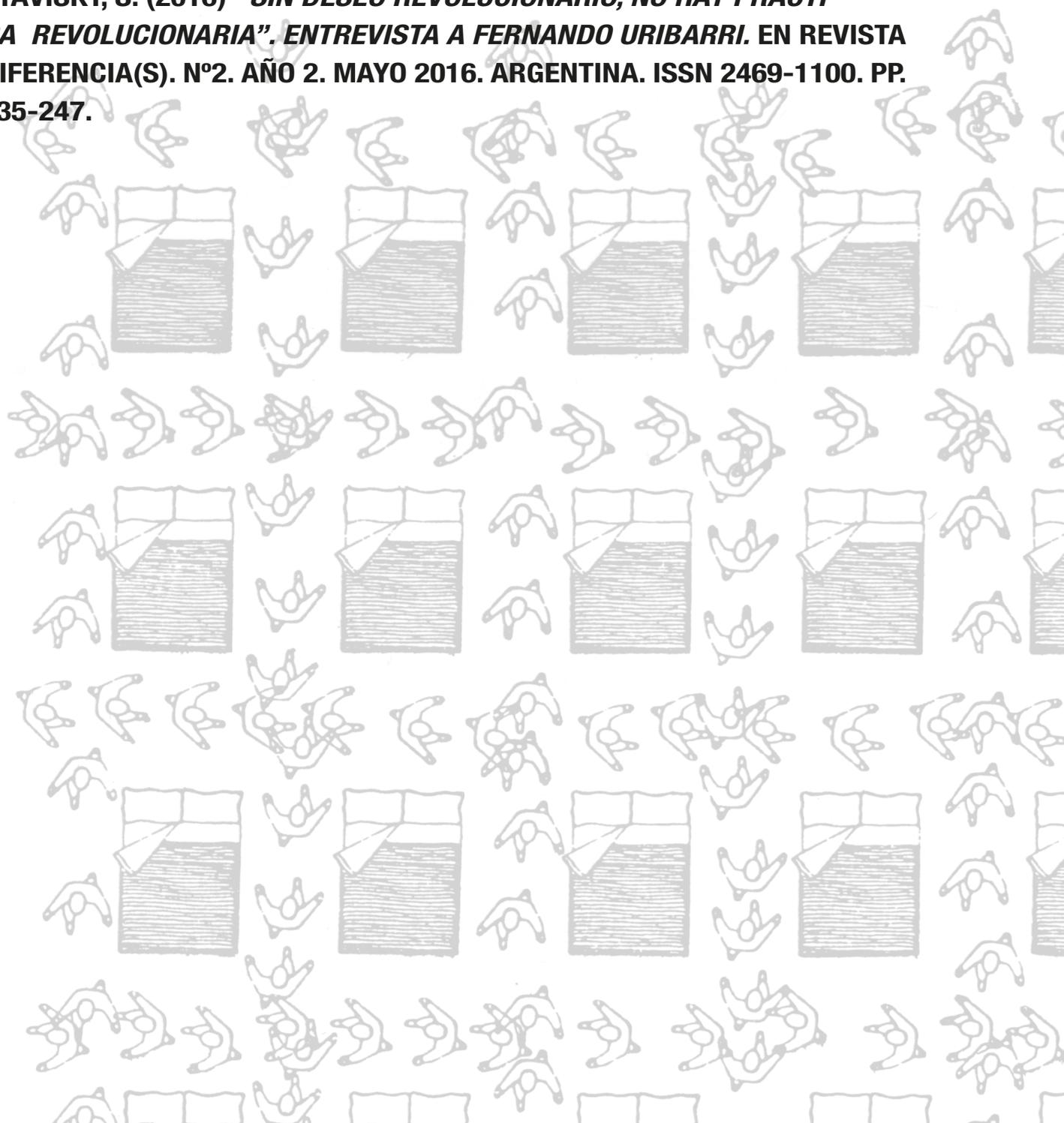




DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

STAVISKY, S. (2016) “SIN DESEO REVOLUCIONARIO, NO HAY PRÁCTICA REVOLUCIONARIA”. ENTREVISTA A FERNANDO URIBARRI. EN REVISTA DIFERENCIA(S). Nº2. AÑO 2. MAYO 2016. ARGENTINA. ISSN 2469-1100. PP. 235-247.



“SIN DESEO REVOLUCIONARIO, NO HAY PRÁCTICA REVOLUCIONARIA”

ENTREVISTA A FERNANDO URIBARRI
SEBASTIÁN STAVISKY

Para comenzar, tal vez puedas contarnos cómo fue que conociste a Castoriadis, cuál fue tu relación con él y cómo influyó en el desarrollo de tu pensamiento

El encuentro con Castoriadis para mí fue muy importante porque significó un modo de vincular de una forma novedosa el psicoanálisis con la política. Si bien ya conocía algunos de sus textos, especialmente aquellos sobre la experiencia del movimiento obrero firmados con el seudónimo de Paul Cardan, fue a partir de la creación de la revista *Zona Erógena* que profundicé en sus desarrollos. Era una revista de psicoanálisis y pensamiento contemporáneo fundada por grupos autogestivos de militancia contracultural de distintas facultades de la Universidad de Buenos Aires. En Psicología, particularmente, buscábamos combatir el dogmatismo lacaniano que había devenido en un discurso ideológico. No se trataba de ir contra Lacan, sino de no idolatrarlo. Decíamos que Lacan era demasiado importante para dejarlo en manos de los lacanianos. Parte del objetivo de *Zona Erógena* era reivindicar una tradición perdida de vinculación del psicoanálisis con la política, pero no solamente a través de lecturas cruzadas de Marx y Freud como las que pudieran haber hecho Althusser o Rozitchner en Argentina. Y mucho menos a través de ciertas tesis reduccionistas que, más allá de su consistencia o no para pensar cuestiones vinculadas al dominio de lo psíquico, se extrapolaban con total arbitrariedad a campos que tienen un modo de funcionamiento irreductible al de la causalidad psíquica. No puede ser que la misma categoría opere sin mediaciones para explicar fenómenos tan distintos como el psiquismo y lo social. El pensamiento de Castoriadis, en ese sentido, tiene interés por los dos órdenes de problemas, pero poniendo a trabajar la especificidad de los tipos de causalidad, de procesos, de objetos y sujetos específicos que se dan en el dominio de lo psíquico, y de los colectivos humanos y lo histórico-social, tanto de manera diferencial como articulada. Es decir, plantea que, aunque no existen el uno sin el otro, ambos tienen legalidades y modos de funcionamiento específicos que los hacen inseparables pero irreductibles a la vez. Castoriadis modifica la clásica oposición individuo-sociedad en tanto el individuo es una construcción y una creación social. Lo que se opone, por el contrario, es el núcleo de lo psíquico y lo social, y esa oposición también se da al interior de un individuo. Se trata del famoso conflicto psíquico teorizado por Freud al que Castoriadis le presta su acuerdo.

Toda esa serie de desarrollos para mí resultaba fascinante, ya que consistía en una revalorización del proyecto freudiano en un contexto en que, en la Facultad de Psicología, se decía que el psicoanálisis no es democrático porque en la sesión no se vota; o circulaban algunos ideogramas lacanianos donde, en plena década del '80, se hablaba del goce del torturado con razonamientos muy reaccionarios o muy cínicos. No era la pregunta acerca de cómo sobrevive psíquicamente un torturado, como podrían haberlo formulado intelectuales como Fernando Ulloa. El lacanismo en los ochenta y los primeros años del noventa fue un proceso de despolitización sistemática del campo psicoanalítico que, durante una década por lo menos, se dedicó a atacar todo compromiso militante postulando que el deseo de hacer el bien o la revolución eran fantasías de almas bellas. En ese sentido, Castoriadis, junto a otros autores, se nos volvió esencial para reinscribir lo mejor de la tradición del psicoanálisis comprometido de izquierda.

Por otra parte, para mí él se convirtió en un interlocutor personal. Fue a partir de 1991 cuando viajé a París y me puse en contacto con una cantidad de autores psicoanalistas que me interesaban, a algunos de los cuales entrevisté para *Zona Erógena*, tales como André Green, Jean Laplanche o Felix Guattari. Y entre ellos me contacté con Castoriadis, con quien nos caímos muy bien de entrada, aceptó mi invitación para venir a Argentina en el '93 y me convertí luego en su discípulo psicoanalista, quien trabajaba esa dimensión de su obra.

El período de publicación de la revista *Zona Erógena*, desde 1989 hasta 2001, coincide, de un modo tal vez contingente, con un momento histórico-social central para la práctica y el pensamiento en torno a la democracia y los límites de sus formas instituidas en Argentina y el conjunto de Latinoamérica. ¿Cuál fue la importancia que entonces tuvieron para ustedes las ideas de Castoriadis acerca de la democracia?

Algo de esto tratamos en 1993 cuando invité a Castoriadis a dar una conferencia en la Facultad de Odontología –en la que se le otorgó el título de profesor honorario de la UBA– justamente sobre el tema de “la democracia hoy”¹. Se trató de una aguda crítica tanto a las democracias occidentales, que él consideraba dominadas por grupos concentrados de poder obligados por razones históricas a conceder ciertos derechos que las luchas populares habían ido reclamando, como a los regímenes totalitarios soviéticos que en ese momento estaban en pleno proceso de descomposición. El fundamento de la crítica tenía que ver con lo que él llama la tercera fase del capitalismo en la que, luego del capitalismo clásico estudiado por Marx y de la tesis leninista del imperialismo como fase superior, el conflicto ya no es tanto ni tan solo entre explotadores y explotados, sino entre dirigentes y dirigidos. Todas las formas de distorsión antidemocrática de las relaciones entre colectivos humanos hacen parte de la explotación y no son fenómenos secundarios por no estar regidos directamente por las relaciones de producción. Estos desarrollos se relacionan con una idea de la democracia que tiene su origen en Grecia y que luego reaparece en el período de las revoluciones burguesas en las que

1 La conferencia fue publicada en Castoriadis, Cornelius (1993). “La cuestión de la democracia. Posibilidades de una sociedad autónoma”. *Zona Erógena* n° 44. Buenos Aires, Argentina.

es posible percibir la emergencia de dos significaciones imaginarias en pugna: una que tiene que ver con los proyectos de autonomía y otra que es la extensión ilimitada del poder sobre la naturaleza y los hombres. La democracia, entonces, no es propia del capitalismo, sí de los proyectos de autonomía. Lo propio del capitalismo es la búsqueda de la dominación ilimitada. Lo que Castoriadis busca es radicalizar la democracia yendo más allá de las limitaciones propias de los sistemas capitalistas, así como yendo más allá también de cierta ontología determinista presente en la teoría marxista.

Castoriadis no rompe con Marx autor, sino con la doxa marxista. Hay algo que dice Edgar Morin en relación a esto, acerca de que se podría pensar a Castoriadis como un pensador metamarxista², es decir, alguien que piensa el marxismo en profundidad hasta encontrar en él una serie de impasses. Hay dos aspectos en Marx: uno que tiene que ver con el reconocimiento de la historia efectiva, que básicamente es la historia de los colectivos humanos y de la lucha de clases; y después hay una idea teleológica de la historia, una ontología determinista acerca del desarrollo de las contradicciones del capitalismo y el advenimiento del socialismo. Ese es el impasse que encuentra Castoriadis, el que critica y abandona a los fines de retomar y explorar el primer aspecto, a partir del cual va a desarrollar su idea sobre el contenido del socialismo. En ese sentido, Castoriadis es un anti-utopista, pero no porque no reivindique las utopías en el sentido coloquial, sino porque pensar en términos de utopía es pensar que algo no va a tener lugar. Las experiencias revolucionarias han tenido lugar y otros modos de organización colectiva y de la vida han sido y son posibles.

Pero la discusión no era sólo con Marx, sino también con Lacan, para quien la alienación, o falsa conciencia en Marx, es un estatuto ontológico del sujeto y, por tanto, insuperable. Las alienaciones pueden consolidarse en estructuras de funcionamiento pero, al ser históricas, son inherentemente transformables, están siempre abiertas a conflictos y esos conflictos tienen la capacidad de destruir o transformar las estructuras, mutarlas más o menos radicalmente por otras. Y lo mismo ocurre con las transformaciones subjetivas. Si algo es una condición histórica, en la praxis puede ser transformado, sean las condiciones de un sujeto capaz de transformarse en su devenir subjetivo o de un colectivo humano capaz de transformarse en lo histórico-social. La posición lacaniana de que ciertos avatares de la vida de un sujeto tales como la castración le otorgan un estatuto ontológico, haciendo de la ontología del ser una ontología de la falta, es muy cercana a una larguísima tradición de la ontología negativa. Esta posición fue también criticada por autores como Deleuze, Guattari o Lyotard, quienes postularon que el deseo como formador de la subjetividad no es subsidiario de ninguna falta. Esa dialéctica que se puede ver en cierta etapa de la vida es en Lacan hipostasiada en términos de una ontología, de un estatuto del ser.

Recuerdo una vez, cuando fui invitado para hacerle una serie de preguntas a Jacques-Alain Miller, haberlo interrogado sobre las posiciones del lacanismo respecto del Mayo Francés y que él me contestara que la historia de la humanidad es la historia del cambio de un amo por otro cada vez más cruel. Yo creo que no es así. Primero porque el concepto de amo no puede explicar la explotación, tal como se hizo extrapolando los desarrollos hegelianos sobre la dialéctica del amo y el siervo. No es lo mismo, por ejemplo, la esclavitud que el capitalismo, o el capitalismo salvaje de Thatcher que el de la etapa actual. Pero, además, la posición que se deduce de esa visión ontologizante y reaccionaria que niega la historia como proceso de autoalteración de las sociedades es de un cinismo ideológico notable. Castoriadis nos sirvió para criticar esas posiciones, al mismo tiempo que para postular la posibilidad de formas de democracia radical.

A pesar de estas críticas a las que hacés mención y a lo que él llama la ontología heredada, hay en Castoriadis el desarrollo de una *otra* ontología que gira en torno a algunos de sus conceptos más importantes como *imaginación radical e imaginario instituyente*. De hecho, tal como señalás en tu introducción a *El avance de la insignificancia*³, es posible encontrar cierta vinculación entre su teoría ontológica y el proyecto político de autonomía. ¿Cómo es que se produce esta relación?

Castoriadis parte su crítica del pensamiento heredado diciendo que hasta ahora se tiende a pensar lo social como un espacio de funcionamiento y la historia como una especie de transcurrir. Y en realidad no hay tal cosa como la historia, por un lado, y lo social, por el otro. Hay lo histórico-social. Lo social es siempre autoalteración y cada sociedad es creación de un tiempo propio. Y la historia es la posibilidad de la emergencia de lo radicalmente nuevo, la sucesión de destrucción y creación de formas nuevas. ¿Dónde creemos, por ejemplo, que en el paleolítico se encuentra la génesis del piano de cola? El piano de cola no es la larga evolución de la piedrita, el toc toc y el triángulo. Y lo mismo ocurre con las formaciones sociales. Por otra parte, Castoriadis crea la noción de *imaginación radical* entre el '63 y '64, a través de la cual logra cristalizar algo que ya venía pensando previamente. Se trata de la capacidad de creación en sentido fuerte, es decir, no sólo en el sentido de transformación de la existencia sino de la emergencia y creación de formas y significaciones nuevas en la historia.

2 La referencia se encuentra en Morin, Edgar (1994). "Castoriadis 'un Aristóteles caliente' (o perfil de un metamarxista)". *Zona Erógena* n° 19. Buenos Aires, Argentina.

3 Uribarrí, Fernando (1997). "A modo de introducción". En Castoriadis, Cornelius. *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires: EUDEBA, pp. 7-11.

Hay un texto de Axel Honneth en que, justamente, le dice a Castoriadis que lo que él hizo es una salvaguarda ontológica de la revolución⁴. Castoriadis le responde en un artículo que luego va a formar parte de su libro *Hecho y por hacer*⁵. Ahí dice que de ninguna tesis ontológica y filosófica puede deducirse una política. La política, como el hacer lúcido de los hombres entre sí y para sí, como un hacer cotidiano que tiene que orientarse por sus propios medios, no puede deducirse de la creencia de leyes o verdades que se extraerían de un nivel ontológico. Del ser de las cosas, de los sujetos y la historia no puede deducirse cuál sería la orientación correcta para una praxis revolucionaria. Pero, por otro lado, yo creo que hay una suerte de correlatividad y coherencia en sus ideas de lo histórico-social como autoalteración, del imaginario instituyente y de la creación incesante, y el hecho de que las revoluciones sean posibles porque han existido y podrían volver a existir. Esto en términos teóricos es consistente porque su visión de la historia es que la emergencia de lo nuevo, es decir, las prácticas colectivas de creación de nuevas significaciones y nuevas instituciones que den lugar a esas significaciones, es posible. Entonces Axel Honneth no está del todo errado porque efectivamente hay una correspondencia. Sin embargo, es prudente pensar que una no lleva necesariamente a la otra. Existe una relación entre ontología y proyecto político pero no es una relación directa, al modo en que de alguna manera tendía a concebirla el marxismo. Posibilidad no es orientación ni, mucho menos, determinación.

Por otra parte, tal vez sea prudente agregar que, además de la apertura a la creación, también hay en Castoriadis una ética de la mortalidad y una reivindicación de cierto germen trágico, no como género literario –aunque en el origen pueda tener relación con él–, sino como una tradición griega de afirmación de la finitud. El ser es caos y creación, vivimos al borde del abismo y el abismo es el sinsentido y la muerte. No hay saber más importante para un sujeto autónomo, es decir, para un sujeto que desee participar de un colectivo que haga de la autonomía un proyecto incesante, que el saber de la incerteza. Hay en él un vacío de sentido respondido por creaciones, pero esas creaciones son históricas, finitas y, como lo llama Freud, transitorias en el sentido de la caducidad. Nuestras instituciones también son limitadas en el tiempo y, por tanto, mortales. En la introducción a *El avance de la insignificancia* cito una frase de Castoriadis en la que dice, textualmente: “Lo que el arte presenta no son las Ideas de la razón (como creía Kant) sino el Caos, el abismo, el sin fondo, y es a lo que da forma. Y por esta presentación, que es una ventana abierta al Caos, suprime la seguridad tranquilamente estúpida de nuestra vida cotidiana, recordándonos que vivimos siempre al borde del abismo. Éste es el principal saber de un ser autónomo”⁶. Un ser autónomo es, entonces, un ser que, al darse sus propias normas, establece sus propias limitaciones en el reconocimiento de la caducidad de toda creación. Hace de las limitaciones un problema reflexivo, no solamente un dato melancolizante o una falla ontológica.

Pareciera que resulta imposible pensar los desarrollos de Castoriadis sin asumir un contrapunto con muchas de las ideas de Lacan y los lacanianos. Sin embargo, algunos autores –Yannis Stavrakakis, por ejemplo⁷– han propuesto diálogos posibles entre la izquierda lacaniana y Castoriadis. ¿Cuáles creés que son los puntos de confluencia y cuáles las principales líneas de divergencia entre ambos?

Es cierto que el pensamiento de Castoriadis y el de la llamada izquierda lacaniana se encuentran, pero sobre una suma de equívocos. Es muy distinto pensar el diálogo de Castoriadis con autores que en diversa medida se reivindican lacanianos, como Stavrakakis, a quien considero un amigo y tuvo la gentileza de citarme en su libro *La izquierda lacaniana*, y con autores que, sin ser lacanianos, toman elementos de su obra para pensar diversas cuestiones. Por empezar, tengo mis dudas de que efectivamente pueda hablarse de una izquierda lacaniana. En Francia, por ejemplo, no existe tal cosa, y es porque las posiciones de Lacan y del lacanismo nunca han sido de izquierda. No es un discurso que haya permeado el debate político, ni siquiera el debate académico político.

Es posible entonces rastrear la genealogía de Lacan a partir de tres corrientes. Por un lado, están todos los que lo reivindican y hacen lecturas exégetas de distintas etapas de su pensamiento, cuyo representante es Jacques-Alain Miller. Luego están los que rompieron con Lacan y devinieron el germen de un nuevo paradigma contemporáneo en psicoanálisis, a los que yo llamo los poslacanianos. Ahí están André Green, Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, Piera Aulagnier. Trabajé acerca de su relación con Castoriadis en un artículo publicado hace varios años en la revista *Archipiélago*⁸. Se trata de un grupo de pensadores que en los años cincuenta están con Lacan, en los sesenta y ochenta rompen, en los setenta pasan a estar en contra, y luego desarrollan una obra propia más allá de él. Son psicoanalistas freudianos que exploran territorios que

4 Honneth, Axel (1986). “Rescuing the Revolution with an Ontology: On Cornelius Castoriadis’ Theory of Society”. *Thesis Eleven* n° 14. La Trobe University, Australia.

5 Castoriadis, Cornelius (1998). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires: EUDEBA.

6 La cita referida se encuentra en Castoriadis, Cornelius (1997). “La cultura en una sociedad democrática”. En *El avance de la insignificancia. Op. cit.*, p. 247.

7 Al respecto, ver Stavrakakis, Yannis (2010). “Antinomias de la creatividad: Lacan y Castoriadis sobre la construcción social y lo político”. *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 55-84.

8 Urribarri, Fernando (2002). “Castoriadis, Lacan y el postlacanismo. Notas para historizar el pensamiento psicoanalítico de Castoriadis”. *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura* n° 54. Barcelona, España.

el lacanismo desconoce y que Lacan no llegó a conocer muchas veces, como las anorexias, las bulimias, las adicciones, los borderlines, es decir, todo el campo de las subjetividades y patologías de los últimos treinta años ligadas al capitalismo globalizado. Son los autores del malestar en la subjetividad contemporánea. Una parte de la obra de Castoriadis se inserta en esta corriente. Y después hay un tercer sector, el de los psicoanalistas influenciados por el pensamiento de Lacan que desarrollan un pensamiento no necesariamente lacaniano. Entre ellos están Balibar, Badiou, Rancière, Butler, Jameson. En el caso de Laclau, que estaría más cerca de esta tercer corriente, su lectura empieza por Gramsci, se deja luego influenciar por Lefort, de quien toma la idea del vacío o la falta que está en el centro del régimen democrático, y se apoya a partir de ahí en la noción del real lacaniano como lo imposible de simbolizar. Castoriadis fue muy crítico con estas teorías porque, para él, lo esencial de la democracia no es el aspecto vacío, sino la institución democrática como régimen y la significación de la libertad que permea por la positiva toda la experiencia democrática. El de Laclau, en ese sentido, es un pensamiento democrático negativo que gira en torno a un vacío hipotético.

Mi impresión es que, muchas veces, estos autores tienen una preconcepción teórica sobre el conflicto social y la dimensión más o menos política de la historia, y luego realizan desarrollos con los que tratan de darles forma a aquellas figuras conceptuales previas. Los discursos de los que se apropian producen distorsiones en el sentido de las malas lecturas o dislecturas [*misreadings*] de las que habla Harold Bloom⁹, es decir, desvíos de algunas de las tesis de los grandes autores para hacer, a partir de ellas, elaboraciones a veces muy creativas. Es el caso, por ejemplo, de Žižek, un hegeliano de izquierda que se reconoce lacaniano. El problema es que su desvío, a pesar de las lecturas marxistas que pueda hacer, no supera cierto idealismo. Žižek analiza una película y piensa que ésta permite explicar la sociedad. En Lacan también hay muchos desvíos idealistas y formalistas. Al pensar que el lenguaje es lo que determina en última instancia tiende a desconocer las dimensiones en que el conflicto social y las prácticas sociales son heterogéneas respecto del lenguaje. En cambio, y es a lo que creo apuntaba agudamente Morin cuando hablaba de él como un metamarxista, los desarrollos de Castoriadis acerca del imaginario social no lo vuelven idealista. Lo que él trata de pensar es cómo se puede producir un apuntalamiento de la historia en la naturaleza de lo social sobre un fundamento material al que cada individuo y cada colectivo humano tiene que darle sentido. Ahora, dar sentido, crear significaciones, no significa crear la realidad en un sentido material. Entonces no hay deriva idealista.

En 1989 Castoriadis realiza una crítica tal vez un tanto pesimista al posmodernismo, en la que refiere que estamos viviendo un momento de retirada hacia el *conformismo generalizado* como resultado de la ausencia de proyectos de autonomía¹⁰. ¿Cuál es la vigencia que hoy día tienen estos postulados y qué actualidad conservan para un pensamiento revolucionario?

Yo no creo que la visión pesimista de la posmodernidad de Castoriadis limite su potencial revolucionario, sino, por el contrario, su capacidad para echar luz sobre los elementos estructurales del capitalismo permitió ver cómo y en qué dirección podían ser transformados. Él tiene, muy tempranamente, una visión histórica de la evolución del capitalismo a nivel global que es de una riqueza y un acierto sorprendente, en la que reconoce como capitalismo moderno lo que otros van a pensar como tardío. Dentro de ese proceso, hay dos elementos preponderantes que creo muy vigentes. Por un lado, los procesos de burocratización creciente que toman su forma extrema en los Estados soviéticos pero que se encuentra también, por supuesto, en todos los Estados capitalistas. Se trata de una burocracia no necesariamente schumpeteriana o weberiana, sino también asociada al *management*, las empresas transnacionales y, actualmente, la república de los CEO's. Por otro lado, están los procesos de privatización de la vida social a través del desinvertimiento libidinal de los individuos y, a nivel colectivo, del espacio social público, a favor de un proceso creciente de sobreinvertimiento de los espacios privados. Se trata de un abandono de los espacios colectivos de transformación, que por otra parte hacían a la esencia del capitalismo clásico, como los sindicatos. Comienzan a desarrollarse entonces nuevas formas de socialización vinculadas a un avance de la insignificancia, es decir, de destrucción de las significaciones de la autonomía. La idea del posmodernismo como reino del conformismo generalizado refiere al declive de los proyectos de autonomía. A propósito de ello, Castoriadis dice, como de algún modo lo hace también Jameson, que la posmodernidad es un concepto que se puede utilizar a condición de criticar la ideología posmoderna. En ese sentido no es pesimista, sino realista, en tanto reconoce que los movimientos colectivos con programas u horizontes de transformación global de la sociedad cayeron en desgracia.

Sin embargo, es cierto que Castoriadis no se interesó –de un modo que me resulta contradictorio con sus tesis generales– en algunos fenómenos que podrían haber merecido mayor atención o simpatía de su parte. En *Transformación social y creación cultural*¹¹, por ejemplo, logra ver el potencial revolucionario del cine y el jazz pero se pierde, posiblemente por cuestiones generacionales, del rocanrol, que creo tiene tantas tensiones entre lo instituido y lo instituyente como las tenía el cine de Godard o el jazz de Miles Davis. Castoriadis no se

9 Bloom, Harold (1975). *A Map of Misreading*. New York: Oxford University Press.

10 Castoriadis, Cornelius (2008). "La época del conformismo generalizado". En *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar, pp. 13-27.

11 Castoriadis, Cornelius (2001). "Transformación social y creación cultural". En *La exigencia revolucionaria. Colección de escritos de Cornelius Castoriadis*. Madrid: Acurela.

dedica a hacer la cartografía fina de los movimientos contestatarios, iconoclastas e instituyentes en la cultura y en lo político después de mediados de los ochenta. No podemos pedirle que entienda el punk, aunque hay que reconocer que si existió el situacionismo es, en parte, porque Castoriadis escribió, hacia fines de los cincuenta y principios de los sesenta en *Socialismo o Barbarie*, que el espectáculo es la forma predominante de socialización del capitalismo moderno, lo que influyó enormemente en Debord, quien por entonces se encontraba muy cercano al grupo. Y si no tiene actualmente en la academia el lugar que tienen otros autores como Foucault, Deleuze o Guattari es, además de que no escribió con su nombre hasta el año '69 o '70, porque vivió y murió reivindicando la revolución en contra del modelo de la vanguardia leninista y de las posiciones social-demócratas y progresistas. Eso fue indigerible para la discusión política, así como para la academia es indigerible su exigencia revolucionaria. Tuvo la lucidez de hacernos constatar algo que es sombrío antes que llenarnos de lucecitas de colores.

En el texto que dedicaste a Castoriadis luego de su muerte¹², contás una anécdota en la cual, siendo su discípulo, te recomendaba volvieras sobre su obra psicoanalítica para avanzar luego *más allá*. ¿Cuáles serían algunas líneas posibles de desarrollo que su obra nos invita a continuar, tanto en el campo del psicoanálisis como en el de la teoría política?

Para mí fue una gran sorpresa decirle un día que su teoría de la sublimación era distinta a la de Freud y que él me contestara que no, que era freudiana. Claro que se basa en la teoría de la sublimación de las pulsiones sexuales en vistas a un fin social de Freud, pero yo le insistía en que era propia, que había un desvío, una interpretación, un desarrollo. Y en 1996, cuando vino a Argentina y dio una conferencia sobre el tema, la abrió recordando lo que yo le había señalado y acordando conmigo. Esa fue la línea en torno a la cual trabajé en mi doctorado: las especificaciones de la experiencia subjetiva, el sujeto psíquico y sus articulaciones con lo social. Ahí creo que Castoriadis aporta cuestiones muy significativas.

En contra de una versión reduccionista del imaginario como pura reproducción o pura especularidad, él va a plantear que existe la imaginación radical como una capacidad del psiquismo de crear nuevas representaciones, nuevos afectos y nuevos sentidos. Es una fuente de sentidos antes que de imágenes, sentidos que pueden tomar la forma o el soporte de la imagen pero que no dejan de ser sentidos. Introduce entonces la imaginación radical como co-fundamento del psiquismo. No se trata de reformular todo el aparato freudiano, pero sí de iluminarlo desde dos puntos de vista que Freud no desarrolló suficientemente: la imaginación radical como núcleo del psiquismo y el imaginario instituyente o la institución social. Para Freud, en el fundamento de lo psíquico está la pulsión, que es básicamente la pulsión sexual y las pulsiones de vida y muerte. A lo que Castoriadis agrega la imaginación radical en tanto fuente de la primera representación del psiquismo. Si la pulsión es un concepto límite entre lo psíquico y lo somático, que tiene que encontrar alguna forma de existencia específicamente psíquica, esa forma de existencia es una primera creación o, mejor dicho, una autocreación de lo psíquico por el encuentro de lo somático con el otro, el encuentro del bebé con la madre, el pasaje del instinto de succión al placer del chupeteo, momento de la erogeneidad en que se crean las primeras representaciones. Dice entonces Castoriadis que esas representaciones son creación significada por la propia subjetividad, no fotografías tomadas de los sentidos. Lo que Freud llama el representante psíquico de la pulsión es una creación sólo posible por la imaginación radical. Ahora bien, esa teoría de la imaginación radical no es un nuevo nombre para el inconsciente porque el inconsciente es tópico, está ubicado en un lugar del psiquismo donde no hay yo. Es cierto que allí reina la imaginación radical en gran medida, aunque también hay aspectos puramente repetitivos. Pero Castoriadis tiene la idea de que en todas las instancias del psiquismo existe la posibilidad de la imaginación. La imaginación conceptual o arquitectónica, por ejemplo, no proviene de los fondos del inconsciente ni es puro pasaje sublimatorio del inconsciente. Ahí hay una diferencia muy grande con Freud.

Por otra parte, la articulación que hace Castoriadis de lo psíquico con lo social, por ejemplo en el Capítulo VI de *La institución imaginaria de la sociedad*¹³, donde trabaja el pasaje de la mónada psíquica a la constitución del individuo social, es propia de una muy original teoría de la socialización y la sublimación. Discutiendo mucho tiempo con Elizabeth Roudinesco llegué a convencerla de que incluya en su diccionario de psicoanálisis la teoría de la sublimación de Castoriadis, lo que yo llamo una teoría de la sublimación extendida¹⁴. Freud tiene una teoría de la sublimación que tiende a ser restringida y cuyo modelo es Leonardo Da Vinci. La teoría general es que se sublima en el arte. Castoriadis, sin embargo, no se interesa por los artistas, sino por los ciudadanos. Tiene una teoría de la sublimación extendida a la vida ordinaria. En *Figuras de lo pensable*¹⁵, dice que mientras Freud concibe el modelo excepcional del artista y la idea de que la pulsión sexual se sublima vía el arte por

12 Morin, Edgar, Vidal-Naquet, Pierre y Urribarri, Fernando. (1998). "Adiós a Castoriadis". *Zona Erógena* n° 37. Buenos Aires, Argentina.

13 Castoriadis, Cornelius (2007). "La institución histórico-social: el individuo y la cosa". En *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets, p. 429-528.

14 Roudinesco, Elisabeth y Plon, Michel (2008). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. Para un desarrollo de la teoría de la sublimación extendida, se puede consultar Urribarri, Fernando (2000). "Castoriadis: la sublimación extendida". *Zona Erógena* n° 45. Buenos Aires, Argentina.

15 Castoriadis, Cornelius (1999). *Figuras de lo pensable*. Valencia: Frónesis.

un fin socialmente aceptable, no logra ver que lo que verdaderamente cambia es el objeto. En la pulsión hay cuatro elementos: la fuente que proviene del cuerpo, el empuje o *drang* que le da su cualidad punzante, la meta sexual y un objeto. Freud dice que lo que cambia es la meta, es decir, que el origen es sexual y la meta ya no. A lo que Castoriadis agrega que el gran cambio es que el objeto deja de ser un objeto sexual privado. En la sublimación se produce una transformación cualitativa porque el objeto deja de ser un objeto privado psíquico de investidura para ser un objeto social, una significación imaginaria social. El objeto de la sublimación es un objeto invisible, inmaterial, es decir, en última instancia, una significación imaginaria social. El proceso de sublimación se produce porque el objeto es una creación que sólo puede ser producida por la sociedad y porque el psiquismo es capaz de investirlo. Invertir el lenguaje ya es empezar a sublimar porque el lenguaje es un objeto social. Entonces, lo que exteriormente es socialización, interiormente es proceso de sublimación.

Hay sublimación en el comienzo con el investimento del lenguaje, y hay luego modos diversos de sublimación. Por ello insisto con que es una teoría que extiende inmensamente la tesis freudiana. Incluso hay una sublimación que es correlativa al proyecto de autonomía en la capacidad de investir la verdad y la libertad como significación. Si no hubiera esa capacidad, ¿cómo sería posible un proyecto de transformación revolucionaria? Para hacer la revolución tengo que desearla. Si deseo la revolución para masturbarme con ella, no voy a producir más que eyaculaciones precoces con la revolución. Tengo que invertir la revolución, tener un deseo revolucionario para poder hacer transformaciones revolucionarias. Es lo que Castoriadis expresa en *Raíces subjetivas de la revolución*¹⁶. Lenin decía que sin teoría revolucionaria, no hay práctica revolucionaria. Castoriadis agrega: sin deseo revolucionario, no hay práctica revolucionaria. Y el deseo revolucionario es correlativo a la creación de significaciones nuevas que son la significación de la revolución como transformación y los modos subjetivos por los cuales cada uno tiene que poder conjugar lo revolucionario.

En su artículo *Pasión y conocimiento*¹⁷, dice que la pasión es imprescindible para la creación. No hay creación verdadera sin pasión, porque la imaginación por sí sola no sostiene el proceso creador. Para que lo haya, hace falta un investimento apasionado del proceso de creación y de producción. En todo lo que es significativo e irreducible al cálculo hay altas dosis de imaginación y de pasión, que son los dos fundamentos, inseparables pero irreducibles, de lo psíquico. Es interesante cómo el pensamiento de Castoriadis se encuentra en este punto con el de Guattari, el de Deleuze e incluso con el de la economía libidinal en Lyotard, quien fue su compañero en Socialismo o Barbarie. Esos modos apasionados se encuentran en nuestras propias biografías, así como en las de aquellas personas que admiramos: Buenaventura Durruti dirigiendo la revolución catalana, Pablo Picasso revolucionando la pintura, Miles Davis, la música, Castoriadis, la ontología y Freud, la psicología. En esas biografías hay un núcleo de pasión e imaginación incandescente que me parece es el legado teórico y personal más importante de Castoriadis.

16 Castoriadis, Cornelius (2007). En *La institución imaginaria de la sociedad*. Op. cit., pp. 145-151.

17 Castoriadis, Cornelius (1998). "Pasión y conocimiento". En *Hecho y por hacer*. Op. cit.

SOBRE EL ENTREVISTADO

Fernando Uribarri

Licenciado de Psicología por la Universidad de Buenos Aires y “Maitre de conference associee” del Doctorado en Psicoanálisis de la Universidad de Paris X (Nanterre). Discípulo y amigo de Cornelius Castoriadis, editó varios artículos y libros suyos, tanto a través de la revista Zona Erógena (la cual dirigió entre 1989 y 2001) como de la colección “Pensamiento Contemporáneo” de EUdeBA, también dirigida por él. Organizó las dos visitas de Castoriadis a Argentina (1993 y 1996), fue invitado al coloquio brindado en su homenaje en la École des Hautes Études (París, 1997) y organizó, junto a Andreas Kalyvas, otros dos coloquios internacionales dedicados a Castoriadis: en 2000 en Columbia University PD New York y, tres años más tarde, en el Centro Internacional de Cerisy, Francia. Co-editor de *Autour de l’Ouvre d’Andre Green* (PUF, 2005) y autor, junto a André Green, del libro de conversaciones *Del pensamiento clínico al paradigma contemporáneo* (Ammorortu, 2015).

SOBRE EL ENTREVISTADOR

Sebastián Stavisky

Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y maestrando en Antropología Social y Política por FLACSO Argentina. Becario doctoral Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente del seminario de investigaciones “Las reconfiguraciones de la subjetividad social” de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Integrante del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Posestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA).
Email: sebastian.stavisky@gmail.com