

Hacia una indagación de la vertiente subjetiva de los imaginarios sociales. Aportes desde la obra de Cornelius Castoriadis

Towards an Inquiry of the Subjective Side of the Social Imaginaries. Contributions from Cornelius Castoriadis' Work

Germán Rosso

Germán Rosso es Licenciado en Comunicación Social por la Universidad de Buenos Aires, Argentina.
E-mail: ger.rosso@hotmail.com

resumen

Una de las referencias centrales en el incipiente campo de investigación de los imaginarios sociales es indudablemente Cornelius Castoriadis. Entre sus aportes se destaca la formulación de una noción tan importante como la de *significaciones imaginarias sociales*. Sin embargo, puede detectarse cierta vacancia en el abordaje de lo que el autor comprendió como su *vertiente subjetiva*. En este trabajo se propone recuperar dicho problema para reflexionar acerca del modo en que la subjetividad adhiere a los imaginarios políticos y sociales. Se contrastan dos niveles distintos de comprensión en cuanto a la *vertiente subjetiva* de las significaciones imaginarias, uno referido al tipo antropológico como un conjunto de rasgos psicológicos y comportamentales y otro pertinente a los procesos psicogenéticos y sublimatorios que permiten al sujeto reasumir la realidad social. Recuperando estos elementos se puede poner de relieve la importancia de la noción de tipo antropológico en un sentido lo suficientemente amplio como para permitir dar cuenta de las distintas vertientes subjetivas en su conjunto, abarcando así los dos niveles de comprensión del problema.

palabras clave

imaginarios / subjetividad / psicogénesis / sublimación / Castoriadis

summary

One of the principal references in the incipient field of the social imaginaries is Cornelius Castoriadis. His principal contribution is the concept of *social imaginary significations*. However, we detect a gap in the approach of his *subjective side*. In this paper we propose recover that problem to inquire about the way how the subjectivity adheres to the political and social imaginaries. For this, two different levels of understanding about the *subjective side* of the social imaginary significations are contrasted, one referred to the anthropological kind as a set of psychological and behavioral traits, and another related to psychogenetic and sublimatory processes. As conclusion, we propose an expanded notion of the anthropological kind, in order to reach the different subjective sides and both of the two levels of understanding of this problem.

keywords

imaginaries / subjectivity / psychogenesis / sublimation / Castoriadis

Introducción

En los últimos años asistimos a una significativa proliferación en la investigación en torno a los imaginarios sociales, en lo que se anuncia como un campo o “paradigma-en-ciernes” (Adams, Blokker, Doyle, Krummel y Smith, 2015). En su interior ya se comienza a identificar la constitución de distintas corrientes y tradiciones de estudio con un marcado anclaje geográfico (Aliaga Sáez y Carretero Pasin, 2016). En este contexto, lo que parece unificar a tal conjunto de indagaciones es cierto interés por un objeto cuyo alcance aún se encuentran en vías de definirse antes que una unidad homogénea en sus fundamentos teórico-metodológicos. A pesar de las diversas perspectivas que actualmente pueden encontrarse en la bibliografía referida al tema, en las investigaciones desarrolladas desde las ciencias humanas y sociales progresivamente se ha consolidado cierta postura en común según la cual lo imaginario trasciende el lugar de lo falso, lo irreal, lo ilusorio, lo ficticio o lo deformante. Ante las concepciones clásicas y modernas que conciben a las representaciones y los imaginarios como reproducciones de lo “real”, los estudios de este campo reconocen el estatuto creador y productivo del orden simbólico-imaginario.

Un hito fundamental en la consolidación de esta postura ha sido la conceptualización de la imaginación y del imaginario social desarrollada en la obra del filósofo, psicoanalista y pensador sociopolítico Cornelius Castoriadis. A partir de una revisión de los fundamentos mismos de la filosofía occidental, el autor propone una lectura sobre lo imaginario que apunta a captar su dimensión más *radical*, es decir, su lugar primero y constitutivo en el modo de existencia humano. La propuesta de Castoriadis se integra en un horizonte más amplio de renovadas reflexiones acerca de lo imaginario surgidas durante el siglo XX en los terrenos de la filosofía, la antropología y el psicoanálisis. Ahora bien, si esta revisión de lo imaginario asumió primero un punto de vista “psicológico” o “individual” –atendiendo a la imaginación en tanto capacidad del sujeto singular (Sartre, Bachelard, Lacan)– para recién después adoptar un punto de vista colectivo (Durand), cabe destacar que en la perspectiva de Castoriadis se desarrolla tanto una articulación de tales dos enfoques como una profundización en ese último. De modo esquemático, puede decirse que el terreno de *lo imaginario radical* en Castoriadis (2013, 1998a) se divide, por un lado, en un nivel pertinente al sujeto singular en el que la *imaginación radical* es desplegada por la psique –o de una manera más precisa, por la unión psique/soma– como un flujo indisociable y continuo de representaciones, afectos e intencionalidades; por otro lado, en un nivel referido al colectivo anónimo –o en términos más generales, al campo histórico-social– que se va auto-alterando y dándose a sí nuevas e inéditas formas a partir de la potencia del *imaginario social instituyente*. Se figuran así dos polos que atraviesan el dominio de lo humano, y que según Castoriadis establecen “un modo de coexistencia único: lo psíquico y lo social son, por un lado, radicalmente irreductibles lo uno a lo otro y, por otro lado, absolutamente indisociables, lo uno es imposible sin lo otro” (1998c: 194). Respecto a la profundización de lo imaginario desde un punto de vista colectivo, cabe destacar el aporte de la noción de *significaciones imagi-*

narias sociales. A partir de este concepto se puede profundizar en la comprensión de cómo un tejido de sentidos compartidos es lo que a la vez cohesiona, orienta y direcciona a la vida de una sociedad.

Sin embargo, existe una zona poco explorada en la apropiación de las ciencias humanas y sociales de la propuesta de Castoriadis sobre los imaginarios sociales.¹ En algunos de sus trabajos, y sin profundizar demasiado al respecto, Castoriadis menciona como ligada a los procesos de interiorización del orden instituido a una “vertiente subjetiva de las significaciones imaginarias sociales” (2001: 124). Esta idea se encuentra asociada a los distintos procesos psicogenéticos que, como parte indisoluble de la socialización de la psique, habilitan la fabricación de cierto tipo específico de individuo social. En este trabajo se propone profundizar en la teorización de Castoriadis sobre este punto como vía por la cual complejizar el estudio de la adhesión de los sujetos a los imaginarios políticos y sociales.

Las significaciones imaginarias sociales

En la perspectiva de Castoriadis (1998c: 68) la sociedad es definida como un magma de significaciones imaginarias sociales que, metafóricamente, «cobran cuerpo», se «instrumentan», a través de la institución de la sociedad.² Este magma consiste en una “urdiembre inmensamente compleja de *significaciones* que empan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen” (Castoriadis, 1998c: 68). Que estas significaciones sean definidas como “imaginarias” se debe a que no se las puede componer racionalmente ni derivar de las “cosas reales”, sino que corresponden al orden de la *creación*; y que se las denomine “sociales” refiere a que existen sólo en tanto instituidas por el colectivo anónimo, sede del imaginario social instituyente. Se puede pensar, como ejemplos de este tipo de significaciones, en “espíritus, dioses, Dios, *polis*, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, etc. Pero también hombre/mujer/hijo según están especificados en una determinada sociedad” (Castoriadis, 1998c: 68). Son entonces estas significaciones las que «animan» a la institución de la sociedad y a los comportamientos de los individuos que la conforman. El término “institución”, por otra parte, aquí es comprendido en el sentido más amplio que pueda otorgársele, “pues significa normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas y, desde luego, el individuo mismo, tanto en general como en el tipo y la forma particulares que le da la sociedad considerada” (Castoriadis, 1998c: 67).

A su vez, la institución de la sociedad y las significaciones imaginarias sociales en ella «encarnadas» se despliegan en dos dimensiones: la conjuntista-identitaria y la propiamente imaginaria (Castoriadis, 1998c: 71). La primera puede ser comprendida como una organización de “elementos”, “clases”, “propiedades” y “relaciones” entre tales conjuntos establecidos, lo que significa que depende fundamentalmente de las operaciones de distinción y separación. Esta dimensión comprende tanto al *legein* (el representar/decir) como al *teukhein* (el hacer) de cierta sociedad. La segunda dimensión, en cambio, es la propia de las significaciones imaginarias,

las cuales se vinculan entre sí de manera indefinida e insondable a través de relaciones de *remisión*, vínculo que se caracteriza por ser previo a toda posibilidad de distinción o definición de elementos. Es en el sentido de esta última dimensión que la sociedad debe, necesariamente, ser descrita como un *magma*, en la medida en que el modo de ser de las relaciones de remisión entre significaciones imaginarias escapa radicalmente a la lógica de la *determinación* que define a lo conjuntista-identitario.

Este magma de significaciones imaginarias sociales e instituciones, además, opera según las características definitorias de cualquier *ser* correspondiente a la región del *para sí* (Castoriadis, 2013, 1998c, 1998a). Esto significa que toda sociedad instituye una autofinalidad, crea un mundo propio y se encuentra autocentrada. En la medida en que el *para sí* consiste en una instancia con los rasgos propios de lo subjetivo, es posible decir que la sociedad posee un sujeto que corresponde al colectivo anónimo o, en términos más generales, al campo histórico-social. Toda sociedad, del mismo modo que cualquier *para sí*, crea su propio mundo (*Eigenwelt*) que consiste en la puesta en forma y por lo tanto en la (re)presentación de todo según sus propias características y principalmente de acuerdo con su propia autofinalidad. En este sentido se puede decir que, así como el ser viviente establece aquello que le es pertinente en tanto “información”, es la institución de la sociedad la que jerarquiza lo “valioso” (lo que “vale” para ella) respecto de lo “carente de valor”, lo “real” respecto de lo que no lo es, lo lícito respecto de lo ilícito, lo que tiene “sentido” respecto de lo que carece del mismo. Es por esto que Castoriadis indica que “toda sociedad es un sistema de interpretación del mundo; y aun aquí el término ‘interpretación’ resulta superficial e impropio. Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación de un mundo, de su propio mundo” (Castoriadis, 1998c: 69). Una característica fundamental de este mundo es que implica, como sucede con el resto de los niveles del *para sí*, un *cerco* o *clausura operacional*, que somete todo elemento a sus matrices de significancia (Castoriadis, 1998c: 69).

A pesar de que esta comparación de características entre los *para sí* pueda ser llevada a cabo sin mayores dificultades, Castoriadis (1998c: 69-70) advierte que el intento de transpolar directamente el esquema del *para sí* a la sociedad puede resultar problemático si se comprende que con esto no se hace más que reducirla a las mismas operaciones que describe el funcionamiento de lo viviente; ésta es la razón por la cual Castoriadis (2013: 372-376; 1998c: 70) establece una serie de diferencias entre la organización viviente y el modo en que opera la sociedad. En primer término, el autor señala que “la fijación de los ‘caracteres’ de una sociedad no posee base física (como el genoma) que lo garantice” (Castoriadis, 1998c: 70), lo que equivale a decir que las significaciones e instituciones de la sociedad no están determinadas por el primer estrato natural y establecen una ruptura respecto del mismo. Por otra parte, para la sociedad no existen, hablando propiamente, “ruidos”.³ Esto se debe a que el «corazón mismo de la cuestión de lo social» (Castoriadis, 2013: 372) reside en que todo lo que es aprehendido por este nivel debe *significar* algo, lo que incluso es condición previa para que algo pueda ser

calificado como “carente de sentido”, “insignificante” o “absurdo”.⁴ Además, los procesos por medio de los cuales emergen las representaciones o la información, a diferencia del viviente –y aun a pesar de la innegable riqueza y complejidad de sus elaboraciones–, “se presentan como virtualmente ilimitadas y van mucho más allá de toda caracterización ‘funcional’” (Castoriadis, 1998c: 70). De aquí que pueda decirse que la emergencia de significaciones sociales no está fijada de manera canónica, como en el caso de la imaginación viviente. De esto se sigue además que al nivel de la sociedad no es posible asignar un correlato físico o material de sus *creaciones* o significaciones (como sucede, por ejemplo, con los espíritus, los dioses, las virtudes, los derechos, etc.), lo cual sí sería posible, hasta cierto punto, en el caso del *para sí* viviente (Castoriadis, 1998c: 70). Pero la más peculiar de las diferencias que Castoriadis establece entre el mundo propio del viviente y el de la sociedad quizás sea que para esta última son tales creaciones sin correlato físico las que son “siempre de un orden más elevado que el ser puramente físico” (Castoriadis, 1998c: 70); esto quiere decir que las significaciones imaginarias sociales siempre revestirán una importancia crucial para los individuos de su sociedad, como sucede, por ejemplo, con la significación “Dios” en las sociedades religiosas.

Otro punto fundamental de diferenciación radica en el carácter de las autofinalidades que se brinda una sociedad. Mientras que el viviente tiene por finalidad sobrevivir en cuanto ser natural o biológico –o, en algunas ocasiones, hacer sobrevivir a su especie por medio de la reproducción–, la sociedad, al igual que la psique, se da a sí finalidades de carácter no directamente funcional y que no son fijadas de manera permanente. La sociedad crea para sí tanto nuevos modos de responder a sus necesidades como nuevas necesidades, lo que derriba el fundamento de cualquier teoría funcionalista (Castoriadis, 2013: 186). Y si bien, al nivel de la sociedad, “la mayor parte de las ‘finalidades’ que observamos en ella están evidentemente gobernadas por una especie de ‘principio de conservación’, esa ‘conservación’ es en definitiva conservación de ‘atributos arbitrarios’ y específicos de cada sociedad: sus significaciones imaginarias sociales” (Castoriadis, 1998c: 70). De modo que es la sociedad la que se da, la que crea, las finalidades que le son pertinentes y en las que intentará perseverar. Se puede decir que de esta manera, estableciendo sus propias finalidades, la sociedad recrea, a un nivel social, una lógica conjuntista-identitaria similar a la del estrato viviente, que es impuesta a los individuos por ella «fabricados». Sin embargo, estas finalidades y esa lógica no agotan lo que *es* en el dominio social. La lógica ensídica que establece lo social posee un carácter imperfecto y parcial que es constantemente desbordada por su dimensión magmática e instituyente (Castoriadis, 2004: 88). Se trataría, por lo tanto, de una constante emergencia histórico-social de nuevas autofinalidades, específicas de cada sociedad y de cada período histórico. En el caso de la sociedad capitalista es la acumulación sin restricciones de fuerzas productivas lo que opera como una autofinalidad desde la cual –como acontece con la autofinalidad de cualquier nivel del *para sí*– se instaura un mundo propio que le sea coherente, un entramado que demarca jerárquicamente lo valorable, lo que debe hacerse, lo real

y lo lícito. Pero todo mundo propio está compuesto por tres elementos, lo que en el caso de la sociedad puede ser entendido como una coexistencia de tres «*dermis*» (Castoriadis, 2008: 185; 1997: 158-159; 2001: 269-270). De manera que además de las finalidades o intencionalidades que una sociedad cada vez se da, existen otras dos dimensiones de su mundo propio que también son instituidas histórico-socialmente: la representación, por la cual la sociedad griega veía en los árboles el refugio de las ninfas mientras que la sociedad moderna ve allí una disponibilidad de recursos a ser explotados (Castoriadis, 1997: 158); y el afecto, como puede ser la tan particular fe cristiana –que resultaría incomprensible desde el punto de vista de regímenes históricos previos– o “esta inquietud perpetua, este cambio constante, esta sed de lo nuevo por lo nuevo y de lo más por lo más” (Castoriadis, 1997: 159), insólita en la historia, que Marx adjudicó al capitalismo.⁵

Por otra parte, es necesario detenerse en una de las instituciones de la sociedad a la cual Castoriadis brinda un estatuto fundamental: el individuo social. La institución del individuo reviste una importancia tal que condiciona la posibilidad de existencia del resto de las instituciones de la sociedad. Esto se debe a que sin la creación de individuos que interioricen, sostengan y por tanto reasuman las significaciones imaginarias que «animan» a la sociedad, el orden instituido no podría perpetuarse (Castoriadis, 1998c: 67). El individuo es capaz de pensar en los marcos brindados por la sociedad y de tener volición también tomando como referencia el horizonte de lo que es valorado y de lo que es permitido en el interior de aquella (Castoriadis, 2004: 190). Para comprender mejor esta idea puede recuperarse la diferencia establecida por Castoriadis (2001) entre la institución primera y las instituciones segundas de una sociedad. La institución primera corresponde al hecho de que la sociedad “*se crea* a sí misma como sociedad, y se crea cada vez otorgándose instituciones animadas por significaciones sociales específicas de la sociedad considerada” (Castoriadis, 2001: 124). La denominación como «primera» de esta institución no refiere a un sentido temporal-diacrónico, sino a un carácter más general y nuclear con respecto a las instituciones segundas que, sin embargo, de ningún modo pueden ser consideradas como secundarias o irrisorias. En todo caso, habría que pensar a la institución primera de la sociedad como la dimensión de lo instituido que guarda un vínculo más íntimo con las significaciones imaginarias de la sociedad, y particularmente con aquellas que devienen “centrales o primeras” (Castoriadis, 2013: 560). Las instituciones segundas, en cambio, son aquellas a partir de las cuales «se articula y se instrumenta» la institución primera de la sociedad: “aportan, en cada caso, la textura concreta de la sociedad considerada” (Castoriadis, 2001: 125). La conformación del individuo social es, en este sentido, una de las instituciones segundas necesarias para la «instrumentación» de la institución primera de la sociedad, al respecto de la cual es necesario insistir en que no podría existir sin sujetos que reasuman sus significaciones. En este sentido, Castoriadis señala que “el individuo social y la sociedad están íntimamente ligados puesto que el individuo social es una fabricación de la sociedad, que no existe concretamente, materialmente, más que en y por los individuos sociales” (2004: 97). Más aún, Castoriadis señala que el individuo es

“fragmento ambulante de la institución de la sociedad, fragmentos ambulantes y complementarios unos de otros” (Castoriadis, 2001: 116), y que en virtud de tal complementariedad cada uno encarna virtualmente la totalidad del magma que es su sociedad. De aquí se desprende el carácter indispensable que reviste, desde el punto de vista de la sociedad, la institución de individuos que interioricen sus significaciones y sentidos de una manera al menos lo suficientemente adecuada para permitirle perdurar. Pero cabe añadir que la institución del individuo es además considerada por Castoriadis como una institución *transhistórica*, en contraposición a otras instituciones que son *específicas* de cada sociedad en cuestión. El carácter transhistórico de esta institución reside en que, si bien “el tipo de individuo es concretamente diferente en cada sociedad, (...) no hay sociedad que no instituya un *tipo* cualquiera de individuo” (Castoriadis, 2001: 124). Cada sociedad se crea un «tipo de individuo» que es «concretamente» particular a la misma. En un período tardío de su escritura Castoriadis hará uso en este sentido del concepto de *tipo antropológico*. Poseyendo una pertinencia similar a la del individuo social, la noción de tipo antropológico se muestra por momentos más abarcadora y útil para hacer referencia a las transformaciones antropológicamente específicas en los individuos instituidos, es decir, para captar una dimensión histórica que repercute y altera la subjetividad singular.

Ahora bien, resultaría un error considerar a la institución de cierto tipo de individuos como un dato natural o algo que tiene lugar por sí solo. Según Castoriadis (2004: 55) la institución de cierto individuo es el resultado final de todo un proceso de socialización a través del cual la sociedad fabrica, a partir de la psique como su «materia prima», un individuo que «*funciona* adecuadamente», y que por lo tanto reasume para sí –al menos de manera «lo suficiente en cuanto al uso»– las normas, los valores, los prototipos de roles sociales, es decir, el conjunto de las significaciones instituidas por la sociedad en cuestión. En la perspectiva del autor este proceso de socialización posee, en rigor, dos caras:

El proceso de la institución social del individuo, es decir, de la socialización de la psique, es indisociablemente el de una psicogénesis o *idíogénesis* [*idios*: privado, propio, singular], y al mismo tiempo el de una sociogénesis o *koinogénesis* [*koinos*: común, compartido]. Es una historia de la psique a lo largo de la cual ésta se altera y se abre al mundo histórico-social también a través de su propio trabajo y su propia creatividad; y una historia de imposición de un modo de ser que la sociedad realiza sobre la psique y que esta última jamás podría hacer surgir a partir de sí misma y que fabrica-crea el individuo social. El final común de estas dos historias es la emergencia del individuo social como coexistencia, siempre imposible y siempre realizada, de un mundo privado (*kosmos idios*) y de un mundo común o público (*kosmos koinos*) (Castoriadis, 2013: 469).

A diferencia de lo que plantean las perspectivas sociológicas más clásicas acerca de la socialización, para Castoriadis es necesario comprender el modo en que sucesivamente se conforman nuevas dinámicas y procesos psíquicos en la génesis

de la subjetividad. Es por esto que el autor describe al individuo no sólo como una institución social, sino también como “una superficie de contacto entre un mundo privado y un mundo público o común” (Castoriadis, 2013: 487). Es a partir de aquí que puede comenzar a pensarse en la *vertiente subjetiva* del imaginario social instituido. Si bien la utilización de tal expresión reviste una consistencia exigua, es en la formulación conceptual de la misma donde reside la posibilidad de un aporte a la comprensión del modo en que los sujetos adhieren a los imaginarios sociales y políticos. Por el contrario, ignorar o suprimir esta vertiente equivale a incurrir en uno de los habituales reduccionismos de las investigaciones sociológicas, que a partir de determinadas “condiciones de existencia” suponen una correspondencia mecánica de subjetividades que le serán completamente adecuadas y perfectamente sincronizadas. En contraposición, basta con pensar la implantación del modo de producción capitalista en cualquier sociedad “tradicional”.⁶ Pero esto no sólo se comprueba en los casos en que se produce un cambio (forzado “exteriormente” o no) en el modo de producción. La siguiente cita aclara este punto:

Los procesos psicogenéticos que capacitan a los individuos para asumir las situaciones de capitalista y proletario tienen una importancia decisiva, *son una de las condiciones de existencia del sistema capitalista* (algo que los marxistas, al querer *reducirlos a un epifenómeno*, concomitante automático del «modo de producción», en general olvidan). *Estos procesos son irreductibles a procesos puramente sociales*. No obstante, tanto lógica como realmente, *presuponen estos últimos*, puesto que se trata de formar el individuo como capitalista o como proletario, y no como señor, patricio o sacerdote de Amón-Ra (Castoriadis, 2013: 497) (las cursivas son nuestras).

De manera que para comprender el funcionamiento de determinado régimen socio-histórico es necesario detenerse en toda la serie de procesos psicogenéticos que son también *una de sus condiciones de existencia*. Toda forma de organización social supone determinados procesos psicogenéticos gracias a los cuales se logra fabricar individuos adecuados para su “funcionamiento”, o mejor, para la conservación de su mantenerse-unida, de su *ecceidad*. Podría decirse entonces que *toda historia de la sociedad supone cierta historia del sujeto*, en el sentido de que el proceso de psicogénesis también debe ser considerado como una historia, pero a escala singular, por la cual sucesivamente emergerán diferentes estratos, registros, instancias y procesos psíquicos.

A su vez, la consideración por separado de estas dos historias al abordar la socialización resulta coherente con una de las tesis fundamentales de la propuesta ontológica desarrollada por Castoriadis. En los planteos del autor la tradicional polaridad en la que se basan las teorías políticas y sociológicas, en donde el individuo es contrapuesto a la sociedad, es desplazada para ser redefinida en los términos de una distinción entre la psique y la sociedad. Para Castoriadis, es la psique, y no el individuo, aquello que se opone radicalmente a la sociedad. Es por esto también que el individuo pasa a ser considerado como una institución integrante

de la sociedad. Pero lejos de establecer un antagonismo exacerbado que llevaría a la plena disociación entre lo psíquico y lo social, el autor reconoce un vínculo de carácter peculiar entre ambas dimensiones: como se mencionó en la introducción a este trabajo, entre la psique y la sociedad se establece un *modo de coexistencia único* caracterizable como *indisociable e irreductible* (Castoriadis, 2013: 487-494; 1998a: 41; 1997: 141-142; 1998c: 194; 2008: 87; 2008: 184).

En esta idea se condensa toda una serie de cuestiones que no pueden ser tomadas a la ligera. Por empezar, la indisociabilidad se entiende, por una parte, como la peculiar necesidad de la psique de, una vez rota su clausura originaria, ser provista de «sentido» por parte de la sociedad para poder sobrevivir. En este sentido “la mónada psíquica, [es] irreductible a lo social-histórico, pero formable por éste casi ilimitadamente a condición de que la institución satisfaga algunos requisitos mínimos de la psique” (Castoriadis, 2008: 87). Es este rasgo el que permite a la sociedad moldear la «plasticidad» de la psique casi sin límites (Castoriadis, 2001: 184), sin lo cual no podría cumplir con su propia necesidad ineludible de formar individuos que reasuman sus instituciones e interioricen sus significaciones imaginarias, individuos que finalmente siempre le «convienen». Por otra parte, la indisociabilidad también se fundamenta a la imposibilidad de acceder a productos «puros» de cualquiera de los dos polos. El término «indisociabilidad», por lo tanto, además de poseer un sentido ontológico importante, según el cual entre estos dos estratos del *Ser* se establece una relación mutua dependencia, brinda indicaciones fundamentales para la construcción de una epistemología y una gnoseología que resulten acordes a la misma, debido a que permite pensar el modo en que debe ser abordado el estudio conjunto de estas dos dimensiones. A su vez, del postulado de la «irreductibilidad» se deriva una especificidad intrínseca a cada uno de estos polos: parafraseando a Castoriadis (1998a: 309-313) puede decirse que la sociedad no fabrica «almas», pero sí fabrica a sus individuos utilizando «almas» como su «materia prima»; análogamente, las «almas» sólo producen fantasmas, e incluso una asamblea de «almas» no podrá jamás producir significaciones imaginarias sociales e instituciones.

Es a partir de esta doble tesis que puede pensarse a la vertiente subjetiva de la institución social como un orden de legalidades y modos de funcionamiento que son irreductibles a los procesos sociales. Ahora bien, como se mencionó anteriormente, esta cuestión aparece más como un problema a ser formulado que como un concepto bien definido. Esto se debe principalmente a que las diversas alusiones a la cuestión de la vertiente subjetiva parecen referir a distintos niveles en la comprensión de los fenómenos: por una parte, Castoriadis desarrolla un abordaje de los tipos antropológicos como un arreglo de rasgos psicológicos y comportamentales pertinente a una de las vertientes subjetivas de la institución de la sociedad; por otra parte, el autor remite la vertiente subjetiva a los distintos procesos psicogenéticos –y particularmente a la sublimación– que intervienen en la socialización de la psique. Se vuelve necesario revisar estos distintos momentos para luego poder ofrecer una formulación de conjunto.

La vertiente subjetiva como conjunto de rasgos psicológicos y comportamentales

En un contexto de rápido acrecentamiento de las tensiones internacionales por la Guerra Fría, Castoriadis publica en 1981 un libro titulado *Ante la guerra*. Como se aclara en su advertencia preliminar, el libro no consta de una predicción acerca del inevitable advenimiento de un conflicto bélico entre Estados Unidos y Rusia. En palabras del autor, lo que se propone es más bien un “análisis del mundo contemporáneo, indispensable para poder orientarse en él” (Castoriadis, 1986: 9). Lo que más interesa respecto a la problemática desarrollada en el presente artículo se encuentra condensado en el cuarto capítulo, dedicado a explicar el estado de la sociedad rusa desde las propias categorías del autor. Castoriadis intentará vislumbrar el tendido imaginario que sostiene a la *estratocracia* rusa, término que señala una alteración específica al interior del régimen burocrático ruso que da cuenta de la consolidación del Ejército como cuerpo social (1986: 25). Pero además de comprender el imaginario social constituido en torno a la significación imaginaria social de «la Fuerza bruta por la Fuerza bruta», Castoriadis explica cómo este régimen histórico-social a su vez crea “un tipo antropológico nuevo que le es homólogo” (Castoriadis, 1986: 232). Se inaugura así un «tipo» de individuo que se define por sólo comprender «el lenguaje bruto de la Fuerza» (Castoriadis, 1986: 231). Aunque se trate aquí del caso particular de la sociedad rusa, esta especie de *complicidad* entre la representación o «visión del mundo» que construye un imaginario social y el tipo antropológico que le resulta «homólogo» es una de las condiciones que permiten a todo régimen social a la vez mantenerse unido y *reproducirse*. En esta idea se ve aplicado uno de los presupuestos conceptuales de Castoriadis (2004: 97) anteriormente revisados: la institución de la sociedad no puede existir más que al encarnarse en los individuos sociales que ella misma fabrica; o, dicho de otro modo, toda significación imaginaria requiere «instrumentarse» a partir de la institución de un tipo antropológicamente específico de individuo social.

Para comprender la consistencia de este tipo antropológico, Castoriadis propone partir del «*seno mismo* de las capas burocráticas», es decir, elucidar a partir de las características del «medio sociológico» en el que se halla inmerso el individuo las exigencias y las competencias que este último deberá desarrollar. En un medio burocrático, de acuerdo con el autor, el peso explícito de las fuerzas es el único factor que organiza las relaciones entre los individuos, tratándose entonces de una situación en la que se despliega una especie de “*guerra de todos contra todos*” (Castoriadis, 1986: 251). En este sentido, el enfrentamiento entre *camarillas* y *clanes* por la *promoción* al interior del organigrama constituye el “fenómeno sociológicamente fundamental del universo burocrático” (Castoriadis, 1986: 253). Es partiendo de estas condiciones como puede ser comprendido el tipo de individuo que las mismas gestan, dado que “este medio sociológico determina un tipo antropológico de individuo que le corresponde, y que es indispensable, además, para perpetuarlo. Lo determina, lo preselecciona y lo fabrica” (Castoriadis, 1986: 254). Este postulado no sólo es pertinente en el caso de la burocracia rusa, sino que puede ser extendido a toda relación entre «medio» e «individuo». En este punto

Castoriadis se muestra cercano a Marx, en la medida en que el primero pareciera también sostener que son las condiciones de vida o las relaciones sociales las que determinan la conciencia de los hombres. Castoriadis propone definir «los rasgos dominantes» del tipo antropológico burocrático sirviéndose del «lenguaje de la psicología tradicional» (1986: 255). Por esta vía, los «rasgos» que definen al individuo burocrático son «la cobardía ante los fuertes y la arrogancia frente a los débiles», una «inteligencia instrumental» e incluso «una gran astucia, y una memoria perfecta de los rostros y de los microacontecimientos»; a su vez, debe rechazar «rasgos» como la «capacidad de amistad y gratitud» y la «franqueza y sentido de la responsabilidad» (Castoriadis, 1986: 255-256). Resulta útil o no esta enumeración, es al menos llamativo que Castoriadis se sirva de una caracterización que parece conducir a cierto esencialismo por el cual se describe positivamente una serie de «rasgos» que definen a los individuos sociales instituidos por el régimen ruso.

Es en este marco que el autor ofrece una de las definiciones más completas de la noción de tipo antropológico. Para el autor, el tipo antropológico “es el tipo de individuos –el conjunto de rasgos psicológicos y comportamentales– que el régimen [en cuestión] favorece, induce, fabrica, desarrolla y cuya existencia es indispensable para que el régimen funcione y continúe” (Castoriadis, 1986: 256). Aparecen condensadas aquí algunas de las características antes destacadas al respecto de la noción de tipo antropológico: la «coherencia» u «homología» entre la institución de la sociedad y el tipo de individuo y la importancia de este último en la mantención y reproducción del régimen social con el que se corresponde, además de cierta alusión a la acción de fabricación que opera la sociedad. Lo que se agrega aquí es la idea de que lo que define a un tipo de individuo es un «conjunto de rasgos psicológicos y comportamentales». Se puede observar aquí cómo el autor insiste nuevamente en el uso de un «lenguaje» propio de la «psicología tradicional». Pero inmediatamente después de esta fundamental definición del tipo antropológico Castoriadis señala que, aunque pudiera parecerlo, esta cuestión en verdad no se refiere ni a la «psicología» ni a la existencia de «rasgos psicológicos», sino que se vincula eminentemente con lo «sociológico», es decir, con las características que definen a una sociedad: “Estos rasgos «psicológicos» son en realidad rasgos *sociológicos*: es la vertiente (una de las vertientes) subjetiva de la institución de la sociedad, tal como se encarna en la fabricación social de individuos que en último término son sus únicos portadores *concretos*” (1986: 256). Así, lo que a primera vista aparece como una serie de rasgos individuales descritos en los términos de la «psicología tradicional» es en verdad una de las «caras de la realidad», la cual resulta complementaria de «cierto tipo de *relaciones sociales*» (Castoriadis, 1986: 256). Se puede decir entonces que la *realidad social* posee dos caras que, cuando se complementan, permiten la reproducción y mantención de un orden social instituido: un tipo antropológico de individuo y un tipo de organización o de relaciones sociales. Para ilustrar esta idea puede retomarse una de las caracterizaciones brindadas por Castoriadis al respecto del tipo de individuo ruso: “insinceridad, hipocresía y cinismo son los complementos subjetivos indispensables al funciona-

miento y a la existencia de un régimen que sólo puede vivir sobre la escisión entre una «realidad» oficial ficticia y una nube de realidades parciales ocultas” (1986: 256). De manera que lo que al inicio fue definido como un «rasgo psicológico» es comprendido en esta descripción como el «complemento subjetivo» correlativo a un régimen que se presenta con determinadas características.

Es posible pensar que a través de estas aclaraciones Castoriadis (1986: 256), por un lado, evade el riesgo de recaer en una descripción esencialista de los individuos sociales, mientras que, por otro lado, reintroduce la cuestión de la institución de la sociedad y su necesaria «encarnación» en los individuos que la misma fabrica. Ahora bien, también podría cuestionarse si lo que este análisis de Castoriadis deja como saldo es justamente la profundización en ese carácter plural de la «vertiente subjetiva» que tan sólo aparece sugerido. Correlativamente a las alteraciones en el plano de lo histórico-social, el surgimiento del mencionado tipo antropológico debería suponer modificaciones específicas en la organización psíquica. En este sentido, dar cuenta de lo que acontece específicamente con la psique permitiría superar, parafraseando al propio Castoriadis (2013), el abordaje de la subjetividad como mero epifenómeno o concomitante automático de cierto sistema social. Hasta aquí, la noción de tipo antropológico presentada en *Ante la guerra* pareciera no abarcar de manera adecuada la dimensión psicogenética que, como el propio Castoriadis (2013) analiza en *La institución imaginaria de la sociedad*, también constituye una de las condiciones de posibilidad en el establecimiento de un régimen social. Pero quizás sea en esta dirección a la que Castoriadis apunta al señalar que esta serie de «rasgos psicológicos» tan sólo es «una de las vertientes» subjetivas de la institución de la sociedad. Se puede decir entonces que el saldo adeudado en esta aproximación a los tipos antropológicos radica en las falencias en el tratamiento de la relación entre las dimensiones más *profundas* de la psique y el «medio social» en el que el sujeto se encuentra inmerso. Al no atenderse a esta cuestión, se permanece en un plano exclusivamente sociológico en el que la subjetividad es considerada como el correlato individual (es decir, propio del individuo social) de la institución de la sociedad, sin llegar a dar cuenta del plano más bien singular (es decir, propio de la subjetividad y del psiquismo) que necesariamente se involucra en la conformación de un tipo específico de individuo. Por consiguiente, lo que se vuelve necesario es reponer la historia psicogenética que permite a los sujetos ocupar ciertas posiciones instituidas (Castoriadis, 2013: 497). Así, no sólo cierto tipo particular de individuo, sino también el proceso psicogenético en virtud del cual éstos pueden emerger, se muestran como condición de subsistencia del propio «medio sociológico».

Sublimación y psicogénesis como condiciones de existencia del individuo social

El saldo de cuestiones no abordadas por Castoriadis a partir de la noción de tipo antropológico es trabajado fundamentalmente en “La institución histórico-social: el individuo y la cosa”, sexto capítulo de *La institución imaginaria de la sociedad*. Cabe destacar que esta es la obra más importante del autor dedicada a la cuestión

de la psique, a tal punto que algunos comentadores han sabido calificar a este capítulo como “uno de los más importantes trabajos psicoanalíticos del último cuarto de siglo” (Urribarri, 1998: 15). Sin centrarse exclusivamente en este texto, Silvia Bleichmar (2007: 50-54), en un encuentro en conmemoración por los 10 años del fallecimiento de Castoriadis, ha destacado la importancia de diversos aportes del autor en el terreno psicoanalítico, como los conceptos de desfuncionalización de la psique, imaginación radical, creación histórico-social, entre otros. Habitualmente es reconocida la «teoría original» acerca de la sublimación que el mencionado capítulo desarrolla, cuyo principal mérito es lograr trasponer este concepto “al dominio de los hechos sociales” (Roudinesco y Plon, 2008: 1052), distinguiéndose así de la habitual definición freudiana (Urribarri, 2002). Es justamente sobre este punto sobre el que interesará detenerse ahora, en la medida en que, como el propio autor sostiene en una entrevista, “la sublimación es el eje o el *lado* subjetivo del funcionamiento de la institución social” (Castoriadis, 2001: 252).

En la perspectiva de Castoriadis el proceso de sublimación adquiere un sentido «extendido» o «ampliado». Como el propio autor ha reconocido (Castoriadis, 2001: 251-253; Urribarri, 2002: 38; 1998a: 16), su definición de la sublimación se diferencia de la habitual concepción freudiana en la medida en que hace hincapié en que no se trata simplemente de un cambio en la «meta» pulsional, sino que también comporta, y de una manera más fundamental, una transformación en el carácter del objeto. El valor específico de los nuevos objetos que la psique pasará a investir a partir del proceso sublimatorio reside en las significaciones imaginarias sociales que los mismos «encarnan». En el curso de la sublimación, el sujeto abandonará sus «objetos privados o propios» y los reemplaza por «objetos que son y valen en y por su institución social», al mismo tiempo que la finalidad pulsional resulta desexualizada (Castoriadis, 2013: 488). Aunque desde un punto de vista externo y pretendidamente objetivo podría decirse que el objeto de deseo continúa siendo la “misma” madre, lo que se pone en juego con la sublimación y por extensión con toda reorganización de la actividad psíquica es la emergencia de *otro* “objeto”, o de manera más correcta, de otro estrato de sentido como mundo propio de relaciones entre representaciones, afectos e intencionalidades. En este caso, con la sublimación el sujeto accede a nuevos objetos pertinentes a un mundo de sentido social o público, aunque cabe señalar que la psique no abandona completamente los objetos previos, de modo que los sentidos privados pretéritos no llegan a anularse y conviven como «capas superpuestas de lava». Además, esta concepción «ampliada» logra expandir el alcance de este concepto más allá de la clásica comprensión freudiana que tiende a considerar exclusivamente aquellos casos extraordinarios de actividades artísticas o intelectuales. Según Urribarri, “Castoriadis amplía la perspectiva pensando en el hombre común y su funcionamiento ordinario” (2002: 38), lo cual habilita a pensar el lugar del proceso sublimatorio en todo proceso de socialización como su «vertiente intrapsíquica» (Castoriadis, 2001: 252; Urribarri, 1998: 16).

Castoriadis también indaga otros elementos pertinentes al proceso sublimatorio que en las perspectivas psicoanalíticas, debido a su desconocimiento de la insti-

tución histórico-social, suelen permanecer inobservados o reducidos a una mera contingencia. Para el autor el proceso sublimatorio no puede ser pensado por fuera del magma de significaciones instituido por una sociedad dada, razón por la cual llega incluso a afirmar que es la contracara psicogenética del proceso de socialización. En este sentido, la sublimación “es cada vez *tal* como es, específicamente (...) por intermedio de la institución de la sociedad que hace que, para los incontables individuos de la sociedad, *tales* objetos de sublimación resulten *obligados*, con exclusión de tales otros” (Castoriadis, 2013: 496). Desde aquí se puede comenzar a comprender cómo la psicogénesis se encuentra «codeterminada» por la socialización, y en términos más generales por la institución de la sociedad, «en su consistencia específica» (Castoriadis, 2004: 92). Sin la mencionada *obligatoriedad* de los sentidos colectivos, ni los regímenes sociales podrían sostenerse ni los individuos podrían sobrevivir al interior de un orden instituido (Castoriadis, 2013: 499). Se puede decir entonces que la «variabilidad» o «vicariedad» que los psicoanalistas adjudican a los objetos sublimatorios sólo resulta sostenible desde un punto de vista exclusivamente psíquico que hace una completa abstracción de la institución de la sociedad. Pero la apuesta de Castoriadis reside en remarcar justamente que, al hablar de la sublimación, es imposible operar tal abstracción sobre lo histórico-social, ya que sin esta última dimensión dicho proceso psíquico directamente no tendría lugar.

Cabe destacar que los objetos obligatorios para una sociedad ya exhiben la “arquitectura” específica de la misma, en la medida en que éstos se encuentra “en relaciones recíprocas que no sólo les confieren su significación, sino que también hacen posible la vida de la sociedad como vida relativamente coherente y organizada” (Castoriadis, 2013: 496-497). Esto quiere decir que los objetos en los que desembocará la sublimación se encuentran imbricados en un entramado de sentido que no encuentra su origen en, ni tampoco se somete a las exigencias de, la organización psíquica. El «valor» de los objetos sublimatorios responde a una organización histórico-social que es ajena e independiente al sujeto. En este sentido, y para que pueda existir una sociedad, los objetos sublimatorios deben ser “a la vez típicos, categorizados y mutuamente complementarios; del mismo modo, los polos identificatorios que socialmente se ofrecen a los individuos deben ser al mismo tiempo típicos y complementarios” (Castoriadis, 2013: 497). Esto significa que los modelos con los que el sujeto se identificará no sólo resultan típicos en el interior de cierta sociedad, sino que también se encuentran en una relación de complementariedad con toda otra serie de posiciones que a su vez los dotan de sentido (como por ejemplo, señor y siervo, o burgués y proletario). Los objetos y modelos en los que desemboca la sublimación se encuentran por lo tanto inmersos en un entramado de relaciones simbólicas e imaginarias que exceden su “propio” sentido: virtualmente y por remisión refieren a la totalidad del magma social que les brinda su significación.

Para ilustrar esta concepción, Castoriadis (2013) se sirve del caso específico de la sociedad capitalista. Más allá de la particularidad histórica de este ejemplo, las observaciones provistas por el autor permiten comprender en qué medida ciertos

procesos psicogenéticos específicos son necesarios para lograr la adhesión de la subjetividad a imaginarios sociales en cuestión. Para empezar, Castoriadis (2013: 497) plantea que una explicación psicoanalítica debería ser capaz de reponer el modo en que un sujeto logra asumir su «situación efectiva». Lo primero que cabe remarcar al respecto es que tal «situación efectiva» es siempre una «situación social», lo que quiere decir que se encuentra definida por la institución de la sociedad (Castoriadis, 2013: 497). En el caso particular del capitalismo, estas situaciones son, principalmente, las del capitalista y el proletario. Si la sociedad en cuestión no reprodujera tales «ejemplares», tarde o temprano se vería impedido su funcionamiento (o se convertiría en otro tipo de régimen social). Es en esta dirección que, como se recuperó antes, el autor señala que “los procesos psicogenéticos que capacitan a los individuos a asumir las situaciones de capitalista y de proletariado tienen una importancia decisiva, son una de las condiciones de existencia del sistema capitalista” (Castoriadis, 2013: 497). De este modo, Castoriadis establece cuál debería ser el lugar a ocupar por la indagación psicogenética en la comprensión de los procesos sociales y políticos, así como también de la reproducción de éstos. Si se vuelve desde aquí a la noción de tipo antropológico se comprende que sólo a partir de la reposición de los procesos psicogenéticos en virtud de los cuales un tipo de individuo logra instituirse se puede comenzar a comprender no sólo la «consistencia específica» de este último, sino también la del proceso de socialización que lo fabrica y su repercusión en la psique. Todo régimen social requiere del trazado de cierta historia subjetiva en particular para mantener operante su organización. En el caso de la sociedad capitalista, se trataría de la serie de procesos psíquicos a partir de los cuales unos tipos específicos de individuos como el «empresario» y el «proletario» resultan instituidos. Como el propio Castoriadis indica, estos procesos psicogenéticos son «irreducibles a procesos puramente sociales» (Castoriadis, 2013: 497). Llamativamente, el autor parecería olvidar esta fundamental idea en *Ante la guerra*, ocasión en la que su análisis se despliega exclusivamente a partir de un «punto de vista sociológico» en el cual sólo se consideran «procesos puramente sociales» (como los efectos que las «relaciones sociales» o el «medio sociológico» producen en los individuos). Aunque resulte claro que “no hay en la psique, en tanto tal, nada que pueda producir *estas* significaciones, el *mundo* de significaciones sin el cual éstas no son nada, ni el *modo de ser* de estas significaciones en tanto instituidas” (Castoriadis, 2013: 497-498), lo que cabe reconocer es que, al mismo tiempo, las «situaciones sociales» que tales significaciones instituyen tienen por «condición de existencia» procesos pertinentes al plano subjetivo. Sin estos procesos, las «situaciones» en cuestión no podrían ni adquirir existencia *para el sujeto* ni ser asumidas en tanto que «sociales»; esto quiere decir que para que cierta situación «exista» desde el punto de vista de la psique, ésta debe, por una parte, *hacerla existir para sí* dotándola de una *forma* coherente con su mundo propio, y por otra, asumir que su existencia es propiamente «social», es decir, que se trata de sentidos que valen por la institución de la sociedad en su consistencia específica. En suma, tales situaciones y las significaciones que las mismas encarnan no podrían tener

existencia *para la psique* y en tanto que «sociales» sin que el sujeto transite cierta *historia* psicogenética. La perspectiva establecida por Castoriadis lleva a mantener una tensión entre las dos dimensiones que entran en relación, lo psíquico y lo histórico-social.

Por último, resulta útil detenerse en las consideraciones de Castoriadis al respecto del “capitalista como individuo” (Castoriadis, 2013: 498), en tanto ilustración del análisis que podría realizarse al respecto de la institución de un tipo de individuo social específico. A diferencia de las aproximaciones previamente revisadas desde la noción de tipo antropológico, en este caso Castoriadis recupera algunos elementos útiles para pensar otros aspectos pertinentes al terreno de las «vertientes subjetivas» del individuo social. Es necesario, como punto de partida, comprender que el individuo capitalista se encuentra inmerso en una «realidad» que responde a las significaciones sociales. Esto quiere decir que, del mismo modo en que una «situación efectiva» a ser reasumida por el sujeto existe siempre en tanto que «situación social», la «realidad» a la que accede el sujeto por el decurso psicogenético es una «realidad social», un orden de sentido sostenido por la institución de la sociedad. Esta «realidad» se encuentra compuesta por “una multitud de instituciones segundas, de individuos socialmente categorizados (como capitalistas y como proletarios), de máquinas, etc., creaciones histórico-sociales que se mantienen unidas gracias a la referencia común a un magma de significaciones sociales imaginarias que son las del capitalismo” (Castoriadis, 2013: 498). Al mismo tiempo, “esta realidad como creación histórico-social comprende en sí misma –y es imposible sin ella– la fabricación social de individuos que *sean* capitalistas” (Castoriadis, 2013: 498). Una vez más, todo régimen social requiere de la institución de cierto tipo de individuo que le resulte coherente para mantenerse y reproducirse. A este postulado se puede agregar que, al mismo tiempo, toda creación en el dominio histórico-social supondrá una transformación de los individuos instituidos, siendo por lo tanto necesarias ciertas alteraciones correlativas en el plano subjetivo. En esta dirección, Castoriadis (2013) sostiene que la fabricación del individuo capitalista, así como sucede con todo tipo de individuo, exige mucho más que la investidura de ciertos objetos sociales, como podría ser el dinero. Esto permite trascender lo que podría ser denominado como una visión superficial acerca de la incidencia de lo histórico-social sobre la psique: no se trata simplemente de una estructura psíquica inalterable –o «trans-histórica», como suele sostenerse– que, sin cambios significativos, invertiría en una ocasión estos objetos, en otra ocasión tales otros. En las observaciones de Castoriadis que se recuperarán a continuación se presentan algunos elementos desde los cuales sería posible comenzar a reconstruir una especificidad de la institución del individuo más profunda en el terreno de la subjetividad.

Según el autor, la especificidad del individuo capitalista puede deslindarse en las dos dimensiones que esta creación necesariamente supone y hace coexistir. El capitalista «tanto sociológica como psicoanalíticamente», pertenece a un universo particular (Castoriadis, 2013: 499). En primer término, «sociológicamente», aunque se partiera de la propuesta de que el individuo capitalista es simplemente

aquel que invierte el dinero, esto ya supone la existencia de la institución social del dinero, lo cual responde no a una exigencia de la psique sino a la sedimentación de todo un devenir histórico. Pero al mismo tiempo, el capitalismo implica mucho más que el dinero –que por cierto existe en muchos otros regímenes históricos– o una propensión más intensa por dicho objeto. Castoriadis propone comprender la especificidad del capitalista a partir de la existencia de una institución particular como lo es la empresa:

Ser capitalista (...) no es depositar la carga libidinal en el dinero o en la posesión en general, sino en la máquina y la empresa, e incluso esto de una manera específica. (...) Ser capitalista es cargar de libido este objeto específico que únicamente puede existir como institución social: la empresa, en tanto ordenamiento complejo de hombres y de máquinas que implica una infinidad de otras instituciones y procesos al margen de la empresa (Castoriadis, 2013: 499).

Desde el punto de vista social, el individuo capitalista sólo puede existir gracias a que la forma-empresa se encuentra instituida, junto a, por supuesto, toda otra serie de instituciones conexas y complementarias. En segundo término, «psicoanalíticamente», no se trata tan sólo de invertir tal objeto social, sino también de “cargarlo como soporte e instrumentación de una formación fantástica subjetiva específica, de una entidad en expansión y en proliferación incesantes que tienden a un autocrecimiento continuo y sumergido en una solución nutritiva, un «mercado»” (Castoriadis, 2013: 499). Al mismo tiempo, de no encontrarse todo esto articulado con la sublimación complementaria de otros individuos –quienes inventan las máquinas, quienes desarrollan las ciencias exactas, etc.– en tanto que «componentes de la institución de la sociedad», la «formación fantástica subjetiva» del capitalista no sería más que «una fantasía o un elemento de delirio», es decir, «sólo sería psicosis» (Castoriadis, 2013: 499-500). Se vuelve a hacer referencia aquí al carácter «típico y complementario» de los distintos «polos identificatorios» que la subjetividad encuentra en las significaciones imaginarias (Castoriadis, 2013: 497), lo cual a su vez se corresponde con el carácter complementario de los procesos sublimatorios que cada cual supone. De manera que, desde el punto de vista psíquico, además de cargar de libido a la institución de la empresa es necesario que el sujeto cree una «formación fantástica subjetiva específica», un mundo de sentido que es creado por cierta «matriz de significancia» o *pattern* fantástico que ordena la «causalidad» del mundo de cierta manera y no de otra. Basta con pensar en este sentido en fórmulas cuasi-mágicas como «la mano invisible del mercado», la cual por cierto permite y soporta la heteronomización de dicha institución. Se puede decir entonces que la institución de la sociedad sólo es posible en tanto que se encuentra sostenida por una sublimación colectiva hacia ciertas significaciones imaginarias, lo cual hace de manera fundamental a la «vertiente subjetiva» de la misma y muestra en qué medida estos procesos son condición de su existencia. Lo que podría agregarse, en vínculo a la cuestión del tipo antropológico como «vertiente subjetiva», es que la sublimación constituye una dimensión más profunda

de la institución que el conjunto de «rasgos psicológicos y comportamentales» de un individuo, y que como pudo observarse resulta indispensable para que una sociedad pueda mantenerse unida.

A modo de conclusión: hacia una noción ampliada del tipo antropológico

Aunque podría parecer innecesario detenerse en la cuestión de la vertiente subjetiva de la institución social, el interés por recuperar este problema reside en su aporte a la comprensión del modo en que la subjetividad contribuye al establecimiento de vínculos y adhesiones con los imaginarios sociales. Como pudo verse en el curso de este artículo, la noción de tipo antropológico se vincula con esta vertiente en la medida en que da cuenta de la consistencia específica del proceso de fabricación del individuo social. Sin embargo, al trabajar con esta noción Castoriadis asume un punto de vista preponderantemente «sociológico», lo cual en algún punto lo lleva a elidir la reflexión acerca de la subjetividad y los procesos psíquicos implicados en la conformación de determinados tipos de individuos sociales. Podría llegar incluso a decirse que, por momentos, el autor parecería olvidar el terreno de problemáticas inaugurado en el sexto capítulo de *La institución imaginaria de la sociedad*, en el sentido de que abandona la consideración de los procesos psicogenéticos que son condición de posibilidad de la institución del individuo. Ahora bien, recuperando esta dimensión psicogenética —que alude al orden de las «formaciones fantásticas subjetivas», el universo de sentidos instituidos por la psique y sus esquemas imaginarios y los estratos sedimentados en la subjetividad—, la noción de tipo antropológico permitiría no sólo indagar el problema de la «consistencia específica» del proceso de socialización sino también explorar la vertiente subjetiva que todo imaginario social supone.

De lo que se trata, entonces, es de ver en el tipo antropológico mucho más que un arreglo del individuo a las exigencias de su «medio sociológico». Es en este sentido que Castoriadis (2013: 498-499) elucida la consistencia específica del «capitalista como individuo» abordándolo no sólo «sociológicamente», sino también «psicoanalíticamente». En un primer nivel pertinente a esta última dirección, la institución de un tipo de individuo supone siempre una “formación fantástica subjetiva específica” (Castoriadis, 2013: 499). Como se dijo antes, esta idea permite trascender el reduccionismo de considerar que el único aspecto subjetivo involucrado en la conformación de un individuo social es la investidura de ciertos objetos sociales y no de otros.

La «formación fantástica subjetiva» puede ser entendida como la creación de un mundo de sentido a partir de cierta «matriz de significancia» o *pattern* fantástico que es remitido a las significaciones imaginarias de la sociedad para fundar así la «causalidad» de lo que acontece ante el sujeto. En esta misma dirección también puede pensarse uno de los ejemplos que el autor brinda en otra oportunidad al respecto del tipo antropológico: “el florentino del siglo XV no es el parisino del siglo XX, no en función de diferencias triviales, sino en función de todo lo que es, piensa, quiere, ama o detesta” (Castoriadis, 1997: 159). Esta caracterización provee

más elementos para pensar la consistencia de la «formación fantástica subjetiva» que debe crearse con cada tipo de individuo específico. En la cita se recuperan las dimensiones del mundo propio creado por todo *para sí*, como una conjunción de representaciones (lo que el sujeto «piensa»), afectos (lo que «ama o detesta») e intencionalidades (lo que «quiere» o desea), que en el caso del individuo social deberán solaparse en mayor o menor medida con las tres *dermis* del mundo de sentido que instituye su sociedad. Este último aspecto brinda un contenido más específico a la idea de que las significaciones de un régimen social deben ser reasumidas por los individuos que fabrica para poder perpetuarse. La «formación fantástica subjetiva específica» que acompaña a un régimen, a su vez, es tan solo uno de los niveles subjetivos implicados en la conformación del individuo.

Todo tipo antropológico supone también un universo subjetivo que trasciende el vínculo específico con los sentidos provistos por la institución de la sociedad. Este universo puede ser comprendido como un entramado de investiduras y contra-investiduras sobre diversos sentidos, pretéritos y contemporáneos, que se cimentan en sucesivos estratos de la subjetividad (Castoriadis, 2004: 89-90). Como señala Castoriadis, “el sujeto no abandona nunca íntegramente las posiciones que ha ocupado una vez (...); allí reside también su historia” (2013: 491). En esto mismo consiste la psicogénesis como vertiente subjetiva, sin la cual, tal como afirma Castoriadis (2013: 497), los sujetos no se verían capacitados para asumir las situaciones efectivas instituidas por la sociedad.

Para cerrar, se puede recuperar una de las metáfora propuestas en *Ante la guerra*, pero para profundizarla lo suficiente como para dar cuenta de la psicogénesis del sujeto: si es posible pensar al tipo antropológico como una de las «caras» de la realidad, como un correlato subjetivo de ciertas relaciones sociales instituidas, al abordarlo como una «superficie de contacto» es preciso entender que tales dos rostros, superficiales en la medida en que se encuentran imbuidos de sentido diurno, poseen a su vez otra contracara correspondiente a los procesos psíquicos; o incluso podría decirse, de forma más certera, que el tipo antropológico es una «interfase» de dos anversos, y que apelando a la idea de estratificación se establece que su anverso “superior” son las relaciones sociales mientras que el inferior corresponde a distintas «vertientes subjetivas». Respecto a estas últimas, el tipo antropológico supone, en primer término, cierta «formación fantástica subjetiva específica» y todo un universo subjetivo de «objetos», representaciones, afectos e intencionalidades correspondientes en mayor o menor medida con las «tres *dermis*» del magma social; en segundo término, el tipo de individuo también da cuenta de cierta sedimentación de los estratos de la subjetividad, lo cual es el producto de procesos psicogenéticos específicos. En este contexto, los rasgos «psicológicos» y «comportamentales» a los que Castoriadis hace referencia en su definición del tipo antropológico tan sólo dan cuenta de uno de los afluentes, por cierto el más superficial, de las «vertientes subjetivas» de la institución de la sociedad. Tal como el autor plantea en un importante texto de balance de su perspectiva, avanzar en la comprensión de los modos en que lo histórico-social incide en el psiquismo a través del proceso de socialización es una de las direcciones «más urgentes» en las

cuales aún resta realizar un «inmenso trabajo» (Castoriadis, 1998a: 47). Se vuelve necesario reflexionar acerca de las vías por las cuales podría llegarse a dar cuenta de estas alteraciones específicas en la organización psíquica que comportan los procesos de socialización particulares.



Referencias

1. Cabe señalar como excepciones algunos abordajes desarrollados desde el psicoanálisis. En el contexto argentino se cuenta con los trabajos de Bleichmar (2009; 2010), Fernández (2007) y Franco (2003).
2. “La institución de la sociedad es lo que es y tal como es en la medida en que «materializa» un magma de significaciones imaginarias sociales (...); y este magma tampoco puede ser dicho separadamente de los individuos y de los objetos a los que da existencia” (Castoriadis, 2013: 552).
3. En la perspectiva cibernética, el «ruido» refiere a aquello que no posee ni aporta información alguna.
4. En este mismo sentido, el número 0 (cero), como carencia de valor, posee un sentido: el de no tener valor (valor nulo) y el de definir al resto de las cantidades por su oposición. Carecer de sentido, por lo tanto, posee un sentido (lo que se vuelve más claro cuando se refiere a ello como “absurdo”), lo que es muy distinto de considerarlo como un simple “ruido” (el cual para la cibernética resultaría ser, curiosamente, una especie de interferencia “sorda” y sin sentido).
5. Respecto a este tema, puede también revisarse la caracterización y análisis que Castoriadis (1986) realiza de la sociedad soviética en *Ante la guerra*. Algunos elementos de dicha obra serán recuperados más adelante.
6. Véase lo que sostiene Castoriadis (2013: 555) al respecto de la dificultad de penetración del capitalismo en la mayoría de las sociedades “precapitalistas”.

Bibliografía

- Adams, S., Blokker, P., Doyle, N. J., Krummel, J. W. M. y Smith, J. C. A. (2015). Social Imaginaries in Debate. *Social Imaginaries*, 1 (1), 15-52.
- Aliaga Sáez, F. y Carretero Pasin, E. (2016). El abordaje sociológico de los imaginarios sociales en los últimos veinte años. *Espacio Abierto, Cuaderno Venezolano de Sociología*, 25 (4), 117-128.
- Bleichmar, S. (2007). Fecundidad de la herencia de Castoriadis. En Franco, Y., Freire, H. y Loreti, M. (Coords.), *Insignificancia y autonomía. Debates a partir de Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires: Biblos.
- Bleichmar, S. (2009). *Inteligencia y simbolización: una perspectiva psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Bleichmar, S. (2010). Producción de subjetividad y constitución del psiquismo. En *El desmantelamiento de la subjetividad. Estallido del Yo*. Buenos Aires: Topía.
- Castoriadis, C. (1986). *Ante la guerra: las realidades*. Barcelona: Tusquets.
- Castoriadis, C. (1997). *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Castoriadis, C. (1998a). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires: Eudeba.
- Castoriadis, C. (1998b). *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Castoriadis, C. (1998c). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, C. (2001). *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y Verdad en el mundo histórico social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Fernández, A. M. (2007). *Las lógicas colectivas: imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires: Biblos.
- Franco, Y. (2003). *Magma: Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Buenos Aires: Biblos.

- Roudinesco, E. y Plon, M. (2008). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Urribarri, F. (1998). Prólogo a la edición castellana. En Castoriadis, C., *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires: Eudeba.
- Urribarri, F. (2002). Castoriadis, Lacan y el postlacanismo. *Archipiélago*, 54, 31-40.

Recibido: 20/03/2018. Aceptado: 15/05/2018.

Germán Rosso, "Hacia una indagación de la vertiente subjetiva de los imaginarios sociales. Aportes desde la obra de Cornelius Castoriadis". Revista *Temas y Debates*. ISSN 1666-0714, año 22, número 36, julio-diciembre 2018, pp. 163-183.