

Convergencia

Universidad Autónoma del Estado de México

convergencia@uaemex.mx

ISSN (Versión impresa): 1405-1435

MÉXICO

2000

Guillermo Delahanty Matuk

EL PASAJE DEL MARXISMO AL PSICOANÁLISIS EN EL IMAGINARIO SOCIAL DE
CASTORIADIS

Convergencia, enero-abril, año/vol. 7, número 021

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

pp. 145-166

El Pasaje del Marxismo al Psicoanálisis en el Imaginario Social de Castoriadis¹

La suma de las imágenes se ensambla en una muralla delante de la realidad.

Theodor W. Adorno

Guillermo Delahanty Matuk

Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

Resumen: La intención del ensayo es dilucidar el pasaje de Castoriadis del marxismo al psicoanálisis. Se revisan sus tesis relacionadas con materialismo histórico y con el trotskismo, su crítica a las ideas de Marx, el reconocimiento de los aspectos que son vigentes hoy, y su rechazo a la orientación ideológica de Trotsky sobre la burocracia. Se analiza el abanico de sus reflexiones incipientes vacilantes de la teoría psicoanalítica, su pase por el lacanismo y su ulterior profundización en la comprensión de la metapsicología de Freud.

Palabras clave: Imaginario social, psicoanálisis, inconsciente, revolución social, teoría psicoanalítica.

Abstract: *The purpose of this essay, is to analyze the transition of Castoriadis from Marxism to Psychoanalysis through the review of his theses related to Historical Materialism, Trotskism, his criticism of the ideas of Marx, the reckoning of his valid aspects now a days and his rejection to the ideology of Trotsky about bureaucracy. Also an analysis is made of his original reflections about psychoanalysis and his passage thorough lacanism as well as his late deep analysis on the comprehension of Freud's Metapsychology.*

Key words: *Marxism, psychoanalysis, analysis, ideology of Trotsky, Freud's Metapsychology.*

Introducción

El presente ensayo es una continuación de la línea de mi investigación, sobre la historia de las ideas que incluye las nociones de ideología, visión del mundo y representación social. También es otro capítulo de mi trabajo en torno al psicoanálisis y marxismo, en concordancia con la idea de Castoriadis de que “Freud y

¹ Mi agradecimiento a los comentarios críticos de mis colegas, el profesor y psicoanalista Joaquín Rodríguez Nebot y el doctor en ciencias sociales y psicoanalista José Perrés.

Marx se complementan en relación a que la sociedad produce un imaginario” (Castoriadis, 1975a:222). Es más, hay un punto de conjunción entre lo imaginario individual y social y “es el punto de las pulsiones y realidad por un lado y la elaboración imaginaria en el seno del sujeto por el otro” (Castoriadis, 1975a:176).

Mi propósito ahora es analizar críticamente las reflexiones de Castoriadis con respecto al marxismo y el psicoanálisis, revelar sus fuentes sobre el imaginario social y contemplar otras reflexiones sobre este asunto. En este sentido, nos adherimos al método del estructuralismo de Goldmann, que intenta demostrar la estructura significativa de una obra, coherencia interna del texto, correspondencia homóloga con otras categorías creadas por un grupo humano que comparte una visión del mundo, como es la generación en una atmósfera política de izquierda y con influencia psicoanalítica y fenomenológica. El material se analiza con el método de campo intelectual; es decir, se establecen redes de relaciones sociales y políticas en correspondencia con el autor en cuestión.

El presente ensayo se divide en varias secciones. La primera consiste en revisar sus tesis sobre el marxismo. La segunda es un análisis de las nociones psicoanalíticas. Y la tercera consiste en señalar los fundamentos de la categoría de imaginario social.

Hemos de advertir que a Castoriadis le interesó la significación de la teoría, su contenido y el tipo de relación que pretende instaurar con la realidad. A pesar de que rechaza la lógica de identidad hegemónica de la filosofía occidental, no prescinde de la misma lógica cuando elucida lo que es el mundo de la significación social. Incluso admite que apela a los mismos recursos para su discusión. Su método de elucidación comprende entonces el qué hacer y cómo un hacer específico en la teoría. “La teoría como tal es un hacer, el intento siempre incierto de realizar el proyecto de una elucidación del mundo” (Castoriadis, 1975a:127). Elucidar significa discutir, no intenta refutar; propone buscar el origen teórico de la degradación del marxismo y de la burocratización del movimiento obrero (Castoriadis, 1975a).

Castoriadis elabora su pensamiento sobre el papel que juega la noción de imaginario en el psiquismo y en la institución social. Es una constante como la autonomía, praxis y creación.

Marxismo

La atmósfera intelectual que cubría el marxismo estaba dominada por la ciencia positivista de los descubrimientos verificables. Castoriadis critica al marxismo en dos niveles sin diferenciarlos; no elucida por capas sino que los incluye en un conjunto: 1) nivel de la teoría de Marx y 2) nivel de la ideología de los marxistas.

1. Crítica a Marx

En un nivel reconoce como significativas algunas de las tesis marxistas, en el sentido de que “Marx conservó la dialéctica hegeliana, conservó también su verdadero contenido filosófico que es el racionalismo” (Castoriadis, 1975a:92). Es incuestionable que reconozca el carácter histórico-social de la creación de la teoría y praxis de Marx, al considerar que “el devenir del marxismo es indisoluble del devenir de la sociedad en que vivió” (Castoriadis, 1975a:104). Y que “la división de la lucha de clases es el hecho capital para la génesis y la evolución de las sociedades históricas” (Castoriadis, 1975a:262). También sostiene que hay en Marx y en sus herederos, ideas y argumentos inspiradores de revolución. Por ejemplo, reconoce en Trotsky y Lukács la originalidad y fecundidad de su pensamiento, la capacidad de renovar sus reflexiones al contacto empírico de la historia, su trato con el arte y pensamiento sobre tendencias nuevas como el psicoanálisis (Castoriadis, 1975a).

2. Crítica a Trotsky y Lukács

En el nivel de los marxistas comienza con una crítica severa a Trotsky, sobre su tesis de la burocracia. El lenguaje juega un papel central en la estructuración de las significaciones sociales. Castoriadis teje su texto en el manto de la burocracia. En último término, pretende demostrar que el marxismo degeneró en ella. Una verificación de sus tesis, me parece, es cuando apunta que:

La historia encubierta por una teoría revolucionaria se constituyó y desarrolló la ideología de una fuerza y de una forma sociales que estaban aún por nacer: la ideología de la burocracia (Castoriadis, 1975a:12).

Reconoce lo subjetivo en Marx y en Lukács. Pero no acepta la filosofía marxista de la historia. Admite en el primero la necesidad de abolir las clases y la idea de una transformación de las instituciones, y de trastocar el modo de ser de los sujetos individual y colectivamente.

En determinados momentos reconoce la aportación de Lukács. Según Lefebvre (1975:131) “Lukács construía su ‘montaje’ personal con los textos marxistas, para extraer de ellos un historicismo especulativo, inútilmente abierto a lo posible (*Historia y conciencia de clase*)”. Sobre este texto, es notable un error de Castoriadis cuando menciona que es extraño que Lukács, en su libro *Historia y Conciencia de Clases* (1923), no considerase los escritos de Marx de *La ideología alemana* ni los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, publicados en 1932 por el Archivo Marx-Engels, dirigido por Riazanov, el Instituto de Investigación Social de Frankfurt y el Partido Social Demócrata. Se trata de un olvido peculiar de alguien versado en el marxismo, porque Lukács publicó su libro en 1923, fecha previa al descubrimiento de los archivos. Es importante subrayar que en Francia, desde muy temprano, se conoció el material de los *Manuscritos Económicos-Filosóficos*, porque fueron traducidos al francés por Norbert Guterman y Henri Lefebvre en 1933 (Lefebvre, 1939). También es curioso que desconociera, que Lucien Goldmann y Lucien Sebag participaron en un debate en abril de 1962, sobre los *Manuscritos Económicos-Filosóficos* de Marx. Según Goldmann la filosofía de la historia de Marx es la tendencia de la humanidad para conseguir la realización del hombre total (Naïr y Lowy, 1973). A Sebag le parecía exagerado oponer las obras de juventud de Marx, con las realizadas en su madurez. Critica las categorías objetivas, leyes, variables y relaciones.

La vuelta a la empiria que se inicia resueltamente con los Manuscritos económicos filosóficos y con La Ideología alemana, la transformación del sujeto especulativo en ser real, productor de su propia existencia, excluye toda síntesis ontológica acabada (Sebag, 1964:248).

El marxismo y las sociedades primitivas

Hay ambigüedad en Castoriadis, según Morin, cuando dice que la continuación de Marx exige la destrucción del marxismo. Pero en Castoriadis el marxismo equivale, a mi juicio, a la ideología de la dictadura del proletariado del Partido Comunista, bajo la égida de Stalin. Castoriadis intenta derrumbar al marxismo, al señalar que es una teoría del proletariado sin sostén, porque fracasa; por ejemplo, en el intento de analizar a las sociedades primitivas. Para sostener el argumento de que el marxismo no elucida a las sociedades primitivas, Castoriadis acude a los hallazgos de los trabajos de campo

antropológicos de Margaret Mead y Ruth Benedict. Para comprender la significación del comportamiento común de un grupo, acude a la categoría de personalidad básica de Dufrenne, sin reconocer la fuente original de Kardiner, no obstante que Lefort (1978) le dedicó dos ensayos a la categoría de personalidad básica de Kardiner, en los años de 1951 y 1969. Es interesante que en el texto de Mikel Dufrenne (1953) encontremos categorías como institución, grupos, comunidades indígenas y una pléyade de autores como Adorno, Erikson, Lewin, Goldstein, Parsons, Piaget, Hartmann y Kris, entre otros. Es un trabajo enciclopédico que pone al día en Francia, la atmósfera de la psicología y sociología. Con todo, es útil como guía de temas y autores.

Es curioso también que Castoriadis desconozca los estudios de Marx basados en Morgan, material que utilizó Engels para su libro *El Origen de la familia, la propiedad y el estado* (1884) (manuscritos editados por Krader en 1974); así como los trabajos de campo de los antropólogos marxistas, que intentaron interpretar el modo de producción tribal como Godelier, o el modo de producción asiático como Wittfogel (Delahanty, 1982). Sin embargo, suponemos que conocía esta información etnográfica. Primero, porque Lucien Sebag (1964) se encargó de revisar los estudios de los etnólogos con orientación marxista y, segundo, porque Baudrillard (1973) realizó una crítica contundente contra las tesis de Godelier. Pero, de cualquier modo, Sebag demuestra que Marx no pretendió trasladar las categorías de interpretación sobre el capitalismo hacia otro tipo de modos de producción.

Castoriadis critica al estructuralismo de Lévi-Strauss; no obstante, reconoce el tabú del incesto, lo crudo y lo cocido como referentes al pasaje y conjunción de la división entre la naturaleza y la cultura.

Lo imaginario en la economía política

“La teoría económica de Marx no es sostenible ni en sus premisas ni en su método, ni en su estructura” (Castoriadis, 1975:28). Sin embargo, detectamos que emplea el concepto de equivalencia de Marx, como elemento sobre la noción de dinero. Baudrillard (1973:73) concuerda con Cardan (Castoriadis) en que la contradicción fundamental del capitalismo, ya no se plantea entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sino en la incapacidad de

expresar lo simbólico. Las contradicciones internas se expresan en lo imaginario de la economía política; un conflicto entre las fuerzas productivas. “Hablar de contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción no es sostenible en el nivel empírico” (Castoriadis, 1975a:32). Y añade en torno al sistema económico: “El capitalismo no puede funcionar más que poniendo constantemente en contribución la actividad propiamente humana de sus sujetos que intenta reducir y deshumanizar al máximo” (Castoriadis, 1975a:29).

Es necesario reconocer la importancia fundamental de la enseñanza de Marx en lo concerniente a la relación profunda que une la producción y el resto de la vida de una sociedad.

Nadie, a partir de Marx, puede ya pensar la historia ‘olvidando’ que toda sociedad debe asegurar la producción de las condiciones materiales de su vida y que todos los aspectos de la vida social están profundamente vinculados al trabajo, al modo de organización de esta producción y a la división social que le corresponde (Castoriadis, 1975a:34).

Para Castoriadis, Marx ya reconocía el papel de lo imaginario

La relación social determinada que existe entre los hombres mismos ... toma aquí a sus ojos la forma fantasmagórica de una relación entre tres objetos (Marx, citado por Castoriadis, 1975a:228).

Y en otro lugar demuestra que:

Marx ya proporcionaba el papel de lo imaginario en la economía capitalista, hablando del ‘carácter fetiche de la mercancía’. Este esbozo debería ser prolongado por un análisis de lo imaginario en la estructura institucional que asume siempre más, paralelo y más allá del mercado, el papel central en la sociedad moderna: la organización burocrática. El universo burocrático está poblado de imaginario de un extremo a otro (Castoriadis, 1975a:275).

Castoriadis contempla el carácter fetichista de la mercancía de Marx, en el sentido de que lo que no fue nombrado por él, es lo que considera la significación imaginaria social:

Las cosas sociales son lo que son gracias a las significaciones que figuran, mediato o inmediatamente, directa o indirectamente. Esto ya lo sabía Marx y lo mostró admirablemente cuando habló de la ‘índole de fetiche de la mercancía’: con la diferencia de que para él, esta fantasmagoría, este carácter ‘jeroglífico’ sólo gravitaba sobre la cosa en el modo de producción capitalista (o, más en general, ‘mercantil’) y como consecuencia de una ‘lógica’ de este modo de producción (1975a:307).

Y justamente el carácter fetichista de la mercancía están, para Adorno, en la mediación entre sujeto y sociedad. Pero para Castoriadis (1975b) no se pueden pensar las significaciones sociales a partir de la relación sujeto-objeto; el sujeto ya no es su portador y el objeto es subjetivo. La sociedad y psique son irreductibles e inseparables.

Autonomía y praxis

Para Castoriadis son fundamentales la praxis y la autonomía:

La praxis es importante, se apoya en un saber, fragmentario, y provisional. Fragmentario porque no es una teoría exhaustiva y provisional porque hace surgir constructivamente un nuevo saber, pues hace hablar al mundo en lenguaje a la vez singular y universal” (Castoriadis, 1975:131).

Para Castoriadis la conciencia humana, como agente transformador y creador en la historia, es esencialmente una conciencia práctica. Es evidente la referencia semejante a la práctica de Korsch, pero de manera inmediata a Axelos. “Una teoría y práctica, pensamiento y acción, lo gos y *techné*” (Axelos, 1961:304). Sin embargo, para Adorno (1969) la invención de medios de destrucción ha pasado a ser el prototipo del progreso técnico. Castoriadis asume una praxis socialista que combine la autonomía y la creatividad. Le apuesta al socialismo.

Lo social-histórico no es ni la adición indefinida de las redes intersubjetivas, (aunque también sea esto), ni, ciertamente, su simple producto. Lo social-histórico, es lo colectivo anónimo, lo humano-impersonal que llena toda formación social dada, pero que también la engloba, que ciñe cada sociedad en tre las demás (Castoriadis, 1975a:184).

Ideología y visión del mundo

El marxismo apuntó a la transformación consciente de la sociedad por la actividad autónoma de los hombres cuya situación real lleva a luchar contra ella; y vio esta transformación, no como expresión ciega, ni como una práctica empírica, sino como una praxis revolucionaria, como una actividad consciente que continúa siendo lúcida sobre su propia cuenta y que no se alinea a una nueva ideología (Castoriadis, 1975a:106).

Para Castoriadis “el marxismo ha llegado a ser una ideología en el mismo sentido que Marx daba a ese término: un conjunto de ideas que se relacionan con una realidad, no para esclarecerla y transformarla, sino para velarla y justificarla en lo imaginario, que permite a las gentes decir una cosa y hacer otra, parecer distintas a lo que son”. Y añade en otro texto:

La ideología es la elaboración ‘racionalizada y sistematizada’ de la parte manifiesta, explícita de las significaciones imaginarias sociales que corresponden a una institución dada de la sociedad o al lugar y a las miras de una determinada capa social dentro de esa institución (Castoriadis, 1977:47).

La ideología muestra, por un lado, alguna pretensión de racionalidad y de universalidad y, por otra, juega un cierto papel en la formación de la realidad social (Castoriadis, 1981).

La ideología y la praxis, la creatividad y autonomía —de acuerdo con Sebag— son categorías que apuntan a la transformación de la vida social. La sociedad crea una imagen de sí misma.

Toda crítica materialista de la ideología —denuncia de la autonomización de los valores de conciencia y cultura, de la simulación de un principio de realidad de las ideas—, toda esta crítica se vuelve íntegramente contra el materialismo, es decir, contra la autonomización de lo económico en cuanto tal como instancia (determinante) (Baudrillard, 1973:161).

Para Lefebvre existe una visión marxista del mundo que toma en cuenta las realidades naturales, prácticas, sociales e históricas y admite un mundo de contradicciones. El marxismo apareció históricamente en relación con una forma de actividad humana que hizo evidente la lucha del hombre con la naturaleza y la lucha de clases, en último término el marxismo es una obra colectiva en la cual destelló la imaginación creadora de Karl Marx que descubre una realidad social sumergida y la enajenación en el trabajo.

Encontramos una estructura homóloga y correspondencia entre la noción de visión del mundo de Goldmann y el significado de imaginario social. Según Castoriadis:

La ‘unidad dialéctica’ de la historia es un mito. El único punto de partida claro para reflexionar el problema es que cada sociedad plantea una ‘visión de ella misma’ que es al mismo tiempo una ‘visión del mundo’ (comprendiendo ahí las otras sociedades de las que pueda tener conocimiento) y que esta ‘visión’ forma parte de su verdad o de su realidad reflejada ... sin que ésta reduzca a aquélla” (Castoriadis, 1975a:68-69).

Por la función imaginaria se forja subjetivamente una visión correcta del mundo. La visión del mundo engloba el imaginario social. “Cuando al considerar una cultura de otros tiempos o de otra parte, calificamos de imaginario tal elemento de su visión del mundo” (Castoriadis, 1975a:279).

Psicoanálisis y marxismo

Me parece que en su estudio hay censuras veladas a los autores que reconocieron como fundamentales las obras filosóficas de Marx sin mencionarlos; quizás se refiera de manera sutil a los pensadores de la Escuela de Frankfurt. Su referencia a los autores frankfurtianos es nominal, porque solamente cita el libro de psicología social colectivo *La personalidad autoritaria* (1950) de Adorno, Daniel Levinson, Else Frenkel-Brunswik y Nevitt Sanford y la historia del Instituto de Investigación Social de Martin Jay, sin ninguna alusión interna al texto. Pero a pesar de que no revisa la teoría crítica, se remite solamente a uno de sus filósofos: Marcuse. Castoriadis (1975a) se apoya en él para su análisis de la producción masiva, a la elevación del trabajo y creación de necesidades, manipulación de los consumidores, desarrollo de una mentalidad de estatuto y privilegio social. Algunas tesis son semejantes a las de Marcuse, cuando habla de la necesidad biológica y el objeto material en el mundo de la cultura administrada o de consumo, o enajenada.

En relación con la política y el psicoanálisis es curiosa su crítica a Reich y a Marcuse, sin reconocer aportes que de una u otra manera comparte con ellos en algunas de sus tesis. Principalmente con Marcuse cuando trabaja sobre la imaginación. Según Castoriadis, las promesas de Marcuse son mesiánicas y pastorales. Que el sujeto logre derivar sus impulsos polimorfos del caos psíquico, hacia vías compatibles con una vida civilizada a escala de la humanidad: una sociedad que no convierte en tótem a sus instituciones. Para Axelos, (1964) Marcuse preconiza una sociedad no represiva donde trabajo y amor se despliegan como juego.

“El hombre es agente económico, productor, consumidor, está ligado a otros individuos por los lazos de la división del trabajo y del disfrute (*jouissance*), (tomado de Lacan)” (Sebag, 1964:44). Para Axelos (1964) “Marx socializa el ego del cogito, el sujeto, y quiere que éste socialice los objetos de la res extensa. Freud analiza el ego, desciende a su inconsciente y lo ve en lucha con los objetos de su deseo” (Axelos, 1964:232). Para Morin (1965) Freud es un complemento explosivo de Marx, reunir el núcleo del *homo faber* y el de la psique. Marx carece del asombro por la condición humana. Morin considera que el marxismo es un método crítico y un sistema totalitario.

El marxismo, tras haber ensanchado la visión del hombre y la concepción de la sociedad, el marxismo que fue la más fecunda y la más revolucionaria de las doctrinas, achica tanto al hombre como a la sociedad. Considero que hoy en día se debe de integrar el marxismo dentro de una concepción más to tal, que aquilate al hombre dentro de su dialéctica biológica, psíquica y social, que tenga en cuenta las inmensas repercusiones de los descubrimientos de Freud y que instituya nuevamente el problema de las relaciones entre lo real y lo imaginario (Morin, 1970:257).

Cuando Castoriadis propone insertar la categoría de pulsión económica semejante a la libido sexual combina a Marx y Freud. En relación con la pulsión económica es reconocible una categoría semejante a la economía libidinal de Lyotard (1975), que comprende al deseo e intensidad libidinal en el intercambio capitalista y simbólico.

La sociedad nunca puede encerrarse en el más acá de su existencia real. La humanidad no buscaría, como lo creía Marx —y por momentos también Freud—, en una existencia real insatisfactoria compensaciones imaginarias durante un tiempo (Castoriadis, 1982:187).

Filosofía política de Hannah Arendt

Si encontramos correspondencia con la praxis, el carácter fetiche de la mercancía y la visión del mundo nos impele saber: ¿Por qué no analizó el marxismo de Korsch, de Adorno y de Goldmann? Es curioso que en torno a lo social llegase a reconocer algunas tesis sobre la democracia y el totalitarismo de Hannah Arendt. Ella es introducida a Francia por Raymond Aron. A pesar de que su obra estuvo bajo la supresión del marxismo francés, fue asimilada en diferentes momentos por el grupo intelectual de la misma generación como Morin, Lefort y Lyotard. Muy temprano Morin (1965) apreció en Arendt su reconocimiento de que la sociedad reacciona a la supresión de las desigualdades sociales de carácter jurídico, organizando una jerarquía interna a medida que se hace democrática exteriormente. Lo mismo ocurre con la interpretación de Lefort (1985), en que Arendt ha definido con sumo rigor el pensamiento con el acontecimiento, con el deseo de un mundo que aquí abajo trasciende la contingencia de las instituciones. Para Lyotard (1988) existe una melancolía ontológica e histórica en el pensamiento de Hannah Arendt, que da materia para la fe y la esperanza.

Psicoanálisis

Castoriadis traza un arco sorprendente en su trayectoria en el psicoanálisis: inicialmente sus primeros intentos teóricos demuestran un relativo balbuceo, sospecho que a partir de los seminarios de Lacan, en la elucidación sobre las relaciones de las nociones psicoanalíticas de Freud.

Con el transcurrir del tiempo nos sorprende su comprensión teórica profunda y admirable de la obra de Freud, al observar una distancia gradual de las nociones generales de Lacan; no obstante que mantiene algunos términos como metonimia. Además es notable que al profundizar su elucidación de la teoría de Freud, nos remite directamente al texto en alemán.

Asimilación de Freud

Desde el punto de vista teórico psicoanalítico es interesante la evolución de su pensamiento. En la primera parte de su libro *La institución imaginaria de la sociedad*, encontramos un abigarrado texto de la metapsicología de Freud.

Al examinar bien el asunto, se detectan algunos matices erróneos de comprensión teórica:

- 1) Que el *ello* es origen y lugar de las pulsiones (instintos); 2) el *ello* es representado en el inconsciente; 3) *yo*-conciencia y voluntad debe tomar el lugar de las fuerzas oscuras que lo dominan; 4) las fuerzas no son las puras pulsiones, líbido o pulsión de muerte; son la interminable, fantasmal y fantástica alquimia y, sobre todo, las fuerzas de formación y de represión inconscientes; 5) el *superyo* y el *yo* inconsciente.

La réplica nuestra, desde el punto de vista freudiano, es la siguiente: el *ello* es el origen de las pulsiones y no de los instintos; por ejemplo, el instinto de conservación corresponde al *yo*. El *ello* carece de categoría de representación de lo inconsciente. La ubicación tópica del *ello* es inconsciente. El *yo* es equivalente a la percepción-conciencia. La voluntad es una función del *yo*. ¿Y las demás funciones como la memoria y lo motriz?.

El punto de vista dinámico es la relación de fuerzas de investidura-contrainvestidura que genera la represión primordial. La represión propiamente dicha es el conflicto entre pulsión y realidad.

Las pulsiones no se manifiestan como son, sino a través de la representación de afecto y de palabra. Los retoños de pulsión se manifiestan en lo consciente a través de la representación. La investidura consiste en la carga energética procedente de la pulsión que ocupa el objeto. La libido es la energía mental. Y todo ello es el trabajo del yo.

La pulsión de muerte es silenciosa, derivada del yo; es más, es el principio de Nirvana, o sea, la tendencia del ser vivo hacia lo inorgánico. Los tres no pueden lógicamente expresarse como equivalente. Y surgen más preguntas: ¿las fuerzas forman la represión inconsciente?, ¿hay represión consciente?, Castoriadis no elucida la represión como mecanismo de defensa. ¿Las fuerzas forman el *superyo* y el yo inconsciente?, ¿confunde los planos de la primera con la segunda tópica? Cuando explica que el ello está representado en el inconsciente, el *ello* no cuenta con representatividad. La ubicación tópica del *ello* es inconsciente.

Más adelante, en la segunda parte, explora la noción de fantasía, de la representación de afecto y de la palabra de acuerdo con Freud. Toda la obra de Freud se refiere a la imaginación y Castoriadis convoca *El Proyecto* de una psicología para neurólogos con una maestría sorprendente. La imaginación se precipita en el trinomio realidad/placer/lógica. El sueño es el ejemplo ideal.

La representación Vorstellung, cuando Freud descubre la cuestión del origen de la representación, los escritos metapsicológicos retoman, se puede afirmar, lo que en 1895 era el problema de la relación de la cantidad (física) con la cualidad (psíquica), y lo transforman en un problema de la relación entre lo somático y lo psíquico. Se introduce un término medio, las pulsiones, que están en la frontera de lo somático y lo psíquico; si bien provienen, en cierto modo de las últimas de la organización y del funcionamiento somáticos, deben actuar sobre el psiquismo, por más que no posean la cualidad (;precisamente!) de lo psíquico (Castoriadis, 1991:29).

Toma en consideración como referentes la alucinación y la omnipotencia mágica, y el caos que reina en el ello del pensamiento como huellas de lo imaginario. Rapaport (1955) supone que el proceso cognoscitivo se caracteriza inicialmente por el predominio de la imaginación visual.

Cuando apunta hacia el origen del *Proyecto*, al trabajar la metapsicología, Castoriadis está muy cercano a los planteamientos pioneros de Rapaport, a quien evidentemente ignora el medio francés.

Sin embargo, descubrimos que en relación con el pensamiento y la voluntad no los considera energía ligada, sino dentro de la égida de la energía libre, sin distinguir entre lo primario y secundario; es una falla de su conceptualización freudiana.

Cuando Castoriadis se refiere a la función imaginaria del inconsciente para pasar a la función simbólica, considera que se establece otra relación entre consciente e inconsciente, una actitud hacia sí mismo diferente al modificar la mezcla de actividad-pasividad (Castoriadis, 1975a). Rapaport da cuenta del par dialéctico actividad-pasividad como una de las polaridades básicas de la vida psíquica y lo conecta con el estudio del pensamiento.

Rapaport piensa que los términos de actividad y pasividad están íntimamente relacionados con la autonomía del yo y con el fenómeno de la voluntad (Delahanty, 1992). Castoriadis creyó básica la voluntad en el sujeto para alcanzar su autonomía y libertad.

La investigación de Lewin en 1926 sobre la voluntad arroja el siguiente resultado, que Castoriadis pudo haber tomado en cuenta, en el sentido de que la voluntad es consecuencia de una cuasi-necesidad y la intención consciente dirige al sujeto a una meta determinada (Delahanty, 1997).

Imaginario

Lacan señala que lo imaginario es un registro vinculado con el comportamiento sexual. Cuando se establece la necesidad, y el objeto se encuentra ausente, surge el objeto en la imaginación, “la satisfacción imaginaria, no puede ser encontrada nada más que en el orden de los registros sexuales” (Lacan, 1953a:50). Su apoyo son las investigaciones etológicas de Konrad Lorenz; la impronta es un registro imaginario y simbólico en el comportamiento de cortejo y de lucha en la especie animal.

El fantasma es algo que representa lo imaginario. Se remite al estadio primitivo oral de la sexualidad. Lo imaginario interviene en la relación dual narcisista, “toda relación de dos está siempre más o menos marcada por el estilo de lo imaginario” (Lacan, 1953a:48). La función de lo imaginario se refiere a las fantasías que operan en la constitución del objeto (Lacan, 1953b).

Laplanche y Pontalis reconocen que desde los orígenes del psicoanálisis se utiliza el material de la fantasía; ya que ésta es evocada

por Freud varias veces. El término alemán *Phantasie* (fantasía) es el concepto con que se designa a la imaginación. Imaginación² en alemán es *Einbildung*. “El mundo de las fantasías parece situarse enteramente en el marco de la oposición en tre lo subjetivo y lo objetivo” (Laplanche y Pontalis, 1965:20).

Los autores ubican el origen de la fantasía en el tiempo del autoerotismo. La fantasía freudiana es diferente al fantasma lacaniano. “El fantasma no es simplemente mediación entre las categorías y lo dado empírico. Es soporte de todo pensamiento” (Castoriadis, 1975b:168).

Castoriadis elucida lo imaginario. “Lo imaginario actúa sobre un terreno en el que hay represión de las pulsiones” (Castoriadis, 1975a: 232). Para Castoriadis, “la sociedad con un factor unificante proporciona un contenido significado y lo teje con estructuras simbólicas” (Castoriadis, 1975a:278).

Sobre la estructura de lo simbólico, Durand (1964) realizó una investigación sobre lo imaginario y lo simbólico; rastreó el concepto hasta Cassirer para quien el conocimiento es constitución del mundo y la síntesis conceptual se gesta por obra de la imaginación. De hecho, Durand analiza el concepto de lo simbólico y propone la imaginación simbólica, tema de investigación que lo ha consumido por más de quince años. Pasa revista a Freud, Jung, Lévi-Strauss.

Toma en consideración las tesis de Bachelard quien encuentra que lo imaginario se confunde con el dinamismo de la creación.

El simbolismo, se refiere necesariamente a algo que no está en tre lo simbólico, y que tampoco está en tre lo real-racional. Este elemento que da a la funcionalidad de cada sistema institucional su orientación específica, que sobredetermina la elección y las conexiones de las redes simbólicas, creación de cada época histórica, su manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia, su mundo y sus propias relaciones; este estructurante originario, este significado-significante central, fuente de lo que se da cada vez como sentido indiscutible e indiscutido, soporte de las articulaciones y de las distinciones de lo

² Para Mircea (1955), la imaginación es solidaria de imago, representación, imitación, y de imitor, imitar, reproducir. La matriz de la imaginación es el residuo mitológico y en la sabiduría popular la imaginación ha significado una coherencia a su existencia con mitos y teología arcaica.

que importa y de lo que no importa origen del exceso de ser de los objetos de inversión práctica, afectiva e intelectual, individuales y colectivas; este elemento no es otra cosa que lo imaginario de la sociedad o de la época considerada (Castoriadis, 1975a:252).

La crítica de Castoriadis (1977) a Freud fue que vio y no vio la psique como imaginación radical y la dimensión histórica social. La imaginación radical se encuentra en el núcleo de la psique. “La imaginación radical se da existencia a sí misma” (Castoriadis, 1975b: 206).

Constitución del sujeto

Castoriadis trata la psicogénesis del sujeto a partir del binomio psique/soma, de la relación primaria del sujeto con el objeto, introduce las categorías de lenguaje, deseo, lo simbólico y el complejo de Edipo, desde la lectura de la teoría de Lacan y bajo el sustento proporcionado por la elaboración de Piera Aulagnier (1975), sobre lo originario en la relación primaria del sujeto con su madre. Cuando Aulagnier apunta a un campo imaginario, se descubre que en esta escena se despliega el proceso de identificación.

Sostén y socialización

En concordancia con Freud, Castoriadis se apoya en las nociones de sostén o de apoyo (*anlehnung*), en la génesis de la estructura psíquica, en el yo-realidad, la sublimación, y elabora lo que para él es el proceso de socialización. Sobre este término me parece que aborda tesis semejantes a las de Alfred Lorenzer.

Al apoyo o sostén lo emplea como estrato natural y explica los sucesos de las fases del narcisismo primario. Sugiere suprimir el término y propone que se le denomine autista en consonancia con Bleuler; sin embargo, desconoce que ha sido un concepto determinado previamente por Margaret Mahler cuando llamó fase autista a la fase sin objeto descrita por Spitz.

Para Castoriadis la sublimación es el proceso de la psique al abrirse al mundo socio-histórico. Ya en los sesenta, Axelos consideró que la sublimación dentro del proceso de socialización desempeña un papel primordial en la vida histórica.

En relación con el sufrimiento infringido por el proceso histórico y la socialización, la libido se desplaza, traspone los deseos y los sublima, de manera

que el mundo real ya no puede oponerse a su satisfacción imaginaria (Axelos, 1964:231).

La socialización, desde el comienzo de la vida hasta la muerte, es el individuo social, una entidad parlante y una identidad y un estado social, reglas. Su meta es la capacidad de sublimación de la psique (Castoriadis, 1986).

La socialización de la psique y hasta su supervivencia misma exige que ella reconozca y acepte el hecho de que sus deseos nucleares, originarios, nunca puedan realizarse (Castoriadis, 1987-1989:98).

Es interesante descubrir que desde la base del materialismo dialéctico y el psicoanálisis, Igor Caruso da cuenta de similares categorías empleadas por Castoriadis como narcisismo, autismo, lenguaje, simbolismo y socialización, aunque es evidente que reconoce críticamente las aportaciones de Mahler, Erikson y Lorenzer.

Caruso y Castoriadis, marcando la diferencia sustancial entre los dos, construyen sus ideas casi simultáneamente en semejante etapa de producción en los años setenta.

Cuando Caruso (1976) revisa las tesis del narcisismo y la inserción del sujeto en las relaciones sociales o socialización, además de incluir el uso simbólico del lenguaje, la impronta de la especie y la visión planetaria de nuestro mundo (de Teilhard de Chardin)³; Caruso sostiene su argumento sobre una base materialista del sujeto.

Autonomía e instituciones

Desde el punto de vista socio-histórico, el sujeto ha interiorizado virtualmente la totalidad de la institución socialmente dada. Interiorizan los modos de pensamiento y acción, normas y valores y, finalmente, “la identidad del individuo depende de las instituciones” (Castoriadis, 1987-1989:99).

La autonomía del afecto en el psiquismo humano. Desde la línea de la autonomía que converge en la esfera social, es interesante observar que para Erikson la cobertura institucional de la fase psicosocial de

³ Es importante mencionar la recuperación ulterior que realiza Morin con el término “noosfera” del jesuita Teilhard de Chardin en sus reflexiones.

autonomía es la esfera de la ley, el orden y la justicia, que delinear el abanico de elección libre de derechos y la imposición de obligaciones y restricciones (Delahanty, 1987).

El yo es, en una parte decisiva una fabricación social: está construido para funcionar dentro de un dispositivo social dado y, para preservar, continuar y reproducir este dispositivo, es decir, las instituciones existentes (Castoriadis 1987-1989:97).

Con relación en algunas tesis por articular del sujeto y la cultura, la posición de Castoriadis es advertir que:

La institución social del individuo debe dar existencia para la psique, a un mundo público y común. No puede absorber la psique en la sociedad. Sociedad y psique son inseparables e irreductibles una a otra (Castoriadis, 1975b:252).

Y más adelante:

Las instituciones sociales fabrican y forman a los individuos (...) La interiorización de las instituciones por el individuo a lo largo de la vida ... interiorización de las significaciones, de las significaciones imaginarias sociales (Castoriadis, 1987-1989:100).

Institución imaginaria de la sociedad

El lenguaje, la práctica, técnica o acción constituye la sociedad instituyente o imaginario social. “Lo imaginario social existe como hacer/representar lo histórico-social” (Castoriadis, 1975b:140).

El lenguaje es una de las bases de inspiración sobre la significación. La técnica tiende a unir los puentes entre el pasado, presente y porvenir, el ritmo del tiempo histórico.

La institución de la sociedad es en cada momento institución de un magma de significaciones imaginarias sociales, que podemos y debemos llamar mundo de significaciones (Castoriadis, 1975b:312).

Sueño como magma y la significación imaginaria social

El sueño es el magma de magmas. Mi hipótesis es que a pesar de que anuncia que el mundo de las significaciones sociales no es un sistema jerárquico de conceptos, atrae para sí categorías como el cemento de Fromm y lava de Freud, para emplearlas en su metáfora geológica de magma⁴.

Sobre la sospecha en mi trabajo previo (Delahanty, 1997) de que Castoriadis pudo haber empleado la metáfora de cemento de Fromm, lo he confirmado en el siguiente pasaje:

Como una deformación coherente del sistema de los sujetos, de los objetos y de sus relaciones: como el cemento invisible que mantiene conglomerado este inmenso batiburrillo de real, racional y simbólico que constituye toda sociedad (Castoriadis, 1975a:249).

El cemento mantiene unidos los elementos triádicos de la fantasía: sujeto, objeto y otro (1975b). Sin embargo, para Althusser (1978) Gramsci empleó la metáfora de cemento en el sentido de que mantiene unida la ideología hegemónica de una clase social, la clase proletaria.

Freud habla de roca sedimentaria de estructura fragmentaria, formada por restos de ángulos agudos aglomerados en un cemento natural. Y en conexión con la psique en la búsqueda de otro objeto, cita a Freud sobre las capas superpuestas de lava en relación con la formación del objeto. Freud (1915:126) escribe:

Podemos descomponer toda vida pulsional en oleadas singulares, separadas en el tiempo, y homogéneas dentro de la unidad de tiempo (cualquiera que sea ésta), las cuales se comportan en tre sí como erupciones sucesivas de lava. Entonces podemos imaginar que la primera erupción de lava, la más originaria, prosigue inmutable y no experimenta desarrollo alguno. La oleada siguiente está expuesta desde el comienzo a una alteración, por ejemplo, la vuelta a la pasividad, y se agrega con este nuevo carácter a la anterior (citado en Castoriadis 1975b:240).

Para Castoriadis la imagen del mundo y de la sociedad fueron siempre dos caras del magma de significaciones imaginarias sociales. Significaciones imaginarias sociales y de su materialización.

El mundo de la significación social constituido a partir de la base material psique/soma, del imaginario o fantasía o imaginario radical. La dimensión histórico-social de lo imaginario radical, es decir, lo imaginario social o la sociedad instituyente (Castoriadis, 1978:149).

Creación del mundo

En el comienzo es el caos, el abismo, lo sin fondo. De aquí surge la humanidad. Me parece que es una referencia cristiana de Castoriadis,

⁴ Magma del griego masa pastosa. Magna ignea fundida que se halla debajo de la corteza sólida del globo terrestre. Químicamente está compuesto por una mezcla de silicatos en estado de fundición. Por los cambios de temperatura y otros factores, el magma se divide en partes de distinta composición que al solidificarse origina la piedra, cfr. A. E. (Fersman, 1968).

al sostener que “toda institución heterónoma de la sociedad fue centralmente y esencialmente religiosa” (Castoriadis, 1982:191). Suponemos que se comprende con nitidez la demostración del modelo de imaginario social de Castoriadis sobre el terreno empírico cuando intenta elucidar a la institución religiosa del judaísmo con los ritos de iniciación, simbolismo de los significantes, el rol de los sacerdotes, profetas y el templo, las tablas de la ley, la Torah. Es posible realizar semejante descripción en la institución de la religión a la que su familia pertenecía. Es incuestionable, entonces, la importancia de la representación imaginaria de sociedades precedentes (Castoriadis, 1975a).

La caída del muro comunista

Para ilustrar la explicación de la institución imaginaria de la sociedad en un caso político concreto, en el momento histórico-social actual como fue el derrumbe de la cortina de hierro, Castoriadis supone que:

lo que mantuvo en pie el marxismo-leninismo en la Unión Soviética fue un nuevo imaginario desarrollado en dos etapas: el primero en la fase marxista, en una época de disolución de la vieja fe religiosa, es se sabe, el imaginario de una salvación laica. El proyecto de emancipación, de la libertad como actividad, del pueblo como autor de su historia, se convierte como imaginario mesiánico de una Tierra prometida al alcance de la mano y garantizada por el sustituto de la trascendencia producida por la época: la teoría científica. Y las leyes de la historia, el partido, su jefe, su poder, la fuerza, la fuerza bruta, se transforman en garantes y en puntos de fascinación, la atracción que ejerce en los individuos” (Castoriadis, 1990:51).

Por lo tanto, comprueba que la emergencia de la autonomía es la primera grieta de lo imaginario (instituido) (Castoriadis, 1975a:270).

Conclusiones

Para Castoriadis el sedimento de lo imaginario social, desde el marxismo, es la enajenación, reificación y el carácter fetichista de la mercancía en función de lo subjetivo. Desde el psicoanálisis toma en cuenta las nociones de representación (*Vorstellung*) de Freud y de imaginario de Lacan. Las apoyaturas de Castoriadis fueron inicialmente Marx y Trotsky que luego abandonó por Lacan y Freud, resignándose de los lacanianos para constituirse en un freudiano sustancial. En torno al estatuto epistemológico, de manera breve se puede situar su modelo de imaginario social en función de la relación sujeto-predicado y abandonar la cuestión de sujeto-objeto. Para

Castoriadis (1996a) el fin del psicoanálisis es un proyecto de autonomía del sujeto, en la capacidad de elucidación de las pulsiones inconscientes y del refuerzo de una instancia de reflexión y de deliberación, del yo.

matuk@adinet.uy

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (1969), "¿Marx superado?", en *Hyppolite*, Buenos Aires: Baires.
- Althusser, Louis (1978), "Notas sobre los aparatos ideológicos de Estado (AIE)", en *Nuevos escritos*, Madrid: Crítica.
- Axelos, Kostas (1956), "Lo planetario. Historia mundial de la técnica", en *Introducción a un pensar futuro*, Buenos Aires: Amorrortu.
- (1961), *Marx, pensador de la técnica*, Madrid: Tecnos.
- (1966), "Entre el marxismo, el freudismo, el estructuralismo y el nihilismo", en *Argumentos para una investigación*, Madrid: Editorial Fundamentos.
- Aulagnier, Piera (1975), *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Baczko, Bronislaw (1984), *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Baudrillard, Jean (1973), *El espejo de la producción*, Barcelona: Gedisa.
- Caruso, Igor (1976), *Narcisismo y socialización, México: Siglo Veintiuno*.
- Castoriadis, Cornelius (1975a), *La institución imaginaria de la sociedad, Marxismo y teoría revolucionaria*, Barcelona: Tusquets Editores, vol. 1.
- (1975b), *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la institución*, Barcelona: Tusquets Editores, vol. 2.
- (1977a) "El régimen social de Rusia", en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa.
- (1977b), "El psicoanálisis, proyecto y elucidación. El destino del análisis y responsabilidad de los analistas", en *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1978), "El descubrimiento de la imaginación", en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa.
- (1981), "El destino de los totalitarismos", en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa.
- (1982), "La institución de la sociedad y de la religión", en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa.
- (1989), "Psicoanálisis y política", en *El mundo fragmentado*, Montevideo: Nordan.
- (1986), "El estado del sujeto hoy", en *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1990), "Marxismo-leninismo: la pulverización", en *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires: EUDEBA.
- (1991), "Lógica, imaginación, reflexión", en *El inconsciente y la ciencia*, Buenos Aires: Amorrortu.

*El Pasaje del Marxismo al Psicoanálisis
en el Imaginario Social de Castoriadis*

- (1996a), "Freud, la sociedad, la historia", en *El avance de la insignificancia*, Bue nos Ai res: EUDEBA.
- (1996b), "The construction of the World in Psycho sis", en *Psychoanalytic Review*, dic., vol. 83 (6), 629-644 pp.
- Delahanty, Guillermo (1982), *Tabú del incesto*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- (1986), *Nostalgia y pesimismo. La teoría crítica-musical de Theodor W. Adorno*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- (1987), *Imaginación y crisis. Modelo psicoanalítico-social de Erik H. Erikson*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Secretaría de Educación Pública.
- (1987), *Psicoanálisis y marxismo*, México: Plaza y Valdés/Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- (1996), "La categoría de la visión del mundo en Lucien Goldmann", en *Argumentos*, núm. 24, 107-117 pp.
- (1992), "Geopolítica de la psicología del yo. Contribuciones de David Rapaport al psicoanálisis", en *Imagen Psicoanalítica*, vol. 1, 17-32 pp.
- (1997), "Her bert Marcuse: la enajenación del sujeto y la cultura", en prensa.
- (1998), "Castoriadis y Socialisme ou barbarie", en *Tramas*, núm. 14.
- Dufrenne, Mikel (1953), *La personalidad básica. Un concepto sociológico*, Buenos Aires: Paidós.
- Durand, Gilbert (1964), *La imaginación simbólica*, Bue nos Ai res: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1915), "Pulsiones y destinos de pulsión", en *Obras Completas*, vol. XIV. Bue nos Ai res: Amorrortu.
- Goldmann, Lucien (1952), *Filosofía y ciencias humanas*, Bue nos Ai res: Nueva Visión.
- Lacan, Jacques (1953a), "Lo simbólico, lo imaginario y lo real", en *La Nave de los Locos*, núm. 7, 46-62 pp.
- (1953b), "Función y cam po de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", en *Escritos 1*, México: Siglo XXI.
- Lefebvre, Henri (1939), *El materialismo dialéctico*, Bue nos Ai res: La Pléyade.
- (1948a), *El Marxismo*, Bue nos Ai res: EUDEBA.
- (1948b), *Marx*, Barcelona: Guadarrama.
- (1975), *Hegel, Marx, Nietz sche o el reino de las sombras*, México: Siglo XXI.
- Lefebvre, Henri y Norbert Guterman (1939), *La dialéctica*, Bue nos Ai res: La Pléyade.
- Lefort, Claude (1978), *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1982), "Democracia y advenimiento de un 'lugar vacío'", en *La invención democrática*, Bue nos Ai res: Nueva Visión.
- (1985a), "Hannah Arendt y lo político", en *Ensayos sobre lo político*, Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara.
- (1985b), "Hannah Arendt y el totalitarismo", en *La invención democrática*, Buenos Ai res: Nueva Visión.
- Liotard, Jean-François (1975), *Economía libidinal*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1988), "Sobreviviente", en *Lecturas de la infancia*, Bue nos Ai res: EUDEBA.

Guillermo Delahanty Matuk

Mandel, Ernest (1977a), *Introducción al marxismo*, Madrid: Akal Editores.

————— (1977b), “Eurocomunismo, ¿ideología de la nueva clase?”, en *Crítica del eurocomunismo*, Barcelona: Editorial Fontamara.

Morín, Edgar (1965), *Por una política del hombre*, México: Editorial Contemporáneos.

————— (1970), *Autocrítica*, Barcelona: Kairós.

————— (1997), “Castoriadis, un titán del espíritu”, en *Vuelta*, núm. 255.

Naïr, Sami y Michael Löwy (1973), *Goldmann ou la dialectique*, París: Editions Seghers.

Rapaport, David (1955), “Cognitive Structures”, en *The Collected Papers of David Rapaport*, New York: Basic Books.

Sebag, Lucien (1967), *Marxismo y estructuralismo*, México: Siglo XXI.