castoriadis tuvieron, como se dice ridículamente, “valor de bolas de cristal” (Bourseiller, p. 248). Pero sí fue un grupo muy aislado: en nuestros días hay tendencia a olvidarlo y a juzgar las cosas a partir de la resonancia que pudieron tener las ideas de la revista [...].¹

Igualmente otros abordajes en el interior del colectivo nos sugieren esos procesos transferenciales y contra transferenciales. Las intervenciones de Castoriadis², respecto a la fracción que se escindió³ de *S ou B*, en torno a Lyotard, la escisión del 1963, que ilustramos en el capítulo 2, insistían en el obstáculo representado por la exclusiva atención a las luchas ligadas a la fábrica. Para él, esa exclusividad se tradujo en imposibilidad de analizar los nuevos movimientos. El hermetismo respecto a la naturaleza revolucionaria innata del proletariado, es ampliamente conocido para quien haya analizado la época, la postura crítica de Castoriadis ponía en entredicho una certeza que en el contexto de la época lindaba con lo sagrado.

Esta imposibilidad de analizar los movimientos emergentes iba a contracorriente de la nueva tendencia descubierta en el grupo. Esa tendencia había hecho posible romper, en su trayecto institucional, con el “dogmatismo respecto a los otros” (Gottraux, 2002, p. 146). Rompimiento que a su vez tiene para nosotros el carácter abierto de la explicitación de los niveles transferenciales en el interior del grupo *S ou B*, particularmente respecto a la teoría y

¹ *S. ou B.* ne fut certainement pas un groupe sectaire, à moins d'appeler «secte» tout groupe de dimensions restreintes où les débats sont rudes : il se remit perpétuellement en question, ne chercha pas à créer de nouvelle orthodoxie, ne reconnut jamais de dogme ; il fut toujours prêt au débat, et en son sein d'abord, où les discussions furent toujours vives et approfondies et où jamais les textes de Castoriadis n'ont eu, comme il est dit ridiculement, «valeur de bulles» (Bourseiller p. 248). Mais ce fut certainement un groupe très isolé : on tend de nos jours à l'oublier et à juger de l'écho que pouvaient avoir les idées de la revue [...]. (2004). http://www.plusloin.org/ac/article.php3?id_article=54 .

² Correspondientes al periodo de “asimilación”, según la versión dada por Molina, de las concepciones de Lefort. Poco antes de la escisión en 1963, por parte de Lyotard, Castoriadis va a poner sobre la mesa la circunstancia según la cual dentro del colectivo empieza a prevalecer la idea de que “hay un traidor en potencia en cada uno de nosotros” (Gottraux, 2002, p. 144).

³ Escisión que se produjo denunciando el “*abandono del marxismo*” que se “refleja” en el texto de Castoriadis (Capitalisme moderne et revolution, CMR, Vol. 2, 1979).

la práctica “revolucionaria” de corte marxista-leninista. Blanchard y Guillamon ¹ comentan respecto a la escisión de ese año:

[...] En 1963 se produjo una nueva escisión en *S ou B*: Castoriadis y Mothé conservaron la revista *S ou B* (que se publicó hasta 1965, disolviéndose el grupo en 1967), mientras Masó, Lyotard ("Laborde"), Soury ("Brune"), etc., continuaron con *Pouvoir Ouvrier* (mensual de *S ou B*), hasta su autodisolución en diciembre de 1969. Ambos grupos (unos 20 militantes cada uno) mantuvieron los nombres respectivos de sus publicaciones para la organización.

Una vez abordados los contenidos anteriores, a la luz de lo que consideramos una visión que parte de la segunda conceptualización de la noción de alteridad queremos pues abordar la segunda parte de este capítulo dando algunas directrices que solo aparecen de modo implícito o tácito en la reflexión castoridiana de la alteridad. Se trata del abordaje pausado de la repetición institucional en el interior de la propia organización. Esa reflexión, como hemos visto, en el plano general tiene sus orígenes en la primera crítica, por parte de nuestro autor y los miembros del grupo *S ou B*, del fenómeno burocrático. Posteriormente, se verifica en la vivencia y la reflexión en torno al proceso que acompaña los últimos años de esa experiencia, sus numerosas rupturas y finalmente la autodisolución. Para reforzar esa idea, puesta a consideración desde el análisis de los pasajes más significativos respecto a la transferencia institucional en el interior del grupo veamos como Vidal-Naquet (1995), rememora -con evidente conocimiento de causa respecto al modo en el que se presenta la alteridad en el interior de las organizaciones-, la vida en el interior del grupo *S ou B*:

S ou B vivió como todas las sectas, atravesada de tensiones, jalonada por las rupturas y las reconciliaciones. ¿Qué estaba en juego? Podríamos decir que el grupo, “órgano de crítica y de orientación revolucionaria”, era al mismo tiempo una “sociedad de reflexión”, un lugar de análisis teórico de las sociedades contemporáneas —y en ese terreno su papel ha sido incomparable—, y, en intenciones, el núcleo de un partido revolucionario de tipo leninista y en ese sector no podía más que fracasar, ya que toda secta, al soñar en convertirse en una

¹ Blanchard, D. y Guillamón, A. en *Balance*. <http://www.plusloin.org/refractions/textes/refractions2/blanchard-castoriadis.html>

Iglesia y crear una nueva ortodoxia, “reconoce por ese hecho la oportunidad de una nueva reforma”.¹

Nociones tan importantes como aquella de imaginario radical, de significación imaginaria social, de magma y las formas en que opera la transferencia están asentadas en la trayectoria que evoca la cita anterior. Una trayectoria que se ubica en un contexto histórico específico y lo hace, particularmente, respecto a un proyecto particular de sociedad que, como hemos venido exponiendo, habría tenido el mérito —desde su origen germinal en la Atenas democrática— de concebir al *otro* como otro y, con ello, de hacer de la ruptura de la clausura un sentido.

La vastedad de esa formulación respecto al proyecto de autonomía y sus potencialidades, está ya contenida en el texto de la autodisolución del grupo y la revista *Socialisme ou Barbarie*. Sabemos que ese período coincide con el período en que Castoriadis está *absorto por el psicoanálisis*; sabemos también que el encuentro con ese campo del saber y *el encuentro con el otro en sí mismo* que caracteriza su práctica, habría permitido a nuestro autor dar el salto hacia una concepción de la cuestión social cuya complejidad y alcance son patentes como sugiere la cita a continuación.

Hacia esas multiplicidades inconsistentes —inconsistentes desde el punto de vista de una lógica que se quiere consistente y rigurosa— di el vuelco a partir del momento, en 1964-1965, en el que se presentó la importancia de eso que yo he llamado el imaginario radical en el mundo humano.²

La relevancia meridiana del imaginario radical y de su alteridad esencial, hacia la que Castoriadis se habría dirigido apenas un par de años antes de haber formulado el acta de autodisolución del grupo y la revista, lo acompañó hasta el final de su vida. La versión más

¹ *SouB* vécut comme toutes les sectes, traversée de tensions, jalonnée par des ruptures et des réconciliations. Quels en étaient les enjeux? On pourrait dire que le groupe, «organe de critique et d'orientation révolutionnaire», était à la fois une «société de pensée», un lieu d'analyse théorique des sociétés contemporaines —et dans ce domaine son rôle a été incomparable—, et, en intention, le noyau d'un parti révolutionnaire de type léniniste— et dans ce secteur, il ne pouvait qu'échouer, toute secte rêvant de devenir une Eglise et de créer une nouvelle orthodoxie, «vouée de ce fait à susciter une nouvelle réforme». (el subrayado es nuestro, RM) (Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*, Points Seuil, 1955). Véase también en <http://www.anti-rev.org/textes/VidalNaquet87c/part-4.html>.

² C'est vers ces multiplicités inconsistantes —inconsistantes du point de vue d'une logique qui se veut consistante et rigoureuse— que je me suis tourné a partir du moment, en 1964-1965, ou m'est apparue l'importance de ce que j'ai appelée l'imaginaire radical dans le monde humain. (DH, 1977-86d, p. 482).

acabada de su reflexión nuclear la hemos glosado a lo largo de este texto y ésa estaría plasmada, insistimos, en el capítulo VI de *L'institution imaginaire de la société*. Su compromiso con una transformación, con una alter-ación radical de la sociedad, se basaba en una idea simple, pero compleja: en la medida en que la sociedad asume la alteridad radical del imaginario, ella se piensa y se quiere a sí misma como fuente de auto alteración.

Esos vastos contenidos se encontraban en germen, como hemos visto, en su crítica y en el debate frecuente dentro del grupo, respecto al modo de entender la organización. Nociones centrales como la de *colectivo anónimo* —en tanto que sede del poder instituyente— habrían surgido en franca polémica con los criterios organizativos más tradicionales. Un tratamiento pormenorizado de estos contenidos en el texto del acta de autodisolución se encuentra en el anexo número 8.

Ilustrar pues las consecuencias de los procesos transferenciales para el caso de las organizaciones, nos obliga a hacer un paréntesis y dejar sentadas las nociones que permiten caracterizar la dimensión imaginaria en donde esas organizaciones operan. En esa dirección hemos referido la propuesta de Castoriadis respecto a la división tripartita —*oikos, ágora, ecclesia*— de la sociedad. También hemos dejado en claro nuestra postura respecto a las condiciones que permiten, en la sociedad contemporánea, que el espacio de lo privado/público sea colmado por la expresión de los comunitarismos de pertenencia. Hemos ilustrado las condiciones en las que ese estado de transferencia institucional tiene efectos desarticulantes para el quehacer político, entendido como práctica transformadora de las instituciones de la sociedad. Nos toca ahora entrar a discutir la manera en que una cultura de la organización, operando en el tránsito entre lo privado/público y lo propiamente político, participa de esos procesos.

En el cometido de analizar los procesos transferenciales para el caso de las organizaciones la etnografía y los desarrollos del campo de la intervención apuntan a los *equipos* como el lugar natural de cruce de lo privado y lo público. Al hablar de la proyección de la noción de alteridad en el campo de la cultura política de las organizaciones, estamos haciendo una clara referencia a organizaciones sociales que han formulado, en el contexto de su declaración de principios o de sus actas de constitución, un propósito más o menos explícito orientado a incidir en el curso de los procesos sociales. No se trataría de los partidos propiamente, aunque el trabajo con la alteridad, a través de la explicitación de la

transferencia, es perfectamente concebible en los espacios paralelos que los equipos y las comisiones pudieran constituir en el marco de su acción.

Ese trabajo de la alteridad en las organizaciones, como se desprende de las páginas anteriores, está fuertemente marcado por el signo psicoanalítico. *El otro* real, imaginario y emergente, es, en una enorme medida, el inconsciente para el consciente, la psique o el imaginario social instituyente para la institución, el nivel latente para el nivel manifiesto en la organización o el dirigente para el ejecutante.

Hemos aprendido que la relación con la alteridad es un trabajo perpetuo de individuos y colectivos y que, en donde el psicoanálisis es una parte integrante del proyecto de autonomía, esa relación es una *relación nueva: ahí en donde el ello es, yo (je) debo devenir*, habría dicho Freud; *ahí en donde yo (je) soy, el ello debe advenir*, había completado Castoriadis.¹ Ahora bien, ese advenir del consciente, en primera instancia, y del ello, en un “segundo” momento, sabemos que tiene lugar —para el caso de la escena del psicoanálisis— en el campo de la explicitación progresiva de la transferencia. La centralidad de ésta ha sido prolongada de modo manifiesto a la contratransferencia por autores como Loureau (1988) y Deveraux (1980).

Hoy se puede aprender más de la relación entre los equipos que trabajan con “poblaciones necesitadas” y de los, digamos, destinos de ese trabajo al analizar las acciones emprendidas para resistir a la transferencia -de la que se hacen depositarios esos equipos-, de lo que se había podido averiguar en el trabajo etnográfico enfocado en las denominadas “poblaciones meta”; recordamos aquí la inquietante formulación según la cual los “problemas de los otros”, antes que nada, son “nuestros problemas”. ¿Hay otros campos relevantes, fuera de la clínica individual, que son susceptibles de aportar a esta riqueza? Claramente, la organización en primer término.

Si consideramos que no solo en la escena del psicoanálisis toda relación entre hombres y mujeres concretos está mediada por los procesos transferenciales y contra transferenciales, el campo se presenta como vasto. ¿Cómo, en este contexto, asumir el desafío que nos presenta Castoriadis de “ayudar a los individuos, los grupos y las organizaciones a devenir autónomos”? Hemos venido anunciando y ejemplificando parcialmente los aportes

¹ De ahí el subtítulo general de este texto.

del grupo de sociología clínica en torno a Enríquez que tanto se hubiera inspirado de su dialogo con Castoriadis. Antes de cerrar nuestro ejercicio¹ de proyección en este párrafo, veamos de modo concentrado lo que algunos participantes de esa corriente nos dicen a propósito de la organización.

6.2.1 La sociología clínica

y el trabajo con la transferencia en la organización.

En este sub-apartado recogemos algunas nociones intermedias que provienen de la sociología clínica para analizar la transferencia institucional para el caso de las organizaciones.

En el volumen que Enriquez dedica al análisis de la organización (1992) encontramos interesantes pistas para abordar sistemáticamente la tarea que Castoriadis emprendió de modo tácito en el interior de S ou B y que es el trabajo con la transferencia en ese contexto. En su planteamiento, Enriquez presenta de modo contrapuesto las *organizaciones mortíferas*, que ya hemos introducido², y las organizaciones vivas. Esta caracterización tiene como trasfondo, en última instancia, una extensión de los aportes de la Segunda Tópica. Eros y Tanatos darían la medida de procesos diferenciados en el interior de las organizaciones según si ellos están inspirados en la apertura o si, por el contrario, trabajan por la *clausura* ante la alteridad.

Si una organización viviente es aquella que puede hacer frente a los desafíos internos y externos, recoger el sentido que circula en ella y dar sentido a aquello que ella hace, la organización mortífera es aquella que, haciendo de todos los comportamientos no

¹ Véase igualmente el volumen en homenaje a René Lourau que lleva por título: *Actualité de la Théorie de l'institution*. Hommage à René Lourau (Coordinado por Jacques Ardoino. Editorial L'Harmattan, 2004). Por solo citar uno de los múltiples ejemplos en los que se reconoce la gran influencia de Castoriadis para Lourau y para dicha teoría, citamos: [...] En esas condiciones, se trata para René Lourau de defender la casa común. Eso no fue siempre fácil, y para entender bien los enredos hay que retomar la cuestión de la definición de la institución por la base. El sentido moderno complejo y polisémico, del término institución, debe buscarse del lado de C. Castoriadis en su obra mayor, *L'institution imaginaire de la société*. Partiendo de una lectura crítica de Marx, Castoriadis introduce la idea de que una nueva institución de la sociedad implica un ir más allá de la razón instituida. (Dans ces conditions, il s'agit pour René Lourau de défendre la maison commune. Ce ne fut pas toujours facile, et pour bien comprendre les enjeux il faut reprendre la question de la définition de l'institution à la base. Le sens moderne, complexe et polysémique, du terme institution, doit être cherché du côté de C. Castoriadis, dans son ouvrage majeur, *L'institution imaginaire de la société*. Partant d'une lecture critique de Marx, Castoriadis introduit l'idée qu'une nouvelle institution de la société implique un dépassement de la raison institué. (Patrick Boumard en Jacques Ardoino, 2003, p. 63).

² Castoriadis hace una referencia inequívoca a éstas en la cita que incluimos en el capítulo 2, párrafo 2.2.1 *La organización es clausura frente a la alteridad*.

jerarquizables totalmente, [comportamientos RM] conflictuales, pero no tratables o, por el contrario, a-conflictuales y no significativos, logra el silencio del deseo, logra el odio de todo deseo y, por lo tanto, logra la instauración de un proceso de descomposición en el que todo el mundo participa, lo quiera o no.¹

Huelga decir que la evolución de un tipo de organización de un extremo al otro —de organización mortífera a organización viva— podría muy bien catalizar la evolución de la institución en una sociedad heterónoma a la institución en una autónoma. Un aporte de Enriquez, que es decisivo en este contexto, va en el sentido del poder que se teje dentro de esos procesos diferenciados. Para Enriquez, la situación analítica ideal entonces sería —véanse los fuertes contenidos críticos que eso contiene— aquella en la que, aunque exista el gran poder del analista, este poder no se ejerce. Ese gran poder, y la asimetría que introduce en la relación analítica, le permiten al autor plantear la cuestión de la transferencia del modo siguiente:

Un psicoanalista, por ejemplo [...] puede tener un poder y sabemos que ése puede ser exorbitante, pero aquello que lo caracteriza como psicoanalista consiste en no hacer uso de ese poder, consiste también en no decidir en el lugar del otro, en no desear adaptarlo directamente al sistema social.

[...]La relación terapéutica podrá ser idealizada. La complacencia respecto a su proceder, el interés por su papel puede implicar al terapeuta y, consecuentemente, a su paciente en la instalación de un proceso de de-realización. En ese momento, él puede creer que el amor de transferencia que tiene lugar es un verdadero amor y que el análisis puede reemplazar a la vida.²

¹ Si une organisation vivante est celle qui peut faire face aux défis internes et externes, accueillir le sens qui circule en elle et donner du sens à ce qu'elle fait, l'organisation mortifère est celle qui, en rendant toutes les conduites non hiérarchisables totalement conflictuelles mais non traitables, ou au contraire a-conflictuelles et non significatives, aboutit au silence du désir, à la haine de tout désir et donc à l'instauration d'un processus de décomposition auquel tout le monde œuvre, qu'il le veuille ou non. [Enriquez, <http://psychiatriinfirmiere.free.fr/infirmiere/formation/psychologie/psychologie/mort.htm> (17 de julio de 2007)].

²[...] Si un psychanalyste par exemple [...] peut avoir un pouvoir (et on sait qu'il peut être exorbitante), ce qui le caractérise comme psychanalyste, c'est de ne pas user son pouvoir, c'est aussi de ne pas décider à la place de l'autre, de ne pas vouloir l'adapter directement au système social.

[...] La relation thérapeutique pourra être idéalisée. La complaisance envers son action, l'intérêt pour son rôle peuvent entraîner le thérapeute (et pour voie de conséquences son patient) dans l'installation d'un processus de déréalisation. À ce moment, il peut se mettre à croire que l'amour de transfert qui se déploie est un véritable amour et que l'analyse peut remplacer la vie. [Enriquez,

Volviendo a las potencialidades que el traslado de esa reflexión al contexto del colectivo ofrece, recordemos la condición básica de la transferencia. Es decir, para que haya transferencia es indispensable que exista, de entrada, *asimetría*, que implica, de una o de otra forma, la posesión diferenciada de poder. ¿Qué significa esta asimetría para situaciones grupales en las que el equipo cumplimenta de modo diferenciado los procesos identificatorios? ¿Qué repercusiones trae la asimetría para la relación entre grupos diversos, véase lectores-autores para S ou B, médicos-pacientes, maestro-alumno, interventores-población meta, etc.?

El uso de la transferencia en las situaciones grupales, cuando de organizaciones vivas se trata, pasa necesariamente por el reconocimiento de los procesos identificatorios correspondientes, reconocimiento que nosotros hemos llamado explicitación de la transferencia. Enriquez aborda la situación de base del modo siguiente:

Abordado por Freud, Redl, Bion y más recientemente los analistas de grupo [...] un grupo no puede existir como tal si no se verifican en su interior fenómenos de identificación a una o a varias personas centrales encarnando un ideal, proyecciones de pulsiones amorosas y agresivas sobre el líder o quienes están en su lugar, de derivación de la agresividad hacia el chivo expiatorio. La institución es por lo tanto emplazada bajo amenaza constante por parte de la aparición de un fanatismo de grupo.¹

Un fanatismo de grupo en el que la tendencia al estado de transferencia no explicitada es casi total, empalma perfectamente con fenómenos que hemos analizado a raíz de la exacerbación de los procesos identificatorios. Esos procesos son planteados por Enriquez, por lo tanto, como el terreno de aplicación de una intervención que aspira a abordar el *trabajo de la muerte*. Las tendencias destructivas serían diametralmente opuestas a la posibilidad precisamente de asumir la alteridad. Mientras aquéllas son el desenlace de la ocultación de la alteridad, esta última partiría de su reconocimiento. Nos dice Enriquez:

<<http://psychiatriinfirmiere.free.fr/infirmiere/formation/psychologie/psychologie/mort.htm>> (17 de julio de 2007)]. Traducción nuestra, RM.

¹ Freud, Redl, Bion et plus récemment les analystes de groupe [...] un groupe ne peut exister comme tel si ne sont pas mise en œuvre des phénomènes d'identification a une ou plusieurs personnes centrales incarnant un idéal, des projection des pulsions amoureuses (et agressives) sur le leader ou ses tenants lieu, de dérivation de l'agressivité vers de boucs émissaires. L'institution est donc placée sous la menace constante de l'apparition d'un fanatisme de groupe. [Enriquez, <http://psychiatriinfirmiere.free.fr/infirmiere/formation/psychologie/psychologie/mort.htm>].

Sin trabajo de la muerte, magro sería el hecho de que el hombre se interrogue sobre sí mismo, de deshacer los lazos a veces esenciales que ha tejido largamente, de provocar rupturas en sí mismo¹[...]

La institución en este sentido tiene también², como vimos detalladamente en el capítulo 2, el carácter de instancia negadora de la muerte. Aleatoriamente lo anterior nos remite a nuestra discusión en torno a representantes y expertos y gente común. Está claro que la relación descrita aquí arriba, referida a lo que ocurre en los grupos, es una situación que se repite en el espacio ampliado de lo social y concretamente -en lo que a nuestra postura concierne-, en el estrechamiento del espacio privado/público donde tiene lugar la relación entre dirigentes y ejecutantes, representantes y representados, expertos y no-expertos. Queda para intervenciones futuras —la sociología clínica ha avanzado en ese sentido y es a eso que aspira la clínica de la alteridad— el trabajo de detallar cómo, más allá de las grandes líneas descritas aquí, se abordaría en lo concreto el trabajo con las interrogantes que plantea la ocupación por parte de representantes y expertos, líderes religiosos y/o de comunidad, del espacio natural del poder instituyente. Sin ánimo de contravenir al carácter pendiente de esa asignatura, he aquí algunos adelantos que hemos reconocido en la entretela de la obra institucional de Castoriadis.

6.2.2 La perdurabilidad en la identidad

es ocultamiento de la auto alteración por la sociedad

Con el repaso en este párrafo del desarrollo de René Kaës en torno a la figura del traidor, queremos cerrar el capítulo. Dicho desarrollo nos va a permitir reflexionar sobre esa preocupación mayor de Castoriadis, al abordar la cuestión de la alteridad, que es la cuestión de la *permanencia en la identidad*.

¹ Sans travail de la mort, mince serait l'éventualité pour l'homme de se remettre en cause, de défaire des liens (parfois essentiels) qu'il a longuement tissés, de provoquer de ruptures en soi. [Enriquez, <http://psychiatriinfirmiere.free.fr/infirmiere/formation/psychologie/psychologie/mort.htm>]

² En su tendencia natural a negar el tiempo y con ello la alteridad (véase el capítulo 4), poniéndose por encima del quehacer de los hombres y las mujeres concretos.

Hemos anunciado con anterioridad que nos vamos a limitar a señalar algunas de las implicaciones de lo dicho para el tratamiento de la cuestión de *representantes y expertos*¹ en el contexto de la *transferencia en política*. Al principio de este apartado, hemos señalado que en el estrechamiento del espacio privado/público habría una voluntad de evacuar la instancia del *infra-poder* ejercido por el colectivo anónimo. Digamos enfáticamente que es ésta la modalidad, en el mundo contemporáneo, para evacuar la alteridad/alteración. Digamos, para completar esa idea, que el estrechamiento paulatino de dicho espacio² dejó un vacío y que ese vacío habría sido ocupado —la aceptación sin reservas de la autoridad del positivismo científico y la mistificación de los dirigentes de por medio—, por expertos y representantes respectivamente.

Más arriba hemos hablado de las implicaciones que el fenómeno contemporáneo del comunitarismo³ tiene para el cuerpo político. No es nuestra intención, en este espacio, hacer, de la llamada democracia representativa⁴ que caracteriza las actuales oligarquías liberales, una crítica que consideramos necesaria pero que, a nuestro entender, se revela totalmente insuficiente⁵. Nuestro propósito se ubica en otro orden de cosas. En este sentido digamos que hay funcionalidad entre la ocupación del espacio privado/público, por representantes y expertos, y el aumento del comunitarismo. Esta funcionalidad imprime particular relevancia al trabajo clínico que se ha beneficiado del desarrollo, efectuado por Castoriadis, de nuestra noción. No es difícil constatar que en el mundo de hoy el campo de lo propiamente político, visto a la luz de la reflexión castoridiana y no como el terrenos de acción de los políticos profesionales, ha sido paulatinamente abandonado por parte del quehacer autoinstituyente de las sociedades, en beneficio de instancias expertas⁶.

¹ Castoriadis hace un tratamiento explícito de esta temática en dos apartados (“a” y “b”) del artículo «La “polis” grecque et la création de la démocratie». (DH, 1977-86e, p. 360-361)

² Antaño colamado por la verdad revelada como significación.

³ Diferenciaríamos aquí claramente entre *comunitarismo de fé*, basado en *rasgos pasivos*, o en lo que hemos llamado la identificación de sus instituciones con la naturalidad de la Physis, y aquello que denomino la *comunidad política*, la polis, en la que prevalece la autoinstitución explícita como proceso permanente. (DH, 1977-86, 357-358).

⁴ Que en este contexto se valora positivamente respecto a sociedades en las que el estado de derecho es inexistente.

⁵ Como hemos mencionado anteriormente el anticapitalismo es un rasgo que compartían personajes tan inquietantes —por decir lo menos—, para el proyecto de autonomía como Stalin y Pol-Pot.

⁶ La denominada “ideología del desarrollo” que media como relación entre antiguas metrópolis y sus ex-colonias es prolija en ejemplos al respecto.

Paralelamente a ese abandono paulatino, los espacios —anteriores digamos¹—, en los que emergen procesos de sentido que se refieren al magma de SIS de las sociedades contemporáneas, han sido masivamente investidos por el activismo desde establecimientos que anteponen a su acción, la pertenencia a una comunidad. Los portavoces de esos establecimientos, casi infaliblemente, pasarían a engrosar las filas de representantes y expertos.² Nos dice Castoriadis al respecto:

No hay ni podría haber «especialistas» en asuntos políticos. La valoración política —o la “sabiduría” política— pertenece a la comunidad política; (...) ³

Regresamos al valor inicial de dicho espacio de lo privado/público como lugar de restitución del poder instituyente de la sociedad. El fortalecimiento del ágora es entonces un objetivo a lograr y define en gran medida el dispositivo de intervención respecto del cual venimos refiriendo los aportes de Castoriadis. ¿Cómo se conecta este ejercicio con nuestro discurso a propósito del encuentro de nuestro autor con la temática de la alteridad? La idea de base es que, en la experiencia de S ou B, Castoriadis, junto con otros miembros del grupo, se habría topado con el *escollo* para la institución: la muerte, la finitud, la ausencia de sentido y su consideración. Ese escollo se habría presentado al abordar el fenómeno burocrático en primer término. Enseguida, se habrían encontrado con dicho escollo al abordar la cuestión de la repetición contenida en la transferencia no explícita -en el ámbito de los grupos-, que habrían llevado al trágico desenlace conocido. ¿En qué otra forma radical podría haberse presentado la alteridad absoluta para los participantes? Desaparecer o burocratizarse, convirtiéndose en una organización mortífera, se había convertido en la disyuntiva⁴. Es esta la situación que emerge del análisis de la obra institucional de Castoriadis.

La posibilidad entonces de que S ou B -de haberse planteado como grupo inspirado en una voluntad de cambio radical-, se convirtiera en un grupo más, se reconoce en la crítica de tendencias en el campo de la extrema izquierda que realiza Castoriadis respecto al socialismo real y a la guerra de Argelia principalmente. En dichas críticas emerge claramente cómo el

¹ En el campo de la *paideia*, por ejemplo, la formación del ciudadano. Véase la excelente etnografía que ofrecen en este sentido la lucha por la defensa de la escuela pública y la presencia masiva de la iglesia en los establecimientos escolares en algunos países de cultura católica.

² “[...] Cualquiera que sea el valor de esos argumentos, estos están fundados en el reconocimiento explícito del hecho de que la representación es extraña a la democracia.” (DH, 1977-86e, p. 361).

³ Il n’y a pas ni ne saurait y avoir de “spécialistes” en affaires politiques. L’expertise politique –ou la «sagesse» politique- appartiennent a la communauté politique, (...) (DH, 1977-86e, p. 361-362).

⁴ Anteriormente la disyuntiva había sido: seguir siendo marxistas o seguir siendo revolucionarios.

espacio del *infra-poder*, el espacio del poder instituyente, es paradójicamente remplazado por un estado imaginario de transferencia perpetua como la que caracteriza a toda burocracia y a toda repetición institucional. Recordemos esa máxima según la cual “permanecer en la identidad” significa la muerte.¹ Aquello que en la autodisolución estaría presente entonces —más que un “gesto ético”, como está de moda referir— sería un acto de coherencia con un proyecto definido; acto extraño si vemos la evolución de gran cantidad de grupos de ese mismo tipo, pero que, mirado a la luz de estas líneas, se nos revela perfectamente consecuente con una postura política radical.

Sobre la manera de interpretar este desenlace hemos encontrado una veta interesante en la idea de uno de quienes han contribuido a la obra dedicada a Enriquez. Se trata de la reflexión de René Kaës² en torno a la figura de los *traidores*. La posibilidad de hacer explícitos los procesos de auto institución y de *desvelar la transferencia* —a contracorriente de la tendencia mortífera dentro de los grupos—, se ve precisamente como un *acto de traición* —a la paternidad de Marx, por ejemplo, pensando en la escisión del 63 dentro de S ou B y en lo que deriva³—, por parte de aquellos que se empeñan en la vía del ocultamiento de la alteridad. Los ejemplos históricos abundan. Svetana Broz⁴ nos había hablado de la “enfermedad del nacionalismo” en los Balcanes y de la designación bajo el termino de “traidores” de aquellos que se interrogaban respecto a la exacerbación en curso de esos sentimientos. Las disidencias de ayer, así como las *reformas*, habían sido la justificación para desatar los peores horrores, la abierta hostilidad a todo “revisionismo” en nombre de dioses y grandes verdades.⁵

A pesar de que S ou B nunca se pensó como un grupo terapéutico, es perfectamente plausible que en su interior los procesos transferenciales y contra transferenciales, aun cuando todavía no fueran llamados así, tuvieran un peso definitivo. Para mucho de lo que ocurrió en el futuro inmediato, de lo que ocurrió en el panorama de la izquierda en Francia⁶ y, en particular, de lo que ocurrió en la trayectoria de Castoriadis, dicho peso nos parece

¹ 1991 y versión electrónica en <http://libertaire.free.fr/Castoriadis49.html> .

² En Enriquez, 1999, pp. 232, 234, 243.

³ Véase el anexo nº 7.

⁴ Descendiente de Tito en conferencia en Lausanne en 2004. Ver igualmente de la autora: *Good people in an evil time. Portraits of complicity and resistance in Bosnian War*. New York. Other press. 2004.

⁵ Como en la época de la guerra fría hiciera el poder central en Moscu en contra de la Yugoslavia de Tito precisamente argumentando que en ella no se había consumado el socialismo porque no se había colectivizado la propiedad. Argumento cuyo origen no puede ser más que la indigencia teórica de un burócrata que asimila el socialismo a las nacionalizaciones, dejando de lado —no por casualidad—, las relaciones entre ejecutantes y dirigentes.

⁶ Véase la *Condition postmoderne* de J.F. Lyotard (1979) que hemos tratado en los capítulos 2 y 3.

inequívoco. En este último sentido, pensamos que la crítica temprana que se había generado en ese grupo, en torno a las derivas del socialismo real, había hecho de ese pequeño colectivo el depositario de un estigma en el sentido apuntado por Kaes. El hecho de revelar aquello que representaba la alteridad esencial¹ para esa cultura política -y en este sentido de trabajar en el sentido de la explicitación de la transferencia institucional-, se tradujo en la catalogación de dicho grupo en la categoría de *traidor*. Esto ocurría en la medida en que el grupo tácitamente sometía a un balance sus pertenencias y sus identidades.

Las otras rupturas que pudimos describir a lo largo de los capítulos anteriores llevan consigo el mismo carácter. Las complicidades de los partidos estalinistas y de sus simpatías, empezando por Sartre, respecto a totalitarios “de izquierda”, es prolija igualmente. Las críticas de los desenlaces del *guevarismo* y del *fanonismo*, así como la crítica del letargo de la izquierda latinoamericana respecto a un balance siempre pospuesto de sus pertenencias marxistas y teológicas, son ricas al respecto. El mérito, trágico si se quiere, de S ou B fue el de haber levantado el velo que recubría el carácter mítico de la dimensión imaginaria por la cual —más allá de las “verdades históricas” y de los sueños pastorales— podían estarse definiendo, en la minucia del día a día del espacio privado/público, procesos medulares del quehacer anónimo de la sociedad instituyente.

Revelar entonces la auto institución, en tanto que ligada a procesos de sentido, procesos, por lo tanto, que involucran al afecto, la representación y la intención inconscientes, en un contexto delimitado por la pretensión de los marxismos u otro de cientificidad del discurso crítico, era una falta mayor. Estaba detrás —y, por desgracia, sigue estando— el entendimiento de la *pertenencia de izquierda* como una comunión. Terminó este último introducido con toda la intención de invitar a pensar esa comunión en la vigencia de la transferencia en política y, con ella, en la permanencia en la identidad que es la muerte.

Ante esta evidencia y su desvelamiento por parte del grupo y la revista S ou B, al remplazar el conflicto entre clases por el conflicto entre dirigentes y ejecutantes, así como posteriormente por el trabajo teórico de Castoriadis, se sucedieron décadas de reflujo. El

¹ Llámese la expropiación del poder al proletariado ruso por parte de un partido y su burocratización, o llámese la posibilidad de buscar el lugar de la emergencia de una revolución en el imaginario y no en la “estructura” de la sociedad.

estado actual del sector, su fuerte tendencia al sectarismo en sectores radicales y al comunitarismo en sectores tradicionales, así como la pérdida de toda orientación estricta respecto a lo que es “ser de izquierda” en el mundo contemporáneo, no son más que el desenlace previsible. De nuevo formula *repetir para no recordar* tiene en este contexto, más pertinencia que nunca.

Los procesos transferenciales que las situaciones descritas conllevan fueron propuestos en su relevancia —como hemos probado a lo largo de este texto—, por los primeros desarrollos de nuestro autor, anteriores al acta de autodisolución. En este sentido, el estigma de *traidor* del que había gozado el grupo, habría recaído en su figura y en boca de sus propios camaradas. Las acusaciones de helenismo, socio centrismo, autoritarismo, psicologismo¹, o incluso arribismo en los medios académicos, habían circulado de derecha a izquierda.

Como creemos que quisiera sugerir la cita de Vidal-Naquet², en líneas anteriores, el *germen del totalitarismo* pudo haber tenido una realidad en el contexto del grupo y la revista S ou B. Es mérito precisamente de ambos el haber tomado —a diferencia de la enorme mayoría de los grupos de la izquierda en esos años—, una postura resuelta y radical frente a él. Postura resuelta y radical que estaría en el origen profundo del acto de autodisolución. Insistamos pues: ese acto es un acto en el que se delibera y se decide, en el espacio de lo privado/público, sobre los propios límites. Observamos finalmente en ello un acto que, a contracorriente del inquietante despojo del ágora en curso, participa del orden del Eros, abierto a la alteridad. La cita a continuación, para cerrar, refuerza estas ideas,

CC: [...] [Su primera pregunta es más compleja.] Pero, antes que nada, una clarificación “psicológica”. Ciertamente, yo he sido marxista pero ni la crítica del régimen capitalista, ni el proyecto de emancipación son invenciones de Marx, y yo creo que mi trayectoria muestra que mi preocupación primera no es aquella de “salvar” a Marx. He criticado desde muy temprano a Marx, precisamente, porque he descubierto que no había permanecido fiel a ese proyecto de autonomía. En cuanto al fondo de la pregunta, hay que tomar las cosas con la importancia que merecen. La historia humana es creación, lo que quiere decir que la institución de la sociedad es siempre auto-institución, pero auto-institución que no se sabe como tal y que no quiere saberse como tal. Decir

¹ Ver Negri en <http://www.rebanadasderealidad.com.ar/fernando-07-04.htm>

² A Vidal-Naquet, recientemente fallecido, se le atribuye, en medios castoridianos, haber sugerido a la familia de Corneilius la inscripción, sobre su tumba en el *Panthéon de Montparnasse*, de la frase de Heráclito que aparece como epígrafe de este capítulo.

que la historia es creación significa que no podemos ni explicarla, ni deducir tal forma de sociedad a partir de factores reales o de consideraciones lógicas. No es la naturaleza de los desiertos o el paisaje del Medio Oriente los que explican el nacimiento del judaísmo ni, por otro lado, como es de nuevo la moda formularlo, de la superioridad “filosófica” del monoteísmo sobre el politeísmo. El monoteísmo hebreo es una creación del pueblo hebreo y ni la geografía griega ni el estado de las fuerzas productivas de la época explican el nacimiento de la polis griega democrática, porque de esas ciudades, el mundo mediterráneo de la época es prolijo y que el esclavismo estaba por todos lados –en Fenicia, en Roma, en Cartago. La democracia ha sido una creación griega creación que permaneció ciertamente limitada porque existía el esclavismo, el estatus de las mujeres, etc. Pero la importancia de esta creación fue la idea, inimaginable en aquella época en el resto del mundo, de que una colectividad pueda auto-instituirse explícitamente y auto gobernarse. La historia es creación y cada forma de sociedad es una creación particular. Hablo de institución imaginaria de la sociedad porque esta creación es obra del imaginario colectivo anónimo. (MI, 1996d, p. 99-100)

CONCLUSIONES

Con el objeto de brindar el contexto biográfico en el que se ubica el listado de las conclusiones de este escrito quiero regresar a una breve glosa de la cita de André Green referida en páginas anteriores¹. Creo que la cita es lo suficientemente explícita como para que no haya necesidad de insistir sobre su relevancia respecto a nuestro tema. No obstante esa contundencia, me parece que algunos pasajes deben ser subrayados. En primer lugar Green al incluir en una sola oración tres aspectos de la personalidad y la trayectoria de Castoriadis, militante revolucionario, filósofo y psicoanalista nos sugiere la posibilidad de que esas tres categorías puedan conciliarse. Esa posibilidad está ligada estrechamente a una práctica que se asume antes que nada en primera persona y frente a la alteridad. El segundo aspecto fundamental de esa confluencia de las tres figuras en una persona es aquel que, al vincular la reflexión y la práctica de Castoriadis con la hipótesis pulsional de Freud, reivindica de facto la relevancia política del psicoanálisis como saber y creación sobre -y de- el sentido. En lo específico, respecto a nuestra noción, Green al regresar sobre la consideración castoridiana del estado originario de clausura de la psique y sobre la posibilidad de que la “monada narcisista” se “desclausure” va a introducir -sin demerito alguno del psiquismo como esfera

¹ En capítulo 3: “No terminaré este capítulo sin evocar a Cornelius Castoriadis, militante revolucionario, filósofo y psicoanalista, quien tuvo el valor de experimentar el psicoanálisis, de descubrir su verdad y sus límites y de practicar el análisis, es decir, de hablar de otro modo que no es de oídas, escuchando en la cura el lenguaje del imaginario (o sea, de las representaciones producidas por las pulsiones). Pero Castoriadis va más lejos: él postula un imaginario radical gracias al cual redobla la hipótesis pulsional de Freud. Se trata para él, menos que de atender los efectos de la imaginación, de designar la fuente del sentido y de las significaciones. Las preocupaciones del autor que remiten a lo social-histórico no tienen un efecto desdeñable sobre la concepción del psiquismo. Gracias al otro, la mónada narcisista se “desclausura” a través del proceso de socialización. Castoriadis es ejemplar respecto al hecho de que su pensamiento, después de haber estado inspirado en el de Marx, supo librarse de él. Por otro lado, él articuló sus teorizaciones sobre el inconsciente con aquéllas sobre la conciencia mostrando el lugar del otro. Mostró cómo el desdoblamiento cognitivo puede entenderse bien como análogo al desdoblamiento del yo (je) y del otro, bien como división del sujeto (consciente-inconsciente) presupuesto por la conciencia. Por otro lado, él toma posición respecto a la formalización sin límites y provoca la intervención de la imaginación y la pasión humana. Finalmente, él ha posibilitado el encuentro entre el valor psicoanalítico y el valor social a través del concepto de autonomía, que ha propuesto como criterio de análisis social. No se puede hacer más que favorecer el acercamiento con el mismo concepto, a nivel individual, propuesto por Winnicott y que el autor opone a la dependencia, en psicopatología. En fin, el Yo (moi) no es concebido como poseedor de la verdad, sino como fuente de capacidad, incesantemente renovada, de creación en donde el pensamiento alcanza a Eros.” (Green, A. *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine*, Paris, PUF, 2002, al final del capítulo 1 de su addendum, capítulo intitulado «Repères philosophiques», pp. 338-339)

en sí-, la variable de lo social histórico como contenido que emerge y se renueva en el proceso de sublimación que subyace a la socialización, siempre inacabada, de la psique.

Una vez dejado en claro la relevancia del contexto biográfico de nuestro autor, evocada por Green, voy a dejar testimonio de algunas conclusiones provisionales. Para tal efecto recorro los pasajes del documento en orden y secuencia como se presenta, puntualizándolo. Digamos pues que, teniendo en mente el trayecto reflexivo de esta tesis y consciente de los procesos de sentido que conlleva mi implicación, la primera conclusión general es en el sentido de que la noción de alteridad en Castoriadis se va a definir por oposición a la identidad. El recorrido que se abre con las primeras descripciones de la vida en el interior del grupo S ou B -en la segunda parte del primer capítulo-, y que se cierra con la consideración que vincula *la permanencia en la identidad*, que es la muerte, precisamente, con la ausencia de explicitación de la transferencia en política, en el capítulo 6, da cuenta de esa oposición irreconciliable entre alteridad e identidad. La primera conceptualización de la alteridad como ausencia de sentido y emergencia de lo nuevo creo que obran en el mismo registro que opone esas dos nociones.

Esa oposición entre alteridad e identidad –vinculada respectivamente con los términos de creación y repetición-, la vamos a reconocer en la segunda formulación de la noción como alteridad real, alteridad imaginaria y alteridad emergente. No obstante esa continuidad entre la primera y la segunda conceptualización me parece clara, vale la pena detenerse un momento a ver en qué términos tiene lugar. La posibilidad de la segunda noción de alteridad, según lo formulamos en este texto, está estrechamente ligada a la novedosa teorización que Castoriadis va a emprender respecto a la dimensión imaginaria de la sociedad y específicamente respecto a la institución, estando todavía dentro del grupo S ou B. Como hemos probado en estas líneas es a partir del acto de autodisolución del grupo y la revista, como única alternativa a la burocratización, que la noción madura hasta llegar a la redacción de la IIS. No perdamos de vista que en ese trayecto -y en coherencia con la postura de procedimiento por la que hemos apostado en este documento-, Castoriadis va a elaborar su noción de imaginario, su noción de institución y finalmente su noción de alteridad/alteración a partir de su consideración de lo que ocurre dentro del grupo S ou B y mas genéricamente de lo que acontece en los movimientos sociales de los años de posguerra.

El camino entonces que Castoriadis había escogido y que lo llevó a formular su versión última de alteridad es un camino en el que él analiza, en primer término, la obra institucional en el interior del colectivo que lo rodea y posteriormente esa misma obra para el caso de las figuras más notorias que influenciaron su pensamiento. Esa elección va a ver desfilar al menos a Sartre sobre la cuestión argelina y la división emergente entre dirigentes y ejecutantes; a Freud respecto a la redacción de *Tótem y Tabú* y su estrecho paralelismo con lo que ocurre en el interior del colectivo que está en el origen de la institución psicoanalítica; a Lacan en su incapacidad de disolver su Escuela más que por la vía de un acto de dominio; finalmente a la propia democracia ateniense, a su matricida Platón y a Sócrates, último filósofo ciudadano.

Quiero insistir en estos desarrollos respecto a la relevancia de la obra institucional porque me parece que es este elemento el que va hacer de Castoriadis un pensador de gran originalidad. A diferencia de la enorme mayoría de sus contemporáneos y a despecho de la idea bourdieuana de Gottraux del *desengagement*, Castoriadis -como bien lo dice André Green en su evocación-, supo combinar una trayectoria de crítica radical en los actos y no solo verbalmente, con una reflexión de grueso calado. Lo que vendría después de la autodisolución y en consonancia con la idea de Blanchard es un giro radical de lo que se entendía por acción revolucionaria. En el contexto de las “revoluciones silenciosas” -y desdramatizando sabiamente la transformación social-, la vía por la que Castoriadis optó, una vez disuelto el grupo S ou B, fue precisamente la vía de la transformación radical en la esfera del infra-poder gracias al análisis y el ejercicio de la obra institucional del colectivo anónimo.

Ahora bien en la elección de esa vía, insistamos, la palabra clave es precisamente la alteridad. La alteridad del otro real, imaginario y emergente y la alteridad que nos habita. La coincidencia pues de la crítica radical -que es antes que nada autocrítica-, traducida a acciones contundentes como la autodisolución, con la reflexión de temas vastos y el *gusto* de la alteridad, para decirlo con los términos de la sociología clínica, llevaron a Castoriadis a formular -no solo en actos-, interrogantes todavía hoy no resueltas. Su concepción de imaginario radical, como instancia no determinada condición sobre la que nos explayamos en capítulo 4, lo iba a llevar a poner en tela de juicio el determinismo en la tradición filosófica heredada. Esta puesta en tela de juicio tiene consecuencias de grandes magnitudes sobre las cuales me gustaría detenerme un momento.

En el plano de nuestro acercamiento a los procesos transferenciales y contra transferenciales y a su relación con la institución, Green tiene el merito innegable de reconocer, el trayecto por el cual Castoriadis se separa del marxismo. Se separa pues de esa tradición gracias a un proceso de explicitación de la transferencia, podríamos decir, que supone el reconocimiento pleno de la alteridad en su calidad de substancia que, por excelencia, define ese espacio de creación que es la historia. La posibilidad pues del análisis de la dimensión colectiva de los fenómenos, teniendo presente una filosofía de lo social, está en total coherencia con el saber y la practica psicoanalítica. Esa posibilidad emerge del vinculo entre ese saber y esa práctica y el propio proyecto de sociedad autónoma. El momento en el que *el pensamiento alcanza al Eros* -la subjetividad reflexiva y deliberante, dirá Castoriadis-, no es más que aquel en el que se hace posible reconocer, evitando de entrada darle un sentido, a la alteridad como *ser en el tiempo*.

Las líneas anteriores contienen las conclusiones más generales de este escrito, veamos ahora más en detalle el listado de las conclusiones particulares.

La complejidad de la noción de alteridad en el pensamiento de Castoriadis, nos obliga a conceder un carácter provisorio a estas conclusiones. De los desarrollos en curso respecto a su obra podemos, no obstante, anotar aquí algunos puntos que nos parece que han encontrado solidez suficiente, respecto a los objetivos propuestos por este escrito.

En la *primera* parte de esta tesis, nos hemos propuesto ilustrar la noción de alteridad a partir, en primer lugar, de las definiciones etimológica y conceptual. En segundo lugar, hemos delimitado la noción a partir de las fronteras entre disciplinas y saberes. A partir del análisis no solo de textos sino sobre todo de la vida en el interior del grupo S ou B, inmediatamente anterior a la autodisolución, hemos logrado nuestro objetivo de delimitar una primera conceptualización, tacita y por oposición entre alteridad e identidad, de la noción: la alteridad es, entonces, lo contrario de la identidad y de la repetición que subyace al fenómeno burocrático; la alteridad es pues emergencia de lo nuevo y ausencia de sentido.

Esta primera constatación general nos ha obligado a revisitar la reflexión por Castoriadis en torno a *la relación*, en la que esas formulaciones sobre la alteridad tienen

lugar, es decir la relación entre la sociedad instituyente y la sociedad instituida. Así pues la alteridad, como testigo de la perpetua creación/destrucción de sentido y en consonancia con una relectura novedosa de la creación freudiana, nos ha permitido abordar con mayor alcance la complejidad que supone pensar la civilización a partir de una antropología filosófica basada en la lectura castoridiana del psicoanálisis. Primera conclusión general ya anunciada y que se verifica en campos específicos. Veamos en qué términos.

Puntualizando, digamos que dicha relectura de la obra freudiana ha supuesto para nosotros, la caracterización del elemento imaginario a través de la representación entendida como creación. Dicha relectura, pues, la hemos extraído de un movimiento de crítica del fenómeno burocrático paralelo a la evolución del grupo S ou B como campo de análisis. Este hallazgo renueva y confirma la pertinencia del trabajo en el interior de los grupos, en la perspectiva de la alteridad, entendida como variable.

A partir de esta conclusión particular, en consonancia con nuestra hipótesis, desarrollamos la idea según la cual la formulación de dicha noción se llevó a cabo gracias al tratamiento de aquello que *las rupturas* dejaban al descubierto. En el curso de ese análisis iría tomando cuerpo, de manera plausible y tacita en la reflexión/acción, el *quehacer pensante* de nuestro autor, una *clínica de la alteridad* enfocada a la explicitación de la transferencia en el contexto de la obra institucional. Es, pues, la segunda y más explícita noción de alteridad —*real, imaginaria y emergente*— lo que hizo posible que transitáramos de los preceptos de la clínica psicoanalítica tradicional a aquellos de la clínica institucional, el socioanálisis y de la *clínica de la transferencia institucional en el campo de la política*.

Este pasaje a lo específico corresponde, en el cuerpo del texto, a los dos últimos capítulos. En éstos nos habíamos propuesto desarrollar una noción compleja de la alteridad que nos diera la pauta para enfrentar el análisis de instituciones y organizaciones concretas, gracias a la introducción de la categoría de transferencia institucional que, una vez incorporada al análisis en el capítulo 2, recorre el documento.

Explicitar la transferencia, separándose de una concepción en la que la ley es dictada desde una instancia extra social, llámense los dioses, los antepasados, la tradición o las leyes del mercado o de la historia, dará paso a la *ruptura de la clausura* en las dimensiones individual y colectiva, del campo de lo social histórico. En la base de esta formulación el

nacimiento de la filosofía y de la democracia en su condición de rebase del *para sí* es equivalente, en todas sus facetas, a la explicitación de la transferencia institucional en el campo de la cultura y específicamente en el campo de la cultura política. Ahí donde se entiende por cultura el conjunto de las instituciones creadas por una sociedad. El fin y el termino perpetuos de la transferencia que supone la apertura ante la alteridad real, imaginaria y emergente, se perfila por lo tanto como el cometido por excelencia del proyecto de autonomía.

La búsqueda de ese fin, otorga pues igualmente una relevancia política de primer orden al campo de la cultura. La intervención socio analítica del infra-poder va a convertirse en terreno privilegiado del movimiento para la explicitación de la auto institución. La búsqueda de dicho fin será específica de una sociedad que se sabe y se quiere como tal sociedad por lo tanto del orden del *nomos* y no de la *physis* retomando el capítulo 4. A partir de esta conclusión podemos decir que la antropología filosófica de Castoriadis, al contemplar la alteridad y, por lo tanto, el imaginario radical como fuente de creaciones, conlleva, consubstancialmente, elementos definitivos para una filosofía de lo social histórico. La posibilidad de formular esta filosofía gracias al planteamiento de la alteridad, constituye igualmente una conclusión de este escrito.

Esta reflexión sobre lo social se va a desprender de la práctica tácita por Castoriadis de la clínica de la alteridad mencionada, aplicándose a los grupos restringidos y amplios. Una clínica que encuentra su objeto en el análisis de la dimensión colectiva de procesos transferenciales, inspirados en la compulsión de repetición y puestos en juego gracias a significaciones imaginarias sociales heterónomas. El primer terreno tácito al que se dirige dicha clínica se encuentra en el seno de ese colectivo que se piensa como un *grupo revolucionario* y que se dio el nombre de *Socialisme ou Barbarie*.

Tener a la vista la filosofía de lo social que mencionamos nos ha permitido asumir las consecuencias de esa concepción del *ser como creación-auto creación* y del ser social como perpetua emergencia auto instituyente. El trabajo de explicitación de la transferencia en la clínica o de la transferencia institucional, refiriéndose a la dimensión colectiva de los fenómenos -vista ésta como lugar de auto institución-, dirige su mirada incisiva hacia la génesis al fenómeno burocrático. El registro de dicho trabajo de explicitación nos llevó -al

lado de nuestro autor y a de algunos miembros del grupo como Lefort-, a la crítica de su pertenencia respecto al marxismo y respecto a su variable en el llamado *tercermundismo*.

En segundo lugar dicha explicitación en el terreno del psicoanálisis y de la educación -en su calidad de instituciones operando y como ámbitos relevantes de una *concepción otra* de la transformación social radical-, nos brindó elementos para habilitar las líneas de acción de la filosofía de lo social mencionada. Elementos que, por su carácter ligado esencialmente a la alteridad, se separan de modo radical de cualquier intento —por otro lado frecuente en nuestros días— de *ingeniería de lo social*. Es ésta una conclusión en el campo específico de esos dos terrenos del quehacer social orientado en el sentido del proyecto de autonomía.

El papel del psicoanálisis, entendido como antropología filosófica que mencionamos, lo consideramos un recurso fundamental para llevar a término la explicitación de los procesos auto instituyentes en el contexto de la globalización en curso y de sus efectos de aletargamiento y aumento de la insignificancia. La explicitación de la transferencia es pues el proceso que subyace a la auto institución por la sociedad. Efectos que tienen una vigencia definitiva, en primer lugar, respecto a la política, insistamos, entendida como lugar de transformación de las propias instituciones.

Al plantear dicha relevancia tenemos a la vista la intervención, urgente, en el terreno de la asimilación -mistificadora en la medida en que está presa de la transferencia institucional-, que conlleva la división entre la instancia de la sociedad civil y aquella de la sociedad política. La asimilación de la institución del poder político a la forma Estado que subyace a esa división, ha dado lugar, a esa creación del occidente moderno que son, por un lado, los representantes —y, por extensión, los expertos en política— y, por el otro, a la ocupación masiva del espacio público por parte de los comunitarismos de fe e identitarios. Este desarrollo constituye igualmente una conclusión de este escrito.

La alteridad en Castoriadis va a jugarse, por boca de un colectivo anónimo, en todos estos terrenos de intervención en su calidad de esencia del momento anterior al momento del poder político explícito. Momento que define a la sociedad instituyente. La alteridad, entonces cobra existencia en el terreno del infra-poder como sociedad instituyente radical. La centralidad de la alteridad respecto al proyecto de una sociedad distinta, tiene igualmente sus consecuencias en terrenos particulares. En abierto contraste con la mencionada división

bipolar, una división del espacio social en tres esferas -lo *privado*, lo *privado/público* y lo propiamente *político*- nos dará la pauta para hablar de una sociedad -en la medida de la explicitación de la transferencia en los ámbitos de lo real, lo imaginario y lo emergente-, capaz de hacer frente a la alteridad gracias a las denominadas *profesiones imposibles*. Se abre un vasto terreno de análisis y de intervención en el que el poder, que es siempre poder respecto a *otra cosa* y que, por lo tanto, está siempre presente en el modo de enfrentar las formas de la alteridad, sea explicitado de modo perpetuo gracias a la educación, el psicoanálisis y la política. La explicitación perpetua de la transferencia institucional en el campo de la institución del poder político -no su desaparición, como suponen los medios libertarios-, es pues la postura de Castoriadis al respecto.

“Hacer universal la exigencia de autonomía, fundada en una separación radical entre las leyes y decisiones políticas y las consideraciones religiosas”¹, eso que bien puede denominarse una segunda modernidad, emerge como desafío de primer orden en la perspectiva del proyecto de sociedad que se auto altera y se auto instituye explícitamente. A contracorriente de dicho desafío, el abandono masivo -en el occidente capitalista de nuestros días y en las tendencias más pronunciadas de la sociedad global-, del valor que preconiza la interrogación radical respecto a las propias instituciones, corre el riesgo de perderse en un mundo dominado por la heteronomía y la insignificancia. Heteronomía en cuya base subyace la transferencia institucional negadora de la alteridad, remedo siempre incompleto de la clausura *como sentido*.

Son estas líneas las que constituyen la meta de nuestra reflexión. Una reflexión que se abre ante un importante horizonte. Una reflexión que ha querido poner en juego la forma como Castoriadis entiende la alteridad radical y la forma como entendemos con él *El ello que debe también emerger*. Una reflexión que, en este sentido, debe ser vista como un fin, que es, a su vez, un nuevo principio.

¹ Faillite d’une orthodoxie, *Le Monde*, 1990.

Bibliografía

Características de las fuentes

La cronología y la bio-bibliografía presentada por Escobar (et al. en CC, SD, 2005) nos ofrece importantes puntos de partida para emprender el trabajo, en lo que a la trayectoria biográfica de Castoriadis y a la sucesión de sus publicaciones se refiere. La información del contexto histórico de esa trayectoria contenida en las fuentes secundarias —entrevistas, libros y artículos de revistas básicamente, además de algunos testimonios— solo se refiere a uno o a unos cuantos de los periodos que aquí interesan¹. Solo en casos aislados se cuenta con fuentes de primera mano, como entrevistas o comunicaciones personales.

*Obra de Castoriadis, C.*²

Libros

(1973A) *La Société bureaucratique*. Tome 1: *Les rapports de production en Russie*. (Paris) Union Générale d'Éditions, 1973. **SB 1**

(1973B) *La Société bureaucratique*. Tome 2: *La révolution contre la bureaucratie*. (Paris) Union Générale d'Éditions, 1973. **SB2**

(1974A) *L'Expérience du mouvement ouvrier* **(EMO 1)**. Tome 1: *Comment lutter*. (Paris) Union Générale d'Éditions, 1974.

(1974B) *L'Expérience du mouvement ouvrier* **(EMO 2)**. Tome 2: *Prolétariat et organisation*. (Paris) Union Générale d'Éditions, 1974.

(1975) *L'Institution imaginaire de la société* **(IIS)**. (Paris) Éditions du Seuil, 1975.

(1978) *Les Carrefours du labyrinthe*, **(CL)**. (Paris) Éditions du Seuil, 1978.

¹ Remito al lector a la cronología, en Anexo 3, elaborada gracias a la fuente citada aquí y a otros materiales (Vera, J.M. 2001; Gottraux, Ph. 1997), así como gracias al listado de la obra que comprende el período que interesa.

² Los títulos de los volúmenes se acompañan de las abreviaturas utilizadas a lo largo del texto. Los libros cuya fecha se repite es seguida de una letra en orden alfabético. Las referencias están ordenadas en esta sección según fecha de aparición.

- (1979A) *Capitalisme moderne et révolution* **(CMR 2)**. Tome 2: Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne. (Paris) Union Générale d'Éditions.
- (1982) *De la ecología a la autonomía* **(DEA)**. Con Daniel Cohn-Bendit y el público de Louvain-la-Neuve. (Barcelona) Editorial Mascarón.
- (1986) *Domaines de l'homme* **(DH)**. Les carrefours du labyrinthe II. (Paris) Éditions du Seuil.
- (1988) *Mai 68: la brèche suivi de Vingt Ans après* **(M68/VAA)**. Con Edgar Morin y Claude Lefort. (Paris) Éditions Complexe.
- (1990A) *Le Monde morcelé* **(MM)**. Les carrefours du labyrinthe III. (Paris) Éditions du Seuil.
- (1990B) *La Société bureaucratique* **(SB, n.é.)** (Nueva edición). (Paris) Christian Bourgois Éditeur.
- (1992A) "L'écologie est-elle réactionnaire? Sauvons les zappeurs abrutis" ("texte paru dans un dossier sur l'écologie"). *Le Nouvel Observateur*, **(NO)**, 7-13 mai 1992: 102
- (1992B) Epilegómenos a una teoría del alma que pudo presentarse como ciencia. (Buenos Aires) En *Psicoanálisis, Proyecto y elucidación*. (Recopilación de los artículos "Epilegómenos para una teoría del alma", "Psicoanálisis, proyecto y elucidación" y "El estado del sujeto hoy"). (Buenos Aires) Editorial Nueva Visión, 1992. **CLc**
- (1996) *La Montée de l'insignifiance* **(MI)**. Les carrefours du labyrinthe IV. (Paris) Éditions du Seuil.
- (1997) *Fait et à faire* **(FF)**. Les carrefours du labyrinthe V. (Paris) Éditions du Seuil.
- (1999) *Figures du pensable* **(FP)**. Les carrefours du labyrinthe VI. (Paris) Éditions du Seuil.
- (2002) *Sujet et vérité dans le monde social-historique*. **(SV)**. Séminaires 1986-1987. La Création humaine, 1. A cargo de Enrique Escobar et Pascal Vernay. (Paris) Éditions du Seuil.
- (2004A) *Ce qui fait la Grèce* **(CFG)**. Tome 1. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983. La Création humaine II. A cargo de Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay. Lo precede "Castoriadis et la Grèce anicenne" por Pierre Vidal-Naquet. (Paris): Éditions du Seuil.
- (2004B) *Post-Scriptum sur l'insignifiance* **(PSI)**. Entretiens avec Daniel Mermet. (1999) « Dialogue » y « Corneille, dissident essentiel ». (Paris). La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube. Daniel Mermet. <http://www.costis.org/x/castoriadis/montee.htm> y <http://libertaire.free.fr/Castoriadis12.html>
- (2005) *Une société à la dérive* **(SD)**. Entretiens et débats 1974-1997. A cargo de Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay. E.E., M.G. et P.V. Présentation: 7-13. Chronologie et bio-bibliographie: 281-307. (Paris) Seuil.
- (2006) *Una sociedad a la deriva (entrevistas y debates 1974-1997)*. **SDc** (Buenos Aires). Editorial Katz. Trad. Sandra Garzonio. 2006.

(2007A) *Socialisme ou Barbarie* **(SB)** *Anthologie*. (textos del periodo 1949-1965) (Reeditado). La Buisnière. Acratie.

(2007B) *Democracia y Relativismo* **(DR)**. Debate con el MAUSS. Madrid. Editorial Trotta.

Artículos y documentos¹

(1949) Anon. (Paris) "Présentation". *S. ou B.*, No. 1 (mars-avril 1949): 1-6.

- *SB* 1: 131-37, avec la note *a*, *ibid.*: 137.
- *SB* (*n.é.*): 106-10, avec la note *a*, *ibid.*: 110
- <http://soubscan.org/wp-content/uploads/2009/02/10-6-600.pdf>
- <http://www.fundanin.org/castoriadis9.htm>

(1956) Chaulieu, Pierre. (Seudonimo) "La révolution prolétarienne contre la bureaucratie". (Paris) En *S ou B* No. 20 (diciembre 1956 - febrero 1957): 134-71.

(1959a) Cardan, Paul. (Seudonimo) « Prolétariat et organisation » *S. ou B.* No. 27 **EMO2** (Reeditado en) 2007A, La Buisnière. Acratie. pp. 218-30

(1960) Cardan, Paul. (Seudonimo) "Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne". (Paris) En *S. ou B.*, No. 31 (décembre 1960-février 1961): 51-81.

(1961) Cardan, Paul. (Seudonimo) "Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne (suite)" (Paris) En *S. ou B.*, No. 32 (avril-juin 1961): 84-111.

(1962) Cardan, Paul. (Seudonimo) "Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne (fin)". (Paris) En *S. ou B.*, No. 33 (décembre 1961-février 1962): 60-85.

(1963b) "Recommencer la révolution" ("Diffusé à l'intérieur du groupe en mars 1963"). (Paris) (*S ou B* No. 35 (janvier-mars 1964): 1-36) En *L'Expérience du mouvement ouvrier*. Tomo 2: *Prolétariat et organisation*. (Paris) Union Générale d'Éditions, 1974. **EMO 2** 2007 A 373-384

(1964a) Cardan, Paul. (Seudonimo) (Paris) "Marxisme et théorie révolutionnaire". *S. ou B.*, No. 36 (avril-juin 1964): 1-25. (Paris) **IIS** 13-54

(1967) « La suspension de la publication de *Socialisme ou Barbarie* » (Paris) (« Circulaire adressée aux abonnés et lecteurs de *Socialisme ou Barbarie* »)

- <http://www.agorainternational.org/suspsoub.pdf>

¹ La referencia completa cuando incluye sigles corresponde al listado de libros. El orden de esta sección es por fecha de aparición.

- (1973) « La concentration des forces productives » (Paris) En *S ou B* No. 1. (Paris) En **SB 1** P 101-113
- (1974) « Entretien avec Cornelius Castoriadis » (26 janvier). (Paris). Por *Agence de Presse "Libération"* (**APL**) Basse Normandie. Mimiografiado y distribuido por La Librairie des Deux-Mondes. s/p.
- (1974A) « La vie de notre groupe ». En **EMO 1** p. 163
- (1974B) « Recommencer la Révolution » (Paris) En **EMO 2** p.318.
- (1975b) « Temps et création » (Paris) En **IIS** Pp. 290-300
- (1975bc) « L'institution sociale du temps » (Paris) En **IIS** Pp. 301-310
- (1975d) « La question de l'origine de la représentation » (Paris) En **IIS**, Pp. 411-425
- (1975e) « Le mode d'être de l'inconscient » (Paris) En **IIS** 1975, Pp. 402-410
- (1975f) « Imaginaire radical, société instituant, société institué ». (Paris) En **IIS**, 532-38.
- (1975g) « Les significations imaginaires sociales ». (Paris) En **IIS** p. 204-220
- (1975h) « Sens de l'autonomie l'individu ». (Paris) En **IIS** 150-158
- (1975i) « La réalité psychique ». (Paris) En **IIS** 426-429
- (1975j) « Le noyau monadique du sujet ». (Paris) En **IIS** 429-437
- (1975k) « Les contenus social historique de la sublimation ». (Paris) En **IIS** 460-466
- (1975l) « L'institution et le symbolique ». (Paris) En **IIS** p. 174-190
- (1975m) « Temps identitaire et temps imaginaire » (Paris) En **IIS** 311-319
- (1975n) « Preface ». (Paris) En **IIS** 5-13
- (1975o) « L'institution sociale historique : l'individu et la chose ». (Paris) En **IIS** 400-402
- (1978a) « La psychanalyse, projet et élucidation » (Paris) En **CL** p. 81-160
- (1978b) "Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science". (Paris) En **CL** p. 33-81
- (1978c) « Le dicible et l'indicible ». (Paris) En **CL** p. 125-46
- (1986a) « Le régime social de la Russie ». (Paris) En **DH** p.190.

- (1986b) « Tiers monde tiermondisme et democratie ». (Paris) En **DH** p. 128-138
DH p. 130-31 (p. 5 Anex)
- (1986c) « Psychanalyse et societe 1 » (Paris) En **DH** p. 41-60
DH p. 54-55 (p. 73)
- (1986d) « La logique des magmas et la question de l'autonomie » (Paris) En **DH** p. 481-524
DH p. 517 (p. 190) (p. 192)
- (1986e) « La polis greque et la creacion de la democratie » (Paris) En **DH** p. 325-383
- (1986f) « La logique des magmas et la question de l'autonomie » (Paris) En **DH** p. 481-524
- (1986g) « La decouverte de l'imagination ». (Paris) En **DH** p. 409-455
- (1986b) «Réflexions sur le 'développement' et la 'rationalité'» (Paris) En **DH** Pp. 159-214
- (1986c) « Psychanalyse et société I y II » (Paris) En **DH** Pp. 35-49 y 112-27
(respectivamente).
- (1986d) « Institution de la société et religion » (Paris) En **DH** Pp. 455-80.
- (1986e) « L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique » (Paris) En **DH**. Pp. 272-98
- (1990a) «Psichanalyse et politique» En **MM** 1990 a. Pp. 173-90. Versión electrónica
<http://www.passant-ordinaire.com/revue/34-228.asp>
- (1990b) « Réflexions sur le racisme ». (Paris) En **MM** 1990 a, Pp. 29-46
- (1990c) « Temps et creation » (Paris) En **MM** 307-348
- (1990d) « La « fin de la philosophie » ? » (Paris) En **MM** 281-307
- (1990e) « L'etat du sujet aujourd'hui ». (Paris) En **MM** 233-281
- (1990f) « Pouvoir politique et autonomie ». (Paris) En **MM** 137-173
MM p. 170 (p. 176)
- (1990g) « Les intellectuels et l'histoire ». (Paris) En **MM** 127-137
- (1991A) « Rencontre-débat entre Cornelius Castoriadis, Octavio Paz, Jorge Semprun et Carlos Barral ». Paris. *Détours d'écriture*. Noël Blandin Ed.
- (1991B) « Psychanalyse et Société ». Entrevista realizada por Stéphane Barbéry. En:
<http://libertaire.free.fr/Castoriadis49.html>
- (1996a) «La démocratie comme procédure et comme régime ». (Paris) En **MI** , Pp. 221-40

- (1996b) « Imaginaire politique grecque et moderne ». (Paris) En **MI** , Pp.159-82
- (1996c) « Un monde à venir. Entretien avec Olivier Morel » (Entrevista difundida el 18 de junio de 1993, por Radio Plurielle). (Paris). En **MI**, con el título La montée de l'insignifiance. Pp. 82-102. Versión electrónica en <http://1libertaire.free.fr/castoriadis06.html>
- (1996d) « La montée de l'insignifiance » (Paris). En **MI** 82-105
- (1996f) « Le cache-misère de l'éthique ». (Paris) En **MI** , Pp. 206-20
- (1996g) « Freud la société et l'histoire ». (Paris) En **MI** 140-159
- (1996h) « Imaginaire politique grecque et moderne ». (Paris) En **MI** 159-183
- (1996i) « Marxisme-leninisme la pulverisation ». (Paris) En **MI** 38-51
- (1996j) « Anthropologie, philosophie, politique ». (Paris) En **MI** 105-125
- (1997a) « Héritage, hétérogénéité et création dans l'histoire européenne ». (Paris) En **FF**, Pp. 216-22.
- (1997b) « De la monade à l'autonomie » (Paris) En **FF** 85-109
- (1997c) « La phusis » (Paris) En **FF** 197-203
- (1997d) « Merleau Ponty et le poids de l'héritage ontologique » (Paris) En **FF** 157-197
- (1997e) « Ontologie » (Paris) En **FF** 144-149
- (1997g) « Sublimation, pensée, réflexion » (Paris) En **FF** 272-281
- (1997j) « Sens et validité » (Paris) En **FF** 37-54
- (1997k) « De la monade à l'autonomie » (Paris) En **FF** 85-109
- (1997n) « Psychanalyse et philosophie » (Paris) En **FF** 141-144
- (1997o) « Anthropologie philosophique » (Paris) En **FF** 149-153
- (1997p) « Rapport à la philosophie héritée ». (Paris) En **FF** p. 20-26
- (1997q) « Création et autonomie ». (Paris) En **FF** p. 203-207
- (1999a) « Les racines psychiques et sociales de la haine ». (Paris) En **FP**, Pp. 183-96
- (1999b) « Psyche et éducation » (Paris) En **FP** 197-221
- (1999c) « Notes sur quelques moyens de la poésie ». (Paris) En **FP** 35-61

(2002) «Orígenes, sentido y alcance del proyecto filosófico». Barcelona. En Revista *Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*. Pp.96-101

(2002a) « Autonomisation de l'imagination et flux représentatif/afectif/intentionnel ». (Paris) En **SV** p. 87-88

(2002b) « Chaos et kosmos » (Paris) En **SV** p.318-320

(2004a) « Questions. Heidegger et la Grece ». (Paris) En **CFG** p. 259-261

(2005a) « Pourquoi je ne suis plus marxiste » (Paris) En **SD**, Pp. 27-64

(2005b) « L'écologie contre les marchands» (Paris) En **SD**, Pp. 237-40

(2005c). « Les significations imaginaires ». Entrevista a Castoriadis por Tragger, M. (Paris) En **SD**, Pp.65-93.

(2005f) « Le projet d'autonomie n'est pas une utopie ». (Paris) En **SD** 17-27

Bibliografía general¹.

Albertani, C. (2003) « Empire et ses pièges. Toni Negri et la déconcertante trajectoire de l'opéraisme italien » Revista electrónica *a contretemps*, No. 13. Septiembre. <http://plusloin.org/acontretemps/n13/AC13AlbertaniNegri.pdf>

Annan, K. (2001) Correspondencia entre la International Psychoanalytical Association y la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, (a propósito de la participación de la IPA en la) Conferencia Internacional en Durban, Africa del Sur. 2001 (esta fuente estuvo disponible en el sitio de la *International Psychoanalytical Association* <http://www.ipa.org.uk/Durban.htm> , ultima consulta 2001, solo por algunas semanas después de las cuales fue retirada) (Material inédito)

Anzieu, D. (1975) *Le groupe et l'inconscient*. (Paris). Ed. Dunod.

Ardoino, J. y Boumard, P., Sallaberry, J.C. (2003) *Actualité de la théorie de l'institution. Hommage à René Lourau*. (Paris) L'Harmattan.

Ardoino, J y Lourau, R. *Analyse institutionnelle et formation*. L'AI hors les murs <http://www-ufr8.univ-paris8.fr/pfa/34presentation.htm>

Aristoteles. (1995) *De l'âme*. (Paris). Les belles lettres.

Augé, M. (1994a) *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. (Paris). Editions Aubiers.

¹ Por orden alfabético por autor exceptuando la obra de Freud reunida en sus Obras Completas, OC, que esta ordenada por orden de aparición.

- Augé, M. (1994b) « Le sens des autres ». *Actualité de l'anthropologie*. (Paris). Fayard.
- Aymard, A. (2002) « Dynamique des groupes ». En *Vocabulaire de Psychosociologie. Références et positions*. Ramontville Saint Agne. Bajo la dirección de Barus-Michel. J. et alt. Editions érès.
- Bagüés, O. (2003) La relación cara a cara en el pensamiento de Levinas. *La caverna de Platón*. Universidad de Barcelona. www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/levinas0203.htm
- Baril, G. (1996) « Repenser l'altérité, Note de recherche ». Montreal. En *Alterités, Revue des doctorants en anthropologie du Québec*. www.anthro.umontreal.ca/varia/alterites/vol1no1/baril.html
- Bensaïd, D. (2002) *Les trotskismes*. (Paris). PUF (colección Que sais-je?).
- Bensaïd, D. (2004) Antonio Negri et le pouvoir constituant. <http://multitudes.samizdat.net/article1268.html>
- Barus M. (2003) Clinique et sens. Dictionnaire de psychosociologie. (Paris). Eres.
- Blanchard, D. y Guillamon, A. En *Balance*: http://es.geocities.com/hbalance2000/pagina_n9.htm
- Boggs, G.L. (1998) *Living for Change: An Autobiography*. Foreword Ossie Davis. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bourdieu, P. (1980) *Le sens pratique*. (Paris). Minuit.
- Boumard, P. (2003) « La théorie de l'institution et l'institution de la théorie ». (Paris). En Ardoino, J.
- Bourseiller, Ch. (2003) *Histoire générale de l'ultra-gauche*. Situationnistes, conseillistes, communistes de conseils, luxemburgistes, communistes de gauche, marxistes libertaires, communistes libertaires, anarchistes- communistes, néo-anarchistes, gauches communistes. Paris. Denoël impacts.
- Brotons, X. (2002) « A través de la imaginación ». Barcelona. En Revista *Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*. Pp. 72-75.
- Broz, S. Good people in an evil time. Portraits of complicity and resistance in Bosnian War. New York. Other press. 2004. ... (p. 215)
- Bruckner, P. (1986) *Le sanglot de l'homme blanc*: Tires monde, culpabilité, haine de soi. (Paris). Editions du Seuil.
- Bruckner, P. (1996) *La tentation de l'innocence*. (Paris). Librerie generale française.
- Brune, Pierre. (Seudonimo Pierre Souiry) La lutte des classes en Chine bureaucratique. (Paris) 24:35-103 S ou B No. 24 mayo-junio 1958 p. 33-37 (p. 200) **SB**

Bulletin Interne (1960) de Socialisme ou Barbarie. (Citado por Gottraux, Ph.1997 en *Socialisme ou Barbarie : Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*. (Lausanne). Éditions Payo. En p. 144) (Material inédito)

Busino, Giovanni. *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. (Genève). Ed. Giovanni Busino, Droz, 1989.

Cabrera, D. (2006) *Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires. Editorial Biblos.

Castoriadis-Aulagnier, P. (1969) «Sur les critères de formation et leur application dans une société psychanalytique. (Pour la réunion du 22 et 23 février 1969) ». Material inédito.

Ciaramelli, F. (2002) « Creación humana y paradoja de lo originario ». (Barcelona). En Cornelius Castoriadis, Imaginación creadora, autonomía, revolución (numero consagrado a). Revista *Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*. No. 54, Diciembre. Editorial Archipiélago.

Clastres, P. (1974) *La société contre l'Etat*. (Paris), Eds. De Minuit.

Cohen, A. (1989) « La tradition britannique et la question de l'autre ». (Paris). En *L'autre et le semblable*. Por Martine Segalen. Presses du CNRS, p. 35-51. (Citado por Baril, Gerald. En *Repenser l'altérité*, ver arriba) www.anthro.umontreal.ca/varia/alterites/vol1no1/baril.html

Corro F. del «Entrevista a Toni Negri. El mundo desmesurado que se quedó sin teoría del valor». Internacional - Cultura - Izquierda a debate - Opinión. <http://www.rebanadasderealidad.com.ar/fernando-07-04.htm>

Chemama, R. (1993) (Bajo la dirección de) *Dictionnaire de la Psychanalyse : dictionnaire actuel des signifiants, concepts et mathèmes de psychanalyse*. (Paris). Collections références Larousse.

Deleuze, G. y Guatari, F. (2003) « Mai 68 n'a passé eu lieu ». En http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/?q=node/87 (extracto de *Deux régimes de fous*, Paris. Minuit)

Deveraux., G. (1980) *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. (Paris). Flammarion.

Dubois, J., Mitterand, H. Dauzat, A. (2007) *Dictionnaire étymologique*. (Paris) Larousse.

Debord, G. (2001) *La société du spectacle*. (Paris). Gallimard

Ehrenberg, A. (2004) « L'ère de la santé mentale ». (Paris). En *Le Nouvel Observateur*. Hors série : La psychanalyse en procès. Oct./Nov.

Enríquez, E. « Le travail de la mort dans les institutions. L'institution et la mort. L'analyse des institutions révèle leur caractère paradoxal ». En *Psychiatrie Infirmière. Psychologie Formation et Soins psychiatrique en Santé Mentale*. <http://psychiatriinfirmiere.free.fr/infirmiere/formation/psychologie/psychologie/mort.htm>

- Enriquez, E. (1992) *L'organisation en analyse*. (Paris). Presses Universitaires de France.
- Enriquez, E. (et.al.) (1999) *Le goût de l'Altérité*, Sociologie Clinique. (Paris). Desclee de Brouwer.
- Enriquez, E. (2003) *De la horde à l'Etat : essai de psychanalyse du lien social*. (Paris). Gallimard
- Escobar, E. « Réponse d'Enrique Escobar ». À *Contre Temps*. Bulletin de critique bibliographique, 18 (octobre 2004):20-21.
http://www.plusloin.org/ac/article.php3?id_article=54
<http://acontretemps.org/IMG/pdf/AC16BourseillerEscobar.pdf>
- Foucault, M. (1975) *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. (Paris). Gallimard.
- Foucault, M. (1997) *Historia de la sexualidad, la voluntad de saber*. (Mexico). S.XXI Editores.
- Foucault, M. (1999) *Les anormaux: cours au Collège de France (1974-1975)*. (Paris). Seuil.
- Freud, S. *Lettres à Wilhelm Fliess, 1887-1904*. 2006. Paris. PUF.
- Freud, S. *Freud, Sigmund y Abraham, Karl Correspondance, 1907-1926*. Reunida por Abraham H. y Freud, d'E. L. 1969. (Paris). Gallimard.
- Freud, S. *Obras Completas*. OC, XXV volumenes. (Buenos Aires). 1994. Editorial Amorrortu.
- (1893-95) Freud, S. y Breuer J. « Estudios sobre la histeria ». (Buenos Aires) En OC vol. II, p. 1-325
- (1908) « La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna ». (Buenos Aires) En OC vol. IX, p. 159-183
- (1910) «Cinco conferencias sobre psicoanálisis». (Buenos Aires) En OC vol. XI, p. 1-53
- (1910) «Sobre la dinámica de la transferencia». (Buenos Aires) En OC vol. XII, p. 93-107
- (1912-13) *Tótem y Tabu*. (Buenos Aires) En OC vol. XIII, p. 1-165
- (1918 [1914]) «De la historia de una neurosis infantil (El hombre de los lobos) ». (Buenos Aires) En OC vol. XVII, p. 9-113
- (1915) «La desilusión provocada por la guerra». (Buenos Aires) En OC vol. XIV, p. 277-290

- (1919) «Lo ominoso». (Buenos Aires) En **(OC)** vol. XVII, p.215-253
- (1921) « Psicología de masas y análisis del yo». (Buenos Aires) En **(OC)** vol. XVIII, p. 63-137
- (1923) « El yo y el ello». (Buenos Aires) En **OC**, Vol. XIX p. 21-29
- (1930[1929]) « El malestar en la cultura».(Buenos Aires) En **(OC)** vol. XXI, 57-163.
- (1933 [1932]) «La descomposición de la personalidad psíquica». (Buenos Aires) En **OC** Vol XXII p. 53-75
- (1905 [1901]) «Fragmento de analisis de un caso de histeria» (Buenos Aires) En **OC** Vol. VII p. 1-109
- (1937) «Análisis terminable e interminable» (Buenos Aires) En **OC** Vol XXIII, p. 211-255
- « Freud, Ferenczi, Klein, Lacan...Les textes fondamentaux de la psychanalyse ». (2006). (Paris) *Le Point*. Fuera de Serie No. 7. Marzo-abril.
- Garros, A. (Pseudónimo de Signorelli Jacques) (1956) « Le PC et l'Algérie ». (Paris) *S ou B*, No. 19. Julio-Septiembre.
- Gauchet, M. « La dette du sens et les racines de l'Etat. Politique de la religion primitive ». *Libre*, Num. 2. (Paris) 1977.
- Gay, P. (1991) *Freud, une vie*. (Paris) Hachette.
- Girard, R. (1972) *La violence et le sacré*. (Paris) Grasset.
- Giraldo, F. y Malaver, J. (1996) *Ontología de la Creación*. Bogotá. Editado por Ensayo y Error. No. 8.
- Giust-Desprairies, F. (2003) *L'imaginaire collectif*. En hommage à Cornélius [sic] Castoriadis. Ramonville Saint-Agnès. Éditions Érès.
- Giust-Despraires, F. (2003) « Le processus transférentiel ». En *L'imaginaire collectif*. Série de Sociologie. Versión electrónica en <http://libertaire.free.fr/Castoriadis19.html>
- Gómez García, P. (2000) *Las ilusiones de la identidad*. Madrid. Ediciones Cátedra.
- Gottraux, Ph. (1997) *Socialisme ou Barbarie : Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*. Lausanne. Éditions Payot Lausanne.
- Green, A. (2002) « Idées directrices pour une analyse contemporaine » (Paris). PUF
- Gottraux Ph. (2002) «Socialismo o Barbarie, una revista iconoclasta en la Francia de postguerra» En *Archipiélago*, nº 54, 2002.

Gottraux, Philippe. "Socialisme ou Barbarie. Une revue iconoclaste dans la France de l'après-guerre". *La Revue des revues*, 23 (1997): 43-68.

- <http://www.plusloin.org/textes/sob.html>.
- http://raforum.apinc.org/article.php3?id_article=1798.
- http://mondialisme.org/article.php3?id_article=129

Groddeck, G. (1973) «Le livre du ça» (Paris). Gallimard.

Guatari, F. (1987) «Entrevista». México. En Guatari, F., et alt. *La intervención institucional*. Plaza y Valdés.

Guillamon, A. (s.f.) «Biografía de Albert Maso». (s.l.) Documento inédito (facilitado por Philippe Gottraux)

Hegel, G.W.F. (1952) *Foi et savoir*. (Paris). J. Vrin.

Hegel, G.W.F. (1807) *La phénoménologie de l'esprit*. (Paris). Ed. Aubier. (Paris). 2004.

Husserl, E. (1953) *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. (Paris). J. Vrin.

Jonckheere, C. de y Bercher, D. (2003) *La question de l'altérité dans l'accueil psychosocial des migrants*. Ginebra. Centre de recherche sociale.

Kaës, R. (1999) «Notes sur la trahison. Une approche de la consistance du lien intersubjectif». En *Le goût de l'Altérité*. (Paris). Desclée de Brouwer.

Kant, E. (1790) *Critique de la faculté de juger*. (Paris). Vrin, J. Editor. 1979.

Kalyvas, A. (2002) «Heteronomía, alienación, ideología». Barcelona. En Cornelius Castoriadis, *Imaginación creadora, autonomía, revolución*. Revista *Archipiélago*, Cuadernos de crítica de la cultura. No. 54, Diciembre.

Klein, M. y Riviere, J. (2001) *L'amour et la haine*. (Paris). Editorial Petite Bibliothèque Payot.

Lacan, J. Le stade du miroir (1949). Versión electrónica en <http://pagesperso-orange.fr/espace.freud/topos/psych/psysem/miroir.htm>

Lacan, J. (1966) *Ecrits*. (Paris). Seuil.

Lacan, J. (1975) *Escritos*. Tomo 2. (México) S.XXI

Lacan, J. (1962) (4 de abril) Seminario IX-L'identification, en:

http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/09-ID/ID04041962.htm

Laplanche, J. (1992) *Le primat de l'autre en psychanalyse*. Travaux 1967-92. (Paris). Flammarion.

- La psychanalyse en procès. Les grands textes de Freud commentés. (2004) (Paris). En *Le Nouvel Observateur*. Hors-Serie. Octobre-Novembre. (No de pags)
- Lefort, C. (2007) (1958) « Organisation et partie » (*S ou B* No. 26). (La Buisnière) Reeditado en *Socialisme ou Barbarie. Anthologie*. Editorial Acratie.
- Lefort, C. (1975) « Entretien avec Claude Lefort ». s.l. *L'Anti-Mythe*, n° 14, novembre.
- Lefort C. (1986) « La question de la démocratie ». En *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*. (Paris), Seuil.
- Lefort C. (1986) « Permanence du Theologico-politique? ». En *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*. (Paris) Seuil.
- Lepape, P. (1995) « Avoir raison avec Sartre ». (Paris). En *Le Monde*. 24 de febrero.
- Levinas, E. (1999) *Totalidad e Infinito*. Salamanca. Sígueme.
- Levi-Strauss, C. (1973) *Anthropologie structurale deux*. (Paris). Ed. Librairie Plon.
- Levi-Strauss, C. (1952) *Race et Histoire*. (Paris). Editions Gonthier, UNESCO. 1961 (Versión electrónica en : <http://unesdoc.unesco.org/images/0000/000055/005546fo.pdf>)
- Lourau, R. (1980) *Autodissolution des avant-gardes*. (Paris): Éditions Galilée.
- Lourau, R. (1986) « Las universidades solo pueden estallar». Entrevista a René Lourau. Por Luis Gómez. México. En cotidiano *Unomasuno*. Del día # del mes #. p. 15.
- Lourau, R. (1987) «Balance de la intervención socioanalítica». México. En *La intervención Institucional*. Por Felix Guattari et. alt. Editoria Plaza y Valdés.
- Lourau, R. (1991) *El análisis institucional*. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Lourau, R. (1974) *L'analyseur Lip*. Unión. Générale d'éditions.
- Liotard, J. F. *La guerre des algériens, Ecrits 1953-1963*. Galilée, 1989, (Paris).
- Laborde, F. (1958) (seudónimo de Lyotard, J.-F.). « Mise à nu des contradictions algériennes ». (Paris). *S ou B*, No. 24.
- Lyotard, J. F. (1979) *La condition postmoderne*. (Paris). Les Editions de Minuit.
- Lyotard, J.F. “Pierre Souyri. Le marxisme qui n’a pas fini. (Paris), Esprit 1982.
- Lipovetsky (p. 197) http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=4> (15 de julio de 2007)
- Marx, C. y Engels, F. (1848) Manifiesto del partido comunista. En *Obras Escogidas*. Editorial Progreso. (ex-) URSS, sf.

Marx, C. y Engels, F. (1859) Prologo de la contribución a la critica de la economía politica. En *Obras Escogidas*. Editorial Progreso. (ex-) URSS, sf.

May 68. Colección de documentos preparada por el Instituto de Historia Social de Amsterdam (IISG) puede ser consultada en <http://www.iisg.nl/collections/may68/>

Merleau-Ponty, M. (1995) *Le visible et l'invisible*. Suivi de notes de travail. (Paris). (Texto a cargo de Claude Lefort). Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1975) *Les relations avec autrui chez l'enfant*. (Paris). Centre de documentation universitaire. Collection Les cours de Sorbone. <http://lewebpedagogique.com/philosophie-bac/le-stade-du-miroir-selon-lacan-texte-de-merleau-ponty/>

Mijolla, A. (2002) Dictionnaire international de la psychanalyse. (Paris). (Bajo la dirección de). Ed Calman-Levy

Molina, E. (2003) *La experiencia de Socialismo o Barbarie*. (Madrid) Anthropos.

Montal, C. (Pseudonimo de Lefort, C.) (1979) « Le prolétariat et le problème de la direction revolutionnaire ». (Reunido en) *Eléments d'une critique à la bureaucratie*, (Paris), Gallimard.

Lacan, J. (1949) s.l. *Le Stade du Miroir, Formateur de la Fonction du Je* : <http://psychiatriinfirmiere.free.fr/infirmiere/formation/document/psychologie/miroir.htm>

Moro, M.-R. « L'ethnopsychanalyse, une clinique de l'altérité. Altérité et spécificité ». En *Carnet/psy*. <http://carnetpsy.com/ARCHIVES/Dossiers/Items/Ethnopsychanalyse/p2.htm>

Moreau, A. (1999) *Intellectuels révolutionnaires en guerre d'Algérie: Socialisme ou Barbarie*. Mémoire de maîtrise. Histoire contemporaine. France. Université du Maine. 249pp. Observatoire du Communautarisme : http://www.communautarisme.net/La-liberte-de-debattre_a656.html

Orwell, G. (2000) *Nineteen Eighty-Four*. (Londres) Penguin books.

Ouellette, F.-R. y Bariteau, C. (1994) « Espace et alterité ». Quebec. En *Entre tradition et universalisme*. Institut québécois de recherche sur la culture. (Citado por Baril, G. en *Repenser l'altérité* www.anthro.umontreal.ca/varia/alterites/vol1no1/baril.html)

Peters, Francis. (1970) *Greek Philosophical Terms: A historical Lexicon* (Paperback). (NY) New York University Press.

Pontalis, J. B. (1988) « Encore un métier impossible ». (Paris). En *Perdre de vue*. Gallimard.

Poirier, N. (2004) *Castoriadis. L'imagination radicale*. (Paris). PUF.

Premat, Ch. « L'analyse du phénomène bureaucratique chez Castoriadis ». *Tracés. Revue Lettres Langues Sciences Humaines*. Article 7. Versión electrónica en: <http://llibertaire.free.fr/Castoriadis24.html>

Quatrième Groupe : http://quatrieme-groupe.org/activites_institutionnelles.php

Ramdani, M. (1989) « Introduction ». En *La guerre des algériens, Ecrits 1953-1963*. de Lyotard, J-F. (Paris). Galilee.

Reich, W. (1998) *La psychologie de masse du fascisme*. (Paris). Payot.

Reich, W. (1978) *La fonction de l'orgasme*. (Paris). L'Arche.

Roudinesco, E. (1993) *La batalla de cien años, Historia del psicoanálisis en Francia*. Madrid. Editorial Fundamentos. (Tres Tomos)

Roustang, François. (1976) *Un destin si funeste*. (Paris). Editions de Minuit.

Sartre, J.-P. (1955) « L'Algérie n'est pas la France ». (Paris). *Les Temps modernes*.

Sartre, J.-P. (1973) *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. (Paris). Gallimard.

Simon, H. (1974) « De la scission avec socialisme ou barbarie a la rupture avec ICO ». s.l. En *Anti-mythes*. No. 6. (Diciembre)

Stinas, A. (1990) *Mémoires, 60 ans sous le drapeau de la Révolution sociale*. (Montreuil) La Breche.

Solano W. « Semblanza de Albert Maso March ». En <http://www.fundanin.org/maso.htm#1>

Taguieff, P.A. « L'immigrationisme, ou la dernière utopie des bien pensants ». En *L'observatoire du communitarisme* www.communautarisme.net

Taguieff, P.A. (1995) *Les fins de l'antiracisme*. (Paris). Michalon.

Todorov, T. (1998) *El hombre desplazado*. (Madrid) Ed. Taurus.

Trotsky, L. (1966) *Leur morale et la notre*. (Paris). Ed. J.J. Pauvert.

Urribarri, F. (2002) «Castoriadis, Lacan y el postlacanismo». (Barcelona) En Cornelius Castoriadis, *Imaginación creadora, autonomía, revolución* (numero consagrado a). Revista *Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*. No. 54, Diciembre. Editorial Archipiélago.

World Conference Against Racism NGO Forum Declaration (2001). Durban. http://www-personal.umich.edu/~hfc/mideast/NGO_WCAR.htm 03 de septiembre.

Vera, J. M. (2001) *Castoriadis (1922-1997)*. (Madrid) Ediciones del Orto.

Vidal-Naquet, P. (1999) «Castoriadis et la Grèce ancienne». (Paris). *Esprit*, 259 (Diciembre). (Versión castellana en *Archipiélago*. No. 54, 2002)

Vidal-Naquet, P. (1995) *Les assassins de la mémoire*. Extracto en <http://www.anti-rev.org/textes/VidalNaquet87c/part-4.html> (Paris). Points Seuil.

Zizek, S. (2008) «La véritable leçon de Mai 68». (Paris). En périodico *Le Monde*. 2 de junio.

Zola, E. (2003) *J'accuse!*. Lecture accompagnée par Élise Daboïs et Nathalie Giniès. (Paris). Gallimard.

Anexos

Los 8 anexos a continuación constituyen la información y los materiales de apoyo para la tesis La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis, por Rafael Miranda bajo la dirección del Profesor Eduardo Chamorro. Programa: Fundamentos y desarrollos psicoanalíticos. Departamento de Filosofía IV. Universidad Complutense de Madrid.

Índice

ANEXO 1. EL PODER DISRUPTIVO DE UN ANALIZANTE:

LA GUERRA DE ARGELIA (1954-1962)..... 3

ANEXO 2.LA SUSPENSION DE LA PUBLICATION

DE SOCIALISME OU BARBARIE. 7

ANEXO 3. DATOS BIOGRAFICOS Y SINTESIS

DE LA TRAYECTORIA DE CORNELIUS CASTORIADIS 11

ANEXO 4. BIBLIOGRAFIA PUESTA EN CONTEXTO

DE CORNELIUS CASTORIADIS DEL PERIODO 1967-1975..... 13

ANEXO NO. 5. LA INTERNACIONAL SITUACIONISTA

Y CASTORIADIS O SOCIALISME OU BARBARIE..... 17

ANEXO 6. ESTRECHAMIENTO DEL ESPACIO PUBLICO/PRIVADO

LA INSTITUCION PSICOANALITICA Y LA CUESTION SOCIAL..... 19

ANEXO 7. ENTREVISTA A TONI NEGRI

UNA APLICACION DE LA NOCION DE TRANSFERENCIA EN POLITICA..... 25

ANEXO 8. PARA UN EJERCICIO DE CLINICA

DE LA ALTERIDAD EN LAS VANGUARDIAS. 37

Anexo 1. El poder disruptivo de un analizante1:

La guerra de Argelia (1954-1962)

Una de las crisis que va a marcar el horizonte de S ou B y de la izquierda francesa de la época de posguerra es la cuestión argelina. Este efecto impacta, a pesar de que ese conflicto tiene lugar en un periodo inmediato anterior al que consideramos como génesis de la noción de alteridad en Castoriadis. Dicha cuestión dejaría huellas en particular para la manera en que él se distanciará del *relativismo cultural* en el que se inspiraba lo que él denomina el tercermundismo, acogiendo por esa vía la *parcialidad defendible* del proyecto de autonomía. El significado de esa coyuntura es definitivo para la consolidación de una escisión infranqueable. Deferencia entre la izquierda ligada al PCF y las inclinaciones estalinistas de Sartre y S ou B. Grupo “trotsko-anarquista”, como era ya peyorativamente catalogado en la época (Ramdani, M. 1989, p. 27).

La revista *Les temps modernes* dirigida por Sartre había publicado en los años 50 diversos artículos referidos a los movimientos sociales en Argelia, entre los que destaca de Sartre el que lleva por elocuente título *L'Algerie n'est pas la France*² (1955). El carácter nacionalista de la reivindicación anticolonial había causado desconcierto en quienes, ya sea desde la izquierda oficial proestalinista, que desde posturas alternativas, habían pensado la cuestión de las luchas sociales a la luz del esquema clasista.

La polémica en torno a ¿cómo conciliar reivindicación nacional con los intereses de clase?, en los medios marxistas, había sido objeto de debate y las interrogantes planteadas por la guerra de Argelia -también por cuestiones históricas respecto a una toma de conciencia mas general sobre el pasado colonial de Francia-, incorporaban a la cuestión nuevos elementos. Al menos Garros (1956), Lefort (1958) y Lyotard (1956), dentro de la tendencia de S ou B se habían ocupado de la cuestión. Mohammed Ramdani al introducir la selección de textos de Lyotard (LGA, 1989) sobre el tema, proyecta ya el calado del análisis que en el grupo se emprende, para abordar la complejidad del fenómeno burocrático en el contexto de dicha guerra:

¹ Lourau (1974, p. 12 y sigs.), ilustra este concepto cuando presenta el caso Lip.

² Argelia no es Francia.

Esta armadura doctrinal y esos principios de análisis permitieron al grupo *S ou B* penetrar los misterios del funcionamiento y de la naturaleza del fenómeno burocrático, es decir de demostrar los mecanismos. (1989, p.27)

Años después Castoriadis había sido categórico: aquello que había fascinado, a una parte de dicha izquierda en torno a Sartre, era, más que el carácter anticolonialista de la lucha de los argelinos, su, fuertemente marcado, perfil mesiánico tercermundista. Lo que en el curso del texto de tesis adjunto y concretamente en el capítulo 6, hemos denominado la transferencia institucional en el campo de la política, tiene aquí una vigencia meridiana. Uno de los depositarios de dicha transferencia será la figura de Fanon, calificado por Sartre como el “*primero después de Engels a poner de nuevo a la vista a la partera de la historia*”, (LGA, 1989, p. 21¹). La extensión al campo institucional de esa transferencia encontrará sus destinos en la institución del tercermundismo. Esta nueva faceta de identificación del “sujeto histórico” – el campesinado del tercer mundo-, va a identificar a éste con el portador de la “contradicción principal”, al mismo tiempo incapaz de acceder a la esfera política de las luchas, más que gracias a las vanguardias. Indigencia teórica (DH, 1986b, p. 130-131), en palabras de Castoriadis suma, en décadas posteriores, el guevarismo y que correspondería -en el plano del imaginario de la izquierda gala, entendida como una institución-, un punto de ruptura sin regreso de ese periodo.

La evidente deriva burocrática de partido único, tan criticada por el propio Fanon respecto a partidos “burgueses” y militarista, por parte del FLN y sus “hombres nuevos”, dejó, con los años, no solo en incómoda posición a la política electoral del PCF de la época, sino incluso a aquellos que -como Sartre y *Les Temps Modernes*-, defendieron esa agrupación hasta su victoria y consolidación en el poder. Pero esa polémica tendría en el restringido grupo de *S ou B* otro importante desenlace. Lo que en un principio se presentaba como una disyuntiva, respecto a lo que era considerado el *exterior del grupo* -disyuntiva entre la ambigua defensa de un proyecto nacionalista y la defensa de hipotéticos contenidos revolucionarios ligados a la condición de clase-, tomarían matices definitivos al interior del colectivo. El análisis al interior de éste del lazo estrecho entre la delegación del poder y la consolidación de las burocracias, condujo a la reconsideración de la exterioridad de esos

¹ Ramdani se refiere (p. 21) al Prefacio de la revista *Les Temps Modernes* escrito por Sartre y reeditado en 1987 por Ed. La decouverte. Paris.

factores. Se trataba de la eventual existencia de la revolución *en un solo país* y del inevitable encerramiento de la sociedad posrevolucionaria sobre sí misma. En el caso de Lefort (1958) por ejemplo, se anunciaba ya la crítica de la incapacidad, por parte del marxismo, de dar cuenta de fenómenos que no cuadraban con el esquema clasista, como en el caso de las luchas anticoloniales. Con el paso de los años el voto obrero en Francia a favor del Frente Nacional de Le Pen, terminó de confirmar dicha incapacidad. Empezaba a dibujarse en aquel periodo lo que tendría su desenlace en las escisiones del grupo, que veremos más adelante.

Poco antes de la escisión del 1963, Lyotard se posicionaría en torno a la *determinación histórica del proletariado*, como clase revolucionaria. Lo hace igualmente respecto a reivindicaciones novedosas por parte de sectores de la población, cuya condición rebasaba por mucho los límites del análisis basado en la tradicional concepción clasista de las luchas. Estas reivindicaciones vendrían consideradas por este autor, como manifestaciones aleatorias. De esta postura se nutre, como veremos en el Anexo 7, la versión italiana de *Pouvoir Ouvrier* y lo que de ese derivó, no obstante sus respectivos llamados a la participación de jóvenes, estudiantes y colectivos de mujeres que *deberían* en todos los casos ser liderados por los obreros, que es decir por sus vanguardias.

La crítica devastadora de Castoriadis al marxismo encontrará, en el plano político, uno de sus pilares principales en la certeza de que no hay sector que *per se* goce de ese estatus que el marxismo atribuyó siempre¹ a la *clase obrera*. Llevando los efectos de esta crítica devastadora -respecto de la cual la guerra de Argelia había tenido un efecto disparador definitivo-, hasta el modo en el que, con el tiempo Castoriadis (1974), analizaría el no sentido de *reconstruir* el grupo S ou B, cito:

¿Porque no haber tratado de reconstruir el grupo posteriormente? Porque prevalece por el momento una enorme dificultad para mantener una actividad revolucionaria, desde el momento en que uno no se adosa más un *corpus* teórico, o con esa pretensión, diciendo: “Cierren la boca, la respuesta está en Marx o en Mao”, y que se hace el intento de hacer frente, de modo honesto a los problemas reales. La experiencia de todos los grupos post Mayo del 68 muestra que es imposible eludir las interrogantes: ¿quiénes somos nosotros?, ¿Cómo

¹ Ambiguamente visto que no podía realizarse plenamente sin la participación de la pequeña burguesía intelectual, los “revolucionarios profesionales” de Lenin.

funcionamos nosotros? ¿Quién es *nosotros* y quien no lo es? ¿Hay un *nosotros*? Y sobre todo: ¿Qué significa « nosotros »? (SD, 2005a, p. 44) ¹

¹ Pourquoi n'avoir pas essayé de reconstruire le groupe par la suite? Parce qu'il y a, pour l'instant, une énorme difficulté à maintenir une activité révolutionnaire dès que l'on ne s'adosse plus à un *corpus* théorique ou prétendu tel, en disant : « Taisez-vous, la réponse est dans Marx ou Mao », et qu'on essaie de faire face honnêtement aux problèmes réels. L'expérience de tous les groupes d'après Mai 68 montre qu'il est impossible d'éluder les questions : qui sommes-nous ? Comment fonctionnons-nous ? Qui est nous et qui n'est pas nous ? Est-ce qu'il y a un « nous » ? Et surtout : Qu'est ce que c'est que « nous » ?

Anexo 2. La suspension de la publication de Socialisme ou Barbarie¹.

Le premier numéro de *Socialisme ou Barbarie* est paru en mars 1949. Le quarantième, en juin 1965.

Contrairement à ce que nous pensions en le publiant, ce quarantième numéro aura été le provisoirement dernier.

La suspension indéterminée de la publication de la Revue, que nous avons décidée² après longue réflexion et non sans peine, n'est pas motivée par des difficultés de nature matérielle. De telles difficultés ont existé pour notre groupe dès le premier jour. Elles n'ont jamais cessé. Aussi, elles ont toujours été surmontées, et auraient continué de l'être si nous avions décidé de poursuivre la publication de la revue. Si nous la suspendons aujourd'hui, c'est que le sens de notre entreprise, sous sa forme présente, est devenu pour nous problématique. C'est ce que nous voulons ici exposer brièvement pour ceux qui, abonnés ou lecteurs de la revue, ont suivi depuis longtemps notre effort.

Socialisme ou Barbarie n'a jamais été une revue de pure recherche théorique. Si l'élaboration des idées y a toujours occupé une place centrale, elle a toujours été guidée par une visée politique. Le sous-titre de la revue: organe de critique et d'orientation révolutionnaire, indique déjà suffisamment le statut du travail théorique qui s'y est exprimé depuis dix-huit ans. Se nourrissant d'une activité révolutionnaire individuelle et collective, il prenait sa valeur de ce qu'il était--ou pouvait, prévisiblement, devenir--pertinent pour une telle activité, en tant qu'interprétation et élucidation du réel et du possible dans une optique de transformation de la société. La revue n'avait de sens pour nous et en elle-même que comme moment et instrument d'un projet politique révolutionnaire.

Or, de ce point de vue, les conditions sociales réelles--en tout cas, ce que nous en percevons--ont de plus en plus changé. Nous l'avons déjà constaté depuis 1959--comme on peut le voir dans la série des textes sur *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*--et l'évolution qui a suivi n'a fait que confirmer ce diagnostic: dans les sociétés du capitalisme moderne, l'activité politique proprement dite tend à disparaître.

Ceux qui nous ont lu savent qu'il ne s'agissait pas là d'une simple constatation de fait, mais du produit d'une analyse des traits à notre avis les plus profondes des sociétés modernes.

Ce qui nous apparaissait comme élément compensateur de ce diagnostic négatif, ce qui balançait, dans notre perspective, la privatisation croissante de la masse de la population, c'était les luttes dans la production, matériellement constatées et analysées sur les cas de

¹ Circulaire adressée aux abonnés et lecteurs de *S. ou B.* en juin 1967. Repris dans *L'Expérience du mouvement ouvrier*, tome 2: *Proletariat et organisation* (Paris: Union Générale d'Éditions, 1974): 417-25 y www.agorainternational.org (En el Anexo 8 se aborda un analisis parcial del contenido de esta acta, en castellano)

² À l'exception de quatre camarades du groupe, qui pour leur part projettent une publication se réclamant des idées de *Socialisme ou Barbarie* et feront parvenir aux abonnés et lecteurs de la revue un texte définissant leurs intentions.

l'industrie anglaise et américaine, luttes qui mettent en question les relations de travail sous le capitalisme et traduisent, sous une forme embryonnaire, la tendance gestionnaire des ouvriers. Nous pensions que ces luttes se développeraient également en France et, surtout, qu'elles pourraient--non certes sans une intervention et introduction de l'élément politique véritable--dépasser les rapports immédiats de travail, progresser vers la mise en question explicite des relations sociales générales.

En cela nous nous trompons. Ce développement n'a pas eu lieu en France, sinon à une échelle infime (ce ne sont pas les grèves de la dernière période, rapidement syndicalisées, qui pourraient modifier cette appréciation). En Angleterre, où ces luttes continuent (avec des hauts et des bas inévitables), leur caractère ne s'est pas modifié, ni de lui-même, ni en fonction de l'activité de nos camarades du groupe *Solidarity*.

Certes, une évolution différente dans l'avenir n'est pas exclue--bien qu'elle nous paraisse improbable pour les raisons que nous mentionnerons plus loin. Mais la question n'est pas là. Nous croyons avoir suffisamment montré que nous ne sommes pas impatients et nous n'avons jamais pensé, répétons-le, que la transformation de ce type de luttes ouvrières--ou de n'importe quel autre--pourrait se faire sans le développement parallèle d'une organisation politique nouvelle, que notre intention a toujours été de construire.

Or la construction d'une organisation politique dans les conditions qui nous entourent--et dont sans doute ce que nous sommes fait aussi partie--a été et demeure impossible, en fonction d'une série de facteurs nullement accidentels et étroitement reliés les uns aux autres.

Dans une société où le conflit politique radical est de plus en plus masqué, étouffé, dévié et, à la limite, inexistant, une organisation politique supposée construite, ne pourrait que périr et dégénérer rapidement. Car, d'abord, où et dans quelle couche pourrait-elle trouver ce milieu immédiat sans lequel une organisation politique ne peut pas vivre? Nous en avons fait l'expérience négative aussi bien pour ce qui est des éléments ouvriers que pour ce qui est des éléments intellectuels. Les premiers, lors même qu'ils voient un groupe politique avec sympathie et reconnaissent dans ses idées l'expression de leur propre expérience, ne sont pas disposés à maintenir avec lui un contact permanent, encore moins une association active, car ses perspectives politiques, pour autant qu'elles dépassent leurs propres préoccupations immédiates, leur paraissent obscures, gratuites et démesurées. Pour les autres--les intellectuels--ce qu'ils semblent surtout satisfaire dans leur contact avec un groupe politique c'est la curiosité et le "besoin d'information". Nous devons dire ici clairement que nous n'avons jamais eu, de la part du public de la revue, le type de réponse que nous espérions et qui aurait pu nous aider dans notre travail; son attitude est restée, sauf rarissimes exceptions, celle de consommateurs passifs d'idées. Une telle attitude du public, parfaitement compatible avec le rôle et les visées d'une revue de style traditionnel, rend à la longue impossible l'existence d'une revue comme *Socialisme ou Barbarie*.

Et qui, dans ces circonstances, rejoindra une organisation politique révolutionnaire? Notre expérience a été que ceux qui sont venus chez nous--essentiellement des jeunes--l'ont souvent fait à partir, sinon d'un malentendu, du moins de motivations qui tenaient beaucoup plus d'une révolte affective et du besoin de rompre l'isolement auquel la société condamne aujourd'hui les individus, que de l'adhésion lucide et ferme à un projet révolutionnaire. Cette motivation de départ en vaut peut-être une autre; l'important est que les mêmes conditions d'absence d'activité politique proprement dite empêchent qu'elle soit transformée en une autre plus solide.

Enfin, comment dans ce contexte une organisation politique supposée exister peut-elle contrôler ce qu'elle dit et ce qu'elle se propose de faire, développer de nouveaux moyens d'organisation et d'action, enrichir, dans une dialectique vivante de la praxis avec le tout social, ce qu'elle tire de sa propre substance?

Comment surtout, dans la phase historique présente, après l'immense et profonde faillite des instruments, des méthodes et des pratiques du mouvement d'autrefois, pourrait-elle reconstruire, dans le silence total de la société, une nouvelle praxis politique? Au mieux, pourrait-elle tenir un discours théorique abstrait; au pire, produire ces étranges mélanges d'obsessionnalité sectaire, d'hystérie pseudo-activiste et de délire d'interprétation dont, par dizaines, les groupes d'"extrême gauche" offrent encore aujourd'hui à travers le monde tous les spécimens concevables.

Rien ne permet d'escompter une modification rapide de cette situation. Ce n'est pas ici le lieu de le montrer par une longue analyse, dont d'ailleurs les éléments essentiels se trouvent déjà formulés dans les dix derniers numéros de *Socialisme ou Barbarie*. Mais il faut souligner ce qui pèse d'un poids énorme dans la réalité et la perspective présente: la dépolitisation et la privatisation profondes de la société moderne; la transformation accélérée des ouvriers en employés, avec les conséquences qui en découlent au niveau des luttes dans la production; le brouillage des contours des classes qui rend de plus en plus problématique la coïncidence d'objectifs économiques et politiques.

C'est cette situation globale qui empêche aussi que sur un autre terrain: celui de la crise de la culture et de la vie quotidienne, soulignée dans la revue depuis de nombreuses années, puisse se développer et prendre forme une réaction collective positive contre l'aliénation de la société moderne. Parce qu'une activité politique, même embryonnaire, est impossible aujourd'hui, cette réaction ne parvient pas à prendre forme.

Elle est condamnée à rester individuelle, ou bien dérive rapidement vers un folklore délirant qui n'arrive même plus à choquer. La déviance n'a jamais été révolutionnaire; aujourd'hui elle n'est même plus déviance, mais complètement négatif indispensable de la publicité "culturelle".

On sait que, depuis dix ans, ces phénomènes, plus ou moins clairement perçus et analysés, ont poussé certains à reporter leurs espoirs sur les pays sous-développés. Nous avons dit depuis longtemps dans la revue pourquoi ce report est illusoire: si la partie moderne du monde était irrémédiablement pourrie, il serait absurde de penser qu'un destin révolutionnaire de l'humanité pourrait s'accomplir dans l'autre partie.

En fait, dans tous les pays sous-développés, ou bien un mouvement social des masses ne parvient pas à se constituer, ou bien ne peut le faire qu'en se bureaucratissant.

Qu'il s'agisse de sa moitié moderne ou de sa moitié affamée, la même question reste suspendue sur le monde contemporain: l'immense capacité des hommes de se leurrer sur ce qu'ils sont et ce qu'ils veulent s'est-elle modifiée en quoi que ce soit depuis un siècle? Marx pensait que la réalité forcerait les hommes à "voir avec des sens sobres leur propre existence et leurs rapports à leurs semblables". Nous savons que la réalité s'est révélée au-dessous de la tâche que lui confiait ainsi le grand penseur. Freud croyait que les progrès du savoir, et ce qu'il appelait "notre dieu logos", permettraient à l'homme de modifier graduellement son

rapport aux forces obscures qu'il porte en lui. Nous avons réappris depuis que le rapport entre le savoir et l'agir effectif des hommes--individus et collectivités--n'est rien moins que simple, et que les savoirs marxien et freudien eux-mêmes ont pu devenir, et redeviennent chaque jour, source de nouvelles mystifications.

L'expérience historique depuis un siècle, et cela à tous les niveaux, des plus abstraits aux plus empiriques, interdit de croire aussi bien à un automatisme positif de l'histoire qu'à une conquête cumulative de l'homme par lui-même en fonction d'une sédimentation du savoir. Nous n'en tirons aucune conclusion sceptique ou "pessimiste". Mais le rapport des hommes à leurs créations théoriques et pratiques, celui entre savoir, ou mieux lucidité, et activité réelle, la possibilité de constitution d'une société autonome, le sort du projet révolutionnaire et son enracinement possible dans une société évoluant comme la nôtre--ces questions, et les multiples autres qu'elles commandent, doivent être profondément repensées. Une activité révolutionnaire ne redeviendra possible que lorsqu'une reconstruction idéologique radicale pourra rencontrer un mouvement social réel.

Cette reconstruction--dont les éléments ont été posés déjà dans *Socialisme ou Barbarie*--nous pensions pouvoir la faire du même mouvement que la construction d'une organisation politique révolutionnaire. Cela s'avère aujourd'hui impossible, et nous devons en tirer les conclusions. Le travail théorique, plus nécessaire que jamais, mais qui dorénavant pose d'autres exigences et comporte un autre rythme, ne peut pas être l'axe d'existence d'un groupe organisé et d'une revue périodique. Nous serions les derniers à méconnaître les risques immanents à une entreprise théorique séparée de l'activité réelle. Mais de cette activité, les circonstances présentes ne nous permettraient de maintenir au mieux qu'un simulacre inutile et stérilisant.

Nous continuerons, chacun dans le domaine qui lui est propre, de réfléchir et d'agir en fonction des certitudes et des interrogations que *Socialisme ou Barbarie* nous a permis de dégager. Si nous le faisons bien, et si les conditions sociales s'en présentent, nous sommes certains que nous pourrions recommencer un jour notre entreprise sur des bases mieux assurées, et dans un rapport différent avec ceux qui ont suivi notre travail.

Cornelius Castoriadis

Anexo 3. Datos biográficos y síntesis de la trayectoria de Cornelius Castoriadis ¹

1922. Cornelius Castoriadis nació en Constantinopla² el 11 de marzo, de padres griegos. Estudió en Atenas derecho, economía y filosofía y desde temprana edad se interesó por el marxismo. Militó en las Juventudes del Partido Comunista griego que luchaba contra la dictadura de Metaxas.

1941. Co-funda el grupo clandestino y la revista *Nea Epochi* con el propósito de reformar el PC griego desde su interior.

1942. Durante la ocupación nazi de Grecia se separó del partido comunista de ese país e ingresó en las filas del trotskismo, en donde militó hasta que llegó a Francia, precisamente al término de la 2ª guerra mundial.

1945-49 Rompe con el trotskismo. Inicia su trabajo como economista en la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico). Co-funda con Claude Lefort el grupo y la revista que llevó como nombre *Socialisme ou Barbarie* y que desde sus inicios se caracterizó por llevar una crítica consistente y sistemática de la burocracia soviética y del totalitarismo que ella engendra. Una crítica desde la izquierda radical.

1951-63. Se produce la primera escisión del grupo, Lefort sale provisionalmente de éste. Se publican, entre otros importantes textos: “La revolución proletaria contra la burocracia”(CC, 1956); “Proletariado y organización” (CC, 1959); “El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno”(CC, 1960); “Reemprender la revolución” (CC, 1964). Se produce la escisión en contra de la orientación oficial de *S ou B*, protagonizada entre otros por Jean François Lyotard. Este grupo se reagrupa “en nombre” de la tradición marxista en torno a la revista *Pouvoir Ouvrier*.

1964. Se inicia la publicación de “Marxismo y teoría revolucionaria” (CC, 1964), texto este último que marca la ruptura definitiva con el marxismo y que es premonitorio de la próxima auto-disolución de *S ou B*.

1965-67. Aparece el número 40 y último de la revista *Socialisme ou Barbarie*. El grupo se auto disuelve.

1968 Castoriadis publica con Edgar Morin y Claude Lefort el libro *Mai 68: la brèche*. Castoriadis publica en *L'inconscient, Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science*.³

1969. Nace el cuarto grupo al interior de la Escuela Francesa de Psicoanálisis (Escuela de Lacan) en plena crisis del “pase”.

¹ Para un panorama muy completo referirse a los textos de Vera 2001, Gottraux 1997 y la versión en castellano de Una sociedad a la deriva a cargo de Enrique Escobar.

² Rebautizada Estambul por el imperio Otomano que establece ahí la sede de su gobierno en el siglo XV es cedida por la confederación de Lausanne a Turquía en 1923.

³ Los datos de la traducción al castellano (1992) aparecen en la bibliografía.

1970 Abandona su trabajo de Director de Estadísticas, Cuentas Nacionales y Estudios de Crecimiento y se naturaliza francés.

1973. Inicia su labor profesional como psicoanalista. Se acerca al Cuarto Grupo y a Piera Aulagnier. Emprende su crítica a Lacan y se separa de la EPF.

1975. Publica su obra filosófica más importante: *L'institution imaginaire de la société*

1980. Es nombrado director de estudios en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales en Paris.

1997. Aparece el quinto volumen de la serie *Les Carrefours du Labyrinthe (Fait et à faire)*. Castoriadis fallece el 26 de diciembre.

Anexo 4. Bibliografía puesta en contexto de Cornelius Castoriadis del periodo 1967-1975¹.

<p>Primera gran marea negra en la costa de Bretaña; golpe de estado de los coroneles en Grecia; inicio de la secesión en Biafra; Guerra de los 6 días entre Israel y los países árabes; llegada al poder de Mao después de la Revolución cultural; muerte del Che Guevara.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • "La suspension de la publication de Socialisme ou Barbarie" ("Circulaire adressée aux abonnés et lecteurs de <i>S. ou B.</i> en juin 1967").
<p>Castoriadis es nombrado director de estudios del crecimiento, de estadísticas y de cuentas nacionales en la OCDE. Inicio de la ofensiva comunista del Tet en Vietnam; asesinato de Martin Luther King; nacimiento del Movimiento 22 de Marzo en Nanterre; inicio del movimiento de 68, la noche de las barricadas; movimiento de ocupación de las fabricas; asesinato de Robert Kennedy; los carros armados soviéticos ponen fin a la "Primavera de Praga"; masacre de estudiantes en la Plaza de las Tres Culturas en la Ciudad de México.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • "Réfléchir, agir, organiser" M68: 89-112.SF: 165-88. M68/VAA: 89-112. 1968 • Jean-Marc Coudray. "La révolution anticipée". Con Edgar Morin, Claude Lefort et Jean-Marc Coudray. Mai 68: la brèche. Premières réflexions sur les événements. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1968: 89-142. M68/VAA: 89-142. SF: 165-221. • "Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science". L'Inconscient, 8 (octobre 1968): 47-87. CL: 29-64. 1968 • "Les étudiants et l'université". Gabriel et Daniel Cohn-Bendit. Le Gauchisme: remède à la maladie sénile du communisme. Paris: Seuil, 1968: 39-49.
<p>Idi Amin Dada toma el poder en Uganda ; secesión en Bangladesh; movimiento por la liberación del aborto; China es admitida en las ONU; éxodo masivo de refugiados hacia India a raíz de la represión en Pakistán; la victoria de la India anuncia el fin del conflicto en Bangladesh.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • "Le dicible et l'indicible". L'Arc, 46 (1971): 67-79..CL: 125-46. • C.C. "Benno Sternberg-Sarel". Les Temps modernes, 299-300 (juin-juillet 1971): 2484-85.
<p>Castoriadis se naturaliza francés e inicia su colaboración con la revista <i>Textures</i> ; "bloody Sunday" en Londonderry, Irlanda del Norte; entrevista entre Mao y Nixon; primeros correos electrónicos; masacre de</p>	<ul style="list-style-type: none"> • "Le monde morcelé". Textures, 4-5 (1972): 3-40.

¹ La clasificación corresponde a la que aparece en la base de datos de Cornelius Castoriadis/Agora International www.agorainternational.org La cronología de esta tabla esta dada por la fecha de publicación en negritas. Referirse a esta fuente para las versiones castellanas y en otras lenguas, distintas al francés, de estos títulos. Para presentar esta información se utilizaron las fuentes puestas a disposición por Vera (2001), Gottraux (1997) y Escobar (2006).

<p>Humus de parte de la armada de Burundi; inicio del escándalo Watergate; masacre de los atletas israelitas en los Juegos Olímpicos de Munich por un comando terrorista palestino; Amin Dada decide efectuar la expulsión de los miembros de la minoría asiática en Uganda.</p>	
<p>Castoriadis inicia su práctica como analista ; nacimiento de la “Europa de los nueve”; fin de la guerra de Viet-Nam; Soljenitsyne es expulsado de la URSS; experiencia autogestionaria de los obreros de Lip, en Besançon; marcha en el Larzac para impedir la extensión del campo militar; Enrico Berlinguer lanza la idea del “compromiso histórico” con la democracia cristiana; golpe de Estado en Chile y asesinato de Salvador Allende; guerra de Yom Kippour entre Israel y los países árabes; atentado de ETA en Madrid contra Carrero Blanco, vicepresidente del gobierno español; aumento por la OPEP del precio del petróleo; publicación en París de <i>Archipel du GULAG</i> de Alexandre Soljenitsyne.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • La Société bureaucratique. Tome 1: Les rapports de production en Russie (=SB 1). Paris: Union Générale d'Éditions, 1973. • La Société bureaucratique. Tome 2: La révolution contre la bureaucratie (=SB 2). Paris: Union Générale d'Éditions, 1973. • "Sur l'histoire de la bourgeoisie et l'institution du capitalisme". Connexions, 7 (1973): 80-93. • "Technique". Encyclopaedia Universalis. Volume 15 (mars 1973). CL: 221-48. • "Science moderne et interrogation philosophique". Encyclopaedia Universalis. Volume 17 (novembre 1973): 64-88. CL: 147-217.
<p>Acuerdo de paz entre Israel y Egipto; “Revolución de los claveles” en Portugal, huelgas y ocupaciones; la India se convierte en una potencia nuclear; fin de la dictadura de los coroneles en Grecia; renuncia de Nixon; Turquía invade Chipre; la Ley Veil despenalizando la interrupción voluntaria del embarazo, en Francia.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • L'Expérience du mouvement ouvrier. Tome 1: Comment lutter (=EMO 1). Paris: Union Générale d'Éditions, 1974. • "Postface à la Réponse au camarade Pannekoek": 261-77. 1974 • ["Essai de mise au point"]. In Pierre Chaulieu (Cornélius [sic] Castoriadis), Anton Pannekoek, Correspondance 1953-1954. Présentation et commentaire d'Henri Simon. Paris: Échanges et Mouvement (BP 241, 75866 Paris Cedex 18, France [Printemps 2001]): 50-51. 1974 • "La hiérarchie des salaires et des revenus". CFDT aujourd'hui, 5 (janvier-février 1974): 24-33. EMO 2: 427-44. • L'Expérience du mouvement ouvrier. Tome 2: Prolétariat et organisation(=EMO 2). Paris: Union Générale d'Éditions, 1974. • "Le projet révolutionnaire

	<p>aujourd'hui. Entretien avec Cornelius Castoriadis (26 janvier 1974)" (APL [Agence de Presse "Libération"/Analyse et Popularisation des Luttes] Basse Normandie). Roneotypé et distribué par La Librairie des Deux-Mondes (Paris). 27pp.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Avec Daniel Mothé. "Autogestion et hiérarchie". CFDT Aujourd'hui, 8 (juillet-août 1974): 64-80. CS: 301-22, avec la note a, ibid.: 322. • "Rencontre avec C. Castoriadis 12 janvier 1974". Questions pour l'autogestion socialiste, supplément no 5 a los nos. 17, 18, 19 de Critique socialiste (septembre-octobre 1974): 11-33.
<p>Los <i>Khmer rouges</i> entran a Phnom Penh (inicio de las masacres: 2 millones de muertos); las tropas de Vietcong entran en Saigon ; inicio del proceso a la « Banda Baader » en RFA ; independencia de Mozambique; independencia e inicio de la guerra civil en Angola; mas de un millón de desempleados en Francia; muerte de Franco; 200 000 personas aproximadamente masacradas por los indonesios en Timor Oriental. Regímenes “marxistas-leninistas” se instalan en Angola, Cap-Vert, Guineea-Bissau y en Mozambique.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • L'Institution imaginaire de la société (=IIS). Paris: Éditions du Seuil, 1975.

Anexo No. 5. 1 La Internacional Situacionista²

y Castoriadis o Socialisme ou Barbarie.

- *Internationale situationniste*, 9 (agosto 1964); ver: 4, 18, 28, 34 (sobre *S. ou B.* y Cardan). Paris: Éditions Champ-Libre, 1975.
- "De quelques questions théoriques sans questionnement ni problématique". *Internationale situationniste*, 10 (marzo 1966): 41 (sobre *S. ou B.*). Paris: Éditions Champ-Libre, 1975.
- "'Socialisme ou Planète'". *Internationale situationniste*, 10 (marzo 1966): 77-79; ver: 78-79 (sobre *S. ou B.* y Cardan). Paris: Éditions Champ-Libre, 1975.
- "Lire I.C.O.". *Internationale situationniste*, 11 (octubre 1967): 63-64 (sobre *I.C.O.*, *S. ou B.*, *Solidarity* y Cardan). Paris: Éditions Champ-Libre, 1975.
- "Le commencement d'une époque". *International situationniste*, 12 (septiembre 1969); ver: 8 (sobre Coudray). Paris: Éditions Champ-Libre, 1975.
- "Comment on ne comprend pas des livres situationnistes". *International situationniste*, 12 (septiembre 1969); ver: 47-48 (sobre *S. ou B.*). Paris: Éditions Champ-Libre, 1975.
- Jean-Jacques Raspaud et Jean-Pierre Voyer de l'Institut de préhistoire contemporaine. *L'Internationale situationniste: chronologie, bibliographie, protagonistes*. Paris: Éditions Champ Libre, 1972: 32 (Cardan), 33 (Chaulieu), 37 (Coudray y Delvaux), 97 (*Socialisme ou Barbarie*).
- Guy Debord. *Correspondance*. Volume I: juin 1957-août 1960. Paris: Fayard, 1999: 246 (*S. ou B./Lefort*); 292-293 (Canjuers), 304 (*S. ou B.*), 379 (Canjuers).

Sobre la Guerra de Argelia

- The Class Struggles in Algeria. En *Internationale Situationniste* #10 (Marzo de 1966) Traducido por Ken Knabb: <http://www.cddc.vt.edu/sionline/si/class.html> (Consultada por última vez 23/05/2007)
- Address to the Revolutionaries of Algeria and of All Countries. En *Internationale Situationniste* #11 (Octubre 1967) Traducido por Ken Knabb:

¹ La información proviene de Cornelius Castoriadis/Agora internacional, www.agorainternational.org

² Con Castoriadis la *Internationale Situationniste* es uno de los grupos que mayor influencia ejerció sobre el movimiento de mayo de 1968 en Francia. Para una cronología en inglés de la IS referirse a: <http://www.cddc.vt.edu/sionline/chronology/chronology.html> (Consultada por última vez 23/05/2007)

Anexo 6. Estrechamiento del espacio público/privado.

La institución psicoanalítica y la cuestión social.

*Toda filosofía de la opresión
está enraizada en la filosofía de Platon (Popper, 1962),
cuya filantropía (en sentido moderno n.d.a.)
era despreciativa
porque trataba al hombre como un objeto de contemplación
y de manipulación.*

George Devereaux¹

Propósito.

El ejercicio a continuación me parece ilustrativo respecto a los obstáculos a los que la participación de la institución psicoanalítica -por la vía de la actuación de uno de sus establecimientos *oficiales*, la International Psychoanalytical Association -, debe hacer frente para abordar la cuestión social y en cierto sentido, como veremos, la cuestión política. Quiero a continuación dejar registro de dicho caso. Éste muy bien puede ser visto a la luz de los -satisfechos o no-, deseados procesos de explicitación de la transferencia institucional en ése campo².

La institución psicoanalítica y las misiones humanitarias.

En el 2001 la IPA, fue convocada, en circunstancias que nos escapan, a participar en la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y otras formas de Intolerancia (WCARRDXRI, por sus siglas en inglés, abreviada WCAR) que se llevó a cabo en

¹ 1980, p. 21

² Una reflexión en el contexto de la transferencia institucional sintetizada de este Anexo se encuentra en el párrafo 6.1.2 *La transferencia institucional* del texto de tesis adjunto.

Durban, República de África del Sur. Gracias a la correspondencia puesta a disposición en la red¹, entre la secretaría de dicha conferencia, cuya sede estaba en la UN-OHCHR y el director de dicha asociación, el señor Widlöcher, pudimos conocer los pormenores de esa participación. El encuadre dado de entrada planteaba algunos problemas, la IPA fue incluida en el *Forum de las ONGs* y su participación tendría lugar al lado de las otras “organizaciones de la sociedad civil” -habituales de ese tipo de evento-, asociaciones en gran medida, manifiesta o explícitamente, caritativas y parroquiales.

Atendiendo al llamado² según el cual “el psicoanálisis tendría mucho que aportar para entender y erradicar el fenómeno del racismo”, la participación de dicha asociación se vio -suponemos que a sorpresa suya-, involucrada en la firma de un manifiesto abiertamente hostil³ a las políticas de Israel y -según el propio director de la asociación-, *lleno de los lugares comunes propios del antisemitismo corriente*. Suponemos la sorpresa ante esa petición de adhesión, no obstante nos llama la atención el sobresalto por parte de la IPA, visto que es sabido -cualquier persona que lea cotidianamente los diarios lo conoce-, que las resoluciones de éste tipo de foros están de antemano “cocinadas” por los *lobbies* que operan en las instancias de Naciones Unidas⁴ a espaldas de los espacios públicos propiamente. Parece que en éste caso concreto el trabajo masivo de la, denominada, *sociedad civil organizada de los países árabes* en particular, habría contribuido a recrear un orden de cosas un tanto monotemático que no permitía pliegue alguno⁵.

¹ Se trata de la comunicación a los miembros de la IPA por parte de su presidente Daniel Widlöcher del 25 de septiembre de 2001; de la carta enviada por este profesor a Mary Robinson Alta Comisionada de los Derechos Humanos de la ONU del 09 de Noviembre de 2001 y de la respuesta por parte de Laurie S Wisegerg, oficial de enlace con las ONGs para la WCAR de la UN-OHCHR. Esa correspondencia fue puesta a disposición del público solo por algunas semanas, después de las cuales sería retirada. (la fuente original se encontraba hasta el 2001 en <http://www.ipa.org.uk/Durban.htm> (Conservamos copia impresa parcial).

² Una demanda en la terminología institucionalista.

³ La *WCAR Forum Declaration*, fechada el 03 de septiembre de 2001, en cuyo encabezado se lee “Este documento es el resultado de un proceso internacional anterior y simultáneo al Forum de las ONGs de la WCAR que tuvo lugar en Durban, Africa del Sur del 28 de agosto al 1 de septiembre de 2001”. Y más adelante: “La Declaración y el Programa de Acción están basados en el entendido de que ellos reflejan el proceso regional y que las voces de las víctimas de racismo, discriminación racial, xenofobia y otras formas de intolerancia, deben ser escuchadas.” (el subrayado es nuestro, RM). La Declaración del Fórum de las ONGs que puede ser consultada en http://www-personal.umich.edu/~hfc/mideast/NGO_WCAR.htm (consultada por última vez el 9/06/2008), equipara en su artículo 164 la política de Israel al apartheid y a la limpieza étnica.; en el 425 solicita a la comunidad internacional su total aislamiento y en el 426 se exhorta a condenar a aquellos estados que apoyan “su política de segregación, limpieza étnica y genocidio”.

⁴ La Comisión de Derechos Humanos, el órgano de decisiones de dicha instancia onusiana fue recientemente disuelta. En su lugar opera hasta el momento en que escribo estas líneas un Consejo de Derechos Humanos.

⁵ Parece que incluso la toma de la palabra durante dos horas y media por parte de Fidel Castro, no habría variado sustancialmente el panorama descrito. Panorama, por otro lado, adornado por la aparición “sorpresiva y espontánea” de cientos de banderas cubanas.

La formulación de dicha declaratoria, entonces, estaba en el origen de la disociación explícita de la asociación. Declaratoria que -en boca de su director-, retomó el contenido de las discusiones en el “Forum de las ONGs” y sus “ataques y deformaciones de las realidades y posiciones de Israel”. Para Widlöcher dichos pronunciamientos¹ son la muestra de un abierto antisemitismo, por otro lado *enérgicamente condenado*, en el papel, por las declaraciones de las distintas instancias de dicho Foro. El “manejo antidemocrático” de éste, así como su abierta “falta de respeto” serían -siempre en palabras de su director-, contrarias a los principios de la IPA.

Cabe aclarar a título de antecedente, que la delegación de la IPA a la WCAR había sido requerida por el Comité ONU de esa Asociación, en el sentido de que “no tomara posturas políticas” durante el evento. Paralelamente, como lo hace notar repetidas veces el director de esa Asociación y la responsable de la delegación de la IPA a la Conferencia Afaf Mahfouz, tanto en los estatutos como en el modo en que se entiende el propósito de la misma, *los profesionales del psicoanálisis deben buscar establecer lazos con la ONU*, con el fin de “poner a la disposición del mayor número de personas e instancias posibles, su experiencia especializada respecto a la naturaleza profunda de los fenómenos de racismo, discriminación y otras formas de intolerancia”.

A la correspondencia mencionada remitida por los representantes de la IPA, se le dio una respuesta por parte de la oficina del HCHR misma que reenviaba al director de dicha asociación, al texto de la declaración de la Secretaria de la Conferencia respecto a lo sucedido en el Forum de ONGs. En esa correspondencia se puntualizaban también los siguientes elementos resumidos:

- La IPA, como representante “oficial” de la institución psicoanalítica, no es ni más ni menos que cualquier otra Organización con estatus consultivo².
- “*el Forum de ONGs* fue un proceso de las ONGs y *no un proceso de la ONU*”
- Que “debían” ser escuchadas en Durban, *las voces de la sociedad civil* y especialmente las voces de las víctimas del racismo y de las ONGs que trabajan a su lado.

¹ Cuya versión en boca de los dirigentes de la Republica Islamica de Iran son hoy secundados por Hugo Chavez y por amplios sectores del paleomarxismo latinoamericano.

² Por ejemplo la Federación Luterana Mundial, Médicos sin Fronteras, Caritas o el *Forum Emmaus* del Abad Pierre.

- Que la oficina de la UN-HCHR lamentaba que el documento de las ONGs contuviera *lenguaje ofensivo e inapropiado* que solo servía para encender la atmósfera en lugar de alentar el dialogo racional y constructivo.

El documento concluye invitando a “reflexionar sobre la experiencia y aprender de ella” (Kofi Annan¹). Aprender de ella ante las múltiples formas que presenta el racismo y la intolerancia, en infinidad de lugares en el mundo.

Una rápida apreciación de este altercado ilustra varias de las cuestiones tratadas en esta tesis. La modalidad de estrechamiento del espacio público privado, gracias a la acción comunitarista de los lobbys y a la puesta en manos de especialistas, de los asuntos que conciernen a la sociedad, nos parecen las más relevantes e inquietantes. La cuestión de las poblaciones cautivas, merece particular atención, para ejemplificar un tipo de relación entre los equipos de los establecimientos ligados a la institución humanitaria y sus clientelas. Me refiero de modo muy particular a los establecimientos que se identifican con el mandato humanitario, desde la perspectiva de comunidad de fe.

No hace falta regresar sobre la lamentable actuación del presidente Castro, ni sobre su funcionalidad respecto al estado de cosas descrito. Tampoco es difícil de identificar en el abuso de la palabra y en el “espontáneo” suceso de las banderas cubanas la nostalgia -de la transferencia al ciento por ciento-, a la que aspira, como otra modalidad de despojo de la política. Por último vale la pena llamar la atención sobre un punto que salta a la vista en la correspondencia y en la declaratoria a que esta se refiere. Es el hecho de que en la entrelinea de las comunicaciones de la ONU en esa conferencia, como en la declaratoria del Forum de las ONGs, se muestra de modo claro la inspiración en la filantropía. Muestra renovada del escamoteo de la política, esa filantropía que aspira a salvar a la humanidad de su propia locura, es –desde la postura que aquí defendemos-, ajena al modo en el que el psicoanálisis participa del proyecto de autonomía.

En este último sentido aun cuando tampoco era *un proceso de la ONU*, no podemos dejar de mencionar que, tres días después de concluida la conferencia, a miles de kilómetros de distancia de

¹ “Tenemos que sacar una lección de la Conferencia Mundial contra el Racismo que consiste en que nuestro propio dolor no nos debe cegar ante el dolor de los otros, ni llevarnos a denigrar su sufrimiento” (Correspondencia citada)

Durban, tendría lugar una de las manifestaciones de aborrecimiento del otro *en nombre de dios*, más contundente en la historia moderna. Las dos torres gemelas del *World Trade Centre* de Nueva York, eran atravesadas por los ataques suicidas que provocarían con su desplome, tres mil víctimas. Nueve años después de la WCAR y veinticinco años del fin del régimen de segregación racial en la República de África del Sur, mientras escribimos estas líneas la ciudad de Durban se encuentra prácticamente sitiada. Esta situación es consecuencia del despliegue de las fuerzas de seguridad que intentan frenar los actos criminales en contra de migrantes provenientes de la región, en particular de Zimbabue y Mozambique¹.

En el contexto dado por el altercado que hemos glosado, a partir de la correspondencia mencionada y que es muestra de cómo se asume o se oculta la alteridad en la cultura de los DH, el psicoanálisis está llamado -verbalmente en un caso y de facto en el otro-, a jugar un papel clave en el espacio social². En este sentido para cerrar este comentario, resulta oportuno citar a Castoriadis (SD, 2005f, p. 24-25) comentando no sin un cierto dejo de ironía desesperanzada, lo que implican las intervenciones *en nombre* de los derechos humanos. Desnudez transferencial jamás hecha explícita, que atraviesa los procesos macro sociales, por la vía de la intervención de la institución onusiana y de sus contrapartes de la “sociedad civil organizada” y que se revela flagrante en relación al “derecho de ingerencia”:

JW: Para concluir nos puede dar su opinión sobre el “derecho de ingerencia”, usted que bien señala la importancia del reconocimiento de *la alteridad del otro* al nivel individual en el contexto de su proyecto de autonomía?

CC: El problema es bastante complejo. Usted conoce la famosa frase de Robespierre: “Los pueblos no aprecian a los misioneros armados”. Nadie puede poner en duda que la situación es terrible en muchos países del Tercer Mundo en los que los intentos de implantar ya sea el “socialismo” que el capitalismo liberal han fracasado. En Somalia y en Etiopía, el resurgimiento de los enfrentamientos étnicos sin límite. En India, masacres recíprocas entre Hindúes y Musulmanes; en Sudan tentativa del Gobierno Islámico de imponer por la fuerza la ley islámica a las poblaciones cristianas y animistas del sur; en Afganistán, caos sangriento; en algunas repúblicas de la ex- “URSS”, regreso al poder de los comunistas después de masacrar a los opositores; despiadadas guerras étnicas en el Cáucaso, en donde, en particular en la ex-Yugoslavia, etc. Nadie puede quedarse indiferente ante esas monstruosidades. *Nosotros pensamos, y justamente, que algunas significaciones creadas en y por*

¹ Ver: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/7412128.stm>

² Ver en capítulo 6 la cuestión del espacio privado/público.

nuestras sociedades y nuestra historia – respecto a la vida y a la integridad corporal, derechos del hombre, separación de lo político y de lo religioso, etc. – tienen, por derecho, una validez universal. Pero es trágicamente claro que esas significaciones son descartadas por sociedades –o por estados– que corresponden (en número, RM) quizás a las cuatro quintas partes de la población mundial y que *las ilusiones liberales y marxistas de la difusión universal “espontánea” de esos valores esta por los suelos.* ¿Podemos y debemos, imponerlos por la fuerza? ¿Quién y de qué forma las impondrá? Y ¿quien tiene el derecho moral de imponerlas? La hipocresía de los gobiernos occidentales a éste respecto es flagrante. Los Estados Unidos han intervenido militarmente en Panamá, o contra Irak porque había ahí intereses específicos en juego –poco importa de qué naturaleza– pero están opuestos a toda intervención en Haití. El caso de la ex-Yugoslavia es horrible y esta a nuestras puertas; desde hace más de un año, no se hace más que parlotear al respecto. También en ése caso, se discute y se envía la “ayuda humanitaria”. Pero si una crisis comparable estallara entre Rusia y Ucrania ¿se hablaría de ingerencia? En el momento en el que hablamos, en Sudán la guerra conducida por el Gobierno islámico del Norte para imponer la *charia* a las poblaciones no islámicas del Sur, continua. Esa es en gran medida financiada por Irán (que financia igualmente a los integristas egipcios y magrebíes). ¿Por qué se pierde el interés en las atrocidades del gobierno sudanés? Porque el Islam es un bocado demasiado grande, porque está el polvorín del medio-Oriente y el petróleo. Los derechos del hombre son sistemática y cínicamente violados por China, Vietnam e Indonesia (exterminación de una parte importante de la población de Timor), la Birmania. ¿Se va a proceder a la “ingerencia”? ¿Qué sería ese derecho que castigaría a algunos entre los pequeños ladrones y dejaría en paz a los grandes gánsteres? Yo pienso que el “derecho de ingerencia” es un eslogan típicamente kouchneriano¹.

JW: ¿En el bueno o en el mal sentido?

CC: En el sentido kouchneriano del término²

¹ “El derecho de ingerencia” es una categoría utilizada en la época por Bernard Kouchner, hoy ministro de relaciones exteriores del gobierno de Nicolas Sarkozy en Francia, fundador de Médicos sin Fronteras y de Médicos del Mundo y que iniciara su carrera siendo miembro del Partido Comunista Francés.

² – Pour conclure pouvez-vous nous donner votre opinion sur le « droit d’ingérence », vous qui soulignez l’importance de la reconnaissance de l’altérité de l’autre au niveau individuel dans votre projet d’autonomie ?

Le problème est très complexe. Vous connaissez la fameuse phrase de Robespierre : « Les peuples n’aiment pas les missionnaires armés. » Personne ne peut contester que la situation est terrible dans beaucoup de pays du Tiers Monde où les tentatives d’implantation soit du « socialisme » soit du capitalisme libéral ont échoué. En Somalie et en Ethiopie, retour des affrontements tribaux sans limites. En Inde, massacres réciproques entre Hindous et Musulmans ; au Soudan tentative du Gouvernement Islamique d’imposer de force la loi islamique aux populations chrétiennes et animistes du sud ; en Afghanistan, chaos sanglant ; dans certaines républiques de l’ex- « U.R.S.S. », retour au pouvoir des communistes après massacre des opposants ; impitoyables guerres ethniques au Caucase, ou, surtout dans l’ex-Yougoslavie, etc. Personne ne peut rester indifférent devant ces monstruosités. Nous pensons, et à juste titre, que certaines significations créées dans et par nos sociétés et notre histoire – respect de la vie et de l’intégrité corporelle, droits de l’homme, séparation du politique et du religieux, etc. – ont, en droit, une validité universelle. Mais il est tragiquement clair que ces significations sont rejetées par des sociétés – ou des Etats – qui correspondent peut-être au

Anexo 7. Entrevista a Toni Negri.

Una aplicación de la noción de transferencia en política.

En el capítulo 6 de esta tesis hemos revisitado la historiografía de las rupturas que se sucedieron al interior del grupo S ou B. De esas rupturas la que tiene mayor relevancia para nuestro propósito es aquella que se define en función de la identificación o la renuncia respecto del legado de Marx, que es la escisión del 1963.

En este anexo presentamos el extracto de una entrevista a Toni Negri, para ilustrar los efectos del posicionamiento que resulta de la mencionada identificación o renuncia, en la escena de la cultura política de la izquierda europea, no oficial. En donde entendemos por identificación o renuncia, dos modalidades de posicionamiento bajo las que se presenta lo que hemos venido desarrollando a lo largo de este documento bajo el termino de *transferencia en política*.

La ruptura en cuestión es aquella que opuso la postura de Lyotard¹ a la de Castoriadis. Toni Negri, en ese entonces y en lo sucesivo, había tomado partido siempre de modo abierto

quatre cinquièmes de la population mondiale, et que les illusions libérales et marxistes de la diffusion universelle « spontanée » de ces valeurs sont par terre. Peut-on et doit-on, les imposer de force ? Qui et comment, les imposera ? Et qui a le droit moral de les imposer ? L'hypocrisie des gouvernements occidentaux à cet égard est flagrante. Les Etats-Unis sont intervenus militairement au Panama, ou contre l'Irak parce qu'il y avait des intérêts spécifiques en jeu - peu importe leur nature - mais sont opposés à toute intervention en Haïti. Le cas de l'ex-Yougoslavie est horrible et il est à nos portes ; depuis plus d'un an, on ne fait que palabrer là-dessus . Encore dans ce cas, on palabre et l'on envoie de l'« aide humanitaire » Mais si une crise comparable éclatait entre la Russie et l' Ukraine parlera-t-on d'ingérence ? Au moment où nous parlons, au Soudan la guerre menée par le Gouvernement islamique du Nord pour imposer la charia aux populations non islamiques du Sud, continue. Elle est pour une bonne partie financée par l'Iran (qui finance également les intégristes égyptiens et maghrébins). Pourquoi se désintéresse-t-on des atrocités du gouvernement soudanais ? Parce que l'islam est un trop gros morceau, qu'il y a la poudrière du Moyen-Orient et le pétrole. Les droits de l'homme sont systématiquement et cyniquement violés par la Chine, le Viêt-nam, l'Indonésie (extermination d'une bonne partie de la population du Timor), la Birmanie. Va-t-on s'y « ingérer » ? Que serait ce droit qui punirait quelques-uns parmi les petits voleurs et laisserait en paix les grands gangsters ? Je crois que le « droit d'ingérence » est un slogan typiquement kouchnérien.

-Au bon ou au mauvais sens du terme ?

Au sens kouchnerien du terme. (SD, 2005f, p. 24-25). (el subrayado es de RM)

¹ Más conocido como post-estructuralista y artífice de una teoría de la post-modernidad, crítica del sujeto –la multicitada *muerte del sujeto*- , Lyotard se forma en el seno de S ou B abrazando una postura comunista anti-autoritaria inspirada de los consejos obreros. Postura que, en los años 50, es compartida por un número importante de miembros de ese grupo. Así como lo hemos visto en el capítulo 2, en 1959 Lyotard abandona las filas de *S ou B* para crear una “nueva organización” de ultra izquierda conocida como *Pouvoir Ouvrier*. Esta última va a reaccionar de modo firme en contra de la denominada “nueva orientación”, fundamentalmente representada por Castoriadis y que desembocaría en la ruptura con el marxismo.

a favor de *salvar a Marx* en las posturas defendidas por el primero. Detengámonos un poco en el contexto. La escisión del 63 tomó como estandarte el proyecto de publicación que se conoció en esa época como *Pouvoir Ouvrier* (1958-1969)¹ y que coincide en ése apelativo y en el desacuerdo mencionado, con la creación de un homologo italiano bautizado por Toni Negri y Franco Piperno como: *Potere Operaio* (1968- 1973)².

Es importante aclarar de entrada que Toni Negri había concedido la entrevista cuyo fragmento presento a continuación, en el entendido de que serviría para preparar una tesis bajo la dirección de Castoriadis. Esta entrevista contiene pues pasajes valiosos en términos de una ruptura que es, al tiempo, fuertemente analizante de un periodo crítico de ese colectivo virtual que -no sin cierta incertidumbre-, denominamos la izquierda europea no partidista. Presumiblemente –vease el subrayado que hemos hecho del material en consonancia con los supuestos principales de este documento de tesis-, a quien Toni Negri tiene en la mira cuando habla es, creemos, a Cornelius Castoriadis.

Si este anterior supuesto encuentra vigencia en el material a continuación estaríamos ante el concierto de los *padres*, el *primogénito* y los *hermanos menores*, vaticinado por la

¹ *Pouvoir Ouvrier* se “autodisuelve”, según Gottraux, en 1969. Tres años antes, en el 1966, Lyotard se separa del mismo argumentando que lo hacía “...en razón, dice él, de un alejamiento asumido del activismo político y de un distanciamiento progresivo con los referentes ideológicos precedentes.” (Gottraux, 1979, lo refiere en p. 166, citando el prefacio “Pierre Sauyri, le marxismo qui n’a pas fini” que Lyotard dedica a la obra de P. Sauyri, *Revolution et contre-revolution en Chine*, Paris, Christian Burgois, 1982, p. 9). Sobre esta toma de posición de Lyotard, Gottraux siempre cita a pie de página a Vega —en entrevista a Vega, por Gottraux, el 7 septiembre de 1989—, en el sentido de que, en esa postura, “Lyotard estaba ya afectado por el síndrome de Castoriadis: él no pensaba más que era posible construir una organización.”

² A título de apunte necesario digamos que existe un terreno común entre *S ou B* y *Potere Operaio* en principio –además del reconocimiento de ese vínculo por Toni Negri, en comunicación personal: las dos organizaciones hacen en su origen referencia a la reivindicación consejista (consejos obreros). No obstante, mientras que *S ou B* proviene del trotskismo, el referente lejano de la organización italiana es el obrerismo de *Quaderni Rossi* y eventualmente una orientación mas referida al consejismo denominado alemán-holandés (ver la correspondencia de Castoriadis con Panekoek (EMO 1, 1974, p. 249 y sigs.). La visita a Paris y específicamente al grupo *S ou B* en el 1953 de Danilo Montaldi, militante cremonese próximo de los social-bárbaros Daniel Blanchard, Albert Maso y Jacques Gautrant (al. Daniel Mothe), permite hacer algunas inferencias que no pueden más que quedar aquí a título de suposiciones. Algunos elementos provenientes de la tradición obrerista italiana y que tuvieron una trayectoria mas marcadamente libertaria tuvieron también algún contacto con el grupo *S ou B* (ver Albertani, 2003) La orientación claramente “de clase” de la organización italiana así como los argumentos por los que *Pouvoir Ouvrier* se habría separado de *S ou B* hacen pensar en una plataforma común. A diferencia de la organización en Francia es sabido que aquella italiana habría optado explícitamente por la violencia revolucionaria y se habría involucrado en lamentables hechos en los que perdieron la vida personas inocentes, como los hijos (en ese entonces 8 y 20 años) de un militante (Mario Matei) de la organización neofascista en ése país, el MSI . Con los años los dirigentes de la misma e incluso uno de los que habrían participado en el incendio premeditado de la residencia, habrían tácitamente reconocido que por “razones políticas” durante décadas se habrían atribuido las acusaciones referidas del caso a la difamación por parte de la derecha. Blanchard al referirse a las diferencias ulteriores entre Montaldi y el grupo en torno a Castoriadis, habría evocado que esa era “mas deseosa de pasar la página del proletariado como sujeto de la historia, de la revolución y del cambio social”. Ver <http://www.left-dis.nl/i/napoli.htm>

sabiduría de Freud y ante la oportunidad que nos brinda Castoriadis de familiarizarnos con algunos pasajes críticos del saber psicoanalítico para abordar los movimientos sociales y sus vanguardias. Esa sabiduría y esa oportunidad nos permiten, después de un rodeo de casi 25 años, no solo reconocer el parentesco desencontrado de *Socialisme ou Barbarie* respecto a *Pottere Operaio* –parentesco que incluso el propio Negri habría manifestado– sino de reconocer que ese parentesco, como cuando se hace explícita la transferencia, se habría roto en el momento en que ése grupo renunciara a Marx.

En el sentido apuntado el acto de escritura que obra en esta tesis -cuyo material de apoyo respecto a los secretos de la familia política, ese otro clan inicial, presentamos aquí al lector-, va en el sentido del esclarecimiento de parentescos asumidos o simplemente disimulados. En particular dicho esclarecimiento se inspira del reto que supone –parafraseando a nuestro autor-, *que el padre no sea la fuente exclusiva del sentido*. Veamos pues antes de pasar a la entrevista propiamente un apunte que aspira guiar su lectura en la dirección de la sociología de las vanguardias propuesta por René Lourau.

La transferencia respecto a la paternidad de Marx y la “traición” de Castoriadis

En consonancia con los capítulos 1, 2 y 6 del presente escrito digamos que los términos en los que la cuestión de la vanguardia nos interrogan respecto a la transferencia en política, tienen sus raíces en el desencanto y el despertar, más o menos inocente, frente a la ilusión de que la fuerza de trabajo “como mercancía” pueda, casi “mágicamente” y de modo tacito -gracias a la conciencia traída “desde fuera”-, trascender el determinismo de las leyes de la historia autoalterándose. Es pues esa ilusión, que se deriva de la exigencia ofertada por la ciencia económica en el sentido de que todo lo que se teorice tiene que tener la forma de un sistema, el blanco de Castoriadis cuando se refiere al determinismo de Marx y a la permanencia en la identidad que conlleva ceñirse a un sistema infalible. Los desarrollos recientes sobre el *poder constituyente*, inspirados en el *deseo* deleuziano y en una relectura salvavida de Spinoza¹, que perduran atrapados en esa paradoja. Bensaid nos da un ejemplo de ese *reino*, en últimas fechas rebautizado con el término *potentia*:

¹ Un interesante aporte crítico respecto al libro de Negri, *Empire*, que funda el análisis en el obrerismo italiano, es la citada *A contretemps* n° 13, septiembre 2003 <<http://plusloin.org/acontretemps/n13/AC13AlbertaniNegri.pdf>>. Toni Negri et la deconcertante trajectoire de l'opéraisme italien. Por Albertani C.

«Hablar de poder constituyente es hablar de revolución y recíprocamente. Ése representa “la dilatación de la capacidad humana de hacer historia” en lugar de aceptarla. Negri, apelando a Spinoza como el primer pensador de ese poder ilimitado, o más bien de esta “potencia” (*potentia*) irreducible al ejercicio del poder (*potestas*), lo tuvo claro. El dios de Spinoza, precisa Deleuze, “no concibe los posibles en lo que le concierne y que él realizaría por su voluntad”: De tal modo que él no tiene poder, sino una potencia idéntica a su esencia. En virtud de esta potencia, Dios es igualmente causa de todas las cosas que se derivan de su esencia y “causa de sí mismo”, “de su existencia como ella está envuelta por su esencia”. Toda potencia es por tanto “acto, activo y en acto”. Lo mismo vale para el poder constituyente. Como todo estado de potencia, él es siempre en acto. Él no se concibe como un posible que se actualiza, sino, como ocurre con el *conatus* de Spinoza, [se concibe, RM] como esfuerzo y tendencia de la esencia a preservar en la existencia y a envolver “una duración indefinida”. Su potencia expansiva es una pasión jocosa. Y este placer alimenta y aumenta en contraparte la potencia de actuar. La Comuna de París, cuya “gran medida social” fue, según Marx, “su propia existencia”, es la ilustración perfecta.”¹

La historia reciente ha dado al traste con aquel postulado de base que la “nueva” postura ha venido a adornar. Digámoslo claro: es gracias al hecho de que la fuerza de trabajo no se comporta como una mercancía, que el sistema capitalista, por un lado, y las conquistas del movimiento obrero, donde las ha habido, por el otro, se pueden verificar. Pero independientemente de esta discusión, que rebasa los límites del presente escrito, lo que realmente interesa aquí es el hecho de que esa fórmula tautológica —fuertemente enraizada en la cultura de la izquierda tradicional—, que concede y niega al mismo tiempo —desvela para enseguida ocultar como en la religión—, la naturaleza revolucionaria del proletariado, es la que hace posible que exista *la necesidad* de llevar la conciencia revolucionaria, su “reino del deseo”, o su “potencia idéntica a su esencia”, al proletariado desde afuera; es decir,

¹ Daniel Bensaid presenta su categoría de *pouvoir constituant* (“poder constituyente”) en los términos siguientes: «[...] Parler de pouvoir constituant, c'est parler de révolution, et réciproquement. Il représente "la dilatation de la capacité humaine à faire l'histoire" au lieu de la subir. Negri en appelle à Spinoza comme le premier penseur de ce pouvoir illimité, ou plutôt de cette "puissance" (*potentia*) irréductible à l'exercice du pouvoir (*potestas*), fût-il éclairé. Le Dieu de Spinoza, précise Deleuze, "ne conçoit pas des possibles dans son entendement qu'il réaliserait par sa volonté": Aussi n'a-t-il pas de pouvoir, mais seulement une puissance identique à son essence. Suivant cette puissance, Dieu est également cause de toutes choses qui suivent de son essence, et "cause de soi-même", "de son existence telle qu'elle est enveloppée par l'essence". Toute puissance est donc "acte, active, et en acte". Il en va de même du pouvoir constituant. Comme tout état de puissance, il est toujours en acte. Il ne se conçoit pas comme un possible qui s'actualise, mais, à la manière du *conatus* de Spinoza, comme effort et tendance de l'essence à persévérer dans l'existence et à envelopper "une durée indéfinie". Sa puissance expansive est une passion joyeuse. Et cette joie entretient et augmente en retour la puissance d'agir. La Commune de Paris, dont "la grande mesure sociale" fut, selon Marx, "sa propre existence", en est la parfaite illustration. [...]». Véase Bensaid (2004) en http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1268 o <http://multitudes.samizdat.net/article1268.html>

la necesidad de la *organización revolucionaria* en el mejor de los casos y del aparato del partido en el peor.

Esa disyuntiva en el espacio de lo privado/público prevalece, tomando como caso el material a continuación, ya sea que uno se posicione a favor de los centros sociales autogestionarios por un lado o que lo haga a favor de un programa para el aparato del partido o de la “organización revolucionaria”, por el otro. Esas dos posturas en este punto tienen una importancia meridiana para nuestro tema, ya que, mientras la primera -que es del orden de la sociedad instituyente y del infra-poder-, tiende a la apertura ante la alteridad, la segunda -que pertenece al orden de lo instituido de la repetición institucional-, tiende hacia el credo y la negación de aquélla.

Si analizamos la entrevista a Negri a continuación, no es difícil identificar que este autor, en calidad de profesor universitario¹, no hace una diferenciación entre el espacio de acción del grupo estudiantil y el espacio en el que éste toma la vía pública y se enfrenta a los aparatos del Estado, por ejemplo. Este hecho aparentemente irrelevante no lo es. Se trata, en nuestro registro, de un ejemplo ilustrativo de la continuidad desafortunada entre transferencia en educación y transferencia en política -del espacio privado público al espacio propiamente político-, e igualmente nos pone ante las dificultades de entrada, que dicha continuidad implica, para la necesaria explicitación de dicha transferencia en el terreno del poder propiamente. Dificultades para la explicitación de la transferencia cuyo potencial, en el sentido de la repetición institucional, es evidente

Para ejemplificar esta disyuntiva entre la explicitación y la disimulación de la transferencia institucional, interesa aquí contrastar los momentos de reflexión, separados por tres décadas en el paso del milenio. Dichos momentos de reflexión -que para nosotros representan también dos pasajes transferenciales-, obran en torno a la auto-imagen que Negri guarda de sí mismo cuando declara (1984): “yo soy un comunista que *quiere* la igualdad”. Es decir que *ser* un comunista y *querer*² la igualdad —por lo tanto, *ser* por *querer*— estaría al margen de la “determinación” por las “leyes de la historia” que, eso sí, rige al cien por cien el

¹ En el contexto de lo que él refiere en términos de los “seminarios autogestionarios” y la “exigencia” de estudiar lo que los estudiantes “quieren que uno se estudie”.

² En su condición de intelectual y profesor universitario.

ser social del proletariado y que *se verifica* -según la última versión del *poder constituyente* en la cita aquí arriba-, “como esfuerzo y tendencia de la esencia”.

En 2004, treinta años después de la entrevista que realizáramos a Toni Negri, se perciben a penas algunas variaciones cosméticas en esta cultura, respecto de la cual, la toma de posición del teórico italiano no disimula su íntegra pertenencia, constituyendo así un ejemplo clásico de quien quiso, *permaneciendo en la identidad*, “salvar a Marx”. De esas variaciones -en particular respecto a las nociones filosófico-políticas que afloran de la entrevista y de la eterna paradoja que subyace al paso de los “contenidos específicos históricamente determinados” al “crecimiento antropológico que provoca una acumulación (SIC) de deseos”-, da cuenta el extracto de la entrevista llevada a cabo por del Corro:

- ¿Cuáles son las diferencias entre los conceptos de autonomía que planteas y el [concepto, RM] desarrollado por Cornelius Castoriadis?

El mío más que un concepto teórico es una práctica de la autonomía, que es probablemente lo que le faltaba a Castoriadis. El suyo era un concepto muy filosófico que se basaba en una autonomía psicológica, analítica, de la independencia de sentir y actuar. Se trata en su caso de una afirmación teórica quasi natural ligada al pensamiento psicoanalítico. Esa se debe tener siempre presente, pero para mí la autonomía es un concepto eminentemente político ligado a la resistencia, a la capacidad de expresión no solamente de libertad sino de contenidos específicos históricamente determinados. No se trata solamente de libertad, sino de un crecimiento antropológico que provoca una acumulación de deseos, de necesidades, de voluntad, es, sobre todo, un fenómeno colectivo, es profundamente cooperativo. La autonomía es del común.

- ¿Es una cooperativa de individualidades?.

- Sí, es una autonomía cooperativa de individualidades ¹

Entre mercancía y sujeto escindido.²

RM: ¿Puedes hablarnos del referente que está en el origen de las nuevas luchas³ en el contexto italiano?

¹ Fernando del Corro, 2004.

² Se trata aquí de un extracto de entrevista que se desarrolló en italiano y que fuera posteriormente traducida al castellano por nosotros. Intencionalmente se ha respetado la estructura de la exposición oral.

³ Nos referimos a los movimientos sociales en los años 70s, no vinculados al espacio fabril

TN: Se habría sugerido que estas luchas no tenían como referente el trabajo, esas luchas han tenido como referente también el trabajo. Es decir las luchas más interesantes que se han presentado son luchas en las que el problema del trabajo, del desempleo, el problema del *welfare*¹, es decir de las cuotas de salario que en todo caso deben ser aportadas a aquellos que han sido puestos al margen del trabajo, eran temas fundamentales que avanzaban paralelamente a los otros temas de la lucha. El tema de la apropiación, entonces. El discurso es necesario llevarlo sobre este tema de la apropiación. ¿Cómo nace en Italia el discurso sobre la apropiación? El problema de la apropiación, de la reapropiación, nace fundamentalmente en la fábrica, nace durante las huelgas, durante estas huelgas muy largas, nace como el problema de reapropiarse de las cuotas de salario que se habían perdido en fábrica y por lo tanto, por ejemplo, a la huelga en la fábrica seguía normalmente la huelga del *loyer*², de la renta del alojamiento,

RM: En forma de autoreducciones,

TN: Autoreducciones sobre la base de un hecho muy sencillo, es decir que la lucha en fábrica no debía ser bloqueada por aquellos que eran sus tiempos fisiológicos, los tiempos fisiológicos de la lucha en fábrica son...en Italia se decía que no se podía en general superar las 90 horas que son cerca de la mitad del mes, el mes son alrededor de 200 horas...nosotros hemos tenido luchas que han llegado a las 500 o 600 horas sostenidas de esta red social de apropiación que en realidad hacían práctico...hacían efectivo el poder de la huelga, poder que de otro modo está ligado al límite de la capacidad de resistencia del obrero. Es decir desde este punto de vista la forma de la apropiación nace de manera completamente ligada a aquella que es la gran tradición de las luchas obreras. [...]

RM: Hablando no más de la fábrica sino de este paso, en el que estas luchas son mucho más...por ejemplo [las autoreducciones respecto a] los conciertos, los alojamientos ¿Cuál sería la relación, en términos de una eventual continuidad?

TN: Según yo en el modo en que ha ocurrido en Italia ha habido una continuidad, *esta continuidad histórica no elimina la diferencia de cultura ni la diferencia de sujetos*. Es decir ha habido una continuidad histórica en el sentido de que efectivamente *la clase obrera era un mito, un mito positivo* y por tanto la legitimación de éstos [nuevos, RM] comportamientos era continuamente revinculada a la clase obrera, pero más allá de esto el problema es otro: es que en el medio de esta continuidad *se determinan* sin embargo *saltos de cualidad y de sujeto*. Por otro lado, *hay que estar muy atentos*, porque yo digo cualidad y sujeto, en realidad sin embargo, incluso el sujeto que protagoniza, en este tipo de acciones en los conciertos por ejemplo, pero sobre todo [en, RM] aquello que se refiere al problema de la casa, la ocupación de las casas, era en realidad *un sujeto proletario* con, a menudo, experiencia de fábrica. [...]

RM: ¿Explicame esto en qué consiste esta modificación?

TN: Son sobre todo estratos, de *couches*³ juveniles, *couches* juveniles que empiezan a organizarse sobre el terreno metropolitano y son, a pesar de *la relación de fábrica que conllevan*, son *couches* organizadas, son grupos organizados sobre la base de su relación con el barrio. Es un movimiento del barrio, es un movimiento de la escuela, pero la escuela está ligada al barrio.

¹ Estado de bienestar.

² Alquiler. En francés en la entrevista.

³ Estratos. En francés en la entrevista.

RM: Es decir estas hablando a lo mejor de las ocupaciones de casas?

TN: Si, así es, las ocupaciones en general se producen por la búsqueda..., de un lado está siempre lo que es el motivo salarial, el motivo dinero en el sentido de que la casa ocupada no cuesta y por el otro lado está también el *gran problema de la reconstrucción de la comunidad*, es decir está..., *esta necesidad de comunidad, fuertísimo que empieza a manifestarse* y que está ligado a la maduración de una serie de fenómenos completamente modernos que son aquellos de la disolución de la familia, el hecho de que los chavales empiezan a vivir fuera de casa, todo esto en Italia se comprende dentro de una politización altísima, es decir hay una cualidad política incluso cuando se habla del *movimiento de las necesidades*, del *movimiento de los deseos* etc., eso no hay que olvidar nunca es que *se trata de un movimiento fundamentalmente marxista*. [...]

RM: ¿Quizás también debido al carácter del 68 italiano?

TN: Yo no sé, yo tengo la impresión de que el 68 italiano se ha prolongado en una manera...probablemente porque el 68 italiano no ha sido aquél europeo.

RM: Ciertamente...

TN: Es decir *el 68 italiano ha sido un fuertísimo lance hacia las fabricas aceptando la dirección de la clase obrera*...es necesario poder decir, en realidad, de los mitos de la historia del movimiento obrero, el *componente* por ejemplo *antiautoritario* que es clásico en el movimiento alemán o francés, es en Italia *muy atenuado*, no que sea inexistente pero está muy atenuado y la componente antiautoritaria en términos completamente diversos, cómo ésa -para el caso alemán y francés-, viene a desarrollarse [en Italia, RM] en los años sucesivos¹.

RM: En éste contexto que acabas de describir, un poco en la historia de las ocupaciones y las autoreducciones en los conciertos...

TN: Sobre las autoreducciones *hay que ser muy cuidadoso*, no se trata solo de las autoreducciones sobre los conciertos, las autoreducciones se convierten por ejemplo en las autoreducciones sobre el transporte, esto es fundamental, esta es quizás una de las campañas mas grandes que se desarrollan aquí. Hay *cientos de personas que no pagan los boletos de transporte*, esto es una cosa masiva, es una *costumbre que es inducida por las vanguardias* y después los grupos lo practican [...], inducido de un modo absolutamente practico, de comportamiento. [...]

RM: ¿En este contexto todo el problema de la centralidad obrera como es que es visto a nivel de estas luchas?

TN: Al nivel de estas luchas *el problema de la centralidad obrera viene vivido como un problema de extinción de agotamiento*, es decir durante éste periodo entre el 68 y el 77 [...] vienen extinguiéndose vaciándose, toda una serie de modelos de comportamiento que primero eran -aunque en realidad los obreros tenían muy poco que ver con ellos-, referidos a la clase obrera. Todo éste referente viene poco a poco vaciado. También porque en los

¹ Los años sucesivos son los 70s que es la década en la que se ubican los movimientos sociales a los que se refiere de modo particular la entrevista.

términos del antagonismo entre fuerzas externas a la fábrica y los obreros, este es un momento muy peligroso y muy característico *yo creo que la derrota del movimiento de autonomía en Italia se produce teniendo como base este terreno*. [Pienso] que *la Autonomía¹ viene derrotada en este encuentro que tiene con las instancias sindicales y políticas de la clase obrera*. ¿Qué cosa ha sucedido?, un poco para explicar, sucede que *el sindicato como sabes, en el 68 había respondido*, el movimiento, el gran movimiento autónomo de masa, había seguido [...] la teoría era *montémonos sobre el tigre*. [...] Después hay una *segunda fase*, que corresponde a una primera gran fase de reestructuración [...] que está ligada a la guerra del [Yom, RM] Kippour [entre Israel y los países árabes, RM], a la primera [...] en el 73 a la primera gran ola de aumento de los precios del petróleo. Ahí hay esta crisis que es una crisis con fuertes despidos y en éste punto *empieza a nacer el miedo, nace el miedo de ser puesto fuera de la fabrica* y [ése, RM] nace en un primer momento *entre [trabajadores, RM] garantizados y no garantizados*. [...]

RM Cuando tú mencionas la lucha de la ocupación, las luchas en el barrio, todos estos jóvenes que, a lo mejor, están buscando una socialización alternativa a la familia un poco ¿cómo se vinculan estos dos niveles?

TN: Estos dos niveles se vinculan sobre el hecho de que estás obligado a partir... *hay que estar muy atentos cuando se trata de necesidades y deseos, necesidades y deseos están siempre ligados a las dimensiones de las características materiales*, hay una necesidad de la casa por ejemplo que es una necesidad que nace ¿de qué cosa? Nace de haber introyectado esta independencia del salario, los jóvenes estaban acostumbrados a tener su trabajo a los dieciocho años con lo cual al tener su trabajo el ser independiente, prácticamente con esta onda de despidos ¿qué es lo que sucede? Sucede que el joven debe regresar a la familia, que significa aceptar un cierto estilo de vida que no corresponde más a aquél de los trabajadores jóvenes. Trabajadores que en cuanto tales normalmente salen de la escuela, han hecho toda la escuela, *toda la diferencia cultural enorme con las viejas familias obreras*. Por tanto necesidades y deseos no son plantados sobre el estrato de la solidaridad, [...] *son realmente necesidades, necesidades que están realmente ligadas a aquella que es la modificación de la fuerza de trabajo, modificaciones morales, históricas de la fuerza de trabajo en cuanto tal si quieres*. Incluso esas son *producto del capitalismo* un cierto nivel de consumo que indudablemente son diversos cuando no mayores que aquellos de la familia [obrero, RM]. Es un fenómeno muy interesante, sobre todo muy amplio, es decir *¿la característica italiana que cosa es? Es la difusión y la continuidad política de estos procesos, procesos que por otra parte son procesos de modernizaciones y nada más*, en Alemania tú tienes el fenómeno del aprendiz, sabes que en Alemania [y en Francia, RM] la figura del aprendiz es una figura jurídica propia, no es considerado como un obrero cualquiera, debe hacer un año como aprendizaje, estos años son años en los que medio estudia medio trabaja en fabrica, pero sobre todo trabaja, tiene un salario separado [...] la gran base de los primeros movimientos por la ocupación de las casas en Alemania son estos aprendices, entiendes. Estos aprendices que en Zurich, la componente inicial es el movimiento de los aprendices, en Suiza, en la Suiza alemana hay una legislación sobre los aprendices que es feroz y ahí rompen con ésta realidad y empiezan a tomarse las casas y empiezan a poner en pie los centros comunes etc. *esto para mostrar cómo en un determinado momento, las necesidades y deseos, el imaginario, es decir el imaginario social, son redes completamente dentro de la materialidad del curso de las luchas*.

¹ Se refiere en este caso más que a una organización en concreto a la nebulosa como Autonomia Operaia, se decía también el “área de autonomía”.

RM: A este nivel, los tiempos, la continuidad de este tipo de luchas que son un poco diversas de aquellas a lo mejor de los obreros garantizados del fin de los años sesenta, ¿cómo habéis pensado en esa época, tu mismo y como lo piensan ahora, si hay una diferencia?

TN: Claro diferencia hay por supuesto y la diferencia es enorme y es fundamentalmente el hecho de que estas masas se mueven, *estas masas nuevas de jóvenes, se mueven y se mueven en la radicalidad del tiempo inmediato* en pocas palabras ¿no es así? Del tiempo inmediato que es absolutamente impresionante...es decir *la clase obrera es mucho más reflexiva*, aquí hay *una irreflexividad ...que no tiene nada que ver con el anarquismo*, tiene más bien que ver con aquella que es la nueva cultura de esta generación, *una cultura, más que nunca profundamente democrática* en donde el concepto de poder es inmediato, en resumen, *no es una cultura de liberación de la explotación sino de conquista de riqueza*, de incisión sobre la riqueza social.

RM En éste contexto de la ocupación de las casas, existen estos proyectos de creación de Centros Sociales, cuando hay un proyecto al interior que después no concierne tanto el problema de la casa de modo directo, sino una socialidad mas o menos alternativa, al menos es así como viene sentido. ¿Cómo explicas este tipo de fenómeno?

TN: [...] De hecho en estas casas se hace una vida alternativa, luego empiezan a entrar las drogas ligeras aunque también la cocina cantonés, hay una libertad en general de las relaciones también entre las personas ¿no? Que es infinitamente superior, son fenómenos de liberación bastante fuertes que se dan en estos términos, *la tensión del deseo es decir verdaderamente la tendencia a la innovación*, es decir a la *innovación pura* está presente obviamente. Está presente pero, *también aquí hay que estar muy atentos*, no hay que exagerar las cosas porque [esa, RM] está siempre vinculada. Digamos así esta modificación material de comportamientos y de cosas...es decir concluyendo prácticamente dentro de estos movimientos en Italia, puede ser que la situación en Alemania sea muy diversa, en Italia en ése momento *los dos elementos fundamentales son el rechazo de la disciplina familiar y la modificación propia de los parámetros de consumo*, yo pienso que son los elementos absolutamente fundamentales y *por tanto la búsqueda de un modo de vivir...de modo diverso*.

RM Cuando hablabas sobre el problema de las mujeres, he visto algunos aspectos respecto a la crisis de la militancia y ahora que tu hablabas de estos dos aspectos de las luchas en Italia de los años 70s, el movimiento juvenil y el movimiento de las mujeres, frente a esta crisis de los grupos de la nueva izquierda y de la izquierda revolucionaria, ¿como es que lo concibes?

TN: [...] *La reproducción*, este es otro elemento fundamental, entender lo que es la reproducción siempre ha estado uno...pero también es cierto que la forma de comunidad en lucha era aquella dada, *esencialmente provocada por la fabrica*. Los problemas sin embargo de *lucha sobre la reproducción vienen contruidos por las pequeñas comunidades*, es decir de aquellas formas de organización por la reproducción que nacen en contraste con la parcialización familiar, individual, que nacen con la...como se llama, *el problema de la reproducción es absolutamente central en la vida compleja de la organización sobre la jornada laboral entera contra la organización del patrón*, el rechazo al trabajo que viene entonces subordinado a esta complejidad de la dinámica.

RM: Me gustaría que tu me hablaras a nivel mucho más personal mucho mas autobiográfico de ¿cómo entiendes tu autonomía en relación a estas luchas, un poco como intelectual, cuál es tu posicionamiento respecto a este compromiso político?

TN: Es difícil... ¿qué cosa quieres?... [bueno, RM] es esto, fundamentalmente: yo soy comunista, ¿no? Y esto *quiere decir que si uno es comunista uno quiere la igualdad y la libertad, hasta el final*. He seguido hasta el final lo que era esta evolución de las luchas obreras y *me ha parecido de recoger en la evolución de las luchas obreras la conquista de una serie de espacios...en los cuales el trabajo intelectual se convertía siempre mayoritariamente central, es decir el trabajo intelectual de un externo, respecto a aquel que es el trabajo político...el trabajo productivo complejo, se convertía cada vez más, en un elemento más interno*. No solo desde un punto de vista antagonista sino incluso desde el punto de vista de la pura participación. Yo he vivido un poco éste filón de conexiones que fue un poco crítico respecto a mi generación. El hecho de *que empecé como el típico intelectual orgánico, de la clase obrera, por tanto externo leninista que iba a llevar ciencia al interior de la clase obrera y que después se encontraba por el contrario participe directo del movimiento*, en el plano de las luchas contra la reproducción capitalista de la jornada de trabajo. Llevando dentro aquella que es la propia hostilidad..., la denuncia de las condiciones personales de vida. Éste ha sido *el mecanismo que nos ha hecho encontrarnos como externos*, te hablo de los años 50s, [en, RM] *mi adhesión al movimiento comunista, desde ese momento se fue desarrollando una historia según la cual tú te convertías en sujeto, no eras mas el cura o el experto de la lucha de clases*.

RM Perdona que insista pero estoy trabajando sobre biografías por lo que me gustaría que profundizaras más en términos no solo políticos sino también más personales sobre el trabajo intelectual.

TN: El hecho es que, en cuanto intelectual,...el trabajo intelectual...[risas, RM]...*soy un intelectual...el elemento absolutamente fundamental es aquel del descubrimiento, el elemento del descubrimiento realmente científico...a través del movimiento. El movimiento era una fuerza cognoscitiva*, precisamente porque es un gran movimiento, además de ser una fuerza política y es en ése sentido *ésta adhesión* al movimiento en tanto que fuerza cognoscitiva que es una cosa fundamental, al grado que nuestro método ha sido este, primero vienen las luchas y después viene la organización del capital. Es *la lucha la que te permite*, en un primer momento, como era conformado el proceso de trabajo, el proceso de trabajo singular en fábrica, [...] el descubrimiento del proceso de trabajo social y por tanto de la dialéctica o del antagonismo que venía reproponiéndose en términos extremadamente duros sobre el nivel social. El seguimiento de todo esto desde un punto de vista cognoscitivo, ha estado *un proceso absolutamente entusiasmante, es un proceso que gratificaba en goce*, en vez de ser fatigoso. Esto es una cosa *de una importancia enorme para un intelectual, no logro entender cuales otros momentos pueda tener un intelectual que no sea la alegría del saber, la alegría del conocer, la alegría del descubrir*. [Eso ocurre, RM] cuando tu comienzas, nos ha sucedido a nosotros, cuando hemos comenzado a reconocer verdaderamente estas interconexiones sociales desde el interior, porque *lográbamos hacer pasar la lucha de la fábrica a la casa, de la casa a la apropiación del supermercado*, de aquí contra la regulación capitalista del estado asistencial, que era toda hecha en términos de incentivos del trabajo social. [Ocurre, RM] cuando hemos empezado a construir - cuando hemos entendido que se podía *construir sobre el terreno social-, contrapoderes efectivos*. Y desde éste punto de vista determinar un nuevo tipo de hacer política, todo esto es un mecanismo absolutamente entusiasmante. Si tu descubres, no descubres solo como diseño

teórico, lo descubres como practica, es *un trabajo que contiene su propia verificación* y esto según yo, es fundamental, creo que *una autobiografía basada en el placer del saber es una cosa fundamental*, tanto más porque este *placer del saber* se materializaba, se convertía cada vez más en un *elemento de libertad*. De libertad también para ti, aprendías a descubrir la música cosa que no habías nunca hecho, porque no estabas preparado. No estabas preparado sensiblemente, aprendías a tener por ejemplo un contacto personal infinitamente más amoroso y menos arrogante con las otras personas, aprendías a educar a tus hijos de manera más libre. Estas son cosas absolutamente fundamentales...aprendías a hacer mejor el amor. [...]

RM: Tú has tenido una relación con estos jóvenes, más allá de la fábrica, un poco estos jóvenes que hacían las ocupaciones ¿cuál es tu experiencia en este terreno?

TN: [...] Nunca hubo momentos de crisis en la relación, yo estoy bastante convencido sobre esto, sobre todo (respecto a, RM) la gran cultura, siempre la veo universal, yo estoy muy convencido de que *si tu antepones la cultura, aquella verdadera, en una relación con la realidad, las contradicciones no nacen*. Las contradicciones nacen cuando tú te enfrentas a la disciplinaria específica, *el momento de autoridad*...para mí el problema ha sido mucho más complejo, desde este punto de vista, [ése ha suscitado, RM] en la universidad más que en el terreno político puro. *Es decir que en la universidad hubo algunos fenómenos de contestación respecto a mí, que yo he siempre resuelto en modo muy claro, en términos muy claros que son los términos de la autogestión*. Después de lo cual tú ves que concedías a los estudiantes la posibilidad de autogestionarse en todo y a ése punto el problema era el de perdurar entre ellos. Cuando tú estabas entre ellos tú decías aquello que tú pensabas, como veías la situación, intervenías ...y te respetaban por esto porque no era que ellos quisieran aplastar tu cultura, querían saber utilizarla en lo que eran sus mecanismos de autoenseñanza, lo que los alemanes llaman *learn process*, el proceso de aprendizaje que debe nacer de abajo y desarrollarse desde abajo. El problema grueso para ellos era el de rechazar la posición institucional, pero no el saber, es más el saber lo querían ahí dentro y yo he dado respuesta a las contestaciones, sea en el 68 que en 68-69 y sobre todo en 75-76 de éste modo precisamente [a través de la autogestión, RM] y son las cosas de las que hoy me acusan más. Porque tienes el proceso [judicial¹, R], el proceso me acusa de llevar seminarios autogestionarios, ¡pues claro! yo solo hacia seminarios autogestionarios. El problema para uno de estudiar aquello que los estudiantes quieren que se estudie y si uno es un intelectual serio lo hace, se estudian las cosas que los otros quieren que uno se estudie, frente a aquello que es el régimen universitario en el que uno se hace su curso cuenta sus cosas es indudablemente una cosa muy difícil, pero yo he visto reaccionar negativamente solo a los tontos sobre esta historia.

17 de marzo de 1984
Paris

¹ Poco antes de la entrevista Toni Negri había salido del *encarcelamiento preventivo* en el que se encontraba, en virtud de ser acusado de delitos graves, ligados a la lucha armada en Italia, gracias a la inmunidad parlamentaria que le supuso su candidatura en la lista del Partido Radical, al inicio de la década de los 80s. Dicha inmunidad permitió a Negri salir clandestinamente del territorio, para alcanzar el exilio parisino, otorgado por la Francia de François Mitterand. A raíz de su salida los procesos judiciales colectivos, conocidos como los procesos *7 Aprile* por la fecha en que se llevaron a cabo los arrestos en el 1979, se suspendieron, prolongando indefinidamente el encarcelamiento para el resto de los implicados.

Anexo 8. Para un ejercicio de clínica de la alteridad en las vanguardias.¹

A continuación hacemos un ejercicio que nos permite ilustrar cómo interviene, de modo tácito, la cuestión de la alteridad en el desarrollo de la vida del grupo S ou B a la hora de la autodisolución.

LA SUSPENSIÓN DE LA PUBLICACIÓN DE *SOCIALISME OU BARBARIE*

- El primer número de Socialisme ou Barbarie apareció en marzo de 1949. El cuarentavo, en junio de 1965.*
- ⇒ *Contrariamente a lo que nosotros pensamos al publicarla, este número cuarentavo habrá sido provisionalmente el último.*
- ⇒ *La supresión indeterminada de la publicación de la Revista, que hemos acordado después de larga reflexión y no sin malestar, no ha sido motivada por dificultades de naturaleza material.*
- ⇒ *Es eso que nosotros queremos exponer aquí brevemente para aquellos que, ya sean suscriptores o lectores de la revista, han seguido desde hace tiempo nuestro esfuerzo.*
- ⇒ La decisión de autodisolución es el resultado de una deliberación informada y colectiva. No es el resultado de un impedimento venido de “fuera” del grupo, ni tampoco habría sido decidida en un proceso lineal.
- ⇒ Comunicar esa decisión forma parte de la misma voluntad del colectivo. Esa voluntad se expresa de modo explícito frente a los lectores, quienes, a pesar de no pertenecer al colectivo, se habían convertido en sus

¹ El texto en caracteres *itálicos* son extractos traducidos del acta de autodisolución y van seguidos de un comentario que los liga al discurso general, en caracteres normales. La versión original completa del acta se encuentra en el anexo nº 2. La referencia principal para la glosa de este ejercicio en el cuerpo de la tesis es el capítulo 6.

interlocutores.

- ⇒ *Socialisme ou Barbarie no ha sido nunca una revista de pura investigación teórica. Incluso si la elaboración de las ideas en el marco de ésta ha ocupado siempre un lugar central, ésta ha sido siempre guiada por una visión política.*
- ⇒ *La revista y el grupo aspiran a trascender la pura investigación teórica y ubican el quehacer político en el centro de su existencia. Consecuentemente, dicho quehacer es central respecto a la decisión de autodisolución. El hecho de autodisolverse habría sido en este contexto un *gesto político*.*
- ⇒ *El subtítulo de la revista (órgano de crítica y de orientación revolucionaria) indica de entrada, de modo suficiente, el estatus del trabajo teórico que en ella se ha expresado desde hace dieciocho años.*
- ⇒ *El acto de autodisolución que pone fin a la experiencia se ubica dentro del marco que había inspirado la creación de la revista y el grupo, y se engloba en el calificativo de *acción orientada a la alteración radical de la sociedad*.*
- ⇒ *Nutriéndose de una actividad revolucionaria individual y colectiva, ése adquiriría su valor en la medida en que era —o en lo que podía previsiblemente convertirse— pertinente para una actividad de esa naturaleza, en tanto que interpretación y elucidación de lo real y de lo posible en una óptica de transformación de la sociedad.*
- ⇒ *Dicha acción se ubica no solo en el campo del saber sobre lo real, sino también en el campo de *lo real como posible*.*

- ⇒ *Aquellos que nos han leído frecuentemente saben que, en ese caso, no se trata de una simple constatación de hechos, sino que se trata del producto de un análisis de los rasgos, desde nuestro punto de vista, más profundos de la sociedad contemporánea*
- ⇒ *En ese sentido, nosotros nos habíamos equivocado*
- ⇒ *Nosotros creíamos haber mostrado suficientemente que no somos impacientes y nunca pensamos, repetámoslo, que la transformación de ese tipo de luchas obreras —o de cualquier otra de que se trate— podía hacerse sin el desarrollo paralelo de una organización política nueva, que siempre fue*
- ⇒ El contexto en el que esa autodisolución se formula y se materializa, respondiendo a una lógica de acción por una transformación radical, coincide con la constatación de los rasgos más característicos de la sociedad contemporánea, así como del retiro virtual y real en su interior de un tipo de actividad política.
- ⇒ El cálculo que hizo que el contenido y la fuerza de los movimientos en la industria americana y británica se generalizara a Francia, por ejemplo, se habría revelado equivocado. La responsabilidad de formular y hacer explícito ese error era de primer orden para la supervivencia de aquello que había inspirado la creación del grupo y la revista. *El error* que está en el centro del cálculo que precede a la autodisolución no es un error venido desde afuera, pertenece en todas sus facetas a los integrantes del grupo.
- ⇒ A ese error había precedido la convicción que ganaba terreno en el grupo y la revista de que la transformación de esas luchas obreras, requería de una organización política de tipo nuevo.

nuestra voluntad construir.

⇒ *Ahora bien, la construcción de una organización política en las condiciones que nos rodean —y en el marco de las cuales, lo que nosotros hacemos, participa— ha sido y sigue siendo imposible, en función de una serie de factores para nada accidentales y estrechamente ligados los unos a los otros.*

⇒ *En una sociedad en la que el conflicto político radical es cada vez más enmascarado, asfixiado, desviado y, en última instancia, inexistente, una organización política construida, en consecuencia, no podía más que atomizarse y degenerar rápidamente.*

⇒ *[...]¿dónde y en qué capa podría ella encontrar ese medio inmediato sin el cual una organización política no puede vivir? Nosotros tuvimos la experiencia negativa tanto en lo que se refiere a los elementos obreros como respecto de aquellos elementos intelectuales. Los primeros, una vez que ven llegar a un grupo político con simpatía y reconocen en sus ideas la expresión de su propia experiencia, no están dispuestos a mantener con él un contacto permanente, mucho menos una asociación activa, visto que sus perspectivas políticas, en la medida*

⇒ *A pesar de la construcción de esa organización, en ausencia de un movimiento fuerte, no solo se revela estéril, sino que aparece como irrealizable.*

⇒ *Esa ausencia, en tanto que retiro masivo de la actividad política, se habría generalizado incluso respecto a la manera en que lectores de la revista, obreros e intelectuales, habrían establecido relación con la misma y habían abordado a la propia organización.*

en que van mas allá de sus preocupaciones inmediatas, les parecen oscuras, gratuitas y desmedidas. Para los otros —los intelectuales—, aquello que parece que se satisface en su contacto con un grupo político es la curiosidad y la “necesidad de información”. Nosotros debemos decir aquí claramente que no tuvimos nunca, por parte del público de la revista, el tipo de respuesta que nosotros esperábamos y que hubiera podido ayudarnos en nuestro trabajo; su actitud siempre se mantuvo, salvo rarísimas excepciones, aquella de consumidores pasivos de ideas [subrayado por nosotros]. Una actitud de ese tipo por parte del público, perfectamente compatible con el papel y las perspectivas de una revista de estilo tradicional, hace imposible a largo plazo la existencia de una revista como Socialisme ou Barbarie.

⇒ *Sobre todo, ¿de qué manera, en la fase histórica presente, después del inmenso y profundo fracaso de las herramientas, de los métodos y de las prácticas del movimiento de otra época, podría ésa [la organización, RM] reconstruir, ante el silencio total de la sociedad, una nueva praxis política? O más bien, tener un discurso teórico abstracto, o*

⇒ Continuar con el cometido inicial habría traído consigo una manifestación más de la deriva sectaria a la que la extrema izquierda está constantemente expuesta. Esta constatación hará que el posicionamiento crítico hacia la propia institución de referencia sea, por demás, incisivo de aquí en adelante.

peor, producir esas extrañas mezclas de obsesión sectaria, de histeria pseudo-activista y de delirio de interpretación del cual, por decenas, los grupos de “extrema izquierda” ofrecen todavía hoy, a través del mundo entero, todos los especímenes concebibles.

⇒ *Es esta situación global la que impide también que, en otro terreno, aquél de la crisis de la cultura y de la vida cotidiana, señalado en la revista desde hace años, pueda desarrollarse y tomar forma una reacción colectiva positiva contra la alineación de la sociedad moderna. Visto que una actividad política, incluso embrionaria, es imposible hoy, esta reacción no puede consolidarse.*

⇒ *Ésa está condenada a permanecer individual, o bien deriva rápidamente hacia el folclore delirante que ni siquiera logra provocar disgusto. El desviante no ha sido nunca revolucionario; hoy ése no es ni siquiera desviante, sino completamente negativo, indispensable para la publicidad “cultural”.*

⇒ *Sabemos que, desde hace diez años, esos fenómenos, más o menos bien reconocidos y*

⇒ *La misma impotencia habría ganado los medios de la crisis de la cultura y de la vida cotidiana, susceptibles de acoger una propuesta alternativa a la alineación.*

⇒ *Las manifestaciones posteriores hasta nuestros días de apología de los comportamientos desviantes y el universo de las minorías “en comunidad actuante” vendrían a confirmar ese diagnóstico.*

⇒ *La misma proyección habría ganado las esperanzas de encontrar nuevos sujetos*

analizados, han empujado a algunos a transferir sus esperanzas hacia los países en desarrollo. Nosotros hemos dicho, desde hace mucho, en la revista por qué esa relación es ilusoria: si la parte moderna del mundo está irremediablemente podrida, sería absurdo pensar que un destino revolucionario de la humanidad pudiera tener lugar en la otra parte.

⇒ *De hecho, en todos los países en desarrollo, o bien un movimiento social de masas no logra constituirse, o bien no puede hacerlo más que burocratizándose.*

⇒ *Ya sea que se trate de su mitad moderna o de su mitad hambrienta, la misma interrogación queda suspendida sobre el mundo contemporáneo: ¿la inmensa capacidad de los hombres de ilusionarse sobre aquello que ellos poseen y aquello que ellos desean se ha modificado desde hace un siglo? Marx pensaba que la realidad forzaría a los hombres a “ver con sus sentidos serenos su propia existencia y su relación con sus*

revolucionarios en el tercer mundo.

⇒ La evolución de dichos movimientos (la guerra de Argelia es el ejemplo de referencia, aunque no el único) ha revelado como certera esta valoración. Los destinos contemporáneos del fanonismo y el guevarismo, ofrecerían otros ejemplos ilustrativos.

⇒ Las certezas de la infalibilidad de las leyes de la historia de antes estarían en entredicho, como lo sería la posibilidad de que la acción humana pudiera resumirse a actos exclusivamente conscientes y transparentes.

semejantes”.

- ⇒ *Sabemos que la realidad se reveló por debajo de la tarea que de ese modo le asignó el gran pensador. Freud creía que el progreso del saber, y eso que él llamaba “nuestro dios logos”, permitiría al hombre modificar gradualmente su relación con las fuerzas oscuras que él lleva consigo.*
- ⇒ *Desde entonces nosotros hemos aprendido que la relación entre el saber y el hacer efectivo de los hombres –individuos y colectividades- no es, para nada, simple y que incluso los saberes marxista y freudiano pueden convertirse y se convierten cada día, en fuente de mitificación.*
- ⇒ *La experiencia histórica desde hace un siglo, y eso a todos los niveles, desde los más abstractos hasta los más empíricos, prohíbe creer, ya sea en un automatismo positivo de la historia o en una conquista acumulativa del hombre por él mismo, en función de una sedimentación del saber.*
- ⇒ *No sacamos ninguna conclusión escéptica o «pesimista». Pero la relación de los hombres con sus creaciones teóricas y prácticas [subrayado nuestro], *aquella entre el saber o, mejor, la lucidez y la actividad real, la**
- ⇒ *Las certezas de la infalibilidad del desarrollo de la ciencia vendrían también aparejadas a ese cuestionamiento crítico.*
- ⇒ *El asidero de los grandes sistemas de pensamiento corría el riesgo de convertirse en nueva fuente de mistificación.*
- ⇒ *En ausencia de esas grandes certezas del pasado, quedaría abierto el horizonte a la alteridad y a las competencias, en donde éstas existieran, de hacerle frente, de *hacer frente al abismo.**

posibilidad de construir una sociedad autónoma, el destino del proyecto revolucionario y su radicación posible en una sociedad que evoluciona como la nuestra, esas interrogantes, así como la multitud de las que esas conllevan, deben ser repensadas profundamente [subrayado nuestro].

⇒ *Una actividad revolucionaria sólo se tornará posible cuando una reconstrucción ideológica radical pueda encontrarse con un movimiento social real.*

⇒ *Esta reconstrucción –cuyos elementos han sido ya presentados en Socialisme ou Barbarie– nosotros pensábamos poder hacerla en el mismo movimiento que la construcción de una organización política revolucionaria.*

⇒ *Eso se revela hoy imposible y nosotros debemos sacar de ahí nuestras conclusiones. El trabajo teórico, más necesario que nunca, pero que de ahora en adelante plantea otras exigencias y requiere de otro ritmo, no puede ser el eje de existencia de un grupo organizado y de una revista periódica.*

⇒ El trayecto hacia la formulación mayor de Castoriadis había sido emprendido a partir de la constatación y el pleno reconocimiento explícito del fin de la experiencia.

⇒ Ese camino que debía tomarse, en paralelo con la acción de una organización revolucionaria, llegaba al punto de tener que prescindir de ella.

⇒ Ese esfuerzo tenía que emprenderse en una actividad solitaria de reflexión coherente con un relativo anonimato y en ausencia de toda organicidad explícita.

Lo que sucede a la autodisolución será un trabajo solo alimentado por las participaciones puntuales de Castoriadis en debates político-filosóficos y de otra índole, por su trabajo como psicoanalista y docente y por la publicación de su reflexión, tarea inscrita en el terreno de la acción social que conlleva la reflexión y la deliberación. Reflexión que en el

periodo de la autodisolución se materializó, no casualmente, en los emblemáticos textos (*Mai 68*, *La breche*, 1968 –M68, 1968- y *Epilogémènes d'une théorie de l'âme*, CL 1978) que hemos citado.¹

RM
09-2009

¹ Éste último lo hemos citado a lo largo de este trabajo y tiene un particular interés para nuestro propósito. En él se hace una incisiva crítica de lo que Castoriadis trata como una forma de burocratización y que denomina “el lacanismo”. Véase en este sentido la entrevista a Guatari y el testimonio de Lacan al respecto. (Guatari, *op. cit.*, p. 102).