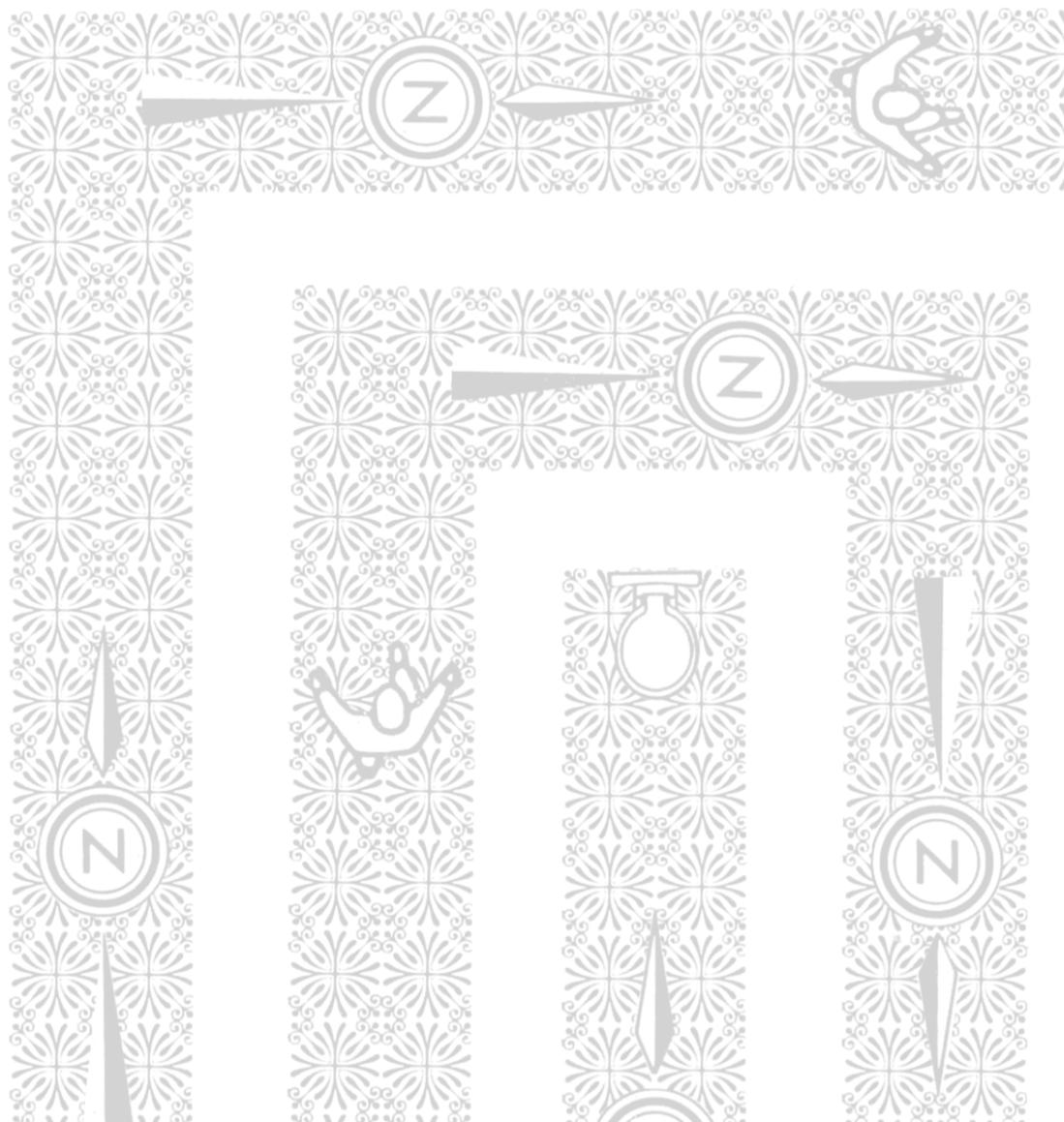




# DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

**CASTORIADIS, C. CON PREGUNTAS Y APORTES CRÍTICOS DE LUIS  
HORNSTEIN, NICOLÁS CASULLO Y LEÓN ROZITCHNER  
EDICIÓN: LUCÍA CAVALLERO (2016) *LA IMAGINACIÓN RADICAL DES-  
DE EL PUNTO DE VISTA FILOSÓFICO Y PSICOANALÍTICO*. EN REVISTA  
DIFERENCIA(S). N°2. AÑO 2. MAYO 2016. ARGENTINA. ISSN 2469-1100. PP.  
265-288.**





# LA IMAGINACIÓN RADICAL DESDE EL PUNTO DE VISTA FILOSÓFICO Y PSICOANALÍTICO.<sup>1</sup>

**CORNELIUS CASTORIADIS**

**CON PREGUNTAS Y APORTES CRÍTICOS DE LUIS HORNSTEIN, NICOLÁS CASULLO Y LEÓN ROZITCHNER**

**EDICIÓN: LUCÍA CAVALLERO**

---

<sup>1</sup> Conferencia dictada el 3 de abril de 1993 en el Colegio Nacional Buenos Aires (Argentina). Organizada por la revista *Zona Erógena* y la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires.

En primer lugar, quiero agradecerle a Fernando Urribarri por haber organizado este seminario, el viaje y las reuniones que vamos a tener hoy y mañana. Y sobre todo quiero agradecerles a todos ustedes que estén presentes. Luego quería anunciar un pequeño cambio en el programa. Después de haberle dado el programa inicial a Fernando, reflexioné y pensé que había varios temas que iba a abordar dentro de lo que había anunciado que ya han sido tratados en textos míos y que están disponibles en español, por ejemplo el Capítulo VI de *La institución imaginaria de la sociedad*, publicado por Tusquets de Barcelona y Buenos Aires, y los artículos que componen el libro *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Entonces preferí hablarles de temas que están en la misma perspectiva, pero que corresponden mucho más a mi trabajo en curso. Pienso que esto va a ser mucho más interesante para ustedes y para mí también. Entonces voy a hablar esencialmente del problema del imaginario y, en particular, de la imaginación radical desde el punto de vista filosófico y psicoanalítico.

Tanto la imaginación radical del ser humano singular como lo que yo llamo el imaginario social han sido o bien recubiertos por la filosofía tradicional, o bien totalmente ignorados. No voy a hacer una historia erudita del sujeto, solamente les voy a recordar que la imaginación es descubierta por Aristóteles en el tratado titulado *De Anima*, luego discutida por los estoicos, rediscutida en Gran Bretaña desde Hobbes hasta Coleridge y redescubierta por Kant en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, cuyo rol reduce en la segunda edición. Este descubrimiento kantiano es redescubierto y nuevamente tratado por Heidegger en su libro sobre Kant de 1938, pero luego abandona el tema y no vuelve a hablar de él. Merleau Ponty lo trata brevemente en *Lo visible y lo invisible*, pero de un modo muy incierto, por no decir confuso, en lo que hace a la distinción entre lo real y lo imaginario. Y, por último, de lo cual vamos a hablar luego con más detalle, tenemos a Freud, quien de un extremo al otro de sus escritos habla de la imaginación y lo imaginario realizando la hazaña de no mencionar el término ni una sola vez.

Voy a limitarme a dos observaciones sobre el descubrimiento de Aristóteles y a los problemas que despierta la discusión de la imaginación por Kant en la primera edición de la *Crítica*... Aristóteles habla en *De Anima* sobre lo que él llama fantasía, es decir, la imaginación, pero con ese término entiende dos cosas totalmente diferentes y yo creo que eso no ha sido notado hasta hora. La mayor parte de la discusión de Aristóteles corresponde a lo que yo he llamado la imaginación segunda o secundaria, es decir, una imaginación imitativa, reproductiva o combinatoria. Esa es la discusión que ha provisto la sustancia de lo que los filósofos y los psicólogos, desde aquel momento hasta ahora, consideran como imaginación. Pero en la mitad del Libro III del tratado, Aristóteles introduce, sin advertir, una fantasía totalmente diferente, de la cual dice que sin ella no puede haber pensamiento y que probablemente preceda a todo pensamiento. Yo he llamado a eso la imaginación primordial y corresponde, a groso modo, a lo que llamo imaginación radical.

Al mismo tiempo, es característico que Aristóteles no establezca ninguna relación entre esa fantasía y la *poiesis*. La *poiesis* para él pertenece a la *techné*, que en el lenguaje moderno ha dado lugar a la palabra técnica. Y, según él creía, la *techné* imita a la naturaleza incluso en el caso más sublime, el de la *techné poietiké*, es decir, la poesía. Así comienza alrededor del 330 a. C. ese vuelo de escondidas, esa extraña danza entre la imaginación, que al mismo tiempo es muy importante y de la que no se habla. Algo que nosotros deberíamos explicar y comprender. El factor principal es que, desde el principio, la filosofía se planteó como una búsqueda de la verdad, de la *alétheia*, en la medida de que supone la "doxa", es decir, la simple opinión. Y la *alétheia* ha sido también vinculada con el logos, la razón. Entonces, la doxa fue vinculada inmediatamente con las impresiones sensibles, o con la imaginación, o con ambas. Eso fue abandonado por los sofistas escépticos. La verdad concerniente al mundo y al ser debía ser descubierta según las vías del logos y de la razón, y no se evocaba esa cuestión: cómo y por medio de qué puede haber un mundo para el sistema humano, y cómo y por medio de qué el sujeto humano puede poseer el logos, es decir, el lenguaje. Porque los animales son, posiblemente, mucho más lógicos y racionales que los hombres. Los animales nunca hacen algo mal y, por cierto, no hacen cosas en vano. En cambio, la persona humana, como voy a intentar demostrarlo, presupone, por un lado, la imaginación radical y, por el otro, no podría existir sin el lenguaje. Sería absurdo sostener que el lenguaje es un producto de la razón. Entonces surge la cuestión: ¿de dónde viene el lenguaje? Es absolutamente característico que la

discusión sobre si el lenguaje es natural o convencional, instituido, ya estaba muy presente en Grecia en el siglo V a. C. Demócrito argumentaba de modo irrefutable en favor del carácter convencional e instituido del lenguaje. También Platón en el diálogo con Crátilo consagrado al lenguaje, donde ridiculiza la idea del carácter natural de las palabras, y Aristóteles, aunque defina la palabra como un sonido que significa según una convención.

Los griegos descubrieron la distinción entre la *physis* y el *nomos*, es decir, entre la naturaleza y la institución, la convención. Incluso la pusieron en práctica cambiando sus instituciones, mostrando que las instituciones no tienen nada de naturales. Pero el filósofo más importante de ellos, Platón, no retomó esta distinción por miedo de abrir una vía a la arbitrariedad y la libertad. Podemos así entender por qué el origen social, es decir, la creación social del lenguaje y de las instituciones, aunque expresamente conocido y demostrado en la práctica, al menos en las ciudades democráticas, quedó sin consecuencia para la filosofía. Cuando la tradición y/o la religión dejaron de brindar una fuente indiscutible a la ley y al sentido del mundo, la filosofía se precipitó a tomar su lugar para lo cual debió encontrar un fundamento indubitable. Ese fundamento fue la razón. De acuerdo con las categorías ontológicas fundamentales, que ya estaban implementadas, se podía encontrar una razón en las cosas, en las ideas, en los sujetos en el sentido de individuos sustanciales, pero ciertamente no en el colectivo social anónimo que no podía ser, en dicha perspectiva, sino como un ensamblado de individuos comerciando a causa de la necesidad, del miedo o del cálculo racional. Del mismo modo, ya desde Parménides se impuso el postulado filosófico *ex nihilo nihil fit*, que es un absurdo constitutivo de lo que yo llamo la lógica conjuntista identitaria. Pero, precisamente, tanto la imaginación radical del sujeto como el imaginario social instituyente crean y crean *ex nihilo*. Por consiguiente, ante los ojos de la filosofía tradicional, lo que crean es un ser-no-ser, o bien una ilusión y una ficción. Por supuesto no ahí está la solución, porque las ilusiones existen y, por otra parte, pueden tener consecuencias absolutamente terroríficas. Pero esta comprobación también estaba recubierta porque la idea de grados del ser o de la intensidad de la existencia fueron rápidamente vinculadas con ciertos criterios: el criterio de duración, de modo tal que la permanencia, la eternidad y, finalmente, la atemporalidad se convirtieron en las características fundamentales del ser verdadero; o el criterio de la inmutabilidad, de modo tal que se descalificó muy rápidamente todo lo que pertenece al flujo heraclitiano; o el de la universalidad, criterio que opone eso que debe ser para todo el mundo a una idea que sólo existe para alguien. Por ejemplo, mi sueño de la noche pasada solamente existe para mí y, por lo tanto, no existe.

Todo eso sigue siendo verdad hoy en día a pesar de muchos palabreríos sobre la imaginación y la creatividad que han llegado a ser slogans publicitarios. Entonces, antes de ir más lejos quisiera decirles dos palabras acerca de por qué yo insisto sobre los términos imaginación, imaginario y radical. En primer lugar, la palabra imaginación tiene dos connotaciones fundamentales. Por un lado, su relación con imágenes en el sentido más general, es decir, con formas -recordemos que, en alemán, imagen se dice de *bild*, e imaginación, *einbildung*. Y luego la conexión con la idea de invención o, incluso mejor todavía, de creación. Yo utilizo la palabra radical, en primer lugar, para oponerla a la imaginación secundaria, es decir, a la imaginación simplemente reproductiva o combinatoria. Y, en segundo lugar, para subrayar la idea de que la imaginación de la que hablo está antes de la distinción entre lo real y lo ficticio. Para decirlo brutalmente, es porque hay una imaginación radical que hay para nosotros una realidad. Esas dos consideraciones se aplican también al imaginario social entendido como imaginario radical instituyente. Y es radical porque crea *ex nihilo* -lo cual no quiere decir *in nihilo* y tampoco *cum nihilo*. Evidentemente, no crea imágenes en el sentido visual, pero sí crea formas que son imágenes en el sentido general. Los lingüistas hablan de la imagen acústica de una palabra. Se puede decir que hay una imagen de Dios, una representación de Dios en las sociedades monoteístas, pero lo que sobre todo crea el imaginario social son significaciones en instituciones. De modo tal que para ir rápidamente al centro filosófico de la cuestión, en los dos casos de la imaginación radical de los seres humanos y del imaginario instituyente de los colectivos humanos tenemos que tratar de ver una potencia formativa que es acausal, es decir, que no es el resultado de algo. Acausal no quiere decir incondicionado ni absoluto, separado, desprendido o sin relación. Las relaciones actuales y factuales no son todas causales. Tenemos aquí una *vis formandi* que en el ser humano singular es su imaginación radical o, más específicamente, su psiquis, su alma. En las colectividades, el asiento de

esa potencia creadora es el colectivo anónimo y, más generalmente, el campo socio-histórico.

Llego entonces a la imaginación radical del ser humano singular. Vamos a seguir dos caminos para elucarlo: la vía filosófica y la vía psicoanalítica. Sobre la vía filosófica podemos comenzar con Kant, quien da una definición canónica sobre lo que él llama la imaginación en la *Crítica de la razón pura*. Dice que la imaginación es el poder, la capacidad o facultad de representarse en la intuición un objeto, incluso si no está presente. Podemos observar que ya Parménides decía lo mismo cuando refería que las cosas ausentes se pueden ver presentes en el pensamiento. Y Sócrates, en uno de los diálogos de Platón, afirma que la imaginación es el poder de representarse lo que no está. Kant, sin embargo, agrega: como todas nuestras intuiciones son sensibles, la imaginación pertenece a la sensibilidad. Voy a intentar demostrar que lo inverso es verdadero, es decir, que la sensibilidad pertenece a la imaginación.

Sin duda, Kant vio más cosas concernientes a la imaginación, como lo muestra la discusión sobre lo que llama el esquematismo o el concepto sobre la imaginación trascendental, e incluso la sustancia del capítulo de la *Crítica...* referida al espacio y al tiempo. Esto va mucho más lejos de la definición de la que hablamos antes, pero nos es útil para oponerle la verdadera definición o, en todo caso, lo que yo considero la verdadera definición: que la imaginación es el poder, la capacidad o facultad de hacer emerger representaciones, provengan o no de una excitación externa. En otras palabras, la imaginación es el poder de hacer ser lo que, en un sentido, no está en la realidad. Tomo en primer lugar el caso de una excitación externa. Kant habla de la sensibilidad y opone la receptividad de las emociones sensibles a lo que llama la espontaneidad de los conceptos. Debe parecernos evidente que la imaginación debe ir con la espontaneidad, pero, curiosamente, Kant la deja por fuera de esta oposición, siendo que las impresiones pertenecerían a la receptividad. El espíritu produce los conceptos espontáneamente y no sabemos dónde está la imaginación ahí dentro. Si la ponemos con la sensibilidad como lo muestra la cita anterior, entonces la imaginación debería ser pasiva, lo cual parece una idea absurda. Veamos un poquito más de cerca qué quiere decir esta idea de la receptividad de las impresiones y, la verdad, es que no hay receptividad en las impresiones, no hay pasividad en la sensibilidad. En primer lugar, para empezar, porque no hay impresiones. Lo que se llama impresión es un artefacto psicológico y filosófico. En algunos casos hay percepciones, es decir, representaciones de objetos “exteriores” más o menos independientes. Y digo que en algunos casos hay percepciones porque hay un privilegio exorbitante de la percepción en toda la filosofía heredada, incluso en Heidegger y Merleau Ponty, y esa percepción posee, sin duda, un componente sensorial sensible, pero es una creación de la imaginación. Es decir que no se trata de una sensibilidad que haga emerger a partir de una X algo que no está o que no es en el sentido físico del término, si tomamos la palabra real en el sentido de las ciencias físicas. Por ejemplo, la sensorialidad hace emerger colores, sonidos, olores, pero en el mundo físico no hay colores, hay ondas electromagnéticas; no hay sonidos, sino ondas sonoras en el aire; y, evidentemente, no hay olores, sino una especie de moléculas que excitan nuestro aparato afectivo. Lo que podemos llamar el *quale* sensible y la famosa cualidad secundaria en la filosofía es una creación de los sentidos, de la imaginación en su manifestación más elemental que le da una forma específica a algo que en sí no tiene relación con esa forma.

Entonces, nunca tenemos que vérnosla con las impresiones, pero, cuando se trata del “mundo exterior”, sí con las percepciones y éstas no son sino una clase de representación. Es imposible constituir una representación perceptual, no importa cuál sea, por la simple yuxtaposición de datos sensoriales actuales o del pasado porque una representación, por extraña que sea, siempre posee una unidad y una organización formidable. Incluso un ser muy extraño que yo viera en mis sueños, una representación que crea mi imaginación durante mi sueño, posee una unidad y una organización que nunca es una multiplicidad amorfa. Por consiguiente, en la representación está contenida una enorme cantidad de trabajo lógico. No voy a entrar en detalles, pero hay siempre la representación que Kant llamaba categorías. Estas categorías son intrínsecas e inmanentes a la reflexión, y eso no es solamente verdad para la imaginación humana, es verdad para todos los seres *en sí*, es decir, para todos los seres vivos. En el caso de los animales tenemos el derecho de suponer que es algo mucho más simple o que, en todo caso, no están mezcladas con otros aspectos de la imaginación como en el caso de los humanos. Pero, por ejemplo, cuando un perro se pone a cazar

un conejo, ese conejo para él es uno. Insisto hasta la náusea con esto porque, en el esquema de Kant, no debería suceder así, porque él deduce la categoría de unidad a partir de lo que llama la unidad trascendental de la percepción. El uno no debería existir para el perro, pero existe o, de otra manera, el perro no podría vivir. Lo que me importa es mostrar que la imaginación radical, como fuente u origen del *quale* perceptivo y de las formas lógicas, es lo que hace posible para todo ser *en sí*, inclusive para los humanos, crear para sí mismos y por sí mismos un mundo propio en el cual ellos mismos se sitúan. En el exterior de ese mundo propio hay, para un meta observador, una o varias X indescriptibles, pero esas X se convierten en algo definible y específico para un ser particular por el funcionamiento de su imaginación sensorial y lógica que filtra, forma y organiza shocks externos. Es evidente que, por sí mismo, no se podría organizar ese shock u organizar algo que venga de un mundo exterior si ese mundo no fuera ya de por sí organizable.

Ahora bien, cuando se trata del ser humano, no tenemos que vérnoslas solamente con representaciones perceptivas, sino también, en una independencia relativa y muchas veces absoluta con respecto a la percepción, con un interior. Aquí es donde nos separamos de los animales, no necesariamente porque ellos no tengan un interior, sino porque no conocemos nada sensato sobre él. El interior humano es un flujo perpetuo, verdaderamente heraclitiano, de representaciones vinculadas con afectos y deseos que son en realidad indisociables. Sobre esta indisociación toda la filosofía heredada –Kant, Fichte y Husserl entre otros– no tiene nada que decir, tanto más cuanto los afectos y deseos deberían estar relegados a lo que llama la psicología empírica. No voy a discutir ahora esta disociación entre representaciones, afectos y deseos, sino que me voy a limitar a decir que las representaciones, tanto como los afectos y los deseos, esencialmente cuando se trata de lo inconsciente, pero incluso muchas veces también de lo consciente, emergen de una manera absolutamente espontánea. Son creaciones de esta potencia de formación y de su modo de ser así. De acuerdo a lo que sabemos, ese flujo, esa corriente de representaciones, afectos y deseos, es absolutamente circular para cada ser humano singular. Podemos decir que, hasta cierto punto, los productos de nuestra imaginación sensorial y de su componente lógica son más o menos idénticos o, digamos, similares para todos los seres humanos en tanto pertenecen a rasgos genéricos de la especie. Pero, en la medida en que esos productos son de manera decisiva co-creados por el interior, incluso la imaginación sensorial es finalmente singular. Es lo que expresa la vieja frase latina: “de gustos y colores no se puede decir nada”. Entonces, se puede decir que en su aspecto perceptual, dirigido hacia el exterior, la imaginación radical crea un mundo propio genérico para el ser humano singular, es decir, un mundo que es suficientemente compartido por los demás miembros de la especie humana para que se puedan más o menos entender acerca de lo que pasa. En su segundo aspecto, el aspecto plenamente psíquico, crea a la vez un mundo propio singular, y no se podría exagerar su importancia porque es el interior el que condiciona y hace posible, primero, una distanciaci3n con respecto al mundo simplemente considerado como dato y, en segundo lugar, un posicionamiento con relaci3n a ese mundo. Quiero decir que, por tener un interior relativamente distinto de lo que llamamos el mundo exterior y porque ese mundo exterior puede ser, hasta cierto punto, puesto a distancia, podemos tener una actitud activa y no solamente refleja con relaci3n a aquel, de modo tal que la representaci3n, el afecto y el deseo son, a la vez, principio de formaci3n de nuestro propio mundo, y principio de distanciamiento relativo y de acci3n sobre el mundo exterior.

Quisiera decir algunas palabras con respecto a lo que llamé la organizaci3n lógica creada por la imaginaci3n. Esta organizaci3n lógica se apoya sobre algo que podríamos decir es el equivalente de una organizaci3n lógica de las propias cosas. Cuando digo X no entiendo solamente que haya ondas electromagnéticas que nos hagan ver colores y ondas sonoras que nos hacen escuchar sonidos, entiendo que detrás de los colores est3n las ondas electromagnéticas, y detrás de estas ondas electromagnéticas hay sin lugar a dudas otra cosa. Nosotros no sabemos y, probablemente, nunca sepamos d3nde se detiene eso. Pero todo lo que est3, por necesidad ontol3gica, debe contener una dimensi3n lógica en el sentido más amplio, es decir, una dimensi3n conjuntista indentitaria. No se agota en esa dimensi3n, pero debe contenerla. Si no la contiene sería absolutamente indeterminado y, entonces, inexistente para nosotros porque no podemos, los humanos, concebir ni imaginar como absolutamente indeterminado. Esta idea es confirmada *a posteriori* por el extraordinario poder de captaci3n que las categorías lógicas poseen sobre todo lo que es. Es el lado objetivo de la cuesti3n, pero hay también un lado subjetivo o *para sí* que

emerge con la vida. Los seres vivos no podrían existir si no hubieran desarrollado, como constituyente de su mundo propio, un aparato o dispositivo lógico capaz, de una manera u otra, de hacer con la dimensión lógica del mundo. Como ya lo veíamos recién, hay categorías kantianas que están incorporadas al comportamiento de los perros. Lo que podemos decir, simplemente, es que en los animales esas categorías no son conscientes y, mucho menos, reflexivas, mientras que sí lo son o pueden serlo en los humanos. La capacidad de los humanos de ser conscientes y reflexionar se liga con las categorías por las cuales captan el mundo, vinculadas con la imaginación radical de la psique humana y con el desarrollo que podemos llamar patológico con relación a los otros vivientes, que se traduce en la disfuncionalización de la *psique*. Por ejemplo, escribir la *Crítica de la razón pura* no corresponde a ninguna función o necesidad biológica. Es porque somos patológicos, en tanto que poseídos por una imaginación, que podemos poner a distancia nuestro propio funcionamiento, imaginarlo como un objeto y reflexionar sobre él. Investimos un objeto que no tiene ninguna significación biológica, que no es objeto de una pulsión y que, si nos procura placer, ciertamente no se trata de un placer de órgano. Incluso si podemos hablar es porque la imaginación psíquica nos provee ese formidable mecanismo de *quit pro quo*, de ver una cosa en lugar de otra cosa, que es la presuposición de todo simbolismo y, por lo tanto, también del lenguaje. Cuando ustedes me escuchan hablar tienen esa fantástica capacidad de ver, escuchar y entender. Es decir que allí donde hay sonido ustedes captan palabras, y allí donde hay palabras ustedes captan otra cosa: captan sentido. Es la creación por el imaginario social de las instituciones en general y, particularmente, del lenguaje lo que hace que lo que en filosofía llamamos el entendimiento y la razón sean instituidos socialmente incluso si, en última instancia, esa institución debe también apuntalarse en capacidades y posibilidades intrínsecas de la psiquis humana.

Llegamos entonces a la vía psicoanalítica de la imaginación. Son los inmensos descubrimientos de Freud los que abrieron este camino, pero, como lo dije al principio, Freud no tematiza nunca la imaginación como tal. Incluso si ustedes toman los índices de las obras completas, no encontrarán nunca la palabra *einbildung* o la palabra imaginación. Hay que utilizar indicaciones parciales no sistemáticas de su obra, tratando de sacar conclusiones rigurosas y radicales de esas indicaciones, pero también hay que ir más allá para alcanzar la realidad de la imaginación radical. Entre esas indicaciones, las más importantes son, por ejemplo, la idea de una omnipotencia mágica del pensamiento. Yo me atrevería a corregirlo porque, evidentemente, hay que hablar de una omnipotencia real del pensamiento. El pensamiento es omnipotente porque el deseo forma la representación. De igual modo, la acepción de Freud en *Los dos principios del funcionamiento psíquico* de que, en el inconsciente, no hay ninguna distinción entre una representación fuertemente investida y una representación perceptible. Es decir que no hay indicios de realidad en el sentido corriente de la palabra, se trata de un mundo propio representado y la distinción con percepciones reales viene después. De ahí podemos extraer el principio cardinal de que, en los seres humanos, el placer de representación es mucho más importante que el placer de órgano, y eso también lo sabemos por la auto-observación, tanto como por la clínica y la teoría de la representación de los sueños. Pero incluso resulta otra consecuencia y es que tanto la representación como el placer están, en el ser humano, esencialmente disfuncionalizados. En el animal, la representación y el placer cumplen una función. El placer y el displacer son señales positivas y negativas de atracción o de repulsión con relación a un objeto o a un acontecimiento exterior. En el ser humano, por el contrario, no hay nada parecido. No hay ninguna funcionalidad de la representación ni tampoco del placer. Podemos decir, además, que si en los humanos opera esa disfuncionalización del placer, la sexualidad no tendría el lugar importante que tiene en la vida psíquica. Para decirlo vulgarmente, se haría el amor una vez por año en la posición coital canónica, la correspondiente posición del misionero, y se habría terminado hasta el año siguiente.

En el ser humano, el placer sexual no tiene nada que ver con la función de reproducción. De ahí resulta también otra consecuencia: en el ser humano, lo que podemos llamar el esquema y los procesos colectivos tienen un antecedente en los procesos introyectivos, lo cual remite a la idea de que es el mundo propio lo que en primer lugar importa y que, porque hay un mundo propio, es que puede haber un mundo. Sin estos procesos introyectivos no podría haber socialización en tanto ésta es la introyección de significaciones dadas. Cuando el sentido inicial, que yo llamo sentido monádico, es destruido o, más bien, quebrado en

el curso del proceso de socialización, se desprende una catástrofe que debe ser reparada por la interiorización de la significación o del sentido que es brindado por las personas investidas de su medio ambiente inmediato. La introyección en los humanos es una cosa completamente distinta de la mimesis animal porque es siempre reinterpretación de lo que es introyectado y esa reinterpretación no puede tener lugar, sino a partir de los esquemas propios de la psique. Por debajo del inconsciente freudiano debemos postular la mónada psíquica inicialmente cerrada sobre sí misma y hasta la muerte del ser, perpetuamente tratando de encerrar en sí mismo todo lo que se le presenta. Les recuerdo a propósito la frase de Freud en una de sus últimas notas en 1938: “yo soy el pecho”<sup>2</sup>. Él dice que en un primer momento no hay distinción entre lo que se da el sujeto y lo que se da el objeto separado: esa es la mónada. Al principio, el recién nacido es también el pecho, y entre él y el pecho no hay distinción. No es que lo tiene en un sentido transitivo. Él es ese pecho, él es esa boca, él es esa leche tibia, él es el placer que se va, él es sentido y él es el centro. Eso es la mónada. Esa es la locura misma y esa locura evidentemente debe ser rota porque, de otra manera, ese recién nacido va a reventar. Y evidentemente revienta cuando se queda ahí, es decir, cuando hace lo que se llama la anorexia mental del recién nacido.

Termino con algunas palabras sobre otro problema muy importante, y que sigue y seguirá torturándonos seguramente. De manera paradójica, inevitable, y a pesar de sus intenciones y de su formación, Freud sigue siendo un dualista. El alma y el cuerpo, la psique y el soma, siguen siendo para él esencialmente distintas a pesar de la enorme elaboración que hace sobre el síntoma histérico y, hoy podríamos agregar, lo que sabemos sobre las enfermedades psicosomáticas. No se le puede reprochar ese dualismo por la simple razón de que no podemos eliminar o resolver los enigmas conocidos desde la más lejana antigüedad de esa relación entre el alma y el cuerpo. Es evidente que la psique es fuertemente dependiente del soma. Si le rompo la cabeza a alguien no puede hablar más. Incluso sin romperle la cabeza le puedo hacer hablar mal dándole una cantidad de vasos de whisky. El whisky no tiene psique, son moléculas de alcohol que encuentran algún lugar en la psique del individuo y le hacen decir cosas que normalmente no diría. Al mismo tiempo, el soma es muy dependiente de la psique, y no sólo debido a los síntomas histéricos o las enfermedades psicosomáticas. Hay cosas muy banales como por, ejemplo, si yo decido levantar el lápiz y lo estoy levantando. Pero el soma es al mismo tiempo independiente de la psique. No tengo absolutamente ningún control psíquico sobre los innumerables procesos orgánicos que se van desarrollando todo el tiempo en mi cuerpo. Algunos, quizás todos, están preparando constantemente mi muerte y no puedo hacer nada con eso. Y al mismo tiempo la psique es fuertemente independiente del soma. Por ejemplo, incluso bajo las torturas más horribles, hay gente que no entrega a sus camaradas a la policía. Dependencia casi total de una con respecto a la otra y de la otra con respecto a una, e independencia casi absoluta de una con respecto a la otra y así. Esa es la cuestión del alma y del cuerpo, y está claro que esta relación, absolutamente inconcebible en términos clásicos, nos pide nuevos modos de pensar que sean distintos de la simple reducción de una entidad a la otra, o bien de una separación total e irreversible de ambas entidades. Voy a dar simplemente algunas indicaciones al respecto.

Pienso que nosotros deberíamos plantear, detrás o por debajo del inconsciente freudiano, o del ello, un no-consciente que es el cuerpo viviente como cuerpo humano animado en continuidad con la psique. No hay fronteras entre ese cuerpo viviente y animado, y la mónada psíquica originaria. La mónada no es reprimida e, incluso, no es reprimible, es solamente indecible. Pero tampoco reprimimos la vida del cuerpo, la sentimos con la mente sin saber cómo ni por qué. Tenemos una vaga percepción de los latidos de nuestro corazón o de los movimientos intestinales y, quizás con el tiempo, tengamos una vaga percepción de nuestros movimientos en el líquido amniótico. Hay una suerte de presencia del cuerpo vivo consigo mismo que está inexplicablemente mezclada con lo que tenemos el hábito de considerar el movimiento del alma. Y hay, además, una homogeneidad evidente, pero sustancial e incompresible entre la psique y el soma de la persona singular. Aristóteles decía que el cadáver de Sócrates no era Sócrates. De una manera más divertida, podemos decir que el alma de Kant no podría haber habitado en el cuerpo de Ava Gardner, y

---

2 Refiere a uno de los escritos póstumos del autor. Freud, Sigmund (1991). “Conclusiones, ideas, problemas (1941 [1928])”. En *Obras Completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 301-302-

tampoco a la inversa. Eso parece una estupidez, pero ahí está toda la cuestión: ¿por qué el alma de Kant no podría haber habitado en el cuerpo de Ava Gardner?

La fisiología humana es ya algo como animado, se puede decir. Está la patología autoinmune donde los mecanismos de defensa del cuerpo giran contra el cuerpo que se considera que deben proteger, y ese proceso puede difícilmente ser entendido como el efecto de una influencia externa del alma sobre el cuerpo. Eso ocurre exactamente como en los casos de la clínica en que vemos a alguien destruirse psíquicamente, y pienso que tenemos que considerar la idea de una imaginación sensible y, más generalmente, corporal. Son éstas ideas embrionarias, intentos de pensar la cuestión, pero creo que hay una conclusión sólida que podemos extraer desde el punto de vista psicoanalítico: en lo esencial, la psique es imaginación y esta imaginación está disfuncionalizada. Hay una frase de Hegel que dice que el hombre es un animal enfermo. En verdad, el hombre es un animal loco, totalmente inadaptado para la vida, una especie que habría desaparecido en el momento mismo en que apareció si no hubiera sido capaz, a nivel colectivo, de otra creación, es decir, de la creación de la sociedad, de instituciones que encarnan significaciones. Esa creación sólo podemos imputarla a la capacidad creativa de los colectivos humanos anónimos, es decir, lo que yo llamo el imaginario instituyente.

## LUIS HORNSTEIN

En el año 1979, León Rozitchner, quien aquí está presente por coincidencia, tenía un texto y me dijo: “este tipo te va a interesar”. León en eso no se equivocó. Castoriadis, en el año 1979, me interesó por toda la crítica al psicoanálisis tal cual se estaba ejerciendo en la década del '70. Entonces tuve el privilegio de leer a Castoriadis leído por León, porque leí el mismo texto que él había trabajado, subrayado, con lo cual tuve acceso a un Castoriadis pulsional a la segunda potencia. En esa época me interesó de Castoriadis un planteo global que le hacía al psicoanálisis, la reivindicación de la praxis lúcida, la reivindicación del trabajo de pensamiento en el propio análisis, la posibilidad de dar cuenta de un mundo psi que había generado un propio subsistema, en fin, una crítica no sólo al psicoanálisis, sino también a la *intelligentsia* parisiense. Pero con el transcurso de los años, ese Castoriadis, más bien polémico, fue, por lo menos para mí, dejando lugar al Castoriadis teórico con una elaboración personal.

En la elaboración personal de Castoriadis a mí me interesan algunas cuestiones que voy a puntualizar. La primera cuestión es la crítica al determinismo. Castoriadis es un teórico de la creación, de la creación del aparato psíquico, de la creación de lo social, de la creación en cuanto a la práctica analítica de lo histórico-social. Plantea que reducir el ser al ser determinado niega la creación. La creación quiere decir que en ningún momento la totalidad de las cosas existentes está tan determinada que impida la creación de nuevas formas. Una de las características esenciales en lo que él define como lógica de magmas es, justamente, la oposición entre determinado e indeterminado, y ello supone no sólo una decisión lógica, sino también ontológica que apunta a la categoría de creación. Tal vez una primera pregunta, entonces, sería: cuando define al magma diciendo que de él se pueden extraer organizaciones conjuntistas en números indefinidos, pero que no puede ser nunca reconstituido por composición conjuntista de esas organizaciones, ¿se diferencia de aquellos autores que proponen pensar al psiquismo como un caos determinista? ¿En qué direcciones avanzará esa lógica de magmas? ¿Cuáles son sus relaciones con la lógica conjuntista identitaria?

Es importante desarrollar la teoría de las estratificaciones vehiculares en cuanto a la tópica psíquica. Castoriadis afirma que el tiempo es creación o no es nada, que el tiempo es impensable sin la creación y que la creación significa creación ontológica. Esta creación ontológica quedó encubierta por la ontología tradicional y, por lo que él llama, la hiper-categoría fundamental de la determinación. Cuando habla de las formas histórico-sociales nuevas y plantea que surgen de la creación, diferencia –y se trata de una diferencia que para mí no es clara– que se puede dilucidar lo nuevo, pero no explicar. ¿Cuál es entonces la diferencia entre dilucidar y explicar?

Hoy desarrolló el tema de la imaginación radical. En cuanto a la relación entre percepción e imaginación,

escribe Castoriadis: *lo viviente no crea en libertad absoluta su sistema de captura, su interpretación de los elementos del medio ambiente, sino que se apunta en lo dado, en lo ser ahí de lo que es*<sup>3</sup>. Diferencia, entonces, condicionamiento de determinismo. La imaginación radical es, y acá viene el debate, independiente de toda percepción, pero, al mismo tiempo, dice que el niño transforma lo que se le ha dado, o lo que encuentra al darle un sentido, y esto no sucede sin relación con el sentido que se le ha dado. Todo bebé distingue una mirada cargada de amor de una cargada de odio. Por un lado, entonces, el psiquismo no crea en libertad absoluta, sino que trabaja sobre lo ya dado. Por otro lado, la imaginación radical es independiente de lo ya percibido, lo cual conduce al problema de la relación que podría haber planteado Freud entre verdad material, verdad histórico-vivencial y realidad psíquica.

Por la disfuncionalización, plantea Castoriadis, que conduce a la imaginación radical, y por el predominio del placer representativo sobre el placer de órgano, se explica la complejidad del magma psíquico. Dice, y eso es lo que teoriza permanentemente, que la representación no es un vehículo, sino un principio activo. ¿Cuál es el nivel de analogía entre el magma psíquico y el magma de las significaciones imaginarias sociales? En el magma psíquico, lo determinante es lo pulsional, la exigencia de trabajo, ¿cuál sería el equivalente a lo pulsional en el imaginario social? Por momentos, Castoriadis usa la imaginación radical como sinónimo de lo inconsciente, pero podemos pensar también, al interior de lo inconsciente, una viscosidad libidinal por incremento de la pulsión de muerte, por lo cual nos vemos obligados a plantear cuál es el grado de imaginación radical posible. Cuando dice que se da el placer de representación en detrimento del placer de órgano, ¿no valdría la pena plantear no sólo una oposición o una antinomia, sino también una eventual potenciación del placer de órgano a partir del placer de representación?

Hay una formulación que mí me gustaría que se pudiera aclarar más, que dice que el placer de representación predomina sobre el de órgano y se vuelve más fuerte. ¿No se corre el riesgo de desvalorizar la importancia de la satisfacción directa de la pulsión en lo corporal? Castoriadis caracteriza al individuo, al sujeto humano, como dividido en una tríada: una mónada, un individuo social y un sujeto humano propiamente dicho que tendría una actividad reflexiva, deliberativa y praxis lúcida. ¿Cómo se podría vincular esta duplicidad del yo con la duplicidad del yo freudiano en términos de un yo defensivo y un yo historizante? ¿Habría relaciones posibles de establecer? Por momentos, define al sujeto no como sustancia, sino como pregunta y como proyecto. Por momentos, pareciera que considera al sujeto como sujeto a todo el magma psíquico con sus diferentes instancias. Pregunto: ¿podría ser pensada la situación analítica como un magma cuya elucidación es siempre parcial? Freud plantea que el yo contiene la historia de las sucesivas elecciones de objeto así como la historia de lo que el yo representó para esos objetos. El yo, entonces, ¿también contiene la historia de las instituciones sociales y de las significaciones imaginarias mediante las cuales fue socializado?

Castoriadis plantea, con todo su énfasis –que yo también comparto– en la creación, que el análisis consiste, justamente, en la instauración de una subjetividad reflexiva y deliberante que ha dejado de ser una máquina pseudo-racional y socialmente adaptada al incorporar la imaginación radical. Plantea, entonces, la meta del análisis como una actividad práctico-poética de auto-alteración del analizado y dice, rigurosamente hablando, la aparición de un otro ser. La pregunta es: ¿cómo conjugar ese otro ser con la fidelidad que un análisis debe sostener hacia ciertas referencias históricas fundantes? En última instancia, ¿cómo conjugar eso otro con lo que permanece, la permanencia y el cambio?

Con respecto a la sublimación, Castoriadis la plantea como un desplazamiento de objetos primordiales hacia objetos socialmente propuestos y desligados de la pulsión, pero que son, sin embargo, objetos de investidura. La pregunta es: ¿investidura de quién? ¿Cómo diferenciar la sublimación de la adaptación, de la idealización? ¿Puede pensarse la sublimación sin considerar el significado que tiene para este ideal del yo propio la actividad de la cual se trate? ¿Puede haber

---

<sup>3</sup> La cita exacta del extracto citado por Hornstein refiere: “[L]o viviente no crea en libertad absoluta su sistema de captura, elaboración, ‘interpretación’ de los elementos del medio ambiente. Pero, en lo esencial, cada para sí viviente construye o, mejor, crea su *mundo* (llamo *mundo*, por oposición al medio ambiente, a lo que emerge por y con esta creación). Muy evidentemente, la construcción/creación de este mundo se apoya cada vez, se *apuntala*, para retomar un término de Freud, *lehnt sich han...*, en un cierto ser-así de lo que es.” Castoriadis, Cornelius (1998). “El estado del sujeto hoy”. En *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 126.

sublimación en discordancia con los valores admitidos? ¿Se puede definir la sublimación sólo de acuerdo a los ideales colectivos?

Por un lado, plantea Castoriadis que la reflexión es un pensamiento que se interroga sobre sus presupuestos y fundamentos. Se tienen que dar ciertas condiciones socio-históricas para que se dé esa reflexión. ¿Cuál es el equivalente de esas condiciones socio-históricas a nivel del sujeto psíquico? ¿Qué lugar ocupa en su concepción de la psique lo traumático y lo económico? Por último, plantea una idea de la subjetividad como una esfera pseudo-cerrada, lo cual abre todo el campo de la indeterminación y al valor de los encuentros y lo aleatorio. Tal vez, como síntesis: ¿cómo piensa desde hoy las series complementarias freudianas?

## NICOLÁS CASULLO

Mi relación con la lectura de Castoriadis es casi una relación en el campo de lo político porque, cuando lo leía con mayor intensidad, allá por fines de los '60 y principio de los '70, siempre recuerdo la carta o el editorial de despedida de la revista *Socialismo o Barbarie* porque, de manera un tanto extraña, anunciaba el fin de la política. Anunciaba la imposibilidad de constituir una organización política revolucionaria por lo menos desde una revista teórica, y daba a entender que se iniciaba un tiempo cultural. Eso fue más o menos en el '65 creo. Leyéndolo en aquella época uno se sentía feliz de la muerte de la política porque era la política burguesa lo que moría para nosotros. Y lo que se iba a crear era "lo otro" de la política. Yo creo que mayo del '68 consuma eso en los dos sentidos: decreta la muerte de la política y, al mismo tiempo, lleva a las paredes lo que quedaría como saldo de ese último editorial: la imaginación. Muerta la posibilidad de una política de transformación del mundo, nos quedaba la imaginación. Yo, al pensamiento de Castoriadis, le sigo la pista, el rastro, desde una intencionalidad política que fue lo que me interesó básicamente de su lectura y su crítica a la democracia soviética y a los modelos totalitarios.

Con respecto a lo que me gustaría preguntarle, son dos o tres puntos que tienen que ver, básicamente, con la relación de sus textos y con lo que yo trabajo que es el mundo de la ideas y de la cultura moderna, y esta actualidad donde aparece la tensión teórica entre modernidad y posmodernidad. A partir de ese énfasis que Castoriadis presenta en el concepto de creatividad singular y colectiva, no solamente para hacer la historia, sino para producir la ruptura en la historia, la esperanza de otra historia, y piensa que esa ruptura es un nuevo *ethos*, una nueva esencia que aparece como lo nuevo a partir de un imaginario social actuando en términos de experiencias concretas, me gustaría preguntarle: ¿cómo relaciona o resuelve el problema de la creatividad en un mundo como el actual, donde el problema del valor está naufragado, acongojado, desaparecido o cada vez importa menos en cuanto a la praxis en la sociedad? Es decir, si tuviese que vincular el problema de la creatividad con el problema de los valores de hoy en la sociedad occidental, ¿su visión sería pesimista u optimista?

La segunda pregunta sería: estas nociones de imaginario social, de imaginario radical, que plantean casi dos grandes protagonistas en la escena que son la imaginación y la sociedad, ¿cómo puede ser problematizada y analizada hoy cuando el imaginario social, y hasta diría yo el fetiche, la alucinación o el fantasma de la imaginación radical, es casi el producto permanente que nosotros tenemos a partir de una sociedad esencialmente mass-mediática que hace de la producción de la mercancía, imaginación, que hace de la constitución de la sociedades de masas, imaginarios sociales permanentes con una capacidad infinita? ¿Cómo plantea la posibilidad de distinguir o pensar el imaginario social en una sociedad donde el poder se maneja, aparece y se constituye a partir de la permanente generación del mito de que se trata de una sociedad de un poder creativo que constituye, casi cotidianamente, imaginarios sociales de todo tipo y para cualquier tipo de consumo?

## LEÓN ROZITCHNER

Viniendo de la política a la filosofía y de la filosofía al psicoanálisis, uno se encontraba en condiciones un

poco dificultosas para poder discutir desde el psicoanálisis lo político. Siempre sentía que había un estrechamiento en la aproximación al problema cuando aquel que lo planteaba era solamente o, sobre todo, un psicoanalista. Hoy, por suerte, tengo el privilegio de poder encontrar un filósofo que viene de la política y que está en el psicoanálisis también. Por lo tanto, podría hacerle a él, por fin, esas preguntas que estaban tan demoradas cuando se las formulaba a los psicoanalistas.

Damos una cosa por supuesta desde el principio sobre el problema de lo imaginario y la imaginación. Algo que, de alguna manera, creo que nos contiene en la misma proximidad, por lo que he leído de Castoriadis, tanto a lo que él dice como a lo que yo voy a decir, que es la siguiente: parecería que el imaginario radical y el imaginario instituyente han desaparecido para siempre jamás devorados por el imaginario instituido. Tenemos la impresión de que, evidentemente, el instituyente, el imaginario radical, desapareció tragado y devorado por la caída del bloque soviético y por el triunfo cabal del neoliberalismo, del capitalismo actual. Entonces, como venimos frente a esta perplejidad, solamente podemos imaginar tanto lo instituyente radical como lo instituyente social recordando y sabiendo que en otra época, evidentemente, tiene que haber habido algún instituyente tanto social como individual porque, de lo contrario, no estaríamos en presencia de lo instituido. Más bien tenemos que poder pensar cómo cierto instituyente existió anterior a aquello en lo cual estamos todos metidos. Por lo tanto, diríamos, el imaginario instituyente y el imaginario radical es algo, por ahora, entre nosotros, que podemos pensar, pero no podemos imaginar. Creo que esto no sería una formulación que ponga en riesgo las formulaciones que hemos escuchado y que hemos leído de Castoriadis.

Pero hay una cosa que me llamó mucho la atención. Por fin encuentro un filósofo que, en su punto de partida, toma el complejo de Edipo, al menos en el '76, desde la hipótesis o la formulación de Lacan. Lacan habla de un Edipo estructural y Castoriadis, en el '76, en el libro que está editado en esa época por lo menos, dice que la concepción de Lacan sobre el Edipo va más lejos que Freud en el carácter simbólico que ésta adquiere. Entonces ahí comencé a inquietarme. ¿Por qué ha rechazado Lacan el imaginario que, justamente, moviliza Freud en la estructura edípica? ¿Por qué ponerlo como una marca pasiva que el individuo recibe en el momento inicial de su vida social? Tomando en cuenta toda la crítica que hizo Castoriadis a Lacan y al estructuralismo, ¿por qué, sin embargo, en ese punto coincide con él? Entonces comencé a pensar cuáles eran las consecuencias que tenía esta concepción porque el problema de la toma de posición que hizo frente al Edipo es un problema fundamental que, justamente, es aquel del cual parte Lacan. Cuando Freud se preguntaba quién carga la primera carga de energía de violencia al super yo, tenía que dar cuenta del Edipo y tenía que decir: la agresión que carga al super yo proviene del sujeto mismo, es decir, del mismo yo. Es decir que el sistema utiliza el propio sometimiento del sujeto, la propia agresión, para contener el despliegue de sus propios límites imaginarios y, por lo tanto, sociales también. Entonces, si la cosa es así, me pregunto y le pregunto a Castoriadis: ¿por qué relegar el problema de lo imaginario en la concepción del Edipo de Freud? Insisto en esto porque tiene que ver con el problema de la política, porque el problema de la violencia, desde el punto de vista político, es fundamental. Se trata también del problema del terror. Si en el Edipo no hay simplemente impronta pasiva, pacificante, donde, en última instancia, el niño reconoce al padre que le impone su ley y buenamente sometido se pliega a ese acto de donación que es recibir el don del apellido, si la cosa es así, no hay drama en la psiquis humana, por lo menos en el sentido que le da Freud, no hay tragedia en la estructura de lo humano como lo está planteando en el campo del Edipo.

Si la cosa es así aparecen también otros problemas asociados a esto. La primera marca que separa al niño de la madre en la estructura triádica es el terror. Yo sé que, para Lacan, la impronta materna es aquello que nos puede volver locos y Lacan, evidentemente, huye de la locura. Pero, para hacernos caer en el otro lugar, yo no creo solamente que la locura venga de esta inclusión, por decirlo así, imaginariamente, del hijo o de la hija en el cuerpo materno como una parte de él. Ese peligro es cierto, pero hay otro peligro mucho mayor, que es aquel al cual está dirigido constantemente el análisis de Castoriadis y es el siguiente: la ley también puede volver loco al hombre. Entonces el problema es el terror. La primera marca que separa al niño de la madre no es simplemente una estructura simbólica, sino la estructura que carga el terror en el cuerpo, sino no habría separación. Entonces, esta concepción de Freud donde acentuó el problema del

terror es la importante para nosotros porque nos lleva a preguntarnos si lo imaginario, tanto radical como instituyente, no está detenido por el terror. Hoy, cuando leo a Freud, voy viendo cómo este problema del terror se sigue abriendo y constantemente está presente en él. Por ejemplo, en la concepción de la aparición de la conciencia, en la estructura psíquica donde hay ello, yo y super-yo. Claramente, Freud dice que la conciencia está conformada por tres angustias y las tres angustias son angustias de muerte. Es decir que la conciencia no puede, a partir de la ley, incluir dentro de sí el imaginario instituyente, no puede instituir dentro de sí el imaginario radical. Tiene que ceñirse rígidamente por la ley del padre que es, en última instancia, la que normatiza la conciencia y, al mismo tiempo, le concede estructura lógica y moral. Tiene que ceñirse tan profundamente, tan cabalmente a esta determinación imaginaria social que es la que el niño vivió como enfrentamiento con el padre y que, por una regresión –Freud lo dice, es un problema cuantitativo–, el niño, para enfrentar al padre, regresa moralmente para identificarse con él y hacerle lo que el padre quería hacerle a él. Entonces, estamos viendo que después Freud insiste sobre el auto-despliegue de esta etapa de la conciencia donde la señal de angustia es como una especie de luz intelectual para la conciencia que le dice: no, esto es un error, por aquí no hay que seguir porque esto es pensar mal. La señal de angustia anuncia la angustia mortal que se puede desencadenar.

Segundo punto. Freud, cuando habla en *Más allá del principio de placer*, se refiere a lo siguiente: de pronto descubre allí que aquellas pulsiones de vida que hacían posible la expansión del eros y, por lo tanto, la inclusión de los hombres en un ámbito más amplio de civilidad, por decirlo de algún modo, arrastran la muerte y la repetición. Y lo descubre después de la guerra, en el '19. ¿Qué descubre allí? Que por ciertos estímulos externos, poderosos, el aparato psíquico se ve desbordado. Él utiliza palabras como perforado, anegado, paralizado. Y toda la estructura psíquica retrocede a un nivel donde –sin seguir completamente a Freud en sus concepciones del instinto de muerte– podemos pensar que, evidentemente, lo que allí está contenido, la penetración más fundamental, llegó hasta el nivel de lo imaginario radical que fue convertido en una especie de imaginación de muerte. Lo que me interesa es lo siguiente: Castoriadis habla de lograr autonomía por el pensar y su habilitación del imaginario radical, es decir, por lo subjetivo, y también de lo instituyente por lo social. Y entonces el problema que me queda a mí es si en el fondo, partiendo de la concepción del Edipo, de la tragedia y el terror como está incluido en la propia determinación de la estructura psíquica, puede imaginarse un tránsito mucho más lábil, más flexible, por decirlo así, desde lo pulsional y lo imaginario hacia el campo del pensar y desde el pensar hacia el campo pulsional. Sin embargo, y esta es la pregunta también, usted dice por dos veces, y me llamó la atención porque un poco contradice esta concepción, que, en la interpretación clínica, es posible interpretar el género desde el afecto a la representación, pero que ya la interpretación no cabe cuándo se va de la representación al afecto. Es decir que habría allí un corte donde la racionalidad no puede penetrar en ese lugar arcaico desalojado por el terror. Entonces yo pienso si no tendríamos que, para hablar del problema de la democracia, entrar en una concepción distinta de la democracia porque es un poco difícil que, a través de la mera reflexión, de la mera autonomía, podamos penetrar las capas de ese terror que a nivel individual no pueden ser vencidas y que solamente requieren un campo colectivo de enfrentamiento para poder enfrentarlo en la realidad. Pensé que tal vez habría que acotar, delimitar esta concepción de la política excesivamente planteada como democracia consciente –que creo que es fundamental evidentemente poder alcanzarla–, incluyendo otros aspectos que en el campo de la política también se revelan como imponiendo el terror y, por lo tanto, la falta de institucionalidad, la falta de creatividad tanto a nivel individual como social. Y pensé en la concepción de la guerra de Clausewitz donde, para él, la política es inseparable de la guerra. La política no es un campo meramente simbólico, sino que sería el efecto de una cadena: por una parte está la política y, por otra parte, está la guerra. Y dice Clausewitz, aproximadamente: cuando las pulsiones que llevan al enfrentamiento y a la resistencia desaparecen, la guerra, es decir, el dominio o el intento de dominar la voluntad de los demás, aparece como puramente política, como política sin guerra y, por lo tanto, como política puramente simbólica. Pero cuando vamos al otro extremo, cuando las pulsiones aparecen enfrentando el poder en su materialidad, entonces ahí desaparece la política y aparece la guerra como un enfrentamiento sin política. Y en esta oscilación entre política sin guerra y guerra sin política veo que está planteado el tema del Edipo tal como me interesaría escucharlo por parte de Castoriadis hoy.

## CORNELIUS CASTORIADIS

Voy a empezar por la intervención del señor Rozitchner. Creo que hay un malentendido, al menos en el principio respecto de lo que yo pienso del Edipo en Freud y en Lacan. Tratando del Edipo, Freud efectivamente trata el tema de la socialización del individuo, y esto es independiente del hecho de saber si el Edipo se anuda y se resuelve en la pastoral, en el terror, en el crimen, en el desplazamiento de los sentimientos de amor, etc. Es el problema de la socialización y eso es lo importante. En una nota a pie de página refiero que el mérito de haber subrayado ese aspecto del pensamiento freudiano le corresponde a Lacan<sup>4</sup>. Y es la única frase positiva con respecto a Lacan que yo jamás pronuncié. Y en esa nota yo agregó que ese mérito es indiscutible, sea cuales fueren las locuras a las que Lacan se entrega después. Y creo que hay algo que Lacan ha agregado o que, efectivamente, ha hecho ver –y le agradezco a Rozitchner que lo haya aclarado incluso para mí–, y es que, en Freud, el triángulo edípico es como un triángulo con una flecha trazada, que es el amor del niño por su madre, y hay otro vector, otra flecha, que es el padre que interviene para prohibirle al niño este amor. A partir de ahí hay odio del niño en relación a su padre. El lado que falta es la relación de la madre con el niño y la prohibición que el padre ejerce con relación a la madre. Yo creo que el mérito de Lacan es haber mostrado que el padre no interviene solamente para separar al niño de la madre, sino que interviene también para separar a la madre del niño. Esto en relación a lo que yo veo como un aporte de Lacan.

En cuanto al resto, le confieso que no entendí muy bien sus consideraciones sobre Clausewitz, sobre el poder y sobre la guerra, quizás porque hay mucha resonancia en la sala. Si es que entendí bien el comienzo de su intervención, estoy absolutamente de acuerdo con usted en la impresión que se puede generar, en el sentido de que hoy en día el imaginario radical parece haber desaparecido o haber sido devorado por el imaginario instituido, aunque no creo que sea solamente por efecto de la caída del imperio soviético, eso ya estaba desde antes en la revolución capitalista moderna. Pero no pienso que se pueda sacar la conclusión de que este imaginario haya desaparecido. Quiero decir con esto que ha habido siempre fases de la historia donde la actividad instituyente fue, por decirlo así, devorada, donde no ha habido creación prácticamente nueva. Creo que la historia occidental desde 1750, e incluso antes, nos acostumbró a considerar que esa especie de efervescencia adquirida, instituyente porque contenía la impugnación de formas instituidas, fuera el estado normal de la sociedad, es decir, habitual. Eso puede resultar penoso de acuerdo al punto de vista en el que nos ubiquemos. Si usted se pone en el lugar del historiador, verá que la sociedad occidental está atravesando un momento de realineamientos. Si usted toma una posición de político, usted se preguntará con angustia si esa fase está allí para durar. Y creo que usted llegaría a la conclusión a la cual yo llego y es que, por un lado, hay que ser lúcido con respecto a los hechos, pero, por otro lado, no sirve de gran cosa interrogarse sobre el hecho de saber si lo que pasa ahora va a prolongarse durante diez o trescientos años, sino que lo importante es actuar, hacer de manera que eso no se prolongue.

Ya que inicié al revés, voy a seguir contestando al revés. El señor Casullo me preguntaba sobre la relación entre el problema de la creatividad y el problema de los valores, y si yo sería pesimista u optimista. Bueno, yo no soy ni pesimista ni optimista, yo trato de ver que lo que hay. Puedo decirle que, si usted fuera un filósofo aristotélico democrático y se encontrara en Constantinopla después de la publicación del decreto de Teodoro “El Grande” que le prohibía a los no cristianos habitar en el Imperio, y usted se diera cuenta que en Constantinopla y en todo el Imperio solamente se apasionan con una sola cosa: las carreras en el hipódromo y la competencia entre los verdes y los azules, ¿cuál sería su conclusión en ese entonces? No serviría de nada salir a la calle y hacer una propaganda cristiana y antidemocrática. Usted llegaría a la conclusión de que no hay política posible, de que solamente hay una cuestión de ética individual. Quizás si usted tuviera una visión histórica, usted se hubiera ido a Alemania tratando de enseñarle filosofía a los

---

4 Castoriadis refiere a la nota al pie número 38 del “Capítulo VI: La institución histórico-social: el individuo y la cosa” de *La institución imaginaria de la sociedad*. Castoriadis, Cornelius (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets, pp. 483-484.

sajones, los bárbaros de la época. Digo esto solamente para decirle que no creo que ésta sea la situación actual. Yo creo que nuestra sociedad atraviesa una fase que para nosotros es muy difícil, pero que no se podría, en fin...

Algo para agregar con respecto a la creatividad y el problema de los valores. Si tomamos la palabra valores en su acepción descriptiva y sociológica, no puede haber sociedad sin valores. La sociedad actual es una sociedad con sus valores bien establecidos. Tiene un valor y es el valor económico, el dinero. Enríquese no importa de qué manera. Por supuesto no es un valor que nosotros compartamos, y eso plantea un problema desde el punto de vista de que el sistema se reproduzca con ese único valor. Si se manifestara un nuevo movimiento creativo en la sociedad contemporánea, esa creatividad se manifestaría, en primer lugar, mediante la creación de otras significaciones y otros valores distintos a los que usted expuso. Por eso es, además, tan difícil, porque la tarea del movimiento democrático hoy en día no es solamente la de cambiar algunas instituciones políticas, es todo el modo de vida de los otros contemporáneos lo que está puesto en tela de juicio.

Sobre su otra pregunta, que no se si entendí bien, usted habla de una sociedad mediática y de la permanente creación de mitos de consumo. Usted entiende, por la palabra mito, algo vulgar, el mito de Madonna por ejemplo, en fin, cualquier mito común. Ahora bien, ¿qué es eso entonces? Es el funcionamiento del imaginario social. Se trata de significaciones que están destinadas a saturar la demanda de sentido de la gente sin importar la actitud que tengamos nosotros al respecto. Y todo eso pasa en un nivel de creatividad bastante irrisorio que es, por ejemplo, la creatividad de la publicidad. Ahí yo no veo la relación que usted establece entre el fantasma y el fetiche. Todo eso juega un rol de fetiche, por supuesto, pero no creo que se pueda hablar de ilusión en el sentido fuerte que Freud le da, es decir, de una creencia sostenida por un deseo, una creencia errónea. Yo creo que precisamente la originalidad de nuestra sociedad contemporánea es que no hay creencias erróneas porque simplemente no hay creencias. Cuando hablo del cinismo del hombre contemporáneo estoy hablando precisamente de eso.

Con respecto a las preguntas del Dr. Hornstein, podría iniciar una respuesta, pero no concluirla. Usted pregunta sobre la relación de la lógica de magmas con la lógica conjuntista identitaria. Esta lógica conjuntista identitaria está dentro de la lógica de magmas en la medida en que los conjuntos están dentro del magma. La segunda pregunta se refería a la creación ontológica. Lo que yo entiendo por eso es algo muy claro. Entiendo que es propio del ser crear formas y es por esa vía donde se manifiesta el ser del ser como creación de formas. Esta creación de formas no se detiene, es decir, tiene una dimensión temporal, y en ese sentido es que yo digo que el tiempo es creación. A nosotros nos parece que esa creación de formas es particularmente densa y rica, y ese campo del ser está formado por la historia de la humanidad.

En cuanto a la relación entre explicación y elucidación, pienso que hay tres niveles. La explicación concierne a todo lo que es conjuntista identitario. Explicar quiere decir que sacar a la luz la relación conjuntista identitaria determinista, incluso si es simplemente probabilista, que existe entre diferentes fenómenos o entre diferentes datos. Después está la comprensión, en el sentido de Max Weber si usted quiere, y que en parte también juega un rol importante en el psicoanálisis. La comprensión quiere decir que hay sentido creado en alguna parte, que ha sido creado y que yo trato de restituir ese sentido. Si hablamos de sociedades, si hacemos sociología, intento restituir el sentido de otra sociedad o de otro período histórico o, simplemente, comprender el sentido de la acción de alguien que sale por esa puerta. Y, en una parte esencial, quizás no exhaustiva, el trabajo clínico del psicoanálisis participa de eso. Uno trata de entender lo que ha pasado en la historia, se intenta encontrar el sentido que el sujeto le daba a tal acontecimiento y el sentido que sigue dándole. Quizás haya un sentido fosilizado, pero que continúa actuando en el presente. Entonces venimos después del sentido que ya ha sido creado e intentamos recrearlo. La dilucidación es otra cosa. Concierne a nuestro esfuerzo de reflexionar sobre lo que hacemos, de esclarecer, por ejemplo, la finalidad de nuestras acciones o esclarecer el modo de nuestra acción, incluso cuando se trata de una acción que es la reflexión misma. Por ejemplo, la filosofía es dilucidación por excelencia, no es comprensión. Presupone la explicación, puede utilizarla en algunos segmentos. Presupone la comprensión, puede también utilizarla, pero su trabajo central y propio no es explicar o comprender. Ése es el tema de la cien-

cia llamada exacta y, comprender, el tema de las disciplinas humanas. La filosofía busca dilucidar el ser y nuestra existencia en el ser. Eso no es un trabajo de comprensión porque decir que eso es un trabajo de comprensión sería decir que ya hay un sentido, una significación que está depositada en el ser y que tratamos de descifrarla. Eso lo haría un teólogo. Son las creaciones humanas las que tienen un sentido o una significación y una parte de esas actividades humanas consiste en imputar una significación al ser. Eso es lo que hacen todas las sociedades humanas o religiones de nuestra historia, pero sabemos que esa tentativa resulta de la necesidad insuperable de los seres humanos de encontrar un sentido, que los conduce a proyectar sentido sobre el ser. Eso es lo que decía más o menos Freud cuando hablaba de la religión. Él decía que la religión intenta reemplazar a la ciencia física por la psicología. Tratar de encontrar un sentido en el ser es antropomorfizar el mundo. El esfuerzo de la filosofía es dilucidar el ser y nuestra relación con él.

Tomo una última cuestión que es la relación que usted plantea entre percepción e imaginación. Usted dice, con justa razón, que yo tiendo a hacer una diferencia muy estricta entre los condicionamientos y el determinismo, y creo que todo el mundo entiende esto ya que es una distinción que tenemos muy presente. Por ejemplo, estamos condicionados por la existencia de la galaxia, lo cual no quiere decir que estemos determinados por ella. Creo que intenté mostrar, en el terreno filosófico, que la percepción proviene o tiene que ver con la imaginación, pero por supuesto está condicionada por la existencia de un shock exterior y, se puede decir más –incluso es algo que yo salteé en el texto–, la percepción está condicionada no sólo por la existencia de un shock, sino por la naturaleza o por la índole del shock. Hay algo que está claro: yo no puedo ver una sinfonía, en todo caso la puedo escuchar, oír la naturaleza del shock. No puedo imponer el movimiento más que por la imaginación acústica. Entonces ahí la imaginación crea, pero lo hace mediante distintas coacciones. Incluso hay otra cosa. Creo que es algo que usted evoca en una frase, en el sentido de que incluso un recién nacido hace la diferencia entre una mirada cargada de amor y una mirada cargada de odio. Bueno, ahí tenemos efectivamente el problema de que el recién nacido, en cierta manera, no puede verse a partir de lo que él es como cualquier otro. Yo leo un texto y lo leo con las ideas que tengo en mi cabeza. A eso se lo ha llamado hermenéutica. Y por eso digo que el primer esquema, el más importante, y el primer proceso, es el esquema y el proceso proyectivo. Por ejemplo, todos nosotros decimos que se disputa una omnipotencia a la madre, pero el tema no es decir que la madre no es omnipotente o que lo es y es lo único que le importa al niño, es decir, la presencia o ausencia del pecho. La cuestión es de dónde sacó el niño la idea de omnipotencia. No la puede sacar más que de sí mismo, de ningún otro lado. Él no leyó a Freud, nunca escuchó hablar de omnipotencia, él proyecta. Solamente tenemos que en el ser humano, y esto intenté decir hoy, los mecanismos de introyección se convierten en algo muy importante. Sin ellos no habría socialización, no habría ninguna comunicación. Cada uno sería un mundo solipsista solamente por lo proyectivo. Hay esquemas proyectivos que funcionan muy bien. Y hay algo distinto que son los sistemas introyectivos, los cuales funcionan de una manera mucho más difícil que los esquemas proyectivos. No es difícil entender lo que es un esquema proyectivo, y de eso ustedes se dan cuenta cuando leen, en tanto lo hacen con las ideas que ya tenían. Pero, efectivamente, ¿qué quiere decir que a partir de la mirada de su madre el bebé está contento, está cómodo porque ve que es una mirada de amor? ¿O que el niño se siente frágil y empieza a preparar una psicosis porque ve odio en la mirada de su madre? ¿O qué quiere decir que alguien nos haya hablado cuando mirándolo solamente uno siente ciertas cosas y lo hace con justa razón? ¿Qué quiere decir, a pesar de las bromas de Lacan y los lacanianos sobre la empatía, que no puede haber un psicoanalista que funcione sin una cierta capacidad de empatía, es decir, de introyectar las significaciones y procesos que se desarrollan en el paciente mientras son poco expresados o quizás nada? Esto para decir que no solamente hay un hecho de la introyección, sino también un problema muy grande que hay que pensar más. Les pido que me disculpen si me detengo acá y les agradezco a todos por sus preguntas.