



Tipo de documento: Tesina de Grado de Ciencias de la Comunicación

Título del documento: Subjetividad, temporalidad, tradición: crítica de la economía libidinal del tiempo

Autores (en el caso de tesistas y directores):

Mauricio Castro

Federico Ferme, tutor

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2019

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



Mauricio Castro

Subjetividad, temporalidad, tradición

Crítica de la economía libidinal del tiempo



Director: Federico Ferme

Tesis de grado: Licenciatura en Ciencias de la Comunicación

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Año: 2018

Mauricio Castro

Subjetividad, temporalidad, tradición:
Crítica de la economía libidinal del tiempo

Arte de tapa: Alice Arlene Briggs

Director: Federico Ferme

Tesis de grado: Licenciatura en Ciencias de la Comunicación

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Año: 2018

ÍNDICE

Introducción

I. ¿Adónde conducen las huellas? (Exordio)	3
II. (De autores) Un recorrido posible	8
A- La necesidad de un origen: acceso al análisis de la subjetividad	8
B- La vivencia del drama	13
C- ¿Para qué un enfoque genético?	14
D- Del punto de vista del psiquismo	18

Capítulo 1

I. Estado de la cuestión. De autores (con puntos en común) descartados	23
II. Williams y Castoriadis. Las condiciones de subjetividad, la temporalidad, la tradición y las Ciencias de la comunicación	25
III. Conceptos para una teoría material de la cultura. Acercamiento a Raymond Williams	28
A- La tradición en los Estudios Culturales	28
B- Tres abordajes de la tradición en la perspectiva de Raymond Williams	34
C- ¿Sobre qué selecciona la tradición?	38
IV. Selecciones del sentir	41
V. Conclusión provisoria	45

Capítulo 2

I. Los ritmos de la transformación social	50
II. Institución de tiempos, fabricación de psiques socializadas, en la obra de Cornelius Castoriadis	58
A- La tradición en la subjetivación: creación e interiorización de significaciones	59
B- Sobre <i>krisis</i> (breve interludio)	65
C- El drama de la socialización	68
D- Regularidad temporal hasta la irrupción del drama socializado	73
III. La regresión como respuesta al porvenir	82

Cierre

I. Inscripción en el contexto de debates	87
A- La subjetividad en crisis	91
B- Sobre regularidad	95
II. Saldos y deudas de una perspectiva de la economía libidinal	101

Bibliografía

108

INTRODUCCIÓN

I. ¿Adónde conducen las huellas? (Exordio)

*–Vengo a venderle sus últimas palabras– dijo el hombre.
–Son muy importantes porque a usted nunca le van a salir bien en el momento,
y en cambio le conviene decirlas en el duro trance
para configurar fácilmente un destino histórico retrospectivo.*

Julio Cortázar¹

Con el interés por dar cuenta de los sentidos interiorizados que operan en prácticas actuales, de la tradición, dos fenómenos llaman nuestra atención especialmente. Encontramos dos recortes de sucesos que representan dinámicas sociales en las que los comportamientos de los sujetos se ven imbuidos por distinto tiempo y ritmo. Se trata de fenómenos que parecen involucrar diferentes temporalidades predominantes: una relativa a la urgencia, la convulsión con que un tiempo de crisis es vivida, por ejemplo; la otra correspondiente a la gradualidad, observable en tensiones que paulatinamente cobran relieve en la historia –apareciendo en un momento y cada vez más, fluctuando y reemergiendo– como relaciones de dominación expresadas en reclamos, propuestas y contrapropuestas específicas.

Para caracterizar esos dos fenómenos registramos como ejemplos, en primer lugar, las prácticas autogestivas y autonómicas surgidas al calor de la conocida crisis económica, política y social del 2001 en Argentina; en segundo, cambios ocurridos en afectos y representaciones tradicionales referidos a las concepciones de género y, puntualmente, a la dominación masculina y la heteronormatividad, que condujeron al panorama actual, donde buena parte de la población civil acordaría con las académicas Diana Broggi y Mariel Martínez Cabrera en que el feminismo “es uno de los procesos de masas más grandes de los últimos tiempos”², lo cual conduce a un paisaje en el que, en palabras del antropólogo Pablo Semán, “al menos una parte importante de nuestra sociedad vive un estado deliberativo acerca de lo que conocimos en otra época como las entidades inmutables del sexo y el género”³.

¹ Cortázar, J. (2004). “Cuento sin moraleja” en *Historias de cronopios y famas*, Buenos Aires, Grupo Santillana de Ediciones, p. 110.

² Broggi, D. y Martínez Cabrera, M. (2018). “Carta a los varones desorientados”. Disponible en <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/carta-a-los-varones-desorientados/>

³ El autor enumera desde performances que tomaron lugar en espacios académicos, hasta marchas, leyes o incluso la “hipersexualización mediática”. Artículo disponible en <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/el-posporno-no-es-para-que-te-excites/>

Ya advertimos, pues, que los sentidos de prácticas actuales se encuentran entreverados a otros pretéritos. A su vez, las interrelaciones entre la variedad de estas instancias implican al sentido social objetivado en el orden del mundo, como condiciones objetivas o instituidas, como así también a las condiciones constitutivas generales por las que los sentidos sociales se sedimentan en la subjetividad, lo que podría llamarse, condiciones subjetivas.

En el análisis de distintos fenómenos es posible encontrar que sentidos añejos pueden cobrar preponderancia sobre proyectos contemporáneos, incluso en casos en los que los agentes hacen explícita su propuesta de alterar aquellas prácticas más primitivas. Estas consideraciones tornan especialmente relevantes ante el análisis de fenómenos que involucran a movimientos y formaciones que se pronuncian en nombre de la transformación de dinámicas sociales.

Respecto a los proyectos que apuntan a la transformación de los comportamientos, preguntamos si la tradición, en la urgencia de la crisis, no comportará acaso rigideces que resisten y oponen a las acciones que la contradigan, aspecto que influiría en la corta duración o abandono de esas prácticas contra-tradicionales. Por otro lado, el desenlace paulatino, en relación con esos sentidos de la tradición, quizás sea nodal para explicar la mayor prolongación en el tiempo de esas prácticas colectivas alternativas a las acostumbradas, con motivo de una menor rigidez de las capas sedimentadas de la tradición.

No cuestionamos sobre la organización de esas asambleas que, en la editorial del 14 de febrero de 2002, el diario La Nación alertaba que pudieran “acercarse al sombrío modelo de decisión de los soviets”. Tampoco sobre los debates en torno a la diversidad sexual y los reclamos y reivindicaciones que son planteados desde movimientos que se reconocen con perspectiva de género. La pregunta aquí señala a lo que comenzamos mostrando como distintas temporalidades sobre el eje problemático que podríamos sintetizar en la tríada subjetividad-temporalidad-tradición. No implicamos a la subjetividad en todas sus dimensiones, sino en lo referido a la convivencia de sentidos antiguos con otros configurados más recientemente, que responden a proyectos que se pronuncian por la transformación de un estado de situación actual (ciertamente, sentidos entrelazados y en tensión más que distinguibles con claridad). No llamamos la atención sobre la tradición respecto a objetos, composiciones particulares u otras expresiones objetivas (como podría ser la historia oficial según es narrada en el diseño curricular escolar), sino en lo que convoca a la subjetividad –como estratos de sentidos, de la interioridad y la exterioridad estructuradas en coexistencia–. No retomamos las inferencias de la influencia temporal en lo que respecta a medidas o variaciones según la velocidad de los cuerpos en el espacio, sino en lo que atañe a las condiciones subjetivas en instancias en que las capas de sentido profundas pertenecientes a la tradición son impelidas al cambio.

Así, no evocamos los sucesos de principios del Siglo XXI en Argentina y las transformaciones en cuestiones de género para hacer análisis de estos casos particulares, sino porque allí vemos dos interacciones distintas entre temporalidad, tradición y subjetividad. Dos ejemplos que disparan y acompañan los interrogantes que organizan este trabajo.

Con el puntapié de estas muestras de brecha crítica de corta duración y de conflictos desenvueltos en tiempos graduales, es posible organizar dos órdenes de temporalidad que, por lo que interpelan a transformar en la relación entre las estructuras subjetivas y el mundo con que se entrelazan, podemos preguntar si inclinan a los actores sociales a involucrarse y responder de distinta manera según esos tiempos y ritmos y aquellos sentidos que convoquen de su tradición. Trata, en limpio, de situaciones o épocas de convulsión generalizada, contrapuestas a corrimientos en el desenvolvimiento del hacer, sentir y decir más ligado –acostumbrado– al ajuste entre estructuras interiorizadas y condiciones objetivas, por la larga exposición de aquellas a estas, por la reiterada producción de estas por aquellas.

En resumen y titulando estas diferencias: señalamos al cambio abrupto, dramático, de un lado, y al desarrollo gradual, por otro, como dos variantes para la temporalidad respecto a cómo los sujetos viven sus vidas⁴. En virtud de estas variaciones, resulta útil parar mientes acerca de las situaciones en que sujetos y colectivos vuelven a modos de interacción anteriores a los períodos de ruptura o eventual transformación, aun cuando eran aquellos que decían pretender erradicar.

Si es correcto, como afirma Marx en la introducción de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, que los sujetos en “tiempos de crisis y rebelión es precisamente cuando, con miedo, conjuran en su auxilio los espíritus de antaño”⁵, parece válido llamar la atención sobre cómo el miedo promueve reflujos y cómo esto pudo haber operado en aquel tiempo de crisis. Marx encontraba una relación entre los momentos de miedo y la respuesta que abreva en la tradición. Entonces ¿qué componentes reflatban cuerpos que decían oponerse a formas que durante decenios habían encarnado: un ciudadano escasamente comprometido desde lo civil, en tensión con comportamientos que, en el nuevo escenario de organizaciones assemblearias, buscaba empoderarse como activo en la institución de los intercambios sociales encaramados en el colectivo del cual formaba parte? ¿Ese miedo influye de igual manera cuando la transformación se emprende en tiempos que no son los de “crisis y rebelión”? Cabe la comparación con las enunciaciones que rechazan a la dominación heteronormativizante en ritmos que no son los de la convulsión generalizada⁶.

Las preguntas dirigen a cómo se comportan las estructuras subjetivas en su doble dimensión –en tanto que sentidos que fueron gradualmente estructurados en la subjetividad (los más añejos con los más recientes) y se presentifican en formas de percepción, valoración y acción, como en su carácter estructurante– en función de los distintos ritmos que se presentan para dinámicas que proponen cambiar lo

⁴ Respecto a la noción de *sujeto*, de momento podemos prevenir que bien puede referir a *sujeto colectivo*, tal como lo trabajan los autores que aquí tomaremos. Asimismo, alertamos sobre cierta vaguedad que en algunos casos puede aparecer en el propio uso que estos mismos autores daban al término, incluso en alternancia con otros como *agentes* o *personas*. Sin embargo, esperamos que nuestro abordaje a la cuestión de la subjetividad zanje las ambigüedades que a esta altura pudieran suscitarse.

⁵ Marx, K., *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Ediciones Libertador, 2004, p. 17.

⁶ Sin desconocer casos en que las vías regresivas se juegan para las víctimas en situaciones críticas de violencia de género, que intervienen como un factor-obstáculo para el alejamiento del victimario, nos referimos igualmente al “estado deliberativo” general de la época al que hiciera alusión Semán. En cualquier forma, encontramos que esos casos no contradicen las series temporales señaladas.

tradicional (en los casos que invocamos como disparadores para la interrogación, serían: la auto-organización de la gestión de las necesidades a instancias de una situación de crisis; las percepciones y acciones referidas a género y sexualidad).

Una hipótesis –bien sintetizada en la frase de Marx– supone que la vertiginosidad de la crisis conlleva la reasunción de lo tradicional imponiéndose en la urgencia, como material predilecto desde el que responder a la impensada intemperie, en busca de cobijas conocidas. En correlato, si el sentido de crisis como ausencia de suelo firme se impone, ¿puede un ambiente vivido como hostil y supuesto como consecuencia de decisiones ajenas, presentarse como el más propicio para transformar la propia historia sentando bases duraderas para el porvenir? ¿O será que por la escasez de sentidos de larga data donde apoyarse después de la revuelta, la sublevación incluso puede, con sus reflujos –vuelta en farsa a un estadio trágico–, enquistar las tramas que se intenta superar? ¿Por qué las crisis de corta duración pueden activar reflujos que se extienden desde tiempos sumergidos? ¿Diferentes posibilidades se juegan para la transformación en tiempos vividos como estables? ¿Es posible algún tipo de preparación o contención preventiva para precaver las impulsiones de retroceso que, ya por crisis, ya por rebelión, conjuran en respuesta al miedo? Estas preguntas no representan sino una inquietud inicial sobre el fenómeno de la tradición.

Los abordajes referidos a aquellas experiencias colectivas de los años 2001 y 2002, catalogadas como brotes con perspectivas autonomistas, priorizaron explicar lo fallido de dichas aspiraciones por la reestructuración económico-política que ocurriría a partir de 2003, minorizando –cuando no directamente desatendiendo– las implicancias subjetivas de los actores sociales que encarnaban esas experiencias, es decir, el nivel de las disposiciones interiorizadas desde los procesos de la constitución de sus subjetividades, precisamente la dimensión donde la heteronomía, o lo que Pierre Bourdieu denomina dominación simbólica, genera consentimientos naturalizados y naturalizantes, una dominación cuyos modos no son los del continuo látigo, sino los de la naturalización y, por tanto, donde los problemas de la tradición cobran relevancia⁷. Consideramos que “este tipo de estudios –sin desmerecer sus alcances– lejos de echar luz sobre los avances y retrocesos de los fenómenos que analizan, toman sus efectos por causas”⁸ a la hora de explicar la reemergencia de un orden político concentrado por las figuras de liderazgo más tradicionales⁹.

⁷ Podemos citar, como ejemplo de esos abordajes, los de Ana María Fernández y los del Colectivo Situaciones.

⁸ Ferme, Federico: “Apuntes sobre la subjetividad y la afectividad: el proyecto de autonomía y la dimensión prerreflexiva de las prácticas”, en *Memorias del I Congreso de Investigación y Práctica profesional en Psicología y XVI Jornadas de Investigación*, realizado en la Facultad de Psicología –UBA, de Agosto de 2009.

⁹ A esta instancia, podríamos esbozar que nuestra inquietud se encuentra en línea con la preocupación de Reich: “lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de *quererlas* no solo para los demás, sino también para sí mismos?”. Citado en Deleuze, G. y Guattari, F. (2016). *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós, p. 37. La cursiva en el original también se inscribe como un destacado pertinente a nuestro enfoque. ¿De qué modo es posible decir que *quieren* la dominación?

Con esta distinción por la que la subjetividad involucra la tradición sedimentada según distintos órdenes de temporalidad, parece posible brindar medios por los que abordar conflictos históricos que no han sido interrogados desde concepciones que seriamente consideren el lugar de la subjetividad. Un enfoque tal puede aspirar a explicar cómo “del extremo autonomismo abrazado en los albores de diciembre de 2001 se ha pasado, por momentos de manera dramática, a una acérrima estadolatría que amenaza con desmembrar las otrora experiencias de lucha más ricas en radicalidad y autogestión”^{10y11}. No se trata de desconocer el crecimiento en número y participación de empresas recuperadas, ni de eludir que organizaciones de desempleados llevaban años funcionando para la fecha de 2001, o desoír los reclamos que movilizaban a ahorristas, sino en todo caso, de brindar elementos teóricos para comprender la complejidad de los matices que hicieron que la “dinámica asamblearia y prefigurativa”, habiendo mostrado importantes logros para sus reclamos y objetivos propuestos, aun así no resultara en una expansión mayor del autogobierno con “métodos de participación directa y discusión colectiva con la designación rotativa de delegados que permitan llevar a cabo las medidas consensuadas”¹², y tendiese a reabsorberse en prácticas anteriores.

Nuestro interés no está centrado en reponer los debates en torno a los dos fenómenos particulares que destacamos, ni en abordarlos desde su historicidad, sino en interrogar cómo se sedimentan los sentidos que pasan a organizarse como tradición, y si son reasumidos de distinta forma por los sujetos en la constitución de distintas temporalidades. De este modo, partiendo del interés suscitado por los dos sucesos históricos que mencionamos, la presente tesis propone un abordaje del problema de la tradición, principalmente, e indagar, luego, si pueden extraerse consideraciones más generales sobre la incidencia de los flujos temporales, como ritmos con que los sujetos viven su momento histórico, respecto a tiempos en que se proponen transformar representaciones y afectos que hacen remisión a la tradición. Esto demanda indagar, además, condiciones de posibilidad para que haces de remisión de sentido cobren lugar en la subjetividad, desde condiciones presentes a escenas que fueron estructurantes en el pasado, y entren en relación con viejas formas instituidas. Si esos sentidos son el resultado del entrelazo entre las condiciones subjetivas y objetivas, importa comprender la génesis de la interiorización de los sentidos sociales de la tradición.

¹⁰ Ouviaña, H., “La autonomía urbana en territorio argentino. Apuntes en torno a la experiencia de las asambleas barriales, los movimientos piqueteros y las empresas recuperadas” en *Argentina en pedazos. Luchas sociales y conflictos interburgueses en la crisis de la convertibilidad*, Bonnet, A. y Piva, A. (comps), Ed. Continente, Buenos Aires, 2009, p. 140.

¹¹ Merece rescatar que, en la historización que Maristella Svampa llama “momentos e hitos más importantes” de las asambleas, señalará que el abrazo al autonomismo no sería una tendencia dominante desde el origen, sino que cobraría posición luego de los últimos meses de 2002, cuando la Interbarrial de Parque Centenario decayera en número de asambleas participantes como en temas por debatir, aspecto que desatará lo que la autora llama “crisis de la coordinación” de las asambleas barriales: “en el contexto de crisis de los espacios de coordinación comenzaba a afirmarse el autonomismo. Así, algunas de las asambleas barriales más movilizadas, como la del Cid Campeador, continuarían convocando a pensar el carácter y el alcance de un nuevo espacio asambleario autónomo”. Svampa, M. (2012). *Cambio de época: movimientos sociales y poder político*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

¹² *Ibidem*, p. 133.

Para ello, en una primera observación del lugar correspondiente a la tradición en una cultura, elegimos trabajar con la perspectiva de Raymond Williams. Este punto de partida es impulsado por la atención a la tradición, la cultura y la acción de los actores sociales, que prestó el autor en sus análisis de procesos históricos. En primera instancia, su propuesta teórica orienta a las preguntas que aquí planteamos, porque en vez de explicar las transformaciones culturales como simples adaptaciones generalizadas a partir de cambios en estructuras económicas, atiende a particularidades que atañen a la experiencia y actividad de los sujetos y su participación en la vida social. Sin detrimento de esto, es necesario profundizar en el análisis de las condiciones subjetivas que hacen posible el proceso de interiorización de la tradición, un aspecto que en la teoría de Williams es dado por hecho sin hallarse cabalmente explicado. A causa de este requerimiento es que recurriremos a otro autor que habilita a comprender el modo en que la vida subjetiva se vincula a la tradición: Cornelius Castoriadis.

Aun si Williams destaca la imposibilidad de separar al devenir social de la vida subjetiva de quienes participan en él, aun si entiende al sentir, al sentimiento, la experiencia,¹³ organizado como una estructura, sus estudios no proveen una indagación de las condiciones propias de la subjetividad para comprender cómo esa estructuración tiene lugar en la historia de estos actores sociales. En este aspecto es que recurriremos a la perspectiva de Castoriadis, que coincidiendo en concebir la imposibilidad de separación tajante entre mundo social y mundo subjetivo, también subrayó la irreductibilidad de estos polos y se encaminó hacia estudios que aborden el vínculo indisoluble entre psicogénesis y sociogénesis, deteniéndose, especialmente con los aportes del psicoanálisis freudiano, en la imbricación de la subjetividad en la historia y los fenómenos sociales. En el apartado siguiente introduciremos en las relaciones entre estos autores a la luz del problema de la interiorización de los sentidos sociales, como proceso que necesariamente involucra a la vida subjetiva.

II. (De autores) Un recorrido posible

A veces me da miedo la memoria
Jorge Luis Borges¹⁴

A- La necesidad de un origen: acceso al análisis de la subjetividad

Encontramos en Raymond Williams contribuciones al problema de la tradición. Como veremos en el primer capítulo, sus esfuerzos fueron por trazar una historia material de la cultura desde el marxismo, a la vez que cuestionar la perspectiva dominante en la corriente, integrando los sentidos vividos por los propios

¹³ Si bien con distintos autores puede diferenciarse sentir de sentimiento o de experiencia, Williams utiliza los términos alternadamente. Incluso admite que “una definición alternativa (a estructuras del sentir) sería estructuras de la *experiencia*, que ofrece en cierto sentido una palabra mejor y más amplia, pero con la dificultad de que uno de sus sentidos involucra ese tiempo pasado que significa el obstáculo más importante para el reconocimiento del área de la experiencia social que está siendo definida”. *Marxismo y literatura*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 181, itálicas en el original.

¹⁴ Borges, J.L., *Historia de la noche*. Buenos Aires, Emecé, 1977.

sujetos a su teoría social, como modo de superar los mecanicismos imperantes en los círculos de la izquierda británica. Su anhelo por alejar sus observaciones sobre ciertos procesos culturales, de marcos de interpretación que restringieran los sentidos de los sujetos a reflejos superestructurales determinados (por variables o productos objetivos), lo acercó a los escritos que Gramsci legó desde la cárcel a partir de 1927 hasta su muerte. En la noción de hegemonía encontró un sustento conceptual para explicar que las prácticas y valores de los actores no son totalmente previsibles para la indagación de aparatos de producción externos a esas prácticas y valores, ya que los actores tienen capacidad creativa y de agenciamiento. Desde ese marco es que Williams se preguntaba por la participación o pugna de los sujetos en las mismas condiciones que los dominan. Su hincapié en las prácticas y la circulación de sentidos como continuos procesos en una disputa por la hegemonía, definida como “dominación por consenso” más que por coacción, “continuamente renovada, recreada, definida y modificada, (...) continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias”¹⁵, lo condujo a armar una red conceptual para dar cuenta de esas estabilidades y tensiones puestas en juego desde los propios actores sociales. En esa red, construcciones teóricas como *institución, tradición, formaciones, lo dominante, residual y emergente*, dan cuenta del intento de ordenar herramientas con las que analizar la complejidad de las posibilidades de emergencia de una contrahegemonía, como alternativa vivida a los procesos sociales establecidos.

El interés de Williams por comprender la actividad de los sujetos en su sentido concreto, en lo que los propios sujetos pueden decir en sentido intelectual tanto como en su respuesta emocional y sus prácticas, es el aspecto que más promete aportarnos a la indagación del problema de los ritmos sociales en la transformación con la tradición. Desde sus trabajos tempranos, al pensar la tradición como “grados de adhesión”¹⁶, se proponía abordar las costumbres que reanudan los sujetos desde una concepción que pusiera en consideración sus afectividades, más que entendiéndolas como definidas por decisiones explícitas. Fue para sintetizar esta distinta incidencia en las prácticas, de las dimensiones intelectual y afectiva, que introdujo su concepto de *estructuras del sentir*.

Recapitulando, decimos que, para nuestro interés por las estructuras subjetivas en cruce con el problema de la temporalidad, encontramos una fundamental contribución en la noción de estructuras del sentir; dimensión con que Williams estudia un lazo entre la vida subjetiva y las condiciones objetivas. A su vez, conceptos como lo residual y la tradición selectiva, parecen fecundos para dar cuenta de la coexistencia de sentidos estructurados pretéritamente y aún operantes en la creación de lo actual, siempre tensada por luchas de dominación (por el momento, no es necesario mantener otra definición que esa en relación a estos conceptos). A expensas de sus alcances es que en el capítulo primero pondremos en diálogo nuestras inquietudes con la perspectiva de Williams y la corriente de Estudios Culturales de la Escuela de Birmingham, de la cual él fuera destacado representante. Encontramos que con el concepto de estructuras del sentir es

¹⁵ Williams, R., *Marxismo y Literatura*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 155.

¹⁶ Williams, R., *Cultura y sociedad. 1780-1950. De Coleridge a Orwell*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 264

también posible sortear un obstáculo que se presenta para ahondar en la participación de sentidos anteriores según tiempos de crisis o de gradualidad: si efectivamente la recurrencia a “espíritus de antaño” toma lugar, no es apropiado suponer que la tradición atañe a decisiones del pensamiento, de lo contrario, para transformar las conductas y relaciones bastaría con anoticiarse y, sin más, pensar otra cosa, como si de decisiones explícitas de la conciencia, se tratara. Debemos en cambio poder dar cuenta sobre cómo se estructuran esas operaciones que remiten primordialmente al sentir, para saber a qué estructuras anteriores acuden los sujetos para la conjura, con miedo, “en tiempos de crisis y rebelión”.

Es con esa indagación en la mira que encontraremos el aspecto central por el cual con Williams no logramos agotar nuestros interrogantes sobre la remisión entre sentidos actuales y estratificaciones antiguas, desde la que pueden indagarse, por ejemplo, los reflujos que toman parte en la respuesta al miedo. Aunque el autor aporta conceptos que facilitan análisis de relaciones sociales que consideran la actividad de los sujetos, su capacidad de agencia a partir de haber aprehendido estructuras del sentimiento, deja vacante cómo y desde dónde cobra lugar la interiorización de los sentidos que se estructuran. Si una organización de sentidos sucede en la vida subjetiva al encuentro con la vida social, siempre es factible la pregunta por qué había antes. ¿La subjetividad es creada por la sociedad “llenando” un cuerpo hueco? En ese caso, ¿de dónde extraería su capacidad de agenciamiento? Sin preguntarnos por el proceso de interiorización de los sentidos sociales y de qué forma toman existencia para la subjetividad, no parece ser posible contestar acerca del miedo y el reflujo que cobran relevancia en la temporalidad del drama y la crisis, ni tampoco por las convivencias posibles entre proyectos actuales con sentidos que fueron abrazados en la vida temprana.

Comprender la socialización como proceso no acabado para la adquisición de comportamientos, que compromete actividad, nos conduce a la necesidad de conocer los procesos de socialización y los estadios por los que pasa la subjetividad. Estudiar el desarrollo que atraviesa puede echar luz a la pregunta por estructuras profundas de la subjetividad que, en virtud de una suerte de vuelta atrás, tornan operantes en los comportamientos actuales, tanto “en tiempos de crisis y rebelión”, como en tiempos de gradualidad, aunque de distintas maneras, según suponemos aquí. Aun cuando pueda destacarse que Williams señala como operante un carácter residual en las relaciones sociales en convivencia con sentidos emergentes y dominantes, con la importancia que tiene poner en relación estos distintos niveles con estructuras del sentir que no responden mecánicamente a estructuras externas ni al pensamiento, es necesario destacar la ausencia de un desarrollo sobre el modo en que estos distintos órdenes de sentidos se tornaron disponibles para los sujetos. En pocas palabras, diremos que, al análisis que Williams traza sobre la historia material de las ideas, habría que complementar con un análisis genético de la constitución de la subjetividad y del sentido.

Si ciertamente se trata de una impulsión a conjurar el presente con un pasado interiorizado, un repliegue hacia etapas anteriores en momentos en que los eslabones parecen aflojarse y las leyes del mundo desestructurarse, quizás sería posible entender mejor que la respuesta de carácter regresivo aparece por

necesidad de salida del miedo. Entonces, lo planteado sugiere que el miedo empuja a los actores sociales a aferrarse a la tradición. Un desarrollo genético brinda espesor histórico para el análisis de la vida subjetiva y allí puede esclarecerse el vínculo entre el miedo, desatado en turbulencias de crisis, con el motivo porque la tradición facilita apaciguamiento a las ansiedades en situaciones dramáticas. Una perspectiva genética exige pensar la tradición como estructuras temporales de la subjetividad, entre las que puedan deslindarse unas más tempranas, infantiles, de otras contemporáneas; pensar que existen distintas estructuras dejaría ver diferentes modos de vínculo con el sentido y vías de resolución. Con lo dicho, parece necesario indagar qué estructuras de la subjetividad se activarían en respuesta al miedo de la crisis. La pregunta que surge es la de la relación entre escenas de drama en la vida personal y el proceso de inscripción de la tradición.

Pero no vemos por qué suponer esa contestación que apunta a etapas infantiles, como la única esperable respecto a las prácticas tendientes a la transformación de los comportamientos y las condiciones objetivas. Hacerlo así sólo nos dejaría pensar la historia como circular o como propulsiones ordenadas de los discursos dominantes. Es aquí donde diferenciamos las acciones contrahegemónicas: por un lado, manifestaciones relacionadas al paulatino desenlace de la gradualidad, unas con sustento en planteos que encuentran contención (al reflujo) en la red de relaciones de quienes reclaman, con sentidos emergentes que paulatinamente cristalizan en una formación, como pueden ser las protestas o *performances* de liberación sexual con anclaje en grupos más estabilizados. Y, por otra parte, descontentos que no articulan sino un eslogan con pretensiones destructivas, como el “que se vayan todos” (e incluso, que se vaya toda bandera de partido, inmediatamente vinculada a la manipulación de la “espontaneidad popular”¹⁷).

Quizás el diálogo con la temporalidad ligada al desenlace gradual, al más lento movimiento de los sedimentos y su paulatina estratificación, permita avanzar hacia otros interrogantes sobre la transformación y la subjetividad. Queda mucho por despejar acerca de los medios conceptuales por los que pensar la interiorización de la norma social estratificada de forma que distintas estructuras, más y menos viejas, conviven y se convocan unas a otras, unas sobre otras, en un modo en el que, al parecer, hay jerarquías. En efecto, si proponemos que es necesario pensar esto es porque nos aproxima a contestar cómo el terreno subjetivo aparece involucrado de distintas maneras en los dos fenómenos que despertaron la pregunta por la tradición, sin limitarnos a respuestas taxativamente economicistas. Distinguimos en la estructuración de

¹⁷ No predicamos una ingenua “pureza” de los levantamientos, ni pretendemos saldar el extenso y complejo debate relacionado con las formas posibles de vanguardia no-burocrática de un movimiento, que antecede incluso a Bakunin y Marx, trasciende al grupo *Socialisme ou Barbarie* y pasa por Lenin, Hannah Arendt y una extensa cantidad de experiencias históricas, como la Comuna de París o la Guerra Civil Española. Tan sólo describimos la posición de las asambleas que, con su abucheo “Basta de aparatos, respeten los mandatos”, llegaron a expulsar a organizaciones partidarias que pretendían postularse como dirigentes del movimiento asambleario general. Sobre una sucinta mención a las significaciones que condensó la premisa “que se vayan todos”, en relación a la desazón de las Organizaciones más conocidas y sus dirigentes, durante aquellos años, véase la entrevista titulada *Fernando Aiziczon: “2001, rebelión y después”*, disponible en internet: www.laizquierdadiario.com/2001-Rebelion-y-despues

la subjetividad capas de sedimentación más añejas que adquieren superficialidad en momentos en que los ordenamientos de las estructuras mismas se ven amenazadas.

Con retomar la vacancia que Williams dejó respecto a la pregunta por la génesis de la estructuración de los sentidos sociales interiorizados, encontramos que también dar cuenta de ese proceso promete comprender las operaciones por las cuales los sujetos, como agentes activos, de agenciamiento, configuran esos sentidos. Una perspectiva genética comprende que si para el caso de los estallidos sociales de 2001, una tendencia era alegar culpas a los rostros asociados a las (malas) decisiones políticas y la corrupción, necesariamente se subtienden sentidos que logran anudar con la objetividad, darle forma y cobrar forma en el anudamiento. Esos sentidos, necesariamente, remiten a otros sentidos y dan la forma de una historia.

Esto es de suma importancia cuando planteamos que una respuesta al sentimiento de intemperie de la crisis es abrazar a escenas pasadas, a recursos que resultaron útiles en momentos anteriores, que pasan a dialogar con la escena de drama actual. Sin comprender que esos sentidos son sedimentados en un terreno de la subjetividad, es imposible entender, ya el lugar de la tradición, ya un proceso en el que un colectivo reanuda modos de socialización precedentes a las formas de relación que pretendía alterar. Los estratos de la tradición señalan en la subjetividad condiciones de interiorización de la reproducción de ciertas formas de socialidad. Por tanto, es posible caracterizar esa dimensión de la subjetividad como propicia para adentrarse en los análisis de los modos de la dominación que no tienen que ver con coacción y violencia directa, sino con la participación de los propios sujetos en las estructuras sociales que les someten¹⁸.

En estos interrogantes que atañen a las condiciones subjetivas es que Castoriadis nos permite profundizar, con el favor de la introducción de conceptos propios, como del psicoanálisis, por medio de un enfoque genético. Al aventurarnos a tratar el problema de la crisis desde una dimensión subjetiva, tomamos las herramientas analíticas que él consideró, para preguntar, ya no por las condiciones objetivas de la situación y la relación con los objetos materiales del mundo, sino por aspectos de lo que —en términos propiamente psicoanalíticos— sería entendible como un drama psíquico (¿“tiempos de crisis y rebelión” subjetivos?). De momento, cabe definir al drama como un proceso en el que distintas instancias de la vida subjetiva entran en conflicto. Castoriadis supo recurrir a la ambivalencia afectiva que tanto gustaba destacar a Freud en la construcción de una economía libidinal de la vida subjetiva: el hecho de que pueda desplegarse “junto a una moción pulsional, su opuesto”¹⁹, como por ejemplo “esa hostilidad escondida en lo inconsciente tras un tierno amor”²⁰. El drama de la ambivalencia implica afectos contrarios vueltos sobre una misma situación u objeto y en esto Castoriadis confluye con la perspectiva freudiana. Esa ambivalencia puede surgir de sentidos

¹⁸ Hemos trabajado el tema en el proyecto: “Intercambios simbólicos, dominación y subjetividad: formas afectivas e imaginarias de complicidad”. Institución: Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones 2015-2017 (PRII R15-031), Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Dirigido por el Lic. Federico Ferme. Duración: octubre 2015 – septiembre 2017.

¹⁹ Freud, S. (1992), “Pulsiones y destinos de pulsión” en *Obras completas. Tomo XIV*. Buenos Aires: Amorrortu editores, p. 126.

²⁰ Freud, S. (1991a), “Tótem y Tabú” en *Obras completas. Tomo XIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores, p. 66.

sedimentados pretéritamente, al contradecirse con estados actuales. Interesa destacar que distintos estratos de la subjetividad, con sus respectivas representaciones, cargas de afecto e intenciones, coalicionan y desatan esa (suerte de) lucha dramática al interior de la subjetividad: conflicto de tiempos y sentidos.

Pero, ¿cabe suponer a la ambivalencia como patrimonio de la temporalidad de crisis? ¿O será en todo caso que es el carácter dramático que adquiere el sentido vivido de la ambivalencia, el que distingue una temporalidad de la crisis, de una de la gradualidad? La pregunta es retórica, pero requiere desarrollo comprender por qué cabe esperar que un drama desencadenado por el choque entre costumbres de larga data, con sentidos que anhelan transformarlos, puede orientar deseos que reaccionan contrariando algo que, al evaluar con juicio racional, se aspiraba a conseguir. Estas consideraciones sobre la economía libidinal, las relaciones de demanda y transacción entre distintos sentidos, perfilan como principal importancia a nuestra tesis, ya que a lo introducido como estructuras del sentir, se da espesor histórico en la subjetividad, y se las presenta, pues, como capas donde la afectividad parece ejercer mayores determinaciones. De este modo, ponemos como foco de atención el comercio entre esos sentidos, que además de aparecer sedimentados, estratificados, en capas, si afirmamos que pueden en ciertos puntos distinguirse, es porque adherimos a la postura psicoanalítica –que no es patrimonio de Castoriadis, pero que él defiende– sobre que presentan distintos principios, empujes, y es allí que se suscitan dramas, transacciones parciales, elaboraciones de la conciencia. En las respuestas que podamos dar sobre esos principios, o modos de ser de los distintos sedimentos, intuimos que se juega la pertinencia de la pregunta por la influencia de diferentes temporalidades en la vida subjetiva.

B- La vivencia del drama

Si nos detenemos en el vínculo entre la vivencia de un drama y distintos estratos de sentido, notamos que Castoriadis hace énfasis en que hay un sentido vivido, imaginario –pero no por ello menos real para el individuo²¹, que mantiene tiempos propios que pueden ser independientes de la objetividad. Este señalamiento es crucial a nuestro interés, ya que se trata de tiempos vividos por las subjetividades que experimentan, y no de mediciones abstractas sobre la objetividad. La temporalidad de crisis como la de gradualidad, en los ejemplos que tomamos, se incluyen en casos que apuntan hacia transformaciones en las conductas: las de 2001 en lo que respecta a relaciones de toma de decisión por asambleas²²; las de género en lo relativo a contrarrestar definiciones que pretendan anticipar valoraciones hacia inclinaciones sexuales, entre otras. Es de suponer, pues, que ambos presentan ambivalencias al mostrar grupos de personas cuyas subjetividades se hallan inclinadas a transformaciones (de sí como de relaciones objetivas). Avanzaremos en

²¹ De momento cabe mencionar la dimensión de lo imaginario en estos términos. Más adelante nos detendremos en la concepción de la imaginación en la teoría de Cornelius Castoriadis.

²² Sobre los modos de operar de las asambleas de Capital Federal, véase: Monge Vega, N. (2008): *Que se vayan todos: el eco de las cacerolas en los barrios porteños: asambleas populares en Argentina, perspectiva espacial de la acción colectiva*. Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset Universidad Complutense de Madrid. Versión digital disponible en: <http://eprints.ucm.es/8306/1/T30699.pdf>

la comprensión de las diferencias al preguntar si acaso es el sentido vivido –podríamos incluso decir: los recursos de respuesta a la ambivalencia²³– aquello que permite la caracterización de una u otra temporalidad.

Inicialmente, cabe atender a la vivencia del drama desde la perspectiva de la vida subjetiva, sin juzgar si se ajusta a una definición de drama ideal con la que calificar a la situación objetiva—digámoslo así: mediciones sobre la exterioridad, las cosas, el cuerpo y los sonidos del resto— que envuelve al individuo, sino por lo que tiene de realidad para su psique, de verdad vivida con lo que le circunda. Es menester una explicación que postule que se trata de un drama para la realidad de las estructuras de la subjetividad, en entrelazo con las realidad objetiva pero, más que determinada por ella, con movimientos independientes que le son propios.

Tanto Williams como Castoriadis hacen mella en el papel que la realidad vivida implica en los fenómenos. Al señalar esta dimensión de un mundo privado que tiene carácter de realidad para quien lo vive, Castoriadis se sumerge en su indagación al echar mano del concepto psicoanalítico de realidad psíquica; enfatiza así que la psique no recibe la transparencia de un mundo objetivo, sino que lo crea y vive como real. Sin una categoría como la de realidad vivida o realidad psíquica, sólo podrían explicarse los fenómenos por causas objetivas y, si tal determinación existiese, no podría entenderse por qué ante un mismo fenómeno los actores sociales responden de distintas maneras.

Ese carácter vivido como realidad, en el derrotero de las alteraciones, nos permite acercarnos a la sedimentación y la tradición, ya que la estructuración de hábitos, costumbres, gustos, ritmos, aparece entonces como una construcción que se remonta históricamente a partir de las vivencias. A la vez, esta noción echa luz sobre otro aspecto: que aun si un analista externo puede decir que algo que vive un sujeto no tiene realidad objetiva, el carácter vívido para el sujeto igualmente tendrá carga de realidad e innumerables efectos en su vida subjetiva²⁴. Quizás sea la exigencia del abandono –¿olvido forzoso?– de una realidad propia aquello que es vivido como un drama. Esa realidad subjetiva indica, por necesidad, su estratificación, el hecho de hallarse sedimentada.

C- ¿Para qué un enfoque genético?

Las preguntas por la tradición, la subjetividad y la temporalidad, al exigirnos consideraciones sobre el proceso de socialización, para dar cuenta de los modos de estructuración de la subjetividad, exigen detenimiento sobre una perspectiva genética. No podemos eludir tal enfoque para considerar la historia de un drama en el desenlace del cruce entre tradición, subjetividad y temporalidad. Ante esto, preguntamos si acaso la ambivalencia del drama –suscitada por la exigencia de abandono y sentencia al olvido de una realidad propia– no será fundante para el anudamiento de estos tres vectores, si este está en la génesis del

²³ En efecto, al evaluar y diferenciar según los “recursos de respuesta a la ambivalencia”, es porque esperamos que en el examen de distintos estratos de sentidos, al distinguir sus principios, advertiremos las posibilidades y limitaciones que otorgan para hacer frente al drama de la ambivalencia en la subjetividad.

²⁴ Esta premisa tuvo pregnancia en las observaciones psicoanalíticas, desde los celos, al delirio.

proceso de estructuración de la subjetividad en capas sedimentadas. Parece que eso indica Castoriadis cuando cita la afirmación de Husserl que consigna que “la tradición es olvido de los orígenes”²⁵. Desde la perspectiva genética, en la pregunta por el origen, la interiorización de la tradición testifica olvidos que nos orientan a preguntar si es la inscripción del drama el que hace al olvido, la amnesia, el abandono de una realidad propia por otra y, así, la estratificación de la tradición y la creencia como si no fuera adquirida.

Con Castoriadis hemos mostrado la necesidad de acudir a un concepto como el de realidad psíquica, que el autor retoma de Freud, para entender el sentido vivido de un drama. Esta línea implica que en la lucha desplegada entre sentidos propios y otros sentidos vividos como exteriores, se encuentra la base de la vivencia de la crisis. En consonancia con la posición psicoanalítica que retoma Castoriadis, hemos aludido a la noción del drama haciendo hincapié en el carácter de la ambivalencia afectiva. Lo que aquí definimos por drama psíquico es la experiencia de crisis subjetiva producida por amenaza o exigencia de abandono de los sentidos propios. Ante tal amenaza, la ambivalencia afectiva está dada por los sentimientos contradictorios ante un objeto o sujeto que es apreciado —en términos psicoanalíticos diríamos: que se halla investido libidinalmente— y pasa a ser detestado por ser señalado como aquel que atenta contra los sentidos propios, al exigir que sean abandonados por otros.

Al preguntar si a partir del estudio de los procesos por los que es vivida una situación dramática en la historia de la subjetividad, es posible echar luz sobre la respuesta a la temporalidad de la crisis, el problema del drama merece ser atendido genéticamente. Hemos hallado que el lugar de un drama posiblemente sea el que inscribe un olvido originario y hace a la adquisición de la tradición.

Interrogamos por qué recursos que en tiempos pretéritos fueron “útiles” —en los términos de la realidad psíquica particular— para sortear el displacer de la ambivalencia, pueden reeditarse en una situación actual vivida dramáticamente. Esto no quiere decir que se anulen las historias personales en la mirada al proceso; sí que, para su despliegue, tiene que haber condiciones de la subjetividad que entren en relación con un polo que socializa, que impone modos y tiempos, que incluye en la historia como persona, condiciones para la puesta en relación con tales modos y tiempos. Si en el primer capítulo, de la mano de la producción conceptual de Raymond Williams nos abocaremos a enmarcar la noción de tradición en una teoría social y señalar los ejes que conducen a la necesidad de estudiar las condiciones subjetivas, es a partir del segundo capítulo, con los aportes de Cornelius Castoriadis, que trataremos especialmente lo concerniente a las condiciones que juegan en la génesis de la socialización, qué hace posible a la subjetividad investir formas sociales y estructurarse. Como hemos adelantado, indagaremos en estos problemas a expensas de nuestros interrogantes sobre si distintas temporalidades implican diferente participación de la tradición.

Si Williams legó gran cantidad de análisis históricos en esta línea al preguntar por tradiciones concretas, no fueron tan extensas sus especificaciones teóricas respecto a cómo la tradición adquiere existencia

²⁵ Castoriadis, C., *Lo que hace a Grecia 1. De Homero a Heráclito*, Fondo de Cultura Económica, Bs.As., 2006, p. 357.

subjetiva. Las condiciones generales de la subjetividad que posibilitan la emergencia y el sostenimiento de valores, significados y prácticas como componentes de una tradición, no fueron por él indagadas.

Entonces, ¿quién es el sujeto de la tradición? ¿Hay un sujeto de la tradición? Lo dicho sobre las estructuras del sentir nos aleja de suponer que una tradición sea mentada por decisiones de la conciencia tética. Pero el gris en relación a las condiciones de subjetividad, ese no pensado o no manifiesto de Williams, no permite explicar qué hace que sean posibles las estructuras del sentir; qué sujeto dota de actividad para la estructuración del sentimiento y, en correlación, para que la vitalidad de una tradición cobre forma. Al plantear una génesis de la adquisición, cualquier suposición de un sujeto sustancial debe ser descartada, y la pregunta pasa a ser por las condiciones del agente que sostendrá la tradición como operante, por qué condiciones subjetivas reanudan los sentidos sociales de la tradición.

En el segundo capítulo, cuando tomemos a cargo este problema para responder a la pregunta por las condiciones subjetivas que constituyen una tradición, nos distanciaremos de Williams (manteniendo en la comisura del ojo el saldo de contribuciones y vacancias que dejó a nuestra pregunta) para comenzar a servirnos de los aportes con que Castoriadis nutrió al psicoanálisis freudiano. Tanto Raymond Williams como Cornelius Castoriadis, movidos inicialmente por problemáticas vinculadas a la reproducción y la transformación social, advirtieron, en palabras de Castoriadis, que “la existencia humana es indisociablemente psíquica y social”²⁶. Puede entenderse que ambos supieron ver la pertinencia que esos problemas tenían con la constitución subjetiva, pero advertimos que no es sólo un recurso a distintas palabras el hecho de que la cita sea tomada de Castoriadis. Aún si ambos al continuar sus interrogaciones en cruce con diferentes disciplinas, han visto en distintos momentos de su obra la necesidad de dar cuenta sobre aspectos vinculados a las condiciones subjetivas en el proceso de socialización y, en función de ello –aunque también por otros debates–, recurrieron al diálogo con el psicoanálisis en la cuestión esencial del acceso de un nuevo miembro humano a la historia de un colectivo, encontramos que es Castoriadis quien indagó en profundidad en los procesos y las condiciones de la génesis del sentido y es él quien contribuye con conceptos que dan consistencia al proceso de interiorización. Nos abocaremos a sus elaboraciones en lo respectivo a ese proceso de estructuración de la subjetividad, a colación de la pregunta por el entrelazo entre tradición y distintas temporalidades.

Antes de eso, tras repasar los aportes de Williams sobre el lugar de la tradición en el proceso social por el que los sujetos agencian su cultura, podremos trazar puentes con los interrogantes por la génesis del sentido, pero en la obra del autor británico, por elaborar sus conceptos a partir del trabajo (militante-teórico-pedagógico) con sujetos ya socializados, las estructuras aparecen, si bien siempre móviles, como ya

²⁶ Castoriadis, C. (2001). “El psicoanálisis: situación y límites” en *Figuras de lo pensable*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, p. 234. El autor repite en diferentes momentos esta cuestión. P.E.: “La psique es irreductible a la sociedad, del mismo que la sociedad es irreductible a la psique. Es un error de psicoanalista querer deducir la sociedad del funcionamiento psíquico y un error simétrico del sociólogo ver en la psique sólo el producto de la sociedad y de la socialización. Existe indisociabilidad e irreductibilidad”. Castoriadis, C. (2001). “Psique y educación” en *Figuras de lo pensable*, Íbid., pp. 217 y 218.

estructuradas, sin percibirse el espesor y los conflictos entre órdenes añejos y nuevos sentidos que les contradicen y tienden a desplazarlos. Al alejarse el concepto de estructuras del sentir de una concepción “mentalista” (como comportamientos que son determinados unívocamente por ejecuciones de juicios conscientes) como también de un marco teórico mecanicista (que registra, en la cultura y las diferentes prácticas de los sujetos, meros reflejos de ordenamientos en las relaciones comprendidas como económicas en sentido estricto), todo indica que Williams no desconoce que hay actividad por parte de la subjetividad en los procesos de interiorización del sentido, pero al mantenernos en sus aportes, permanecemos en la pregunta de porqué, cómo, son aprehendidas y repetidas esas prácticas de la tradición que ya en Williams aparecen como un “proceso activo”²⁷ y, si hay actividad en la génesis del sentido social, cómo es el desarrollo de esa reorganización en estructuras. Así, las cuestiones sobre la génesis del sentido y la génesis de la socialización, señalan a un mismo punto que, allende su sucesiva dehiscencia, permanece indisociable e irreductible.

Con Castoriadis hallamos indicios para avanzar en la pregunta por la génesis de la estructuración del sentido en relación con la temporalidad, con la posibilidad de que diferentes ritmos marquen tendencias para la práctica a partir de suscitar distintos estados anímicos. Él introduce en su teoría la noción de una imaginación radical con capacidad instituyente, una actividad que existe antes de la aparición de la palabra y la conciencia mentada por el intelecto, de orden prerreflexivo: actividad que, en su acción antepredicativa, marca un punto de partida para comprender la reasunción de la tradición y levanta la paradoja de una pasividad en la actividad. Al estudiar la imaginación radical, cobran relevancia conceptos que dan lugar a la actividad primigenia que hace posible la aprehensión de sentidos que pasan a ser abrazados como propios en un proceso que sólo puede hacerse efectivo por la aparición de otros individuos –ya socializados, valga la redundancia– que incitan a su interiorización. En estudios sobre la socialización el autor señala que, tempranamente, desde los primeros momentos de la vida, el comportamiento del bebé muestra diferentes respuestas que hacen pensar que el ser humano no se explica como metáfora de una hoja en blanco, sino que se estructura temporalmente e instancias anteriores subsisten y conviven con nuevos sentidos. Es por este proceso que se organizan esquemas imaginarios que hacen de sustento para la emergencia de lo que el autor denomina el individuo-social:

“una entidad parlante, que tiene una identidad y un estado social, se adecua más o menos a ciertas reglas, persigue ciertos fines, acepta ciertos valores y actúa según motivaciones y maneras de hacer lo bastante estables como para que su comportamiento sea la mayor parte del tiempo previsible, tanto como sea preciso, para los otros individuos (...) sin la cual no existe funcionamiento posible de la sociedad”²⁸.

²⁷ Williams, R., *Palabras clave. Un vocabulario de la Cultura y la Sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 320.

²⁸ Castoriadis, C., *El psicoanálisis: proyecto y elucidación*, Nueva Visión, Bs. AS., 1992, pp. 134-135.

Preguntar por la experiencia de ritmos temporales conduce a la necesidad de desentrañar el funcionamiento primitivo de esa imaginación que es el fondo de toda posibilidad instituyente, sin la cual no sería posible la aprehensión de ningún esquema perceptual, de movimiento, ni la emergencia de hábitos. Estas nociones que conciernen a una vivencia práctica, primera del mundo, en su estructuración, son las que pueden mostrarnos las huellas de la interiorización de la tradición, para descubrir pistas sobre si existen tendencias de cómo operan los principios relativos a la actividad psíquica, cuando transitan los tiempos revueltos de crisis, que en un comienzo no cabe sino suponer como un drama psíquico. Nuestra hipótesis supone que, al estudiar esa génesis de la tradición, podremos comprender mejor el esquema del entrelazo entre sentidos (afectos, empujes, sentires –añejos y emergentes–) y ritmos, definiendo si cabe la distinción entre temporalidad de crisis y de gradualidad, desde el punto de vista del polo psíquico.

D- Del punto de vista del psiquismo

Para aclarar la cuestión de las estructuras desde la perspectiva de la psique, nos remitimos a lo planteado sobre principios en el funcionamiento del psiquismo, aquellos que hacen posible la aprehensión de formas de la vida social o, en términos de Castoriadis, del polo de lo histórico-social. Williams en reiteradas ocasiones nombra a las estructuras como ordenamiento de “prácticas, valores y significados”. Si bien también en las tesis de Castoriadis hallamos una serie de nociones de este tipo que forman parte del hacer de los grupos y sujetos, no entraremos punto por punto en cada término que utilizan uno y otro, sino en el proceso de estructuración, con el fin de indagar allí qué interrogantes permiten dilucidar respecto al cruce temporalidad-tradición-subjetividad como coexistencia de sentidos, es decir, las distintas reasunciones entre esos esquemas estructurados temporalmente.

Hay en la obra de Williams términos, interrogantes y desarrollos que hacen pensar que estas cuestiones eran pertinentes a su propia elaboración teórica. Sin embargo, dedicado el autor británico a –con las herramientas conceptuales que iba requiriendo y en función de ello buscando y reconstruyendo– hacer una historia material del espíritu, la vasta riqueza que dejó en el estudio de tradiciones literarias particulares y fenómenos culturales como los del desarrollo de medios de comunicación de masas, no siempre coincide con la descripción y problematización de la elaboración de esas herramientas conceptuales. Puede verse cómo la vocación de Williams por articular tradiciones literarias y las lecturas de sectores populares, con las transformaciones sociales, le permitió armar un mapa crítico de las tensiones culturales, disputas por la hegemonía, luchas por los sentidos sociales, sin subsumirlas a una concepción especular, como epifenómenos resultantes de otra lucha central. No obstante, como lo indican nuestros análisis hasta aquí, aun si Williams contribuye a advertir la convivencia de órdenes residuales y dominantes, con estructuras emergentes y formaciones sociales, la ausencia de un desarrollo genético sobre el cruce entre las estructuras objetivas de esas luchas por los sentidos sociales y las condiciones subjetivas, sobre la psicogénesis y la

sociogénesis, nos priva de comprender más cabalmente cómo variaciones en los ritmos temporales serían condiciones de respuestas de los actores sociales.

Al referirnos a principios de la vida psíquica, se comprende que pueden rastrearse operaciones psíquicas en la actividad primitiva que ordena aquello que Castoriadis considera “esquemas imaginarios fundamentales”²⁹. Él no plantea a los esquemas como innatos, sino como institución de sentido, creación en la que participan los principios de la imaginación en entrelazo con el orden social, de forma inseparable, nunca determinada por un único vector y jamás por un nivel externo a la dimensión propiamente humana, psíquica y socio-histórica: lo sepan o no quienes soportan las instituciones, ninguna fuerza externa de la naturaleza o del universo, ningún Dios o condición de la *physis*, determina a las instituciones. Si bien nos extenderemos en esta cuestión cuando corresponda, de momento podemos aclarar que:

“las instituciones están hechas de significaciones socialmente sancionadas y de procedimientos creadores de sentidos. Estas significaciones son esencialmente imaginarias –y no *racionales, funcionales o reflejos de la realidad*–, son *significaciones imaginarias sociales*. Ellas son efectivas y están efectivamente vivas en tanto son investidas y vivenciadas con fuerza por seres humanos.

Esto es igualmente válido para los procedimientos de sanción de sus significaciones”³⁰.

Sanción que –podemos aclarar– es obra del colectivo humano de lo histórico-social, en entrelazo con la actividad de la imaginación de quienes forman parte de ese colectivo. De este modo, como en la tradición, la temporalidad es apuntalada por la creación de una institución, con sus tracciones o, como hemos dicho, *tendencias*, en alusión a lo que Castoriadis llamaría “polos de orientación del hacer”³¹. Indagaremos en las condiciones de subjetividad para conocer los principios de la imaginación –empujes de la vida psíquica, anímica, libidinal–, que se entraman en el orden histórico-social para la institución de sentidos. En esa relación de la psique y lo histórico-social, vislumbramos la sucesión del drama psíquico al que hemos referido, la vivencia de una exigencia de renuncia a sentidos anteriores, que tiene por correlato el comercio de abandono y permanencia, de supresión e interiorización de sentidos³². Para conocer qué sentido inicial podría sufrir la exigencia de renuncia, nos abocaremos a los desarrollos de Castoriadis sobre el primer estado imaginario, dado que, como explicamos, en su teoría se entiende que la psique no se halla inicialmente vacía de sentido, sino que mantiene actividad, aquella que los principios suscitan (necesariamente, ya que, de lo contrario, la imaginación no podría adherir a ningún orden del mundo social y estabilizarse invistiendo

²⁹ Castoriadis, C. (2008) “La música deja abolido el mundo” en *Ventana al caos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 64.

³⁰ Castoriadis, C. (2001). “Herencia y revolución” en *Figuras de lo pensable*, *íbid*, p. 133. Cursivas en el original.

³¹ Castoriadis, C. (2008). “Transformación social y creación cultural” en *Ventana al caos*, *íbid.*, p. 15.

³² Al respecto, sobre esta supuesta supresión, cabe recordar una afirmación de Freud que resulta central para el cabal entendimiento de la estratificación genética: “no podemos renunciar a nada, no hacemos más que cambiar unas cosas por otras; lo que parece ser una renuncia es, en realidad, una sustitución o una subrogación” (Freud, S., “El creador literario y el fantaseo” en *Obras completas. Tomo IX*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2012, p. 128). Decimos que es tesis central porque indica que en la temporalidad una escena no se borra y pasa a la siguiente como un corte, sino que los sentidos se ordenan en sedimentos que entran en relación para lo venidero. Precisamente esto es lo que vuelve importante recurrir a una perspectiva de la génesis de los sentidos sociales.

sentidos compartidos). En este marco, aparecen esbozados ambos tiempos, el del drama, la crisis, por un lado, y el del otro orden, de regularidad, donde los sentidos –de origen o investidos– no son *dramáticamente* embestidos y habilitan una más pausada negociación³³, por otro.

Si la psique no abandona sus sentidos sino a costa de encontrar en alguna dimensión respuesta a sus exigencias (esto es, que el mundo de las significaciones sociales que le son propuestas, tengan sentido para sí y pueda adherir a ellos, investirlos), en igual medida una sociedad no puede sobrevivir en su forma sin que los nuevos integrantes incorporen los sentidos que la hacen ser como es en su particularidad. En esta tensión, la comprensión del modo de ser de la creación de forma de la psique y la adhesión a los sentidos sociales instituidos, cobra relevancia. En este punto, cabe remarcar que daremos especial atención, para atender a este modo particular de la socialización de una psique, a la definición que brinda Castoriadis de la psique como imaginación radical: “La psique no es una mecánica racional y bien aceptada. Es, esencialmente, imaginación radical, un flujo permanente emergente de representaciones, deseos y afectos. En tanto tal es creadora, lo que quiere decir, además, que este flujo y lo que produce están a menudo, indeterminados”³⁴.

Así, el carácter de indeterminación de este flujo aduce a que se trata de “un flujo representativo-afectivo-intencional espontáneo, inagotable e indomable”³⁵. Podemos comprender la importancia del proceso de sedimentación, ya que al tiempo que la imaginación radical es creación incesante de formas, en el proceso de socialización esta es estratificada, aun si nunca dominada completamente: “la institución de la sociedad nunca puede absorber la psique en tanto imaginación radical”³⁶ (aquí resuenan tanto la insistencia sobre la no pasividad de los individuos y los grupos, que si han de adherir a incitaciones, lo harán en virtud de su acción, como también la afirmación de niveles de la subjetividad que no necesariamente siguen las vías del

³³ A comienzos de 2008, la revista Hombre (editorial Perfil), publicaba un *multiple choice* para sondear cuántos lectores se animaban a “aleccionar a su esposa” (sic) a golpes. El artículo titulado “Madura el KO” fue publicado en la sección “Happy hour” y era presentado sin ningún planteo crítico, por el contrario, la bajada agregaba, con destreza pro-última dictadura militar: “Si ves a una mina golpeada y pensás ‘algo habrá hecho’, esto es para vos”. No desconocemos que, probablemente, para el estereotipo de macho al que apuntaba esta nota, los planteos del movimiento *Ni una menos* podrían conducirlo a situaciones que le resulten un drama psíquico. Sin embargo, no nos detenemos en tal figura del macho, pues nuestro interés está en abordar la relación de la temporalidad respecto a la transformación de las prácticas, e incluso, en la mayoría de los espacios sociales, para el machismo aparece la posibilidad de negociación desde una posición privilegiada –en efecto, aún presenta fervorosa dominancia en no pocos ámbitos–. Nos posicionamos limitándonos a atender a la prolongación temporal de estos planteos del feminismo, en contraposición a la corta duración y repentino fervor que tuvo el movimiento asambleario (para la mayoría de la ciudadanía que participaba), durante los años 2001-2002, en el caso de un sector acomodado al que se le imponía una pésima situación –si se le compara con la que era su economía acostumbrada–. Este comentario aclara sobre los casos de minorías habituadas a modelos asamblearios, para nada significativos al medirse con las instituciones centrales por las que se sucede la toma de decisiones que atañe a los ejes de la distribución del valor y de la propiedad. De cualquier forma, el movimiento de mujeres y disidencias sexuales, y las asambleas de inicio del siglo XXI, son ejemplos de los modelos temporales que caracterizamos, pero no son únicos en el desarrollo de las operaciones por las que preguntamos. Para quien fuera habitual asambleísta, igualmente podría mantenerse la influencia de los principios psíquicos ante una crisis por la pérdida de un ser querido (y en tal caso, serían lectura sugerida para tal asambleísta los argumentos de Freud en su trabajo “Duelo y melancolía”, *Obras Completas. Tomo XIV*, íbid.).

³⁴ Castoriadis, C. (2001). “El psicoanálisis: situación y límites” en *Figuras de lo pensable*, íbid., p. 235.

³⁵ Castoriadis, C. (2001). “Psique y educación” en *Figuras de lo pensable*, íbid., p. 206.

³⁶ Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2010, p. 500.

intelecto). De esta imposibilidad de reducir por completo la psique a la institución de la sociedad, emanan innumerables consecuencias importantes para nuestro trabajo: que la vivencia de dramas ha de reiterarse a lo largo de la vida; que el deseo no ha de extinguirse y siempre es sostén indispensable para las instituciones; que la transformación de las relaciones sociales puede llegar a ser figurada por los sujetos pero esta figuración no es causalidad determinante, etcétera. Tal particularidad invoca a dos dimensiones que atañen al flujo de la imaginación, imbricadas pero distintas: lo instituido y lo instituyente. Estas consideraciones son fecundas para el estudio de la tradición y las transformaciones.

Intentar comprender cómo la subjetividad se encuentra comprometida con las significaciones sociales instituidas, los sentidos sedimentados que constituyen una tradición, nos hace preguntar por las condiciones psíquicas, de la imaginación, para adherir e incorporar a las significaciones. Esto exige dar cuenta del estado originario de la psique, origen desde el cual vida subjetiva y polo social deberán enlazar. Castoriadis avanzó en este problema de un primer ordenamiento del sentido, afirmando que es caro a la socialización debido a que “es según este modo de ser originario de la psique como se encuentra la primera matriz de sentido”³⁷. De tal modo, este iniciático estado matriz, no será suprimido en la posterioridad, sino que dejará sus huellas en convivencia con lo venidero al plantear sus exigencias para las <<sustituciones o subrogaciones>>.

Estudiaremos en nuestro segundo capítulo lo referido a ese estado originario; de momento puede caracterizarse que a ese primer estado psíquico Castoriadis da el nombre de mónada psíquica: la psique se encuentra cerrada sobre sí misma, plena de placer, “considerándose”, en su realidad fantaseada, como omnipotente y no dependiente de nada más que de ella misma. Ese proto-estado cumple con el sólo hecho de dar a sí, por su propia actividad de representar, un estado de satisfacción plena. Esta realidad psíquica de cerrazón, de unicidad total, en tanto que esquema imaginario propio, es el fondo del cual se desprenderán las figuras del mundo de las cosas, los otros e incluso el Yo. Nunca será un estado que la psique echa totalmente fuera de sí, sino por el contrario, la matriz del sentido, la omnipotencia perdida que el deseo intenciona recuperar. Esta cuestión de una satisfacción psíquica plena en la clausura, que lejos de ser totalmente abolida, constituye una matriz representacional, requerirá adentrarse con mayor detenimiento, ya que posibilita nuevas consideraciones sobre el carácter de naturalización y rigidez con el que destacamos que son vividos los sentidos en la tradición.

A raíz de la estratificación de la psique, sedimentación de sentidos coexistentes, es que podemos preguntarnos si la clausura y totalidad que la primera representación monádica comporta en su realidad psíquica, sienta las bases para la rigidez en las significaciones, en las prácticas y valoraciones, que siempre en algún grado una tradición requiere por sustento, tanto como enseña sobre mecanismos de resistencia para abandonar sentidos investidos, por otros por investir.

En los ejemplos con los que introducimos los esquemas de la crisis y la gradualidad, esto cobra relevancia con casos en los que en el horizonte de esas temporalidades, aparece la transformación de la realidad como

³⁷ *Ibid.*, p. 467.

una solicitud de los mismos sujetos, aunque en un caso, en mayor medida se concretiza como sucesión paulatina de cambios en relación a los comportamientos de género, mientras que en el caso de la crisis, como un estallido que reclama la disolución total de la casta política que considera como responsable de todos los males, sin orientarse con claridad a otros fines. Así, en referencia a las condiciones subjetivas para los casos de aparición de barriadas asamblearias que recuperan espacios, ollas populares y formas de intercambio con moneda propia, que acontecieron alrededor del 2001, una dimensión de análisis a considerar es cómo convivían esas tácticas –muchas de las cuales avanzaron exitosamente mientras perduraron– con el ansia de reencontrar los anteriores modos de relación y consumo conocidos, a los que, efectivamente, notamos que buena parte de la población abrazó.

CAPÍTULO 1

I. Estado de la cuestión. De autores (con puntos en común) descartados

*Vivo en conversación con los difuntos,
Y escucho con mis ojos a los muertos.*

*Si no siempre entendidos, siempre abiertos,
O enmiendan, o fecundan mis asuntos*

Francisco de Quevedo

Numerosas e importantes investigaciones han consagrado su estudio a la memoria, a tradiciones particulares y la transmisión cultural. Si en Williams y la Escuela de Birmingham hay una posición que habilita a comprender prácticas de la tradición desde las que grupos sociales pueden encontrar anclaje para búsquedas emancipadoras, al interior del marxismo también se encuentran posturas como la de John Holloway, que plantean que “la autodeterminación –el comunismo en otras palabras, como movimiento y como objetivo– es la emancipación de la pesadilla de la tradición”¹. A su incitación “escupe a la historia porque no hay nada más reaccionario que el culto al pasado”², no es difícil oponer estudios como el de José Carlos Mariátegui en “Heterodoxia de la tradición”, de su libro *Peruanicemos al Perú*³, donde distingue tradicionalismo de tradición. Allí, el primer término aspira a definir la tradición como un “conjunto de reliquias inertes y símbolos extintos”, en tanto, desde la segunda posición, la tradición resiste a “dejarse aprehender en una fórmula hermética”⁴ y es a partir de esta cualidad que pueden comprenderse luchas que encuentran motivo en sus antepasados para adentrarse en la transformación de condiciones objetivas⁵. Esta discusión se aleja de nuestro enfoque, pero podemos rescatar el carácter abierto con que Mariátegui caracteriza al terreno de lo tradicional; no es únicamente una dimensión de pasividad conservadora, sino tensión entre esta y una tradición activa que, en todo caso, es reasumida por otra potencialidad creadora. Si hemos optado por tomar a Williams como referente de la corriente de Estudios Culturales, es porque esta discusión aparece saldada en su comprensión de que toda tradición es, en

¹ Holloway, J. (2003). “Conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos” en *Revista Herramienta* número 24, p. 117-119.

² *Ibidem*.

³ Mariátegui, J.C. (1980). *Obras Completas*, Vol. 11. Lima: Ed. Amauta.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Respecto a nuestros interrogantes en relación a las experiencias asamblearias en Argentina a principios del Siglo XXI, también se encuentran formulaciones que atribuyen un carácter transformador a aspectos de la tradición popular local. Así lo formulaba, por ejemplo, Gustavo Vera en el año 2002: “Las asambleas populares son la respuesta más creativa y poderosa forjada por el pueblo argentino luego de décadas de resistencia atomizada. Intentan reconstruir las tradiciones de lucha que los poderosos quisieron exterminar, enlazando en su seno distintas generaciones y experiencias”. Vera, G.: “Las asambleas llegaron para quedarse”, en Bielsa, R. y otros (2002) en: *Qué son las asambleas populares*, Buenos Aires: Ediciones Continente.

verdad, una tradición selectiva y toda disputa social por el sentido es entrecruzamiento de sentidos residuales, dominantes y emergentes, en la lucha de la hegemonía⁶.

Antes de estudiar con mayor precisión su concepción teórica sobre la constitución de la tradición en la subjetividad y avanzar hacia el problema de cómo allí es posible diferenciar temporalidades, aclaramos que son variadas las perspectivas desplegadas en asuntos tocantes a la tradición. Nombraremos ahora sólo algunos trabajos que, si bien abordan en esta línea de problemas, no parecen tener en su horizonte las condiciones subjetivas que participan de la emergencia y adhesión a una tradición.

Un trabajo destacado que indaga en problemas que atañen a nuestros planteos, se presenta en el libro *Argelia '60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, de Pierre Bourdieu. Los análisis elaborados a partir de sus observaciones de campo en Argelia, toman en consideración la concepción del tiempo de la tradición campesina y sub-proletaria de La Cabilia, en relación con las condiciones materiales propicias para el desarrollo del cálculo económico racional, como disposición para alcanzar posiciones dentro de la estructura de producción capitalista (trabajo asalariado pautado en lugar de prestaciones de confianza más similares al modelo feudal, por ejemplo). Sus indagaciones muestran desfasajes que emergen en esa sociedad pre-capitalista, por particularidades opuestas al cálculo económico racional como las que presenta la tradición argelina de entonces (tradicionalista, según califica el autor). Los señalamientos apuntan en dirección a la pregunta por las condiciones subjetivas –que se encuentran en sus concepciones sobre la noción de *cuasistematización afectiva* y *doble verdad*, por ejemplo–, mas el grueso de su análisis se dirige específicamente a las estructuras de la sociedad argelina de mitad del siglo XX, signada por disposiciones pre-capitalistas. Este trabajo preanuncia la prédica que haría décadas más tarde, sobre que “la Sociología y el Psicoanálisis deberían aunar sus esfuerzos” para profundizar en la pregunta por “la génesis de la inversión en un campo de relaciones sociales”⁷; indagación que comenzaría a recorrer y se vería detenida por su muerte.

En otra línea de investigación figura el ejemplo de Margaret Mead, que en *Cultura y compromiso* provee una tipología para el análisis de la transmisión cultural intergeneracional⁸. En ese campo de problemas podemos situar también al caso de Brigitte Frelat-Khan, quien algunos años después que Mead señalara figuras en los avatares de dicha transmisión⁹.

Tomamos en cuenta el aporte de Andreas Huyssen, que en *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, emprende preguntas al fenómeno que proclama con el nombre de *boom de la memoria*, considerándolo marketing por parte de lo que llama “las estructuras mismas de la

⁶ Williams, R., *Marxismo y literatura*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009. Ver sección “Dominante, residual y emergente”.

⁷Bourdieu, P. (1999). “Violencia simbólica y luchas políticas” en *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, p. 219.

⁸ Mead, M. (1980). *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Buenos Aires: Gedisa.

⁹Frelat-Kahn, B. (2004). “Las figuras de la transmisión”, en *La transmisión en las sociedades, las instituciones y los sujetos: un concepto de la educación en acción*, Diker, G. y Frigerio, G. (comps.). Buenos Aires: Centro de publicaciones educativas y material didáctico.

memoria pública mediática”, basado en una “memorialización consistente en erigir recordatorios públicos y privados”¹⁰.

Vale subrayar la importancia de estos y otros análisis que se aproximan al problema de las relaciones entre las tradiciones y las prácticas que tienden a su reproducción o transformación. Pero, como lo propusiéramos en nuestra *Introducción*, sopesamos estos aportes para el abordaje de las condiciones generales de la interiorización de los sentidos de la tradición, en síntesis, de las condiciones subjetivas. El compendio sería asaz extenso si ampliáramos el listado a estudios de productos y condiciones culturales que apunten a observables en el mundo objetivo: la construcción del relato histórico¹¹, el recuerdo¹², etcétera.

Desde la carrera de Ciencias de la Comunicación de nuestra casa de estudios también se han abordado cuestiones que contribuyen transversalmente a aspectos tocantes a tradiciones o, separadamente, a Raymond Williams y a Cornelius Castoriadis, para distintos asuntos. Entre las tesinas promovidas, figuran trabajos dedicados a la problemática de la relación entre el pensamiento y la práctica en las teorías de Bourdieu y Castoriadis¹³; o que estudian niveles del sentido correlativos a los órdenes de la tradición, la pasividad, la institución, en el análisis de caso de un colectivo¹⁴, entre otros.

No podemos agotar una biblioteca que incluya toda la bibliografía que tematiza problemáticas vinculadas a la tradición y las condiciones subjetivas, aquí solamente ofrecemos un compendio afín. Sí afirmamos certeramente que, si encontramos numerosos estudios que trabajan cuestiones relativas a la tradición selectiva o a tradiciones particulares, no trabajos que reúnan los aportes conceptuales con los que los autores que aquí retomamos pueden contribuir a la comprensión de las condiciones subjetivas de la tradición en cruce con distintas temporalidades que hacen a la vida social.

II. Williams y Castoriadis. Las condiciones de subjetividad, la temporalidad, la tradición y las Ciencias de la comunicación.

*El hombre vive, al mismo tiempo, en su barrio y en el universo.
Por otra parte, la patria es la infancia*
Juan José Saer¹⁵

La pregunta por la tradición constituye, asimismo, un aporte a los estudios de comunicación. No desmentimos la afirmación de Williams sobre que los medios masivos “materializan las noticias y la opinión

¹⁰Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 23 y 24.

¹¹De Certeau, M. (1993). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.

¹²Véanse Agamben, G. (2001). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora; y Virno, P. (2003). *El recuerdo del presente*. Buenos Aires: Paidós.

¹³Romina Soledad Felici (2014). *Una aproximación al problema de la relación entre el pensamiento y la práctica en la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu y el proyecto de autonomía de Cornelius Castoriadis*. Tutor: Federico Ferme

¹⁴Luciana Azcárate, Noelia S. López y Tali Miculitzki (2014). *Ledesma te da y te quita. Prácticas, representaciones y afectos de los azucareros del Ingenio Ledesma en un contexto social y político conflictivo*. Tutor: Carlos Savransky.

¹⁵Entrevista de 1997, por Susana Reinoso para La Nación (incluida en *La pesquisa*. Ed. Planeta, Bs. As., 2012, p.8).

seleccionadas y también una amplia gama de percepciones y actitudes seleccionadas”¹⁶, pero en el intercambio de niveles de significación, nos proponemos abordar las condiciones en las que la subjetividad adhiere a esos sentidos. Desde la segunda mitad del siglo XX, las teorías sociales han destacado que la comunicación no es una transacción directa y lineal de agentes que traslucen sus voluntades. Habría que pensar, pues, que las relaciones intersubjetivas se ven atravesadas por sentidos no verbales y ante predicativos que responden a distintas lógicas y encuentran su organización en temporalidades disímiles. Esta perspectiva aspira a preguntar de qué modo esos sentidos añejos insisten –así sean deseos sin asidero que empujan esperanzas inconfesables– y pueden hacerse visibles en las respuestas, como sucede por ejemplo en las campañas de comunicación que, apuntando en una dirección determinada, habilitan a movilizarlos en sordina¹⁷.

A su vez, el alcance de los estudios de comunicación no se limita a la producción de los mensajes de los medios masivos. La comunicación es condición en el proceso de socialización, presente en el primer contacto del cuerpo con otros y en las subsecuentes inscripciones a los contenidos sociales. Nos servimos de las palabras de Merleau-Ponty, que enseña que, en el marco de una fenomenología en la que el cuerpo tiene un lugar privilegiado en la institución del sentido, desde el comienzo “la comunicación, o la comprensión de los gestos es resultado de la reciprocidad de mis intenciones y de los gestos del otro, de mis gestos y de las intenciones legibles en la conducta del otro”¹⁸. De esta manera, considerando los sentidos incorporados en la tradición, el análisis de la comunicación masiva no debería negar en su espesor a las capas pre-reflexivas que se juegan en los mensajes: afectos movilizados, remisiones a deseos sedimentados, identificaciones e inscripciones pretéritas que pueden reactivarse.

La inclusión de los procesos de sedimentación del sentido, en una perspectiva que comprenda el orden afectivo, representa una dimensión ineludible para los análisis de la circulación discursiva. Al tomar seriamente que, por debajo de los argumentos conscientes, flujos incesantes de representaciones, afectos y deseos le dan pábulo, que existen justificaciones negadoras y encubridoras de la conciencia, un análisis de la comunicación no debe escatimar esfuerzos para detectar los hilos intencionales que vinculan a los sujetos con su entorno y sus congéneres, por contemplar implicaciones y adhesiones que sobrepasan –o corren por un carril distinto a– las representaciones explícitas. Con lo dicho, la comprensión de los lazos entre el orden afectivo y el sentido pre-tético, práctico, con las condiciones objetivas, resulta de vital importancia.

Es útil recordar las categorías epistemológicas que presentara Pierre Bourdieu, con el fin de evitar separaciones definitivas entre la vivencia subjetiva de los agentes y el orden de las formaciones sociales. El

¹⁶ Williams, R., *Marxismo y literatura*, Ibid, p. 162.

¹⁷ Hemos trabajado el tema en el proyecto: “Sentidos oficiales e inconfesables: complicidades con la dominación”. Institución: Grupo de Investigación en Comunicación (GIC), carrera Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Dirigido por el Lic. Federico Ferme. Duración: octubre 2017- septiembre 2018.

¹⁸ Merleau-Ponty, M. (1957). “El cuerpo como expresión y la palabra”, en *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 203.

estudio de las condiciones de subjetividad que hacen posible la tradición en los análisis de la comunicación social no debe confundirse con una perspectiva subjetivista de la comunicación. No nos posicionamos en la representación consciente de los sujetos sin más, en lo que ellos piensan de sí mismos. Por el contrario, este enfoque es fértil a los estudios de comunicación por cuanto comprender los modos de la interiorización y socialización de los sentidos permite evitar el obstáculo que Bourdieu dirige al objetivismo (que, “al reificar abstracciones (...), trata sus construcciones, “cultura”, “esculturas”, “clases sociales” o “modos de producción” como a realidades dotadas de una eficacia social, capaz de constreñir directamente las prácticas”¹⁹) y al subjetivismo (que objetiva acríticamente “las opiniones e intenciones declaradas de los sujetos”²⁰). La comprensión de las condiciones subjetivas que posibilitan la tradición, colabora con la observación atenta para advertir las elisiones que surgen de tomar por reales en la historia estudiada a los constructos analíticos con los que se la estudia (omisiones que una tradición misma puede operar, como sería, en un caso, la del objetivismo escolástico). Del mismo modo, la agudeza para con los atributos que habilitan a una tradición, remitiendo el sentido a su génesis, advierte sobre eludir al subjetivismo que toma por irrefutables las lecturas de los agentes y que se circunscribe únicamente a ellas. Es esa también la crítica que hace Castoriadis a “la ilusión que procede de una filosofía de la conciencia constituyente y soberana”²¹, que no logra comprender los procesos por los que se constituye la conciencia. Este autor también focalizará en “la ideología estructuralista o semiótica, que no considera más que los ensamblajes de signos arbitrarios”²², los obstáculos que podrían imputarse como objetivistas. Mantener estas menciones presentes promete situar a la tradición, la subjetividad y la vivencia temporal (a la vez, temporalización de las vivencias), ni como purezas de una conciencia vernácula apartada de la historia, ni como efectos derivados de mecánicas que les son por completo ajenas.

Nuestro estudio aborda a esa voz sin declamación evidente, que es la tradición, partiendo de los procesos necesarios por los que se da su constitución; por esto consideramos que esta perspectiva suministra material indispensable para sortear las reducciones subjetivistas u objetivistas. Bourdieu lo decía en otras palabras cuando explicaba que “la descripción de la subjetividad objetivada remite a la de la interiorización de la objetividad”²³. Las posiciones de Williams, por un lado, y Castoriadis, por otro, logran trascender los obstáculos de las perspectivas que, o bien generalizan la postura de los agentes –sin atender cómo estos adhieren a estructuras sociales que a su vez les condicionan–, o bien las pasan por alto al

¹⁹ Bourdieu, P. (2013). “Objetivar la objetivación”, en *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 63.

²⁰ En *El oficio del sociólogo*, Bourdieu, Chamboredon y Passeron apelan a un “principio de la no-conciencia” en los agentes para evitar cualquier maximización o exaltación de las declaraciones de los sujetos estudiados. Bourdieu, P., Chamboredon, J-C. y Passeron, J-C. (1975). *El oficio del sociólogo*, Buenos Aires: Siglo XXI, p.34.

²¹ Castoriadis, C. (1978) “Le dicible et l’indicible. Hommage à Maurice Merleau-Ponty” en *Les Carrefours du labyrinthe 1*, Éditions du Seuil, París. Citado en Marchesino, C. (2014). *Entre la insignificancia y la creación: subjetividad y política en el pensamiento de C. Castoriadis*. Buenos Aires: Prometeo Libros, p. 77. Traducción de Marchesino César.

²² *Ibídem*.

²³ Bourdieu, P. (1979). “Introducción” en *La fotografía: un arte intermedio*. México: Nueva Imagen, pp. 15-26.

volverlas correlato determinado de condiciones objetivas –desconociendo cómo aquellas sostienen a estas–.²⁴

Preguntarnos por las condiciones subjetivas no es en ningún aspecto establecer una separación tajante entre los sujetos y las estructuras objetivas, sino abordar las relaciones entre unos y otras a partir de sus condiciones constitutivas y, así, darse los medios por los que comprender los fenómenos como puntos de contacto de estos polos, sin tomar por totalidad uno de ellos. Así como acabamos de citarlo con Bourdieu respecto al objetivismo y el subjetivismo como modos de construcción del objeto de las ciencias sociales, encontramos con Castoriadis un enfoque que insiste en que cualquier estudio debe recordar que “el ser humano incluye dos dimensiones indisociables, la dimensión psíquica y la dimensión social”²⁵. Este rasgo podremos igualmente encontrarlo en la perspectiva desde la que Raymond Williams sitúa a la tradición en un lugar de contacto entre individuos²⁶ y sociedad, fundamental para la reproducción de prácticas, valores y significados. En síntesis, este esfuerzo por rechazar explicaciones que, o subsumen o distancian estructuras sociales, históricas, de las subjetividades que las transitan, se presenta como un rasgo compartido por los autores que aquí tratamos. Esto nos permite suponer la viabilidad para preguntar por condiciones generales de la socialización y, allí, seguir el rastro del anudamiento entre temporalidad y tradición.

III. Conceptos para una teoría material de la cultura. Acercamiento a Raymond Williams

Hay en la composición de las cosas, un movimiento imperceptible, constante, de fuerzas que se entrelazan y se moldean, afectándose unas a otras, conmoviendo, de este modo también, y eso es lo imperceptible, a las otras partes de esa composición.

Hernán Ronsino, *La descomposición*²⁷

A- La tradición en los Estudios Culturales

Aun si tomamos puntualmente los aportes de Williams, por su manifiesto interés por desplegar al interior de una teoría de la cultura un sistematizado cuerpo de conceptos que recorra las huellas de la

²⁴ Sin detrimento de esto último, pueden anotarse diferencias en cómo Williams y Castoriadis critican al economicismo en el marxismo de su tiempo. Si, como veremos, Williams aduce más a una “deformación” que produjo el *sovietismo*, en cambio Castoriadis situará al determinismo en el enfoque mismo del pensamiento de *El capital*, de Marx. Un análisis de las críticas de Castoriadis a Marx se encuentra en Poirier, N. (2006). *Castoriadis: el imaginario radical*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. A su vez, para una respuesta a las críticas que Castoriadis esgrime a Marx, véase Bensaïd, D. (2007). *Políticas de Castoriadis*. Disponible en <http://danielbensaid.org/Políticas-de-Castoriadis?lang=fr>.

²⁵ Castoriadis, C., “Imaginario e imaginación en la encrucijada” en *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 111.

²⁶ A pesar de correr el riesgo de imprecisiones nada desdeñables, mantenemos la alternancia con que Williams utiliza los términos “individuo”, “sujeto”, “actor social”, “persona”, etcétera, –frecuentemente puestos en juego con “subjetividad”, “personalidad”, a pesar de las salvedades que, con nuestra perspectiva, confiamos, serán aclaradas–. Lo hacemos bajo el compromiso de hacer las indicaciones necesarias cuando así lo amerite el análisis.

²⁷ Ronsino, H., *La descomposición*, Buenos Aires, Eterna cadencia, 2007.

formación de una tradición, él no fue el único pensador de la Escuela de Birmingham que dedicara esfuerzos para introducir a los procesos culturales en la teoría social marxista. La propuesta de considerar los aportes de Williams al problema de la tradición en el marco más amplio del Círculo de Birmingham, toma en cuenta la afirmación que el autor hiciera en “El futuro de los Estudios Culturales”, cuando remarca que “uno no puede entender un proyecto intelectual o artístico sin entender también su formación”²⁸. En consonancia, vale recordar las palabras de Edward Thompson, uno de los llamados “padres fundadores” de esta Escuela de Estudios Culturales:

“la Nueva Izquierda Británica ha nacido en la convergencia de tres experiencias: la crisis comunista de 1956, la campaña por el desarme nuclear y la enriquecedora crítica cultural de la sociedad contemporánea identificada con los nombres de Richard Hoggart y Raymond Williams. La explicación es demasiado ordenada, pero la influencia de R. Hoggart y R. Williams es de indudable importancia y de los dos, Williams es el teórico más importante”.²⁹

Así, es posible encontrar en Williams, como en sus compañeros de reflexión y acción, esfuerzos por desarrollar categorías para abordar la cultura como proceso de producción de hegemonía. Sus preocupaciones comunes rondaban entorno a la advertencia de que ciertos valores y significados relacionados a la comunidad, al hacer colectivo y compartido en la clase trabajadora, iban siendo desplazados y sobrepasados por una estructura que apuntaba al individualismo y al disfrute personal por sobre el interés común y la participación. Citamos el diagnóstico de estos autores como referido a la Teoría material de la cultura, ordenada en torno a la lucha por el sentido y, a partir de allí, como un marco apropiado para la indagación de las raíces constitutivas de la tradición.

La teoría en la que trabajan estos autores comprende que los procesos culturales se desarrollan al interior de un campo de lucha donde la regularidad no se reproduce por la violencia directa, sino hegemoníicamente, es decir, como “todo el proceso social vivido, organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes”³⁰. Este aspecto contrasta con otras teorías que atribuían cierta capacidad todopoderosa a los mensajes *massmediáticos* para engendrar creencias en los sujetos, como la teoría de la “dependencia de los medios” (De Fleur y Ball-Rokeach); teorías que mecanizaban los conceptos de estímulo-respuesta del conductismo, para explicar la producción de sentido a partir de metáforas de la comunicación como “aguja hipodérmica” o “bala mágica” (Wright); o como lo concebían las llamadas “teorías del Cuarto Poder” extendidas en Europa –apoyadas en la tradición de pensamiento liberal-conservador de Edmund Burke, a quien Williams dedicara no poca atención para comprender las posiciones dominantes en Inglaterra–; e incluso, teorías que Williams llama “del reflejo o de la mediación”, entre las

²⁸ Williams, R., “El futuro de los Estudios Culturales” en *La política de la modernidad*, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 187.

²⁹ Thompson, E. *Making History: Writings on History and Culture*, New York, New Press, 1994, citado en Pasqualini, M. Manzano, V., “Raymond Williams: Aportes para una teoría marxista de la cultura” en *Razón y Revolución nro. 4, otoño de 1998*, reedición electrónica en <http://www.razonyrevolucion.org/textos/revryr/arteyliteratura/ryr3Pasqualini.pdf>

³⁰ Williams, R., *Marxismo y literatura*, ibíd., p. 149.

que ubica a las marxistas que en su época se sostuviesen en la metáfora Base-Superestructura (que analizaremos más adelante)³¹. En contraste con estas, Williams enuncia de modo tajante: “sólo podemos comprender una cultura dominante si entendemos el proceso social real del cual depende: me refiero al proceso de incorporación”. Entre las críticas de Williams a estas teorías se encuentra que, ya por desdibujar la lucha y tensiones, ya por pereza o error en la interpretación, ahorran esfuerzos proponiendo una supuesta recepción pasiva y reproductora del sentido por parte de los sujetos.

Entendemos que, si ese proceso de incorporación del que habla Williams, es condición para la reproducción de una cultura dominante, también debemos comprender las condiciones subjetivas para el proceso de incorporación. Debemos despejar el lugar que mantiene la tradición a la luz de este proceso de incorporación que es condición para una cultura dominante. Así, avanzaremos hacia los esquemas por los que comprender la relación entre tradición, ritmos temporales y distintas operaciones que dispone la subjetividad, según los modos de esas relaciones. Los alcances y límites en la teoría material de la cultura de Williams, del proyecto de comprender la dominación a partir del proceso de incorporación del cual depende, mantienen relación directa con la formación de la Escuela de Estudios Culturales en la cual nace. Este acento en apoyarse sobre una crítica a los métodos y conclusiones de estudios de las culturas, sirve de hipótesis para entender la escasa atención prestada a la génesis subjetiva de la tradición y el obstáculo que esto presente, posteriormente, para la relación con las variaciones temporales –de crisis o de gradualidad– que nos proponemos.

Para aclarar este encuadre no nos extenderemos sobre toda la historia de la corriente de pensamiento surgida en Birmingham, sino que, retomando la distinción en generaciones que proponen Mattelart y Neveau en su libro *Introducción a los estudios culturales*, nos encargaremos de indagar el lugar de la tradición en las elaboraciones de aquellos que fueron llamados “padres fundadores”: Richard Hoggart, Raymond Williams y Edward Thompson³². El reconocimiento de Thompson a Williams como “el teórico más importante” de ellos, cabe situarlo en el proceso de formación de la Escuela de estudios culturales, imposible de comprender si se desconoce la herencia de pensamiento compartida por los tres. De allí parten Mattelart y Neveau cuando analizan cómo, “en el transcurso del siglo XIX, hace su aparición en Gran Bretaña una tradición de pensamiento conocida con el nombre de <<Culture and Society>> y difundida por

³¹ Cfr. especialmente con capítulo “Homología y tipificación” en Williams, R., *Marxismo y literatura*, *Ibid.*, y con Williams, R., *Communications*, London, Penguin, 1962.

³² En el recorrido que proponen Mattelart y Neveau, estos tres investigadores son puestos a la cabeza, mientras que los estudios de Stuart Hall son colocados como un puente en la transición a la que llamarán “Segunda generación de Estudios Culturales”, que abrió paso a lo que los autores consideran como la institucionalización de la Escuela, que derivó en la preponderancia de estudios del mercado cultural, en ocasiones más cercanos al marketing que a la crítica. Ni Mattelart ni Neveau incluyen a Hall –a pesar de sus admirables investigaciones y elaboraciones teóricas– en esa corriente dominante (que no dudan en afirmar que se convierte en “moda” y hace olvidar el proyecto/formación político de los padres fundadores). Sin adentrarnos en la cuestión, destacamos las investigaciones sobre *identidad* realizadas por Hall, que hacen menciones al psicoanálisis y habilitan a indagar en los procesos de constitución de la subjetividad desde una perspectiva genética. Sin quitar mérito a esas contribuciones, también identificamos que esa dirección no sería profundizada por Hall ni, mucho menos, por las sucesivas generaciones de investigación formadas en Birmingham.

las figuras intelectuales del humanismo romántico”, las cuales “más allá de sus diferencias ideológicas, comparten la denuncia de los estragos de la <<vida mecanizada>> bajo los efectos de la <<civilización moderna>>”. Los posteriores padres fundadores de los estudios culturales, expresamente reconocedores de su simpatía con aquella tradición –y el título del primer libro de Williams así lo demuestra–, ahora denunciaban los estragos de la <<mecanización del concepto de cultura>> bajo los efectos del <<economicismo totalizante>>³³. No debe perderse de vista que los estudios de los integrantes del Círculo de Birmingham mantenían, como uno de sus horizontes, la crítica al lugar que los fenómenos culturales ocupaban en el modelo marxista imperante en la época, en particular en Inglaterra y, en general, en todas las corrientes que afirmaran las posturas soviéticas. Oponían a la explicación de los fenómenos sociales mediante la vulgarización de la metáfora de Base y Superestructura, la cual relegara los flujos culturales –y con ellos a todo el abanico de los procesos de subjetivación– a los movimientos económicos comprendidos como funciones lógicas aplicables a la producción. “La teoría marxista, tal y como pudo ser divulgada por el movimiento comunista, plantea la primacía de las infraestructuras económicas cuyas superestructuras (sistemas políticos, derecho, creación cultural) no son sino sus productos”³⁴. Distanciados de ese mecanicismo, sus estudios apuntaban a comprender “la propia contribución de la cultura a la estabilidad (o no) de un modelo de sociedad”³⁵, a realizar una historia material de las ideas, entendiendo las formas por las que los procesos culturales tienden a reproducir o no estas ideas, con contradicciones que no necesariamente se derivan de la posición en la instancia de producción económica³⁶.

Mattelart y Neveu recuperan la particularidad que los “padres fundadores” se encargaban de remarcar como central en el nacimiento de los estudios culturales en Birmingham: el hecho de enmarcarse en una tradición que partía de la praxis, de formulaciones teóricas que eran elaboradas al calor de sus experiencias en la acción concreta. Entre las consideraciones que los autores británicos formulaban a partir de su labor de alfabetización dirigida a adultos de sectores proletarios, señalaban que no sólo se trataba de enseñar a leer y escribir, sino de atender a las formas de leer y escribir que desde un principio proponían los sujetos con quienes trabajaban, así como a las formas de relacionarse en las escenas en las que leían y escribían. El proyecto enfocaba a partir de la comprensión de que “la educación de personas adultas es un medio a

³³ Mattelart, A. y Neveu, É., *Introducción a los estudios culturales*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 19.

³⁴ *Ibíd.*, p. 65.

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ Un amigo y biógrafo de Raymond Williams, como Dai Smith, destaca que la actitud crítica de quien llegaría a ser el más reconocido marxista de Gran Bretaña, ya era apreciable a temprana edad, pues él “había rechazado confirmarse en la Iglesia en 1935 (con apenas 13 años de edad) y en 1936 no quiso integrarse en el Partido Laborista”, dos ritos a los que todo el mandato de su pueblo empujaba, y aquel joven galés ya cuestionaba con afilados interrogantes. Aunque no es una etapa de la vida de Williams que suela destacarse, cabe decir que, en cambio, la actitud crítica con la política soviética no se asentaría desde el inicio, y que incluso durante sus años como estudiante universitario, solía emparentar a los objetivos del estalinismo con efectivas prácticas comunistas. Con todo, su herejía con los mandatos del Partido tampoco demoraría demasiado en llegar. Smith, Dai (2011). *Raymond Williams. El retrato de un luchador*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, p. 89.

través del cual, no sólo nos adaptamos, sino que contribuimos a los procesos de cambio”³⁷. Tales esfuerzos pedagógicos tienen por correlato afirmaciones como la que Williams propusiera en 1962 en su estudio *Communications*: “La comunicación comienza en la lucha por aprender y por describir. Para empezar este proceso en nuestras mentes y hacer pasar sus resultados a otros, dependemos de ciertos modelos de comunicación, ciertas reglas o convenciones a través de las cuales podemos establecer el contacto”.³⁸

Mencionamos ahora el caso de Hoggart, que, con rememorar sus años de infancia en un barrio obrero inglés, detalló un paisaje en el que no pocos vecinos hacían uso comunitario de ciertos bienes (cuya disponibilidad en los albores de la sociedad de masas era limitado) y que atendían conjuntamente a buena cantidad de necesidades barriales, desde organizativas a instancias de trabajos comunes, hasta de colaboración con tareas de crianza y domésticas. Este contexto enmarca la concepción de comunicación cuya centralidad para las tareas de alfabetización, los <<padres fundadores>> no dudaban en destacar: que las formas de convivencia eran centrales para comprender los modos de aprendizaje. Hoggart señala que la desposesión de riquezas y la condición de iletrados en aquel modo de vida, tenía como compensación la fuerza del colectivo que, en la práctica, mostraba que no desconocía que sus condiciones eran compartidas.

No es mera casualidad que Hoggart tratara esos problemas en su libro *La cultura obrera en la sociedad de masas*, de 1957, mientras Williams, en *Cultura y sociedad*, de 1958, hiciera énfasis en remarcar que las posiciones que combaten en el terreno de las luchas culturales, pueden sintetizarse en dos grandes significaciones: el individualismo y el sentido de comunidad. Ambos autores mostraban la connivencia entre, por un lado, modos de vida y percepción de la realidad inmediata, y por otro, reproducción del statu quo basado en la concentración de la tierra, los bienes de producción y las grandes masas de capital, en pocas manos, y la sola posesión de fuerza de trabajo y libertad de convertir su salario en mercancías (en última instancia, en trabajo abstracto), en manos de la mayoría³⁹.

Señalaban qué particularidades de la tradición de esos sectores trabajadores, no eran linealmente afines a ese statu quo, pues iban contra la indiferencia a la explotación que sustentaba la apropiación y concentración de los medios de producción. Con Edward Thompson se encuentran minuciosos estudios sobre la formación de la Clase Obrera inglesa, que le conducen incluso a la necesidad de estudiar al campesinado del Siglo XVII, siglo que, según Thompson, fuera el menos estudiado por los historiadores del marxismo, por ser el que más problemas presentaba respecto a las versiones de la tradición sobre (y contra) la que se formaría el proletariado industrial. En *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, uno de

³⁷ Arcas, B. R. (2006). La educación de las personas adultas: un ámbito de estudio e investigación. *Revista de educación*, 339, 625-635. Versión digital disponible en: file:///D:/data%20user/Downloads/Educacion_de_las_personas_adultas_y_postmodernidad.pdf

³⁸ Citado en Fuentes Navarro, R., “Comunicación, cultura, sociedad. Fundamentos conceptuales de la posdisciplinariedad”, en: Maldonado Norma Patricia (comp.). *Horizontes comunicativos en México. Estudios críticos*, México, AMIC, 11-33.

³⁹ En palabras de Marx: “En primer lugar, es evidente que el obrero, durante toda su vida, no es más que fuerza de trabajo, que, por tanto, todo su tiempo disponible es, por naturaleza y por derecho, tiempo de trabajo, o sea, que le pertenece a la autovaloración de capital”. *El capital. Libro I, Tomo I*, Madrid, Akal Editores, 2000, p. 352.

sus trabajos más difundidos, se encargó de indagar la voz de los propios sujetos históricos a partir de canciones, cuentos populares y documentos recogidos, que reponían confesiones o dichos de campesinos y trabajadores, preguntándose por el proceso de disciplinamiento necesario para el surgimiento del industrialismo⁴⁰. Thompson no cesa de mostrar –a la par que el avance sobre las tierras de propiedad comunal, como lo hiciera Marx en su célebre capítulo XXIV de *El capital*, “La llamada acumulación originaria”– las luchas desplegadas durante ese siglo contra modos de trabajo comunitario, contra modos de percepción del tiempo y otras formas que se encontraban fuertemente arraigadas en las costumbres del campesinado y el proto-proletariado.

Esos primeros trabajos cobraban importancia en su momento peculiar de aparición, cuando la televisión, medio de comunicación pilar de la cultura de masas, propulsaba la estandarización de sentidos tendientes al individualismo, al *star system* y la acumulación personal, en detrimento de los valores del sentido de comunidad. Es por esto que los autores del Círculo de Birmingham remarcaban, con Marx, que no cabía “pintar de rosa”⁴¹ al trabajador, que algunas “tendencias hacia el deterioro han sido posibles porque se han identificado con actitudes tradicionales que no eran del todo admirables”⁴² y, por esto, la importancia de la enseñanza alfabetizadora para una lectura crítica que incluyera el consumo de medios. Pues entendían que, si había en los sectores trabajadores representaciones que se saciaban en el individualismo y lo reforzaban, concomitantemente encontraban sentidos que iban en otra dirección, los de comunidad, que también podían ser reforzados.

Estas consideraciones son las que sitúan al concepto de tradición en una posición central y resultan fructuosas al no relegarla a una posición derivada mecánicamente de la que los actores sociales ocupan, sino que la ubican al interior de disputas o, mejor dicho, la definen por sus formas de lucha particulares. Siguiendo las propuestas de los investigadores de Birmingham, notamos que el nombre que la lucha toma en la tradición es: *selección*. Sin embargo, aquí encontramos un interrogante de difícil respuesta: contestar que la concentración de la propiedad de esos medios de comunicación es decisiva en las “tendencias hacia el deterioro” de sentidos comunitarios, así como en la consolidación de “actitudes tradicionales que no eran del todo admirables”, puede ser cierto en buena medida, pero en primera instancia, no dice nada sobre la actividad de los agentes en la producción de sentidos, por tanto, en la selección. Un propósito tal requiere profundizar en las condiciones de la subjetividad que operan en los procesos de incorporación y, por lo tanto, en la forma de actividad, no necesariamente consciente, en los procesos de lucha y producción de sentido. Ya que, si importa que los medios masivos tengan un lugar capital en la producción de bienes culturales y la tradición selectiva se juega en aquellos sentidos a los que los individuos y grupos sociales se adhieren, no sólo se trata de determinar las relaciones entre los productos diseminados en los

⁴⁰ Ver “Tiempo, disciplina de trabajo y Capitalismo industrial” en Thompson, E.P., *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Grupo editorial Grijalbo, Barcelona, 1984.

⁴¹ Véase el “Prólogo a la primera edición alemana” de *El capital*.

⁴² Hoggart, R., *La cultura obrera en la sociedad de masas*, México, Grijalbo, 1990, p. 26.

medios de comunicación masiva y la transmisión directa e inter-generacional; si unos opacan a otras, si estas los refuerzan, les combaten, etcétera. En todo caso, cabe primero interrogar por los procesos subjetivos como el terreno sobre el que se despliega esa selección.

No obstante, aún no se encuentra saldada una más acabada definición del concepto de tradición, su vínculo con la interiorización y la selección. Los pasos iniciales por comprender el lugar de la tradición en el proceso cultural, a partir de la posición teórica del Círculo de Birmingham, funcionan como un marco para precisar este concepto, que habilite a interrogarnos por las relaciones con la temporalidad y las condiciones de subjetividad.

B- Tres abordajes de la tradición en la perspectiva de Raymond Williams

Ante las interrogaciones presentadas en la Introducción de la presente tesina, dimos con la propuesta de autores que plantearon conceptos con que “superar verdaderamente la oposición artificial que se establece entre las estructuras y las representaciones”⁴³. Es necesario considerar el alcance –obstáculos, distorsiones– de aquellas definiciones que en las Ciencias Sociales han incurrido en oscilar entre las –más arriba– señaladas “dos perspectivas aparentemente inconciliables: el objetivismo y el subjetivismo”⁴⁴. Los desarrollos conceptuales de Raymond Williams, en palabras del autor, han sorteado las concepciones estancas de los términos, así como las posturas que desatienden ya al sentido que las cosas tienen para los sujetos, ya a los constructos teóricos por los que estudiar las cosas mismas, despojadas del sentido que estas tienen para sus actores sociales. Si así fuera, entendemos que la tradición no responde únicamente a objetos exteriores, sino que la subjetividad se halla comprometida y, entonces, estructuras y representaciones no se comportan solamente como oposiciones, salvo para errados artificios de pensamiento.

Iniciar la indagación por el problema de la relación entre tradición y ritmos temporales, atendiendo a los aportes de Williams, no responde a que, desde el comienzo de sus estudios, para elaborar sus conceptos el autor realizó una historiografía de las palabras a las que recurría. Al acudir a sus investigaciones, nuestro interés no es reponer la genealogía de los términos, ni reiterar sus hallazgos sobre los cambios perceptuales que abordó en la sociedad inglesa en determinados tiempos históricos (de la introducción de la perspectiva en las artes pictóricas; del paso de la lectura grupal en voz alta a la individual en silencio; del consumo familiar de medios masivos) sino extraer sus aportes para situar apropiadamente al concepto de tradición. Desde aquella genealogía de las palabras, Williams mostraba cambios en el uso que individuos les daban, proponiéndose comprender los sentidos por los que vivían. El autor muestra que, etimológicamente, la palabra ‘tradición’ enraiza con el verbo latín *tradere*: “entregar”, “dar”. Obsta a la figura de la entrega, otra traducción latina, la de “traición” para el sustantivo *traditionem*. En el marco de los estudios de Williams, la

⁴³ Bourdieu, P. (1996). “Espacio social y poder simbólico” en *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, p. 129.

⁴⁴ *Ibídem*.

transmisión no es un traspaso lineal; con esas consideraciones Williams explica que toda tradición implica selección, se apropia de significados y valores anteriores sin dejarlos inmunes, en algún punto, traicionándolos, no como resultado de un plan, sino por propiedad misma de la apropiación. En su concepción, sentidos pasados no determinan al presente, sino que en el presente, el pasado cobra sentido⁴⁵. “Apenas hacen falta dos generaciones para que algo sea tradicional”, explicaba Williams, y consideraba que “ese es el sentido de tradición como proceso activo”⁴⁶. La tradición no resulta de un pasado que se arrastra, sino de un proceso activo por el que los sujetos viven el mundo y lo transforman.

Si efectivamente sus construcciones teóricas han de superar los sesgamientos del objetivismo y el subjetivismo, encontraremos que es posible situar los problemas referentes a la tradición y al proceso de estabilización de una selección particular, con los interrogantes que nos planteamos respecto a temporalidad y subjetividad. La hipótesis que sostiene que los sentidos de la tradición, interiorizados en la vida temprana, pueden especialmente en momentos de crisis reaparecer con fuerza y orientar prácticas, aun en la vida adulta, exige tanto la interrogación por la selección como, por un lado, conocer más apropiadamente las relaciones entre tradición y otros procesos socio-culturales y, por otro, entender qué condiciones se juegan en la vida de los agentes en el proceso de incorporación de la tradición. Allí la teoría social de Williams cobra nueva relevancia para nuestro cometido, principalmente por tres motivos: por ofrecer un corpus de conceptos que, según manifestó el autor, debían admitir la dinámica de los procesos sociales que aspiran a explicar; por tender hacia la superación de los modelos que oponen las estructuras socio-económicas a la actividad y vida concreta de los individuos, o que explican unas como meras consecuencias de las otras; y, por último, por presentar casos en los que las prácticas contradicen a lo que algunos actores sociales dicen expresamente aspirar a conseguir.

Desde sus primeros trabajos de indagación teórica publicados, *Cultura y sociedad* (1958), *La larga revolución* (1961), *tradición* remite a un conjunto de otros conceptos que deberemos señalar, por no ser meras series, por presentar el armazón de un edificio teórico que propone abordar la dinámica material de los fenómenos sociales que estudia. En su obra reconocida de mayor rigor teórico, *Marxismo y literatura* (1977), es posible encontrar relaciones explícitas entre los conceptos a las que el autor llegó (las tres partes que componen la obra así lo demuestran: “Conceptos básicos”; “Teoría cultural”; “Teoría literaria”). Aquí trabajaremos con estas obras principalmente, así como con *Palabras Clave. Un vocabulario de la Cultura y la Sociedad* (1975), y otras de menor masividad: *Lectura y crítica* (1950) y artículos y clases dictadas. Nos serviremos tanto de las definiciones conceptuales manifiestas, como de ciertos usos que el autor hace a partir de ellas en las investigaciones de fenómenos históricos donde las vuelve operativas (ya que, cabe señalar, siempre el autor presentó y repensó sus formulaciones teóricas a la luz de análisis concretos). No puede desconocerse que esta inquietud por determinar el alcance teórico de ciertos conceptos, fue

⁴⁵ Williams, R. (2003). *Palabras clave. Un vocabulario de la Cultura y la Sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión. Ver palabra clave *tradición*, p. 319.

⁴⁶ *Ibíd*, p. 320.

motivada en Williams por el desafío de alcanzar una compleja “elaboración, dentro de la teoría marxista y de la política socialista, de un ‘materialismo cultural’”⁴⁷. Esta intención condujo en ocasiones a romper con las barreras que pretendían imponer sectores de la propia teoría marxista y la política socialista.

En este sentido, proponemos que es posible abordar el problema de la tradición en Williams a partir de tres aristas. La primera, responde a esa ruptura con la tradición marxista y su propia elaboración con el discurso marxiano. Luego, situamos los análisis de tradiciones particulares que Williams estudió. Por último, encontramos sus especificaciones teóricas manifiestas sobre el concepto de tradición. Si bien en nuestro análisis nos referimos a los tres ejes, es al tercero al que nos dedicaremos con mayor profundidad, ya que en las explicitaciones del concepto de tradición el autor no dejó de recurrir a ejemplos sobre las rupturas que él mismo proponía con el uso de la teoría de Marx que la tradición marxista de su época hacía, como a otras tradiciones históricas.

Respecto al primer eje, cabe remarcar que Williams hallaba fructuosos los aportes de Marx al abordar la historia a partir de las condiciones materiales en las que las personas —o *individuos*, según las referencias que hace el propio Williams— vivían, antes que por las ideas que tuvieran de sus condiciones de existencia. No obstante, Williams critica la errada comprensión a la que había llegado el marxismo de su época, que haría de esta propuesta materialista histórica de Marx, un determinismo mecánico que reducía las condiciones materiales de existencia a una base económica con centro en la propiedad de la tierra y los medios de producción, y a los sujetos, sus vidas y relaciones, a efectos segundos. Por esto es que, cuando Williams trata de forma directa este problema, aclara que “cualquier aproximación moderna a una teoría marxista de la cultura”, en lugar de “(...) comenzar por la proposición de una base determinante y una superestructura determinada(...), sería de todo punto preferible si pudiéramos comenzar a partir de una proposición que en el origen era parejamente tan central como auténtica: la proposición de que el ser social determina la conciencia”⁴⁸. Este punto de partida lleva a Williams a detenerse largamente en el que entiende como el más difícil problema para una teoría cultural marxista: el de la determinación. Allí el autor cita casos de la tradición teórica marxista de su época, en los que con la idea de determinación se hace un uso abstracto —en el cual “algún poder (Dios, la Naturaleza o la Historia) controla o decide el resultado de una acción o un proceso más allá o prescindente de la voluntad o el deseo de sus agentes”⁴⁹—. Distingue de esa *determinación abstracta* al *determinismo inherente* que corresponde al materialismo dialéctico —“en el cual el carácter esencial de un proceso o las propiedades de sus componentes son sostenidos para determinar (para controlar) su resultado”⁵⁰—, y que encuentra en autores (aún con las diferencias puntuales

⁴⁷ Prólogo de la editorial New leftbooks a la edición de *Culture & materialism*. La traducción de dicho Prólogo se encuentra con el título “Sobre este libro” en: Williams, R. (2012), *Cultura y materialismo*, Buenos Aires, La Marca editora.

⁴⁸ Williams, R., *Marxismo y literatura*, op. cit., p. 103.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 116

⁵⁰ *Ibid.*, p. 117

que admite con aspectos de sus formulaciones) como Lukács, Goldmann, Gramsci, y un listado de otros que Williams traza llegando hasta el mismo Marx.

Un gesto esencial, que encontramos en esa primera arista, es el de criticar a la ortodoxia mecanicista, al tiempo que se reivindica una perspectiva de autores con cuyos aportes es posible nutrir una tradición materialista de la cultura. Ese doble movimiento de crítica que descubre una tradición al tiempo que nutre su negación, es decir, a la par que pone en formación otra tradición, es el que también impulsó los estudios de tradiciones literarias y artísticas en Williams. Señalamos que lo que aquí caracterizamos como una segunda arista desde la que tratar el problema de la tradición en Williams, no es otra cosa que la concreción en análisis de la crítica teórica del autor que hemos definido como un primer eje. Según Williams adujera en *Cultura y sociedad*, esa es la política que cabe a la crítica materialista, reconocer aquellos valores y significados que corresponden a lo que llama “individualismo”, y que considera sentidos centrales de la lógica de dependencia capitalista en la lucha por la hegemonía –“una idea de la sociedad como un área neutral dentro de la cual cada individuo tiene la libertad de buscar su propio desarrollo y su propio beneficio como un derecho natural”⁵¹–, para distinguirlos de aquellos que considera que responden a un “sentido de comunidad” –“una idea que, ya la llamemos comunismo, socialismo o cooperación, no considera a la sociedad ni como neutral ni como protectora, sino como el medio positivo para toda clase de desarrollos, incluido el individual”⁵²–. Este aspecto es remarcable en lo que puede decirse sobre los estudios de tradiciones que realizara Williams, debido a que, ora al atender a significados sobre los que se apoyó la hegemonía que sostendría las transformaciones que la Revolución Industrial implicó para las formas de vida de los sectores desposeídos de los medios de producción (*La larga revolución y Cultura y sociedad*), ora al estudiar las formas en que escribe o lee literatura y publicidades esa clase (*Lectura y crítica*), en ellos mantiene el horizonte de consolidación de una “cultura alternativa” a “la versión de la sociedad como una escalera (...) que debilita el principio de progreso común, (...) que endulza el veneno de la jerarquía”⁵³.

Encontramos que los ejes que proponemos, se anudan en el doble movimiento de la crítica material, de analizar críticamente significados, prácticas y valores, esto es, descubrir su lugar en la vida material y contrastarlos en la lucha por la hegemonía: el afianzamiento de sentidos que reproducen la dominación de unos sobre otros, por un lado, la construcción de una cultura alternativa con sostén en un sentido de comunidad que tienda a “la equidad en la distribución material”⁵⁴ –donde Williams incluye la “participación en los medios de decisión”⁵⁵–, por otro. El autor sitúa en lugar central la tradición ya que entiende que se trata de esos significados, valoraciones y prácticas que reproducen o contradicen, en mayor o menor medida. Desde sus primeras obras (e incluso, con más énfasis sobre el final de su vida), Williams hizo

⁵¹ Williams, R., *Cultura y sociedad. 1780-1950. De Coleridge a Orwell*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 266.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibid.*, p. 270.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 261.

alusión a sus experiencias en el campo de la educación, como demostraciones de la ventaja que radica en que las personas logren valorar y servirse de prácticas que encuentran en su pasado, con el fin de transformar formas presentes. El autor no ahorra esfuerzos en mostrar que ese proyecto de (auto)crítica, difiere en todo de la autofobia y el conformismo.

Si afirmamos que aquí se presenta un desafío teórico, es en tanto exige darse los medios por los que despejar conceptos que permitan abordar los interrogantes referidos a la selección como “proceso de dar forma a una tradición, una comunidad de experiencia, que es siempre una organización selectiva del pasado y el presente”⁵⁶. En este punto importa prestar atención a que “este proceso de selección siempre tenderá a relacionarse e incluso a ser gobernado por los intereses de la clase dominante”⁵⁷: ninguna clase dominante conseguirá reinar duraderamente sin orientar las selecciones hacia los valores y prácticas que sostienen su hegemonía. Rápidamente podría afirmarse que ese es el objeto de una teoría material de la cultura: la lucha por los sentidos que hace efectiva la hegemonía.

C- ¿Sobre qué selecciona la tradición?

La teoría material de la cultura que elaborara Williams estudia sentidos que entran en disputa, que ocupan lugares dominantes, que son emergentes o que sobreviven como residuos de tiempos pasados, una estructuración que es correlato de la dominación, de la lucha por la significación. Entonces, de momento puede decirse que la lucha por el sentido se despliega sobre la arena de la definición: ¿cómo ha de comportarse una mujer, hombre, niño?; ¿qué implica trabajar?; ¿qué es bueno o malo? Desde el inicio de su obra Williams entendió que una perspectiva tal debía atender a cómo “la conciencia práctica define y redefine continuamente sus propios límites”⁵⁸, el modo concreto en que las personas viven sus vidas, ya que ellas pueden definir las motivaciones de sus acciones por subterfugios, al tiempo que sus prácticas reproducen sentidos que no son los que tematizan.

Por esta razón el autor distinguía “conciencia práctica” de “conciencia oficial”⁵⁹, como también de “actividad” propiamente dicha, “esto es, un esfuerzo consciente orientado hacia su realización”⁶⁰. Así, no debemos esperar hallar la selección de la tradición como correspondencia lineal con lo dicho explícitamente por las personas, “ya que la conciencia práctica es lo que verdaderamente se está viviendo, y no sólo lo que se piensa que se está viviendo”, que incluso puede funcionar como subterfugio u ocultamiento de la conciencia práctica. Williams mostró la necesidad de distinguir estos órdenes de sentido para conocer cómo participan en las formas de dominación cultural.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 270

⁵⁷ *Ibid.*, p. 263.

⁵⁸ Williams, R., “Problemas del materialismo”, en *Cultura y materialismo*, La marca editora, Bs.As., 2012, p. 144

⁵⁹ Williams, R., *Marxismo y literatura*, *ibid.*, p. 178.

⁶⁰ Williams, R., “Problemas del materialismo”, *ibid.*, p. 145. No es de extrañar que en este ensayo, que viera la luz un año después de *Marxismo y literatura*, Williams apunte sus interrogantes a “contemporáneas culturas burocráticas”, principalmente sirviéndose de la lectura del psicoanálisis que hace Timpanaro.

Un ejemplo de su compromiso con la tarea de desentrañar los hilos que intervienen en la lucha por los sentidos, puede leerse en la crítica que, en *Cultura y sociedad*, hace a las prácticas del habla en Inglaterra:

“se otorgó a ciertos sonidos *selectos* una autoridad cardinal que no deriva de ninguna ley conocida del lenguaje, sino del mero hecho de que son habitualmente emitidos por personas que, por otras razones, tienen influencia social y económica. La transformación de este tipo de *selección* arbitraria en un criterio del inglés “bueno”, “correcto” o “puro” no es otra cosa que un subterfugio. Las comunicaciones modernas contribuyen al crecimiento de la uniformidad, pero la *selección* y aclaración necesarias se realizaron, en líneas generales, en terrenos muy irrelevantes para el lenguaje”.⁶¹

Se advierte cómo, para Williams, que se constituyan criterios de lo bueno y lo correcto, no es sino el resultado de la lucha o dinámica cultural; la naturalización práctica por la interiorización de la selección movilizadora en la disputa por la hegemonía⁶².

Para comprender mejor la dinámica de la selección que estructura la tradición, proponemos tres preguntas surgidas ante la cita anterior: ¿la selección de la tradición consiste en una actividad de la conciencia que cabe pensar como actividad de decisión voluntaria?; ¿cuál es la dinámica de la influencia que encuentra autoridad en quienes ocupan lugares (sociales y económicos) dominantes?; ¿cuáles son esos terrenos que el lenguaje (o mejor diremos, echando mano a otros términos que facilita Williams, “el discurso oficial”) no atiende o considera irrelevantes, pero que son sobre los que se realiza la selección? Esta triple interrogación no está manifiestamente resuelta en las primeras obras de Williams, pero advertimos que eso no implica que el autor no hubiese ya señalado en esa dirección. En efecto, podemos suponer que las tres preguntas conducen hacia un nodo común en que el terreno que el discurso oficial desatiende al justificar sus formas de ser en lo “correcto” o “puro”, concentraría también las dinámicas por las que ciertas personas se consolidan como influyentes, y mostraría que la selección no tiene por fuente la decisión voluntaria, pues la admiración por esas personalidades influyentes, así como las afirmaciones de “pureza”, “corrección”, no podrían ser el resultado de deliberaciones racionales, sino más cercanas al gusto y a los sentimientos. Si bien decimos que Williams no terminó de hacer explícito y estudiar más hondamente ese terreno ni en *Cultura y sociedad*, ni en *Lectura y crítica*, ni en *La larga revolución*, ni en otros de sus escritos tempranos, podemos reconocer que en estas obras rondaba lograr definirlo más apropiadamente y los efectos de la presencia indefinida de ese terreno irradiaban sobre las demás

⁶¹ Williams, R., *Cultura y sociedad*. Ibíd., p. 264. Las *cursivas* son nuestras.

⁶² Largamente podríamos explayarnos respecto a las arenas de lucha (de género) que en los años recientes se han abierto en Argentina con el avance de la utilización del “lenguaje inclusivo”, que, con las aclaraciones “todos, todas, *todes*”, o directamente intercambiando letras “o” por “x”, propone no subsumir la totalidad de las palabras al uso masculino y presentar batalla a los usos de lenguaje oficial en una dirección que incluya en la escena pública, desde las palabras mismas, la diversidad, las exclusiones y las relaciones de poder solapadas en los signos. Tal trabajo no debería dejar de considerar las resistencias conservadoras que reaccionan a esta selección que batalla contra las significaciones de “corrección” y “pureza” hegemónicas, así como los vínculos entre estos argumentos defensores de la conjugación oficial, con las posiciones sociales desde las que son enunciados; las variaciones en los subterfugios, o las caídas/reforzamientos de las defensas, con la temporalidad en la que la lucha de sentido se despliega.

preocupaciones a las que atendía el autor. Por ejemplo, puede leerse que está presente esta cuestión en los distintos modos en que Williams nombra a los polos que se tensaban en la disyuntiva que hemos destacado, las posiciones que –según entendía– verdaderamente entraban en tensión en la época de expansión de “la comunicación moderna”: de un lado el “sentimiento individualista”, la “cultura burguesa”, la “idea de progreso privado”, y del otro, “la idea de comunidad”, el “colectivismo”, el “sentimiento de solidaridad”⁶³. ¿Sentimientos? ¿Ideas? ¿Culturas? Williams deja abierta la caracterización, pero afirmamos que esta relativa vaguedad es heredada de ciertos términos como “visión de mundo” o “ideología” que él mismo declaraba que debían ser mejor estudiados, a fin de “ir más allá de las creencias sistemáticas y formalmente sostenidas”, para comprender las relaciones, que “en la práctica son variables”, con “los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente”⁶⁴.

La amplitud –¿o ambigüedad?– atribuible a *Cultura y sociedad*, *Lectura y crítica* o *La larga revolución*, cuando Williams nombra estos polos en tensión, bajo los cuales agrupa y distingue prácticas, valores y significados, no le impide al autor avanzar en los análisis de procesos de consolidación de la hegemonía, como lo es presentar un “lenguaje dominante” como si tratara incuestionablemente de una “literatura nacional, como nunca ha dejado de serlo la inglesa”⁶⁵. Si sucede así es porque Williams tiene en claro que “si queremos entender el proceso de una tradición selectiva, no debemos pensar en áreas excluyentes de cultura sino en grados de adhesión e interacción cambiantes”⁶⁶. La concepción de grados de adhesión e interacción supera el obstáculo de una teoría determinista o lineal a partir de la clase, que indicáramos más arriba. Este aspecto es el que, en palabras de Williams, distingue su teoría material de la cultura de “una teoría burda, ya sea en términos de clase o de normas” (es decir, se distingue de una teoría “objetivista”). Al mismo tiempo, Williams encuentra que la tradición como grados de adhesión le permite sortear los subterfugios de la conciencia, las explicaciones que las personas dan a sus prácticas, valores y significaciones, para dar con las interacciones que estas mantienen al interior de la cultura, de la lucha por el sentido. Esto es así porque la finalidad de conocer las relaciones concretas y su injerencia en las condiciones de dominación, le conduce a no circunscribir la tradición a la conciencia oficial, sino a ubicarla como articulación con los límites que continuamente define y redefine en tensión con la conciencia práctica.

Esto nos permite vislumbrar que el terreno al que Williams refiere no es el de la conciencia tética o la decisión. El autor toma distancia de un voluntarismo al comprender que se trata de una adhesión a sentidos, aprehendidos en la interacción con distintas posiciones sociales y económicas. Lo que no queda claro es qué sostiene la adhesión o, en otras palabras: ¿sobre qué selecciona la tradición? Si afirmamos que esta interpelación no es explicitada en los primeros trabajos de Williams, adelantamos que será saldada

⁶³ *Ibíd.* Para dar con la variedad de nomencladores que da a estas posiciones en disputa, véase especialmente la sección “Conclusión” de *Cultura y sociedad*.

⁶⁴ Williams, R., *Marxismo y literatura*, *ibíd.*, p. 180.

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ *Ibíd.*

con mayor solidez cuando el autor topa con la necesidad de problematizar el proceso activo de los agentes, tomando distancia tanto de teorías de la dominación que definieran sujetos como pasivos sufrientes de las determinaciones materiales, así como –nuevamente– de teorías que idealizaran la toma de decisión. Es entonces que Williams se adentra en lo que llamará estructuras del sentir⁶⁷, que pasaremos ahora a analizar con mayor precisión ya que, al tiempo que funciona como concepto que da precisión a cómo los actores sociales adhieren a las formas que define la hegemonía, abre los horizontes hacia las condiciones de subjetividad.

IV. Selecciones del sentir

Nada hay más alto ni más fuerte ni más sano ni más útil en nuestra vida que un buen recuerdo, sobre todo si lo tenemos de la infancia, del hogar paterno. A ustedes se les habla mucho de su educación; pues bien, un recuerdo de esta naturaleza, magnífico, sacrosanto, conservado desde la infancia, quizás sea la mejor educación. El que acumula recuerdos de esta naturaleza, es hombre salvado para toda la vida. E incluso si no quedara más que un sólo recuerdo bueno en nuestro corazón, puede que algún día ese recuerdo nos salve.
Fiodor Dostoievski, "Los hermanos Karamázov"
(del discurso de Aliosha Karamázov en el entierro de Iliusha)

Los trabajos que citan el concepto de estructura del sentir de Williams, coinciden en que este aparece sistematizado de forma más cabal en su obra *Marxismo y literatura*⁶⁸. Sin embargo, veintitrés años preceden a las primeras apariciones del concepto en la obra de Williams, de esa versión más exhaustiva y sesuda que diera el autor. Si bien desde *Cultura y Sociedad* y *La larga revolución* se lee aquí y allá cómo una estrategia tendiente a la producción de la adhesión encuentra solidez al conseguir dar con "la ventaja adicional de ser consonante con otro *elemento* importante de la estructura del sentimiento"⁶⁹, los primeros desarrollos del concepto de forma directa datan de *Preface to film* (1954)⁷⁰. Allí el acento es presentar una alternativa a las clasificaciones ideales y atemporales con que las tradiciones británicas de crítica artística y literaria interpretaban de modo racionalista. Ante la infecundidad que declara para los esquemas teóricos que ubican al gusto y la interpretación de las obras por parte del público, bajo la égida de la razón y la decisión, entiende por entonces que con la noción de estructuras del sentir se da un acceso "para lo que no hay una contraparte externa" y que "sólo puede ser percibido a través de la experiencia de la propia obra

⁶⁷ *Structures of feeling* es en ocasiones traducido al español por "estructuras del sentir", o en otras por "estructuras del sentimiento".

⁶⁸ Véanse, p.e.: Eagleton, T., "Base and Superstructure in Raymond Williams" en *Raymond Williams: Critical perspectives*, London, Polity Press, 1989, pp. 165-183; y Moriarty, M., "The longest cultural journey: Raymond Williams and french theory", *Social text*, N° 30, 1992, pp. 57-78.

⁶⁹ Williams, R., *La larga revolución*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 67. La *itálica* es nuestra.

⁷⁰ Cáceres Riquelme, J. y Herrera Pardo, H., *Las formas fijas y sus márgenes: sobre "estructuras de sentimiento" de Raymond Williams*, artículo publicado en Revista Universum N°29 Vol.1, I Sem. 2014, pp. 173-191, disponible en http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762014000100010

de arte"⁷¹. En ese momento y con tales proposiciones, Williams reforzaba su afirmación sobre que el arte (incluidas las variedades más disímiles de bienes culturales) ofrece series de productos para interrogar por las formas concretas de vivir el mundo que tuvieron distintas sociedades a lo largo del tiempo. John Higgins dirá que es esto lo que lleva a Williams a presentar al concepto de estructuras del sentir como "una epistemología para conseguir la comprensión de toda la sociedad"⁷², superando las "formas cerradas e ideales" que propusiera el racionalismo, para incluir los procesos en formación pertinentes a las variaciones en las emociones, la sensorialidad y el pensamiento concreto.

Es en un artículo de 1970, titulado "Sociología y Literatura", con dedicatoria a la memoria de Lucien Goldmann, que el propio Williams reflexionará acerca de las influencias y motivaciones profundas que le condujeron a elaborar el concepto⁷³. Primeramente, Williams critica que desde los trabajos producidos en Cambridge hubiera unanimidad en el uso de un lenguaje ordinario en cuanto a elección de palabras y estructuras argumentativas, sostenidas, sobre todo, en la exposición no sistemática. Reconoce que esto estaba basado en la intención de compartir un código para la puesta en común, considerándolo un cordial hábito para el diálogo, pero advierte que, en un análisis con mayor detenimiento, aparte de constituir una suerte de tara para la complejidad, se advierte que el gesto consolida el lugar de los intelectuales que conforman un "grupo privilegiado (y, por momentos, parte de la clase dominante)" que ha ocupado históricamente esa escuela con "orientación hacia el lenguaje ordinario"⁷⁴.

En segunda instancia, Williams confiesa que, aun si conocía la obra de Goldmann y podía enumerar reservas y méritos para ella, lo que más le impactó no era relativo al andamiaje conceptual o metodológico, sino escuchar sus formulaciones complejas en una voz amigable, movimientos, gestos y pausas. Esto no respondía al asombro de un extranjero, sino que notaba una correlación entre la argumentación de Goldmann y estos *elementos* que señalaban en otra dirección, hacia algo que Williams no atinaba sino a considerar una "dispuesta flexibilidad emocional"⁷⁵. Esta consonancia que Williams hallaba era entre la corporalidad del propio Goldmann y la reformulación conceptual que proponía para el concepto de conciencia al interior del marxismo: distancia con la conciencia como pasivo efecto, reflejo de principio a fin organizado y adecuado a la posición social desde la que se tiene una "particular visión de mundo y de allí la coherencia del grupo social que la sostiene"⁷⁶. Se trataba de un nuevo acercamiento a la reflexión sobre el lugar activo de la conciencia, como dimensión de la vida subjetiva que involucra expectativas y sentimientos que se adecúan a posiciones de grupo y clase, pero también que le trascienden, o que se encuentran no coherentemente sistematizadas, incluso con los del propio grupo social al que pertenecen

⁷¹ Williams citado por Cevasco, M. E., *Para leer a Raymond Williams*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, Colección "Intersecciones", 2003, p. 160.

⁷² Higgins, J., *Raymond Williams: literature, marxism and cultural materialism*. New York: Routledge, 1999, p. 44.

⁷³ En Williams, R., *Cultura y materialismo*, Ibíd.

⁷⁴ Williams, R., "Sociología y Literatura" en *Cultura y materialismo*, Ibíd., p. 28.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 42.

quienes les encarnan. Williams acordaba con Goldmann en que la literatura daba productos privilegiados para apreciar la “conciencia posible” –como aquella que cabe alcanzar por medio de transformaciones–, por sobre únicamente la “conciencia real”, pero confesará que no se encontraba conforme con estas expresiones que no terminaban de correr del centro de la escena los términos del racionalismo, quedando en buena medida atrapadas en sus conceptualizaciones.

La correspondencia que Williams atribuye entre las reformulaciones de Goldmann y su retórica y expresividad, le permite dirigir nuevos interrogantes hacia los problemas que encontraba como mayor límite en la lucha contra la tradición escolástica inglesa de su época. Porque la “flexibilidad emocional” que atribuye a Goldmann, entiende que contrasta en todo con la “rigidez” de la tradición racionalista dominante en Cambridge, según Williams, tan poco ávida a alterar hasta la mínima palabra y modal. El autor británico sitúa estas distancias menos en el debate de las visiones de mundo que en las emociones, y explica que, a cierto nivel de análisis⁷⁷, es necesario “reconsiderar la idea misma de conciencia. Lo que ordinariamente extrae como visión del mundo es, en la práctica, un compendio de doctrinas: más organizada y más coherente de lo que la mayoría de la gente de la época hubiera podido formular”. Para el autor británico, el inconveniente no estaría dado por el hecho de que la gente de la época aun no formulara de forma suficientemente organizada, como por la desatención a los niveles vividos de esas personas concretas, donde los sentidos anulan la distancia con los hechos, que postulan las doctrinas que presentan visiones racionalizadas del mundo⁷⁸. Poco más adelante, Williams concluye: “yo desarrollé mi propia idea de estructuras de sentimiento en respuesta a esta sensación de distancia”⁷⁹.

Para el estudio de la tradición, tal anulación de la distancia vuelve inexcusable la relación con las estructuras del sentir como configuradoras de las “fundamentales elecciones de forma” que “antecedan a los cambios más reconocibles de ideas y creencias formales que conforman la historia ordinaria de la conciencia”⁸⁰. De este modo, Williams ha de señalar que la selección de la tradición no se agota en adhesiones entendibles como actos de pensamiento, sino que primeramente refiere a “una comunidad específica: una comunidad visible en la estructura de sentimiento”⁸¹. No cabe desatender la noción de comunidad al respecto, ya que esta es condición para la constitución de las estructuras del sentir, por dar definición a esas formas fundamentales a las que se dirige la selección: “por definición, estas estructuras no

⁷⁷La cuestión de un “nivel de análisis” se aborda en breve más abajo al especificar la adscripción de Williams a la necesidad de elaborar un “estructuralismo genético”.

⁷⁸No parece exagerado decir que lograr abordar la experiencia, el sentir concreto, en contra de las doctrinas racionalistas, fue un propósito que orientó toda la obra teórica del autor. Basta un breve repaso de las motivaciones que, confiesa Williams, fueron disparadoras para la escritura de su libro *Palabras Clave. Un vocabulario de la Cultura y la Sociedad* (Op. cit.): tras cuatro años y medio en un regimiento de artillería en la Segunda Guerra Mundial, le parecía que, a su regreso, lo único que podía decir sobre las personas en referencia al momento anterior a su partida era: “no hablan el mismo idioma” (p. 15). Mediante un compendio de palabras (claves) que analiza en perspectiva, busca comprender las variaciones en los sentidos de “todo un modo de vida” (p. 17), y no de un sistema de conceptos doctos.

⁷⁹Williams, R., “Sociología y Literatura” en *Cultura y materialismo*, *Ibid.*, pp. 43 y 44.

⁸⁰*Ibidem*.

⁸¹*Ibidem*.

son producidas individual, sino colectivamente”, dirá Williams cuando señale que se trata, entonces, de abordar un “estructuralismo genético necesariamente atento no sólo al análisis de las estructuras sino a su formación histórica y a su proceso: los modos en los que se desarrollan y modifican y las formas en que se constituyen”⁸².

Es posible sintetizar que la afirmación de Williams sobre que la tradición constituye grados de adhesiones que en su génesis se estructuran no según las selecciones del pensamiento, sino por formas precedentes que son las de los sentimientos, conduce a la necesidad de dar cuenta del proceso por el que se estabilizan –si bien no necesariamente de forma acabada, al menos sí parcial– como estructuras. Asimismo, llegado a este punto es que nos vemos licenciados a decir que desde la obra de Williams será posible acertar apenas unas pocas cosas más en alusión a nuestros interrogantes sobre las interrelaciones entre subjetividad, temporalidad y tradición, y que más allá de estas no estaríamos sino atribuyéndole inferencias que él no expresó⁸³. En primer lugar, encontramos que la vinculación entre tradición y adhesiones de los sentimientos, como estructuras temporales precedentes a la razón y los actos de pensamiento, permitirían introducirnos en los modos en que esas estructuras se comportan ante las transformaciones: se abren o las repelen (cuando motivaciones voluntarias o incitaciones de la comunidad o de un contexto más amplio implican a las estructuras a su propia transformación). A partir de esto y en segundo lugar, no hay ninguna exageración en reconocerle al autor el hecho de haber señalado la necesidad capital de abordar las condiciones de subjetividad, si se pretende dar una más certera mirada sobre la participación de los sujetos en la consolidación de una hegemonía. En efecto, Williams dirá que “la verdadera condición de la hegemonía es la efectiva *autoidentificación* con las formas hegemónicas; una “socialización” específica e internalizada”⁸⁴. Dos aspectos centrales permite señalar Williams sobre esta verdadera condición que constituye la internalización de una socialización específica: por lo que ya se dijo con el autor, a) que debe ser abordada genéticamente para dar cuenta de su proceso de constitución y su formación histórica; b) que “el fundamento de toda actividad humana es el intento de producir una respuesta significativa a una situación objetiva particular”, donde “la respuesta significativa es una visión particular del mundo: una mirada organizadora”⁸⁵, es decir, una necesidad de dar sentido, de mantenerse en el sentido, frente a la crisis del sinsentido, donde ya no se trata tan sólo de la organicidad de argumentos racionales sino, primeramente, de la organización de las estructuras del sentir; cómo estas permanecen según sus formas de dar sentido.

⁸²*Ibid.*, p 41 y 42.

⁸³ En *Palabras clave...*, Op.cit., Williams estudia los cambios que los usos de la palabra “genético” [*Genetic*] tuvo desde el Siglo XIX en Inglaterra (mencionando, desde luego, la referencia a la Génesis bíblica). Aunque se reconozca su lucidez para interpretar registros y fuentes, esto no coincide con un desarrollo genético como nuestro estudio demanda para la comprensión de la evolución subjetiva de la tradición en relación a la temporalidad.

⁸⁴ Williams, R., *Marxismo y literatura*, *ibid.*, p. 163. Itálicas en el original.

⁸⁵ Williams, R., *Cultura y materialismo*, *Ibid.*, p. 42.

Entonces, pareciera que las estructuras del sentir reclaman sostener su sentido ante las transformaciones y, con esto, establecen condiciones a las respuestas significativas de órdenes intelectuales.

Esta dimensión que Williams llama “fundamento de toda actividad humana”, abre al estudio de las condiciones subjetivas que hacen posible la consolidación de las adhesiones o autoidentificaciones con formas sociales, y es presentada por el autor como el punto crucial de cualquier teoría social. No obstante, los estudios de Williams no harán sino señalar la centralidad que adquiere un abordaje genético, sin estudiar esos procesos. Restaría comprender, así, según qué principios el sentimiento organiza esa respuesta significativa.

V. Conclusión provisoria

Porque fueron somos y porque somos serán

Respuesta de ETA al Subcomandante Marcos, 1 de Enero de 2003⁸⁶

A la tradición es preciso tenerla dentro para poder odiarla

Ignacio Navarro, “Mundos breves”, entrevista a Pablo Katchadjian⁸⁷

Los aportes de Williams resultan fecundos para enmarcar una teoría social desde la que seguir las huellas al sedimento afectivo que da sostén a la tradición. A su vez, también señalan la necesidad de un abordaje genético para comprender su constitución, el proceso de sedimentación. Esto es así debido a que, con lo entendido sobre el orden primario y profundo que los estratos de las estructuras del sentir mantienen respecto a las intenciones de la conciencia explícita, a partir de una perspectiva que agotara las prácticas en las definiciones de la voluntad y los actos de pensamiento, no se entendería la incidencia que los tiempos de crisis o tiempos de gradual regularidad pueden tener sobre los proyectos que los sujetos hacen manifiestos y sus prácticas. Si la volición fuera determinante para la acción, ¿por qué entonces encontramos que entre lo que los sujetos explicitan y aquello a lo que finalmente adhieren, aparecen sinnúmero de contradicciones y ambivalencias? Los ejemplos y análisis históricos de Williams impelen a pensar que no se trata sólo de disputas racionales donde se imponen los argumentos más sólidos según los esquemas de alguna lógica exterior a las subjetividades implicadas. Su premisa sobre que la hegemonía se define ante todo en la autoidentificación, en las adhesiones, corre el eje hacia las estructuras del sentir. Por tal motivo permanece nuestra pregunta por la incidencia de los ritmos temporales en las operaciones afectivas.

⁸⁶ Correspondencia disponible en digital en: <https://www.uv.es/~pla/terrorisme/etamarco.htm>

⁸⁷ Artículo disponible en <https://www.pagina12.com.ar/48715-mundos-breves>

De este modo, con Williams llegamos a la conclusión de que es necesario diferenciar estratos afectivos—estructurados según los modos del sentir— de las lógicas de la razón y el intelecto. Es menester, pues, indagar en los modos específicos por los que ese estrato referido al sentir, a la afectividad, se estructura en la socialización. En buena medida, es esto lo que cabe señalar como la pregunta por la tradición y la subjetividad, abordada genéticamente, ya que equivale a preguntar por las condiciones por las que se estructuran las estructuras del sentir. Si tomamos las palabras de Williams citadas más arriba, sobre que “el fundamento de toda actividad humana es el intento de producir una respuesta significativa a una situación objetiva particular”, la pregunta por la génesis de esa respuesta significativa, equivaldría a interrogar por las condiciones subjetivas, por cuáles son los modos primeros por los que se produce esa respuesta en el proceso de socialización: modos afectivos de producción de sentido.

Gracias al materialismo cultural de Williams advertimos que ningún pensamiento y práctica se da separado de un mundo concreto al que primeramente los sujetos se encuentran vinculados afectivamente. Si este orden afectivo antecede a las explicitaciones que los sujetos hacen de sus proyectos, comprender los modos específicos de respuesta afectiva puede brindarnos pistas en relación a la temporalidad, para estudiar las diferencias entre las acciones ante las situaciones de crisis y sus tiempos acelerados, en contraste con las posibilidades frente a los ritmos del cambio paulatino, a los tiempos regulares.

Todo indica que Raymond Williams sugiere que la anticipación de las estructuras de sentimiento respecto a la conciencia explícita se debe a la anterioridad de su génesis, por responder a un orden primario. Esta primigenia dimensión afectiva del sentido merece mayor análisis, ya que los modos particulares que le son propios parecen atisbar un acceso legítimo a la interrogación por la influencia de los ritmos de las prácticas que apuntan a la transformación de las relaciones sociales (o, reiterando la cita a Williams, de una “situación objetiva particular”). Nuestra pregunta se ve satisfecha en un aspecto, pero encontramos que no por completo, pues apunta, también, a comprender la dimensión afectiva de la respuesta significativa a ritmos diferentes.

En este sentido, podemos asumir que la noción de temporalidad hace referencia a más de un proceso de la subjetividad. Aparece una apelación a la temporalidad referida a la anterioridad del sentimiento respecto a la conciencia tética. Señalamos —con Williams— que ese nivel se estructura y, en lo sucesivo, reclama significación a las respuestas significativas que postule el intelecto (en ese sentido, diríamos que aparece como una temporalidad de orden, basada en qué aparece primero, y esto en dos sentidos, pues el sentimiento ocupa un lugar primario en cuanto en el proceso de desarrollo de la subjetividad es anterior a la palabra y el intelecto, pero también respecto a que para nuevas respuestas significativas, el orden del sentir se anticipa como primer nivel que exige y busca respuesta, dado que los sujetos se encuentran implicados antes que reflexionen sobre su implicación, incluso sin que lleguen a hacerlo). Asimismo, podemos distinguir una dimensión temporal que hace referencia al ritmo, donde hemos planteado si las exigencias de inmediatez o dilación que exige el entorno, conjugadas con los grados de cuestionamiento a

las adhesiones de la tradición, permiten diferenciar un contexto de crisis o gradualidad y, así, diferentes condiciones para la respuesta significativa. Por último, un orden de temporalidad referido a la duración, a cuánto perviven las significaciones y las formaciones sociales en el tiempo. Entonces: orden (origen y anticipación), ritmo y duración, concomitan en el concepto de temporalidad. Al nivel del ritmo temporal encontramos que Williams no nos permite avanzar con la misma firmeza que en el terreno del orden temporal. Aun si clamara por un estructuralismo genético, el autor británico no abordó el fenómeno de sentidos anteriores que exigen ser abandonados ante una nueva respuesta, cuestión que encontramos como disparadora para la pregunta por la vivencia de una crisis. Del mismo modo, nos preguntamos si la duración en el tiempo de las formaciones y los proyectos no guardará relación, acaso, con la temporalidad de crisis o gradualidad.

Un abordaje genético permite poner en perspectiva el detalle descriptivo que acabamos de hacer, para comprender mejor el proceso de estructuración de los sentidos y así avanzar hacia los mecanismos de respuesta; si es posible establecer tendencias generales sobre las respuestas que aparecen como preponderantes o más probables, según los ritmos por los que se encuentre afectada ante la situación de transformación de las condiciones. (Por lo ya desarrollado, se entiende que tal afección no es efecto pasivo ante condiciones objetivas, sino que condiciones subjetivas participan de los afectos suscitados, sean de crisis o de gradualidad.) Desde ese enfoque es posible analizar el desenlace de las relaciones entre sentidos establecidos –ya organizados en la “mirada organizadora” de las estructuras– y nuevos –que incitan a abandonar los ya estructurados–. Si encontramos que allí la subjetividad experimenta un drama y que, a posteriori, ante nuevas escenas dramáticas, aquellos sentidos abandonados reaparecen en las respuestas, entonces podremos averiguar si es coherente y capital distinguir un ritmo temporal de crisis, de otro dilatado en la gradualidad, y las condiciones que tienden a demarcar para los proyectos de transformación de las relaciones sociales.

Ante estos interrogantes sobre la génesis del sentido, referidos a las condiciones de la subjetividad, la crítica cultural de Williams se ve implicada por disquisiciones que resultan más propensas a encontrar su planteamiento en el psicoanálisis o la filosofía. No cabe afirmar que el materialismo cultural de Williams se halle desprovisto de aportes tomados de estos campos de investigación; en efecto, en numerosas ocasiones el autor tendió vistazos hacia problemas indagados por filósofos coetáneos, así como es posible encontrar menciones a Freud. Sin embargo, para ahondar en las preguntas formuladas en relación al papel de la afectividad, su estructuración desde los inicios de la vida en el proceso de socialización, los modos variables de insistir de las estructuras primarias y convivir con instancias posteriores de la vida anímica, parece ineludible introducir los aportes de otro autor que de lleno se propuso abordar estos problemas.

Tal fertilidad la encontramos en la filosofía de Cornelius Castoriadis, que en sus análisis planteó la necesidad de situar a la imaginación como primer orden de institución de sentido, con un lugar incancelable para cualquier experiencia, que podría así ocupar el lugar de un “fundamento” –o nivel del ser

dador de sentido— para la constitución de la tradición. Los aportes de Castoriadis resultan de carácter indispensable a la hora de cuestionar acerca de la génesis de esquemas imaginarios que hagan aparecer con cierta coherencia a una tradición, del lugar activo que un pasado retenido mantiene en la percepción y el papel decisivo que el concepto de imaginación, como flujo incesante de representaciones, afectos e intenciones, tiene en la constitución de la temporalidad, al tratar de una creación del mundo por parte de la propia imaginación, operante en las prácticas, que le mantiene tendida hacia el mundo, las cosas y los otros en busca de la concreción de sus proyectos.

Resulta significativo que Castoriadis haya sido un filósofo que al interior de la escena intelectual francesa de posguerra promoviera fuertes críticas a los conceptos de la teoría marxista, casi a la par que Raymond Williams impulsara un cuestionamiento similar en la academia británica. Al ubicar sus reflexiones sobre la imaginación y el imaginario social como ariete contra el intelectualismo y las filosofías de la conciencia dominantes, con aportes reunidos desde disciplinas heterogéneas (desde la antropología y la lingüística hasta la física y la biología), Castoriadis bosquejó líneas de investigación que profundizaban la tarea filosófica de pensar situadamente, históricamente, en contra de pretender accesos directos a cierta trascendencia. Sus estudios sobre la imaginación contribuyen a la comprensión del proceso de socialización, en el que “por la mediación del otro”⁸⁸, una psique consigue adherir a significaciones de la sociedad, y cuyo efecto es la “formación del individuo-social”⁸⁹, encarnación de los esquemas imaginarios temporales, corporales, perceptuales, representacionales, valorativos, etcétera, de la institución de la sociedad. Esto resulta así en la mayoría de los casos⁹⁰, y esto resulta así porque:

“ocurre que ese otro ya es, él mismo, individuo-social que habla, habla al niño y se habla, que tanto en la palabra como en el comportamiento, en la manera corporal de ser y de actuar, de tocar, de coger y de tratar al niño, encarna, presentifica, figura el mundo instituido por la sociedad y remite a ese mundo de una multitud de maneras.”⁹¹

Como hemos señalado anteriormente, importa comprender el proceso de socialización ya que allí se encontraría la estratificación de la institución de la tradición, que nos permite rastrear las operaciones subjetivas que buscan respuesta ante los sentidos que la sociedad necesariamente impone a la psique, donde paulatinamente se sedimenta la experiencia de un drama en contraposición a una regularidad, a partir de lo cual podremos diferenciar modos de la temporalidad de crisis, de la de transformación gradual.

Sin embargo, antes de abordar ese entrelazo entre psique y sociedad, en busca de una cabal comprensión sobre las relaciones entre la interiorización de las significaciones sociales que porta un otro, con la vivencia temporal actual —en presente—, y las respuestas que pudieran surgir cuando experiencias

⁸⁸Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2010, p. 492.

⁸⁹*Ibid.*, p. 494.

⁹⁰En la gran mayoría de los casos, el nuevo ejemplar humano es socializado de manera efectiva para habitar el mundo social, pero no cabe decir que sea así en todos los casos, pues su crianza “puede que haga de él un niño psicótico”. *Ibid.*, p. 472.

⁹¹*Ibid.*, p. 478.

actuales se presentan como situaciones críticas respecto de lo incorporado o habitual, cabe reiterar cierta aclaración sobre nuestras preguntas, ahora a la luz de lo que hemos desarrollado en este primer capítulo.

Huelga decir que no apuntamos a señalar cierta tendencia sobre la influencia del factor temporal en las respuestas de tal o cual formación social histórica, o grupo particular, que propusiera la transformación de las relaciones sociales (si tal fuera el caso, habría que sopesar distintas condiciones relativas a la experiencia histórica que se trate). Ya que si bien nuestro interrogante parte de fenómenos como son las organizaciones políticas asamblearia vividas en Argentina entre los años 2001 y 2003, en su mayoría de corta duración para los casos de personas generalmente ajenas a la participación en la discusión de toma de decisión política, en oposición con las progresivas transformaciones acompañadas en relación a demandas referidas al género y la sexualidad, esta tesis no apunta sino a elaborar conceptos por los que cabría abordar ese contraste entre los ritmos paulatinos o acelerados y la duración de estos proyectos que –cuanto menos en la voz de los involucrados– se han proclamado como tendientes a la transformación de las prácticas. Con Williams, hemos insistido en la necesidad de comprender el entramado por el que los grupos concretos se hallan vinculados sentimentalmente, adheridos, a aquello que cambia y apuntan a transformar, sin detener el análisis únicamente en lo que los involucrados dicen de sus prácticas. Al proponernos contribuir en la investigación de los conceptos por los que comprender el papel de la subjetividad, no indagamos si en este colectivo feminista o aquella asamblea particular las voces tomadas son efectivamente voceras de todo el grupo o responden apenas a una parcialidad del mismo, sino que nos proponemos profundizar en los conceptos por los que investigar el problema teórico referido a los tiempos, que encontramos que no ha sido planteado en la literatura que se propuso estudiar estos fenómenos.

CAPÍTULO 2

I. Los ritmos de la transformación social

En tiempos remotos, que no podemos medir, esta criatura, “el hombre”, empezó su trayectoria; visto desde la naturaleza, constituye una anomalía en el fondo apenas comprensible; visto desde el espíritu, una encarnación no más fácil de comprender, acaso la única; visto desde ambos lados, una existencia que por su esencia se halla a cada momento amenazada desde fuera y desde dentro, y que está expuesta a crisis cada vez más profundas. En las épocas de su camino terrenal, el hombre ha acrecentado cada vez más y con aceleración creciente lo que se suele denominar su poder sobre la naturaleza, y ha conducido de triunfo en triunfo lo que se suele denominar la creación de su espíritu. Mas de una crisis a otra ha logrado sentir cada vez más profundamente cuán endeble es toda su grandeza, y en horas de clarividencia logró entender que, a pesar de todo lo que él suele denominar progreso de la humanidad, no camina a sus anchas por carretera abierta, sino que tiene que poner un pie tras otro por un angosto sendero entre abismos. Cuanto más grave sea la crisis, tanto más serio y consciente de la responsabilidad es el conocimiento que de nosotros se exige, puesto que aunque lo que importa es el hecho, solamente el hecho esclarecido en el conocimiento contribuirá a vencer la crisis. En la época de una gran crisis no basta mirar retrospectivamente el pasado próximo para acercar a una solución el enigma del presente: es preciso confrontar la fase del camino a la cual ha llegado el hombre con sus principios, siempre que sea posible representárselos.

Martin Buber¹

Es posible recurrir a la teoría de Cornelius Castoriadis con objeto de estudiar múltiples aspectos de lo relativo a las subjetividades que conformaron, atravesaron y vieron diluir la participación en las asambleas barriales de los años 2001 y 2002 en Argentina². Prestar atención a los aportes que él brindó a partir de su análisis de experiencias históricas autogestivas, comunales, consejistas, asamblearias (la nomenclatura podría extenderse largamente; allende los rótulos, Castoriadis explica que se trata de “la gestión colectiva de la producción por parte de los productores”³), que incluyó en lo que desde su filosofía y teoría social es

¹ Buber, M. (1991). “En la crisis” en *Caminos de utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 190.

² Aún si un pequeño número de las Asambleas traspasó en actividad los posteriores años de gobierno kirchnerista, su funcionamiento tendió a institucionalizarse sin presentar ni la dinámica expansiva ni el sostenimiento práctico de las expectativas que vociferaban sus integrantes durante esos primeros años. Véase, p.e.: Ouviaña, H. (2003). *Las asambleas barriales y la construcción de lo ‘público no estatal’: la experiencia en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*. Informe final del concurso “Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO 2002”. Versión digital disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/becas/20110128033732/ouvina.pdf>.

³ Castoriadis, C. (2006). “Si es posible crear una nueva forma de sociedad” en *Una sociedad a la deriva: entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz Editores, p. 158. Esta gestión colectiva no se pretende aislada (tal actitud no sería sino otro tipo de alienación, de fetichización de sí misma, de heteronomía): “ella implica la supresión de los

considerado como proyecto de autonomía, en cruce con sus críticas y contribuciones al psicoanálisis, permite aproximar respuestas a preguntas como las que Sergio Barrera formulaba en la revista *Herramienta* n° 46, sobre estas formaciones asamblearias en Argentina, que dio en llamar “de autoactividad de las masas”: “¿Cuál fue su potencialidad? ¿Qué faltó para que las mismas se desarrollaran y prefiguraran una nueva relación de fuerzas y perspectiva política de cambio social?”⁴.

Respecto a las experiencias de transformación de las prácticas en Argentina, contrastan los tiempos de esas experiencias asamblearias de inicio del Siglo XXI –que presentaron en la mayoría de los casos una notoria efervescencia inicial y relativa corta duración (a pesar de los resultados a propuestas particulares que planteaban, en gran medida efectivos; aspecto que no dejó de impresionar a quienes estudiaron el fenómeno)–, con la gradual pero constante expansión y la persistente prolongación en el tiempo de los reclamos del movimiento de mujeres y agrupaciones de diversidades de género y sexualidades⁵. Nuestra pregunta apunta a desentrañar la influencia del influjo temporal en el nivel afectivo de la subjetividad. Puntualmente, si una situación de crisis generalizada (en la cual hábitos y costumbres de gran cantidad de sujetos no encuentran representación) puede ser –en virtud de su ritmo enérgico– experimentada por sus individuos involucrados, como un drama subjetivo y una excedida incomodidad que preferiría evitarse (incluso, más allá de explicitaciones, como molestias que no se logra confesar). Esto cabe situarlo analíticamente en contraposición a un ritmo de transformación gradual que no se presenta para los sujetos con el mismo estado de ruptura repentina y drástica.

Los estudios sobre los fenómenos asamblearios en Argentina han diferenciado correctamente a los modos de toma de decisión participativa, de las jerarquías mistificadas; a los ataques que estas formaciones (desde empresas recuperadas y movimientos de trabajadores desocupados, a las asambleas barriales) sufrían en manos de aparatos represivos del Estado, de las dificultades por diferencias internas; a la confianza en las formaciones por las que avanzar hacia formas de la democracia directa⁶, de la ansiedad por encontrar parches económicos hasta que arribe un Gobierno benefactor que reactive la acumulación capitalista con

grupos dominantes, y de las instituciones que encarnan e instrumentan esta dominación –en primer lugar, el Estado–” (p. 165).

⁴ Barrera, S. (2011). “Las Asambleas Populares del 2001-2002: La primavera de la autoactividad de las masas”. *Revista Herramienta*, (46). Versión digital disponible en: https://scholar.google.com.ar/scholar?hl=es&as_sdt=0%2C5&q=Las+Asambleas+Populares+del+2001-2002%3A+La+primavera+de+la+autoactividad+de+las+masas&btnG=

⁵ Es posible señalar incontable cantidad de organizaciones de la comunidad LGBTIQ, pero basta con ejemplificar con la creciente presencia, en redes sociales digitales y medios masivos de comunicación, de la consigna “Ni una menos”, desde 2015 (año de primera convocatoria con decenas de miles de personas) hacia la fecha.

⁶ Entre los ejemplos más notorios de esa confianza, aparecen las palabras que Celia Martínez, trabajadora de Brukman, narraba sobre el hostigamiento al Movimiento de Empresas Recuperadas por sus Trabajadores: “Tienen miedo de nosotros porque hemos mostrado que, si podemos manejar una fábrica, podemos también manejar un país (...) Es por eso que el gobierno decidió reprimirnos”. Citado en “Cuando trabajar es un delito”, Prólogo de Naomi Klein a Magnani, E. (2003). *El cambio silencioso: Empresas y fábricas recuperadas por los trabajadores en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo libros, p. 13.

grados de distribución suficientes para “disminuir la conflictividad social”⁷ que excluye la inversión privada. Sin embargo, estos estudios no han sabido explicar hondamente por qué individuos que nunca antes habían intervenido políticamente (salvo el acercamiento bianual a urnas) sintieron atracción a formar parte de colectivos vinculados a la autogestión⁸. Excepto contados casos⁹, las explicaciones hicieron pie por completo en indicadores de las condiciones objetivas de la crisis (niveles de desempleo, de marginalidad, cierres de empresas, cantidad de participación del padrón electoral, etcétera). Del mismo modo, cada vez que las explicaciones se detuvieron en mediciones sobre el superávit fiscal, los mayores ingresos y políticas sociales implementadas “desde el Estado” a partir de 2003, correlativamente fueron desatendidas las condiciones subjetivas en los análisis sobre las causas de la merma de la participación en las asambleas por parte de las capas medias sin tradición en la organización política¹⁰. Así, los argumentos quedaron en ambos casos del lado de los flujos económicos u otras referencias a las condiciones objetivas, sin importar ni los deseos ni las acciones de quienes durante los meses de 2001 a 2003, decían querer superar la “acérrima estadolatría”¹¹ y bancolatría.

⁷ Según distintas investigaciones, tal sería el principal objetivo perseguido por el capital en la implementación de Programas como el “Argentina trabaja”. Véase Malandra, A. (2013). *Continuidades y rupturas en la política social argentina: Argentina Trabaja*. Trabajo final de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En Memoria Académica, p. 54. Versión digital disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.952/te.952.pdf>

⁸ En este punto, no dejaremos de remarcar que, de principio a fin, Castoriadis insiste en que la autonomía sólo puede concebirse como proyecto que aspira siempre a posibilitar la potencialidad de participación general en el autogobierno, sin que esta sea coartada definitivamente (o al menos, que no sea naturalizada su coartación) por la acumulación de riquezas, por atributos heredados o algún tipo de idolatría. Por esto Castoriadis opone democracia representativa a democracia directa, dado que “en una democracia representativa el poder de decidir queda en manos de un grupo específico: la colectividad ya no decide, *ya no se gobierna*, sólo decide quién va a decidir”. Castoriadis, C. (2012). *La ciudad y las leyes: lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984: la creación humana II*. Fondo de Cultura Económica, p. 129. Sería redundante desarrollar la consonancia entre esta crítica de Castoriadis y el artículo 22 de la Constitución Nacional Argentina.

⁹ Destacan los análisis de la psicoanalista Silvia Bleichmar en su libro *Dolor país y después* (2007). Buenos Aires: Libros del Zorzal.

¹⁰ El militante Ignacio Levy, referente de La Garganta Poderosa, autodefinida como “emprendimiento de comunicación villera”, decía recientemente que “la gente de nuestros barrios no ha perdido la costumbre de compartir y sigue teniendo por dinámica natural la idea de generar una asamblea todas las semanas” (Entrevista en Revista Almagro: Nacho Levy: “Renunció a tus privilegios, amigo”. Texto de Facundo Baños. Abril de 2017. Disponible en: <http://almagrovevista.com.ar/renuncia-tus-privilegios-amigo/>). Al tomar por ciertas estas palabras, para la gente de esos barrios cabe esperar otras vivencias, distintas a las de quienes incursionaban en una asamblea en 2001, en relación a nuestro problema sobre temporalidad y subjetividad. A todas luces, esas declaraciones de Levy contrastan con lo que la mayor parte de las capas socio-económicamente acomodadas podría decir sobre la dinámica cotidiana que configura su hábitat. Palabras similares podemos enunciar respecto a la amplia y frecuentada participación que asambleas de mujeres y disidencias sexuales han impulsado respecto a variados temas, como el aborto, durante el 2018. Por esto resaltamos que nuestra investigación hace foco en particular en la experiencia que atravesaron grupos sociales sin tradición de participación política, en su ingreso a ese tipo de acciones y las temporalidades desplegadas en esas etapas de entrada a la forma de suscripción directa.

¹¹ Oviña, H. (2009). “La autonomía urbana en territorio argentino. Apuntes en torno a la experiencia de las asambleas barriales, los movimientos piqueteros y las empresas recuperadas” en *Argentina en pedazos. Luchas sociales y conflictos interburgueses en la crisis de la convertibilidad*, Bonnet, A. y Piva, A. (comps). Buenos Aires: Ed. Continente, p. 140.

Para los casos en los que no se desatendieron por completo las condiciones subjetivas, estos estudios hicieron foco casi exclusivamente en la conciencia explícita que los agentes tienen sobre sus proyectos de transformación social, sin atender hondamente a obstáculos que suelen no acceder a lo que los involucrados hacen manifiesto en sus declaraciones (en este sentido podríamos decir que, contra toda enseñanza de la etnografía, se prefirió creer demasiado en la palabra de los informantes)¹². También en Castoriadis aparece una apuesta por aquello que los sujetos han de poder hacer explícito, por la construcción de “la subjetividad reflexiva y deliberante”¹³, aquella que hace efectiva “la posibilidad de que la propia actividad del sujeto se vuelva objeto explícito”¹⁴, articulada en la crítica y autocrítica voluntaria, lúcida y permanente por parte del *soberano* (en el sentido preciso que este término adquirió en la filosofía política en los siglos XVII y XVIII: el conjunto de ciudadanos). Sin embargo, esto no implica que el filósofo tome aquello por lo que apuesta políticamente, como único factor de análisis. Si la conciencia lúcida fuese la única dimensión de la subjetividad, o una condición pura que determina la práctica, no tendría sentido hablar de la necesidad de un proyecto que construya sobre ella y que, para ello, pueda reconocer las limitaciones con que debe convivir en la subjetividad. Precisamente porque es donde germinan las posibilidades de la autonomía, en sus análisis nunca fue la potencia de la reflexión despojada de la influencia de las mociones prerreflexivas e inconscientes sobre las que se apoya la conciencia; las que, al fin y al cabo, la reflexión pretende transformar o, al menos en principio, poder hacer explícitas para impedir que la práctica sea dominada por compulsiones ciegas heredadas. Castoriadis lo remarcaba en las últimas publicaciones de su vida: “es imposible leerme sin ver ese hilo conductor que, a través de mis escritos, son la preocupación y la obsesión por el riesgo de que un movimiento colectivo “degenere” dando nacimiento a una nueva burocracia”¹⁵. La atención al psicoanálisis brindó a sus estudios el instrumental teórico-práctico desde el cual comprender cómo los estratos prerreflexivos, ante-predicativos, como los afectos¹⁶, pueden correr por un carril distinto al de la conciencia

¹² Desarrollamos investigaciones sobre el tema en el proyecto titulado: “Intercambios simbólicos, dominación y subjetividad: formas afectivas e imaginarias de complicidad”. Institución: Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones 2015-2017 (PRII R15-031), Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Dirigido por el Lic. Federico Ferme. Duración: octubre 2015 – actualidad. Como antecedente que condujo al actual problema de investigación, hemos desarrollado el proyecto: “Sobre la constitución de la subjetividad y el sentido: teoría de la práctica y reflexividad. Un abordaje a partir de Castoriadis y Bourdieu”. Institución: Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones 2013-2015 (PRII R13-217), Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Dirigido por el Lic. Federico Ferme. Duración: septiembre 2014 - octubre 2015.

¹³ Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer: pensar la imaginación: encrucijadas del laberinto V*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba), p. 66.

¹⁴ Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social: Seminarios 1986-1987. La creación humana I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 102.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 95.

¹⁶ No desconocemos que, según se tome un autor u otro (de Hobbes a Kant o la Fenomenología de Merleau-Ponty), no son equivalentes las nociones de *pasiones*, *afectos*, *emociones*, *sensaciones*, *sentimientos*. Sin embargo, nuestro problema de investigación no requiere discriminar sus particularidades y optamos por referirnos a la dimensión prerreflexiva en general, y a la afectividad en particular, cada vez que en la teoría del autor se alude a ella en concreto.

tética y, por tanto, resistir o rechazar lo que el sujeto formula a partir de la crítica reflexiva¹⁷. Por esto al autor le importó comprender la génesis de esos estratos o sedimentos (prerreflexivos), debido a que, en su teoría, la subjetividad es estratificación/sedimentación de deseos, afectos y representaciones; porque entiende que estas distintas resistencias y rechazos entre estratos/sedimentos (los que, por ejemplo, deseos infantiles plantean a una moralidad que se pretende adoptar), hacen a las limitaciones que tantas veces han sido insuperables para numerosos proyectos históricos que apuntaron a transformar las condiciones de regímenes centralizados en manos de “oligarquías liberales” o de partidos totales burocráticos¹⁸.

La estratificación de la subjetividad en capas de sentido —es decir, de representaciones, afectos y deseos— evita que se pretenda al individuo y a la sociedad, sea a la manera de una conformación acabada y definida desde su aparición, o como conciencia constituyente. Por el contrario, “en esta historia, las etapas posteriores no anulan a las anteriores, coexisten con ellas según todas las modalidades concebibles”¹⁹. Tal concepción conduce a pensar la subjetividad como dinámica abierta que a medida que atraviesa instancias en la vida psíquica, en su desarrollo, constituye estadios sucesivos que se sedimentan²⁰, es decir, se superponen y sobrevienen, desplazan y a la vez permanecen activos para el porvenir. Esto quiere decir que:

“cada una de estas instancias trabaja por su propia cuenta. Al mismo tiempo, estas instancias están estratificadas. Las hay que están más cerca de la superficie y otras más lejos; y este reparto entre superficie y profundidad, en el caso presente, no es un efecto de perspectiva (debido a un punto de vista o a una posición desde donde descubriríamos sucesivamente aspectos diferentes) sino que está inscripto en la cosa misma, en la psique tal como adviene en el curso de su historia; hay un inconsciente dinámico, y esta estratificación remite simultáneamente a una historia de la psique. La estratificación de la psique no puede no habérselas con su diacronía, con su historia”²¹.

En la vida psíquica actual, atravesada de cabo a rabo por esa historia de la psique, cabe incluso esperar que las distintas capas (de “flujo representativo-afectivo-intencional”²²) tengan por finalidad objetivos que empujan en direcciones contrarias, como hemos aclarado, ya que “existen, para cada instancia o para cada

¹⁷ En efecto, Castoriadis entendió que el hecho de que el objetivo del psicoanálisis sea conseguir entre consciente e inconsciente una relación que admita la emergencia del deseo, la crítica lúcida y la reelaboración, permite afirmar que “el fin del psicoanálisis es consustancial con el proyecto de autonomía”. Castoriadis, C. (2008). “Psicoanálisis y política” en *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar, p. 119.

¹⁸ Castoriadis reserva el término “Democracia” a organizaciones colectivas basadas en la participación directa, en tanto aclara que “llaman democráticos a nuestros regímenes falsamente, porque son *oligarquías liberales*”. Castoriadis, C. (2006). “El proyecto de autonomía no es una utopía” en *Una sociedad a la deriva: entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz Editores, p. 20. Cursiva en el original.

¹⁹ Castoriadis, C. (1992). “El estado del sujeto hoy”, en *El psicoanálisis: proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 133.

²⁰ Este término del pensamiento de Castoriadis es muy cercano, junto a la noción freudiana, al concepto que se encuentra en Husserl y, luego, en Merleau-Ponty.

²¹ Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social: Seminarios 1986-1987. La creación humana I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 89.

²² Castoriadis, C. (2001). “Psique y educación” en *Figuras de lo pensable*, *Íbid.*, p. 206

proceso, *objetos* nuevos y específicos, evaluaciones y afectos específicos, apetitos específicos”²³. Este concepto, basal para cualquier perspectiva psicoanalítica²⁴, puede explicar que afectos de estratos tempranos, contradigan e impongan obstáculos a proyectos posteriores, a la par que construcciones morales tardías deben poner límites a anhelos infantiles.

En virtud de este proceso, podría pensarse que la tradición no es unívoca sino que se presenta como sentidos coexistentes: del intelecto en acto, a la vez que de afectos, estados anímicos, y deseos pasados que empujan por su concreción, a la vez que movilizan prácticas en el orden de lo prerreflexivo. Por esto introducimos a nuestro problema el proceso de sedimentación: qué operaciones, principios psíquicos, necesariamente presentes desde el inicio de la vida, hacen posible su desarrollo, y si estos, que permanecen en la vida adulta, pueden jugar un papel importante ante situaciones particulares de transformación de las prácticas y/o crisis. Nuestro planteo indica que, en la génesis de la vivencia temprana de un drama psíquico (de amenaza a sentidos que la subjetividad abraza como centrales), las condiciones subjetivas podrían operar de un modo que es también el que reaparece en posteriores estados de crisis. Así, deberemos indagar el rol de esos principios psíquicos a la hora de establecer ciertos sentidos como centrales en la subjetividad –capas configuradas como tradición–, y considerar el papel que pueden tener en las experiencias de transformación de las prácticas y crisis, en lo que estas se asemejen y diferencien, que como hemos planteado, está definido por su temporalidad, el ritmo que imponen a la transformación de los sentidos centrales.

Al abordar en mayor profundidad los aportes de Castoriadis acerca de la constitución genética de las capas de sentido, podremos avanzar en los interrogantes sobre las relaciones entre temporalidad y tradición, por qué ritmos temporales vividos en el presente pueden evocar estados anteriores y buscar respuesta en ellos (incluso en instancias infantiles en que el cálculo y los exámenes de la reflexión sobre lo concreto no se hallaban desarrollados y primaba la fantasía, sin lograr distinguir cuándo se contentaba con sólo imaginar que resolvía una situación o alcanzaba un objeto de deseo, en lugar de darse los modos para resolverla o alcanzarlo).

Entonces, en los estudios sobre el acercamiento a experiencias asamblearias por parte de sujetos sin tradición política, la fascinación con las postulaciones manifiestas, debiera virar hacia la atención al sentido vivido del ritmo de la crisis (que, como hemos presentado anteriormente, cabe suponer, en la vida subjetiva se desarrolla como drama psíquico); lo que parece, en definitiva, hacer de obstáculo para el proyecto de deliberación de la reflexividad. Breve y algo maniqueamente, advertimos que, si la reflexividad se presenta como una brecha temporal abierta en el flujo continuo de las acciones, destinada para el análisis crítico y la

²³ Castoriadis, C. (1992). “El estado del sujeto hoy”, *ibídem*.

²⁴ Ya en 1856 Freud escribía una carta a Fliess en la que le mencionaba estar trabajando en el análisis del mecanismo de estratificación: “el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un reordenamiento según nuevos anexos, una retranscripción”. Freud, S. (2004) “Carta 52”, en *Obras completas. Tomo I (1886-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu editores, p. 274. Lo que afirmamos sobre “basal para cualquier perspectiva psicoanalítica” podría relativizarse con palabras del mismo Castoriadis, quien entiende que a Lacan no le importaban los “estadios”, sino tan sólo la “estructura”. Cfr. Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad...* *Ibíd.* p. 89.

puesta en común con fines de reelaboración del obrar del colectivo, esto es fácilmente contrastable con la urgencia de la temporalidad de crisis si se la piensa como dificultad para hallar esquemas desde los que abordar las novedosas situaciones de ruptura. Empero, si las personas inmersas en la situación de crisis generalizada se plegaron hacia formas assemblearias, eso indica que la corta duración de los proyectos assemblearios (como dijimos: incluso a pesar de la satisfactoria evaluación que podría hacerse de ellos si se los mide con lo que en sus propuestas explícitas propias planteaban) no radica en la ausencia de la brecha temporal que habilita a la reflexión. Por tanto, puede suponerse que buena parte de los condicionamientos han de encontrarse en motivaciones que no son transformadas por la sola puesta en palabra que habilita la reflexión. Investigar la génesis de los sentidos naturalizados de la tradición, que en la subjetividad ejercen resistencia a la voluntad de transformación, parece ser un camino de acceso a esas condiciones.

Castoriadis explica que la deliberación, la reflexión lúcida y la voluntad, no son momentos formales; para un proyecto de “autogobierno de la sociedad”²⁵, se trata de “poner en obra una praxis”²⁶. Por esto preguntamos si entre las distintas temporalidades (de crisis y de gradualidad) y los sentidos que moran en lo hondo de la subjetividad (tradición), cabe esperar que se traben relaciones que hacen las veces de condiciones que es necesario tener en cuenta para comprender las raíces de la puesta en obra de la potencialidad reflexiva.

Son cuestiones por las que resulta pertinente interrogar a partir de Castoriadis; por diversos factores, pero ante todo –a esta altura–, por tres que sintetizan otros que desarrollaremos más adelante: a) su interés por las experiencias históricas de transformación y las condiciones de posibilidad para los proyectos de crítica radical colectiva²⁷; b) su atención a capas prerreflexivas de la vida psíquica, niveles donde la afectividad y la temporalidad juegan un papel condicionante para el orden del intelecto y los proyectos; c) su perspectiva genética en la elaboración con los conceptos, la cual habilita a indagar las raíces psíquicas de esa vivencia de drama –que hasta aquí esbozamos como ruptura con otra temporalidad vivida como “estabilidad relativa”–, que son también, según nuestro análisis, las condiciones de subjetividad a partir de las cuales pueden llegar a identificarse distinciones entre un llamado tiempo de crisis y de transformación gradual.

²⁵ Castoriadis, C. (2008) “La música deja abolido el mundo” en *Ventana al caos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 57.

²⁶ Castoriadis, C. (2006). “Una trayectoria singular” en *Una sociedad a la deriva...* Op. cit., p. 309. Por lo dicho, es oportuno destacar que el mismo rótulo asigna el autor a la práctica psicoanalítica: “el psicoanálisis no es una técnica, y no es correcto siquiera hablar de técnica psicoanalítica. El psicoanálisis es una actividad *prácticopoiética*. (...) La denomino “poiética”, pues es creadora: su resultado es (debe ser) la auto-alteración del analizante (...) La denomino “práctica” pues llamo praxis a la actividad lúcida”. Castoriadis, C. (2008). “Psicoanálisis y política”, *Ibidem*. Cursivas en el original.

²⁷ Para el proyecto de autonomía, Castoriadis señala dos grandes períodos históricos: la creación de la Democracia ateniense y el cuestionamiento de la institución social que se inicia en la Europa Occidental posmedieval e incluye al movimiento de las luces; pero no descarta momentos de reaparición: “aquello a donde los trabajadores apuntaron durante la Comuna [de París], en Rusia en 1917, en Cataluña en 1936 y 1937, en Hungría en 1956”, así como (...) “se le unen otros movimientos que tienen la misma mira: el movimiento de los jóvenes –lo que da Mayo de 1968 en Francia–, el movimiento de las mujeres, el movimiento ecológico”. Castoriadis, C. (2006). “Si es posible crear una nueva forma de sociedad” en *Una sociedad a la deriva...* Op. cit., pp. 158 y 165.

Así, atenderemos a brindar conceptos para comprender la génesis de los ritmos de la temporalidad y por qué nos parecen condicionantes en el curso de las experiencias de transformación de las prácticas. Nuestro interrogante está planteado en relación a las condiciones subjetivas, principios por los que la subjetividad consigue adherir a los sentidos sociales objetivados en el orden de las cosas y los comportamientos de los otros (condiciones objetivas, que en el pensamiento de Castoriadis es presentado como el orden de las significaciones imaginarias sociales instituidas). La corta duración de ciertas transformaciones ocurridas al calor de crisis, la reasunción de viejas prácticas tras breves lapsos de alteración en las relaciones sociales, hace pensar que el sentido vivido de la crisis toma la forma de un drama psíquico, que puede invocar a las profundas capas de sentidos interiorizados de la tradición para dar contención a estados afectivos displacenteros (“contención” como una forma de llamar a resoluciones exclusivas de estratos donde priman los principios afectivos por sobre la capacidad reflexiva)²⁸. Esto retrataría el cuadro de formaciones sociales que si, por un lado, gestan formas de organización que tienden a transformar las prácticas heredadas, por otro, en sordina reavivan ansias por reencontrar los sentidos de la tradición. Es por esto que, como hemos planteado, nos preguntamos si es posible distinguir experiencias de temporalidad de crisis, de otras de transformación gradual, y si acaso estas vuelven propensas distintas operaciones en la subjetividad.

Es preciso aclarar que interrogamos por las operaciones psíquicas que incita la temporalidad de crisis tal como esta es vivida afectivamente (hacemos hincapié en la crisis ya que entendemos que esta aparece en el contraste de la transformación gradual, en una temporalidad regular). Pero esto no significa que minimizamos la influencia histórica de los individuos particulares que presenta el caso (“un tipo antropológico de individuo diferente”²⁹, en términos castoridianos). Sin considerar los contenidos particulares a los que adhieren en cada caso las condiciones subjetivas que posibilitan la socialización, no podría entenderse “la institución social del individuo [como] identidad singular”³⁰. Por esto, para el ejemplo de los participantes de las asambleas que emergieron y se disolvieron en Capital Federal entre 2001 y 2003, entendemos que la situación general se presentó como dramática (y por ello se puede hablar de tiempo de crisis) por tratar con una mayoría de población habituada a la solvencia económica y con poca o nula tradición en la participación política directa.

²⁸ Además del carácter participativo de las asambleas, cabe destacar el componente de contención que el sentido de pertenencia y la grupalidad podría ofrecer. Puede advertirse este factor en el trabajo “Asambleas populares: el ritmo urbano de una política de la experimentación”, de Estalella, A. y Corsín Jiménez, A. (Borrador - para aparecer en el libro *Orígenes y retos del 15M*, Edit. Icaria. Versión digital disponible en <http://digital.csic.es/bitstream/10261/85040/1/asambleas%20ritmo%20urbano%202013.pdf>). Allí los autores refieren a variadas experiencias asamblearias en Madrid y aluden al ritmo de la asamblea como distinto del urbano cotidiano. Aquello que destacan del momento de la asamblea es la posibilidad de participar en decisiones grupales; a ello refieren con el término “ritmo”. En este sentido la apelación difiere de nuestra concepción puesta en diálogo con la subjetividad.

²⁹ Castoriadis, C. (1998). “La crisis del proceso identificador” en *El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Ed. Cátedra, p. 129.

³⁰ Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores, p. 472.

Por esto, jamás podríamos dar con las condiciones subjetivas en bruto, sin las investiduras de la institución de la sociedad; al mismo tiempo, no cabría pensar la institución liberada de las operaciones por las que los sujetos invisten las formas sociales. La falsa dicotomía entre institución social y condiciones subjetivas es superada al tomar la relación como inevitable participación de dos polos necesarios, pero no suficientes: “sociedad y psique son inseparables e irreductibles una a otra”³¹. Entonces, encontramos la necesidad de comprender los principios que plantea la dimensión psíquica, las condiciones subjetivas; de entender cuáles son los principios de este nivel presente en cualquier proceso de formación/transmisión de una tradición, es decir, de socialización.

Que los fenómenos humanos sólo puedan entenderse aceptando el carácter de irreductibilidad e indivisibilidad entre un polo psíquico y uno histórico-social, señala que, para aproximarnos a las relaciones entre los conceptos de tradición, temporalidad, subjetividad, estratificación, socialización, etcétera, una vía de acceso puede ser preguntar por la especificidad que tienen en el entrelazo psique y sociedad, el papel que juegan en ese vínculo incancelable. El abordaje que nos proponemos para comprender esta dimensión de los proyectos assemblearios de transformación, no es otro que el que también planteaba Castoriadis en una Conferencia en 1996, sin llegar a tratarlo en extensión: “¿De qué manera puede pensarse que dos partes del mismo cuerpo puedan caminar con ritmos diferentes? ¿Cómo dos –o varios– sectores de la vida de una misma sociedad pueden convivir con temporalidades tan diferentes? No puedo hacer otra cosa aquí que plantear estos interrogantes, sin intentar dilucidarlos”³².

II. Institución de tiempos, fabricación de psiques socializadas, en la obra de Cornelius Castoriadis

*“Borracho de vida intensa (...)
cada hora de mi vida quisiera que fuera nueva,
aunque ligada a las pasadas”
Antonio Gramsci, Carta de 1 de enero de 1916*

*“Ahí estábamos, por irnos y no”
Antonio Di Benedetto, Zama*

Reiteradamente, Castoriadis se encargó de aclarar que, así como una psique no es capaz de crear por sí misma un individuo socializado (ya que “el inconciente produce fantasmas, no instituciones”³³), “tampoco se puede producir la psique a partir de lo social, ni reabsorber totalmente lo psíquico en lo social, ni siquiera en una sociedad arcaica ni en la de 1984: la gente siempre soñará y deseará transgredir la norma social”³⁴. Antes de definir en profundidad el tema de la vivencia subjetiva del tiempo de crisis, debemos precisar el lugar de

³¹ *Ibid.*, p. 500.

³² Castoriadis, C. (2001). “Imaginario e imaginación en la encrucijada” en *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 100.

³³ Castoriadis, C., (1998). *Hecho y por hacer...* *Ibid.*, p 41.

³⁴ *Ibidem*.

la tradición en el lazo indisociable entre psiquismo y polo histórico-social, es decir, en el proceso de socialización de la psique. No hay lugar a suponer que existe una tradición del lado psíquico y otra distinta del lado histórico-social³⁵, pero su irreductibilidad sí nos exige dar cuenta sobre las condiciones particulares de cada vector, igualmente imprescindibles para el desarrollo de la socialización, de la interiorización y el sostenimiento de una tradición. Al avanzar en la cuestión de la socialización, al calor de la relación entre subjetividad y tradición, podremos hacer intervenir la pregunta por la constitución de las temporalidades.

A- La tradición en la subjetivación: creación e interiorización de significaciones

Si la tradición aparece en el lugar de un factor que incita a lo nuevo a reiterar lo anterior, cabe señalar que en la teoría de la Historia de Castoriadis esta incitación no puede ser determinante, como ningún designio exterior a la sociedad puede hacer que la sociedad sea como es: ni “Dios”, ni el universo, la naturaleza o mandatos pasados; “el hecho natural puede suministrar un punto de apoyo, o una incitación, a tal o cual institución de la significación; pero entre el punto de apoyo, o la incitación y la condición necesaria y suficiente, hay todo un abismo”³⁶. Desde las formas de habitar el mundo físico y la división sexual del trabajo, hasta cualquier concepción de “Dios”, “Naturaleza”, “Ley”, sólo serán efectivas si son instituidas por la sociedad presente; cualquiera de estas significaciones no puede intervenir en el modo de vida de los vivos, si estos no reasumen sus contenidos y las hacen ser en sus sentidos y prácticas. Por esto, al leer el grito de Marx en el prólogo a la primera edición de *El Capital*: “Le mort saisit le vif”^{37*}, desde la óptica de Castoriadis, esto sólo puede entenderse si lo vivo hace ser (o “revive”) a lo muerto cada vez en la creación de su tiempo histórico³⁸. El nacido en Constantinopla dirá que “*lo antiguo entra en lo nuevo con la significación que lo nuevo le da y no podría entrar en lo nuevo de otra manera*”³⁹. Esto que aquí puede parecer sólo una confrontación poética, deja plantada la posición de Castoriadis en relación a su concepción de la creación (indeterminada, no predeterminada, *ex nihilo*) en la historia e, incluso, del lugar que tendrá la psique humana

³⁵ En todo caso, sí podrían distinguirse órdenes de sentidos oficiales, de otros inconfesables, investigación que se encuentra en desarrollo en otro proyecto. Véase más arriba la Nota al Pie n°12.

³⁶ Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad...* Ibid., pp. 364-365. A simple vista podría advertirse que la postura de Castoriadis refuta cualquier máxima que intenta sostener que toda perspectiva que retoma conceptos psicoanalíticos es, *per se*, biologicista. Muy por el contrario, la postura castoridiana parece brindar importantes nociones para comprender la relación entre biología y género.

³⁷ Marx, K. (2000). *El Capital. Libro I – Tomo I*. Madrid: Ediciones Akal, p. 17. Marx allí hace referencia a toda una serie de “calamidades heredadas, oriundas de la supervivencia de modos de producción superados” que persisten época a época. Confrontar con el concepto de *residual* de Williams al que hicimos alusión en nuestro anterior capítulo.

* ¡El muerto agarra al vivo! (en francés en el original).

³⁸ Al respecto, Castoriadis reconoce a Marx, ya que entiende que “cuando subrayaba que el recuerdo de las generaciones pasadas pesa mucho en la conciencia de los vivos, indicaba también ese modo particular de lo imaginario que es el pasado vivido como presente, los fantasmas más poderosos que los hombres de carne y hueso, lo muerto que recoge a lo vivo, como le gustaba decir”. Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad...* Ibid., p. 212.

³⁹ Castoriadis, C. (1998). “Lo imaginario: la creación en el dominio históricossocial” en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa, p. 74. En cursiva en el original.

como imaginación activa. “La historia, considerada en su devenir, es esencialmente *poiésis*, creación en el sentido más elevado del término”⁴⁰, afirma Jorge Belinsky al hacer alusión a la peculiar perspectiva de la historia que tiene Castoriadis. Para ampliar, también podemos servirnos de las palabras de Javier Cristiano: “la teoría de Castoriadis es por definición una teoría del cambio. (...) Lo social es cambio y *está* en cambio. Pero es y *está* en el cambio porque es *creación*”⁴¹. Sin comprender esta perspectiva castoridiana por excelencia, pensar la tradición y la historia sólo puede conducir a equivocaciones. No existe institución que erradique el carácter de autoinstitución de la sociedad. Castoriadis señala que eso no sería sino una contradicción en los términos que sólo dejaría como alternativa suponer que la institución de la sociedad tiene su forma de ser en un determinante exterior a la capacidad de instituir, crítica que esgrime a la concepción de la historia que ha hecho la ontología occidental heredada: “es la ilusión del historiador – nuestra ilusión, la de todos, la que mide la eternidad con su esperanza de vida y para la cual lo que no cambia en tres siglos es <<estable>>. Pero cámbiese la escala del tiempo, y las estrellas del cielo danzarán hasta provocar vértigo”⁴².

Primeramente, para abordar la tradición es menester aclarar este aspecto de la historia que desarrolla Castoriadis. El filósofo argentino César Marchesino contribuyó sobre el tema en su libro *Entre la insignificancia y la creación: subjetividad y política en el pensamiento de C. Castoriadis*. En sus planteos, la perspectiva histórica de Castoriadis, en cada punto, no sólo implica comprender la creación de las formas de dominación de una época, sino que también, necesariamente, debe poder dar cuenta de la creación de formas en general, las cuales no pueden entenderse como desprendimientos de causas anteriores, epifenómenos derivados de razones que ya les contenían y nada más necesitaban la inclusión de un factor restante para su despliegue lógico. Según Marchesino, la concepción de lo histórico-social en la filosofía de Castoriadis, ocupa el lugar de una refutación a todo el pensamiento heredado que entiende a la historia a partir de “un único principio que a través de leyes *consustanciales y coextensivas a nuestra Razón* necesariamente desembocará en un destino fijado de antemano”⁴³.

Castoriadis insiste en que en el mundo histórico-social el tiempo es creación de formas, pues “la sociedad como tal es una forma, y como tal la sociedad dada es una forma particular y singular. La forma implica la organización, en otras palabras, el orden (o, si se prefiere, el orden/desorden)”⁴⁴. Si esto es así, si ni ambientes geográficos que incitan a adoptar medidas para sobrevivir, ni el montaje biológico, ni tradiciones que vienen a la rastra, determinan que la sociedad será inevitablemente como fue (y, en efecto, no lo es), se

⁴⁰ Belinsky, J. (2007). *Lo imaginario: un estudio*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 69.

⁴¹ Cristiano, J. (2009). *Lo social como institución imaginaria: Castoriadis y la teoría sociológica*. Villa María: Eduvim, p. 150. Cursivas en el original.

⁴² Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad...* *Ibid.*, pp. 298-299.

⁴³ Marchesino, C. (2014). *Entre la insignificancia y la creación: subjetividad y política en el pensamiento de C. Castoriadis*. Buenos Aires: Prometeo Libros, p. 47. Cfr. Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad...* *Ibid.*, pp. 91-95.

⁴⁴ Castoriadis, C. (1998). “Lo imaginario: la creación en el dominio históricosocial”, *Ibid.*..., p. 66.

entiende por qué Castoriadis postuló que es necesario introducir, para los dominios de la vida humana, un concepto que dé cuenta de una potencia capaz de autocreación: “un poder de creación, una *vis formandi*, inmanente tanto a las colectividades humanas como a los seres humanos singulares. Por lo tanto, resulta absolutamente natural llamar a esta facultad de innovación radical, de creación y de formación, *imaginario e imaginación*”⁴⁵. (Más adelante interrogaremos por el vector singular; ahora nos ocuparemos del colectivo específicamente, si bien implica al otro.) Toda autoinstitución de la sociedad demuestra la actividad de esto que Castoriadis llama el imaginario social instituyente. Aclara que es social e instituyente ya que necesariamente debe cobrar forma en la institución de la sociedad, encarnada en el colectivo o en parte de él. A su vez, dado que la capacidad de instituir sedimenta en instituciones concretas en las sociedades, Castoriadis también refiere al imaginario social instituido. Es en el despliegue de lo instituido y lo instituyente, “de la historia hecha y la historia que se hace”⁴⁶, que el movimiento de lo histórico-social revela la creación humana.

En este orden de cosas, con su noción de “institución imaginaria de la sociedad”, a la vez que comprender qué le da unidad a una sociedad y la hace ser como es (distinta a otras) y mutar, Castoriadis elabora una teoría social que permite incluir los procesos de producción de sentido, los cuales, no en vano, entenderá que se comportan como un magma de significaciones imaginarias sociales:

“La institución de la sociedad (...) está evidentemente hecha de múltiples instituciones particulares. Estas forman un todo coherente y funcionan como un todo coherente. Aun en situaciones de crisis, aun en medio de conflictos interiores y de las guerras intestinas más violentas, una sociedad continúa siendo todavía *esa misma* sociedad; si no lo fuera, no podría haber lucha alrededor de los mismos objetos, objetos comunes. Hay pues una *unidad* en la institución total de la sociedad; considerándola más atentamente, comprobamos que esta unidad es, en última instancia, la unidad y la cohesión interna de la urdimbre inmensamente compleja de *significaciones* que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen. Esta urdimbre es lo que yo llamo el *magma de significaciones sociales* que cobran cuerpo en la institución de la sociedad considerada y que, por así decirlo, la animan.”⁴⁷

Con estas aclaraciones, podemos reconocer el lugar de la tradición desde el vector histórico-social y comprender su papel en el despliegue de lo imaginario social instituido e instituyente: dado que “toda sociedad crea su propio mundo, creando precisamente las significaciones que le son específicas, determinado

⁴⁵ Castoriadis, C. (2001). “Imaginario e imaginación en la encrucijada” en *Figuras de lo pensable*. Op. Cit, p. 94. Cursivas en el original.

⁴⁶ Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social...* Op. cit., p. 172

⁴⁷ Castoriadis, C. (1998). “Lo imaginario: la creación en el dominio históricossocial”, *Ibíd...*, p.68. “De modo que Dios, el Dios de las religiones monoteístas, es una significación imaginaria social, sostenida por múltiples instituciones como, por ejemplo, la iglesia” [Castoriadis, C. (2001). “Imaginario e imaginación en la encrucijada”, *Ibíd...* p. 95.]

magma de significaciones”⁴⁸, la tradición es un terreno fundamental desde el que estudiar aquello que Castoriadis calificará como significaciones “primeras y centrales”⁴⁹ o “nucleares”⁵⁰. En la trama de significaciones, estas denominadas “centrales” tienen un lugar ordenador, sostén de sucesivas que se sedimentan apoyándose en aquellas. Significaciones como “fe” o “Dios”, explica el filósofo, son vitales para la institución del cristianismo, así como “honor guerrero” lo era para los espartanos, o “progreso” —y, con su dominancia, el lugar específico que tomaron la tecnología y la acumulación de mercancías, la división social y sexual del trabajo, y libertad de comprar/vender fuerza de trabajo mediante— en las sociedades donde predomina el modo de producción capitalista. Estas significaciones centrales son un punto clave para discriminar qué hace que una sociedad sea como es, su identidad, la vida de sus integrantes; puesto que “toda sociedad postula las intenciones importantes y dominantes que le son propias (vivir tranquilamente de la música y la danza, adorar a Dios y vivir como un santo, ser *kàlos kàgathós*, conquistar el mundo, acrecentar las *fuerzas productivas*, *construir el socialismo*, etcétera). Además, este punto generalmente es obviado, ella crea sus *afectos* característicos y dominantes”⁵¹. No debe olvidarse que esta creación no es en ningún caso un punteo que una mano mágica o un grupo definido postula desde una exterioridad, ni tampoco desde una fría razón ajena al ritmo de las prácticas. Como explica Cristiano en su estudio sobre este aspecto de la teoría de Castoriadis, “cuando hablamos de significaciones imaginarias sociales no hablamos, en la inmensa mayoría de los casos, de algo que *sabemos* en el sentido de una conciencia lúcida. Aunque ese saber sea posible (...) lo habitual es que las significaciones imaginarias habiten el trasfondo de las creencias conscientes”⁵².

La institución de significaciones centrales, pone sobre el tapete una contradicción entre “lo abriente”⁵³ y lo cerrado⁵⁴, que no es otra que la que permanece incesantemente entre lo instituyente y lo instituido. Si no podemos olvidar el carácter abierto de la sedimentación y la incancelable potencia de autocreación de la sociedad, también debe remarcarse que estas significaciones centrales no son un signo más en el magma de significaciones imaginarias sociales, pues incluyen afectos sobre los que se apoya buena parte de la vida de la sociedad, sobre los que se definen puntos neurálgicos de la identidad de los individuos. Por esto, si “la

⁴⁸ Castoriadis, C. (1998). “La crisis del proceso identificador”, *Op. cit.*, p. 126.

⁴⁹ Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. *Op. cit.*, p. 537.

⁵⁰ Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer...*, *Op. cit.*, p. 96.

⁵¹ Castoriadis, C. (2001). “Modo de ser de lo sociohistórico” en *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 269. Cursivas en el original.

⁵² Cristiano, J. (2009). *Op. Cit.*, p. 28.

⁵³ Castoriadis retoma la noción de Merleau-Ponty. Véase Castoriadis, C. (1978) “Le dicible et l’indicible. Hommage à Maurice Merleau-Ponty” en *Les Carrefours du labyrinthe 1*, Éditions du Seuil, París. Citado en Marchesino, C. (2014). *Entre la insignificancia y la creación: subjetividad y política en el pensamiento de C. Castoriadis*. Buenos Aires: Prometeo Libros, p. 77 y 78. Traducción de César Marchesino.

⁵⁴ Estrictamente, no hay “lo cerrado”, tan sólo lo que durante cierto período (sea un siglo, sean diez o cien) se pretende tal, puesto que nunca una significación llega a cerrarse por completo —ello implicaría erradicar la potencialidad de creación humana, lo cual no significaría inhibir de mutación a las significaciones imaginarias, sino acabar con la imaginación y las significaciones mismas, es decir, desde la concepción de Castoriadis, despojar a la humanidad de lo que la vuelve humana, distinta de lo animal en el orden del ser.

significación es un haz de remisión” infinita y, por lo tanto, “el haz de estás remisiones está pues, *abierto*”⁵⁵, debe también existir una operación que permita explicar la estabilidad requerida para la institución de estas significaciones centrales, ya que, como sabemos “lo que mantiene unida a una sociedad es el mantenimiento conjunto de su mundo de significaciones” y esto no puede ser otra cosa que “el mundo de las significaciones instituidas”⁵⁶ con cuerpo en instituciones efectivas e individuos-sociales que les sostienen. Esta condición de estabilidad, de relativa perdurabilidad de las significaciones centrales, es explicada por el concepto de *clausura*: “toda sociedad crea, en lo que debe ser llamado su clausura cognitiva –o mejor aún, su *clausura de significación*–, su propio mundo”⁵⁷. Es a partir de esta clausura que Castoriadis explica que en la mayor parte de la historia, en prácticamente todas las sociedades, “la posibilidad de cuestionar la institución prácticamente no existe: los individuos de la tribu no saben que sus dioses son instituciones”⁵⁸. Al respecto, podemos hacer una breve aclaración sobre la clausura y lo que Castoriadis denomina “sociedades heterónomas”, en alusión a la concepción que afirma que la creación de la sociedad es extra-social, ya se crea que las leyes fueron dictadas por deidades, que responden de principio a fin a leyes cuasi-naturales del mercado, de la necesidad biológica, o a la iluminación sobrenatural de un/a líder. Sea por los argumentos que sea, la heteronomía aparece como proceso que opone a la autonomía; si la autonomía se entiende como “Autós, <<sí mismo>>; nómos, <<ley>>”⁵⁹, es decir, por el proyecto que apunta a que el conjunto de las instituciones encarnen la posibilidad de interrogar a la clausura de las significaciones a partir de la participación colectiva, mediante el despliegue de la capacidad reflexiva radical, la heteronomía se vuelve perceptible allí donde las leyes son vividas como absolutas, sagradas e incuestionables, designios de un orden que excede a lo que un individuo o colectivo conciben como propio, prácticas sin lugar a cuestionamiento que tienda a la transformación de estas. La apelación a la exterioridad que determina la institución de la sociedad se opone al proyecto de autonomía en el preciso punto en que excluye, clausura, la posibilidad de participación colectiva en el cuestionamiento lo más lúcido posible de las instituciones.

El aspecto de clausura de las significaciones es de vital importancia para echar luz sobre la relación entre tradición y diferentes temporalidades. Este carácter cobra especial importancia si se toma en cuenta que toda significación, o digamos, todo afecto, pero también, “todo pensamiento, todo gran pensamiento, tiende hacia cierta clausura, tiende a cerrarse”⁶⁰. Sin este señalamiento no sería explicable que instituciones adquieran forma estable y que las significaciones que les animan perduren como incuestionables por haberse posicionado, en tiempos inmemoriales (al menos para quienes las sostienen heterónomamente), en lugar

⁵⁵ Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Ibíd., p. 536.

⁵⁶ Ibíd., p. 557 y 558.

⁵⁷ Castoriadis, C. (2001). “Modo de ser de lo sociohistórico” en *Figuras de lo pensable*. Op. cit., p. 263. Cursivas en el original.

⁵⁸ Castoriadis, C. (2001). “Institución primera de la sociedad e instituciones segundas” en *Figuras de lo pensable*. Ibíd. p. 118.

⁵⁹ Ibídem.

⁶⁰ Castoriadis, C. (2001). “Imaginario e imaginación en la encrucijada” en *Figuras de lo pensable*. Ibíd., p. 111.

central, como formas nucleares, que hacen de andamiaje para todo tipo de prácticas y definiciones. Pero, así como en la obra de Castoriadis se lee sobre la propiedad de clausura que da la rigidez a las instituciones, no dejan de remarcarse allí los procesos de ruptura. Esto tiene relevancia para su interés por los proyectos de autonomía, como ha calificado a asambleas comunales, consejos obreros o movimientos estudiantiles, ecologistas y feministas, instituciones que pueden hacerse cargo de la crítica radical colectiva⁶¹, que viabilizan la apertura y la contención a una nueva (independientemente de su repetido contenido) inmediata clausura, desatada por el hecho de que, para toda sociedad, “el cuestionamiento de la institución implica una enorme *ruptura*”⁶² allí cuando sucede. En efecto, así como la clausura de las significaciones centrales constituye el núcleo de la tradición, el concepto de ruptura da una clave para abordar la diferencia entre esa ilusión <<estable>>, una temporalidad de regularidad, del vértigo ante un cambio en la escala del tiempo, esa otra temporalidad de crisis.

Que la transformación de las significaciones, en una y otra temporalidad, corra a ritmos distintos, no puede entenderse meramente por aspectos formales de la objetividad de las instituciones portadoras de las significaciones: si estas habilitan a la participación o la restringen. Ya se trate que la crisis suceda al interior de la *Ekklesía* o de la familia católica moderna, no es únicamente cuestión de determinaciones estructurales, sino del sentido vivido que esta transformación adquiere para los individuos-sociales. En tal punto, podríamos decir que se trata de *cultura* tal como esta es definida por Castoriadis, no como formalidad, sino como dimensión formadora: “todo lo que supera, en la institución de una sociedad, la dimensión conjuntista-identitaria (funcional-instrumental) y que los individuos de esa sociedad invisten positivamente como “valor” en el sentido más general del término: en definitiva, la *paideia* de los griegos”⁶³. Dado que la transformación social no se resuelve unilateralmente en esa dimensión aprehensible como mecanismos, estructuras, figuras o causas-efectos definidos, Castoriadis pone en el centro de la escena la subjetividad y la creación de significaciones –tanto con sus aparejados modos de hacer y representar, como con sus investiduras y cargas afectivas– en el proceso de socialización. Entonces se entiende que “la *paideia* contiene también indisociablemente los procedimientos instituidos por medio de los cuales el ser humano, durante su fabricación social como individuo, es conducido a reconocer y a invertir positivamente los valores de la sociedad”⁶⁴.

Si situamos el proceso de *paideia* al interior de la socialización, en línea con Castoriadis, y nos proponemos retomar las líneas generales de su despliegue, vemos la necesidad, previamente, de pasar revista sobre los

⁶¹ Para un análisis sobre el lugar de los movimientos sociales en la teoría de Castoriadis, ver Cancino, L. (2015). “Movimientos sociales y el proyecto de autonomía. Reflexiones desde el pensamiento de Castoriadis” en *Prometeica. Revista de Filosofía y Ciencia*. Año V, n°11, disponible en <https://prometeica.com/ojs/index.php/prometeica/article/view/121/105>

⁶² Castoriadis, C. (2001). “Institución primera de la sociedad e instituciones segundas” en *Figuras de lo pensable*. Ibíd. p. 117.

⁶³ Castoriadis, C. (2008) “Transformación social y creación cultural” en *Ventana al caos*. Op. cit, p. 15.

⁶⁴ Ibídem.

ejes que ordenan esta entrada a la fabricación del individuo-social, deteniéndonos especialmente en el carácter que encontramos que la vivencia de crisis puede tener allí. Para esto hemos avanzado en especificar el lugar que el proceso de socialización tiene en el abordaje de las diferencias entre temporalidades de crisis y de gradualidad. Con el concepto de clausura hallamos claves para estudiar en mayor profundidad por qué ante las crisis –con su carácter involuntario, de imposición violenta– podrían reforzarse reticencias a la adhesión a movimientos que necesariamente requieren admitir el cuestionamiento radical de forma duradera. Para los procesos de transformación de las prácticas sociales, en lo que atañe al polo histórico-social, la crisis puede comprenderse por la amenaza a las significaciones centrales por las que la sociedad cobra su identidad particular. No obstante, no podemos dejar de remarcar que, en la socialización, cuyo producto final es el individuo-social, ni la psique ni la sociedad son balanzas “vacías” que se “llenan” del otro lado sino, en todo caso –valga la figura utilizada por Castoriadis–, vectores indisociables que no se reducen uno a otro. Del mismo modo que no podría haber significaciones imaginarias sociales si no hubiera psiques capaces de investir las, tampoco existiría crisis ante la amenaza de ruptura de las significaciones, si no hubiese proceso de clausura de las significaciones en la psique, ni situación vivida como drama subjetivo. Por esto afirmamos la necesidad ineludible de dar con las huellas por las que abordar la génesis del sentido de drama.

B- Sobre *krisis* (breve interludio)

Antes de introducirnos en los principios que la psique pone en juego en el proceso de socialización, es necesario hacer aclaraciones sobre especificidades que hacen a la vivencia de la crisis. No caprichosamente es que hemos hecho mención a su carácter de involuntariedad y a su ritmo. Esto merece cierto detenimiento, ya que, de lo contrario, no podría diferenciarse su temporalidad de la que presentan otros períodos. También porque, con indagar en esas particularidades, queda manifiesto el enraizamiento entre socialización y temporalidad de la crisis.

Podría suponerse (mal) que cualquier vivencia de crisis es equivalente a la reflexividad –noción central para el proyecto de autonomía–, en tanto esta es crítica *radical*, ‘a la raíz’, que llega a las significaciones centrales que hacen de apoyo a la estructura subjetiva. Para evitar tal confusión es que no hemos destacado únicamente la afectación de significaciones centrales, sino también –y poniendo allí el acento de un rasgo distintivo de la crisis– el lugar de la volición/involuntariedad. La transformación radical aparejada al proyecto de autonomía tiene por condición de la reflexión y la deliberación, una “autoposición inaugural, imposible sin participación de la voluntad”⁶⁵. Por este motivo Castoriadis señala una y otra vez que el proyecto de autonomía es a la vez colectivo e individual, ya que “¿cómo podría existir una colectividad reflexiva sin individuos reflexivos?”⁶⁶. El problema de la voluntad se plantea ante las aporías: “¿puedo reflexionar sin querer hacerlo? ¿Puedo deliberar sin querer deliberar? ¿Puedo tratar de ser libre (autónomo) si no quiero

⁶⁵ Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer...*, Op. cit., p. 65.

⁶⁶ Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. Op. cit., p. 98.

serlo?”⁶⁷. Si en el proyecto de autonomía aparece la voluntad como lugar de empuje hacia la interrogación incesante, a una que aspira a no detenerse ante mistificaciones, es porque Castoriadis la distingue de esa corriente pseudo-teórica que dentro de sus marcos desconoce la afectividad, la clausura de significaciones sedimentadas, lo que implica la ruptura y, así, deriva en “eso que con justa razón podemos llamar voluntarismo”⁶⁸, productora de pseudo-teoría donde reina el supuesto de que “la voluntad en sí misma es condición suficiente del camino, de la solución”⁶⁹. Por el contrario, la voluntad es condición necesaria mas no suficiente, pues “la autonomía surge, como germen, desde que la pregunta explícita e ilimitada estalla, (...) *germen*, pues la autonomía, ya sea social o individual es un proyecto (...) Lo que se pregunta, en el terreno social, es: ¿Son buenas nuestras leyes? ¿Son justas? ¿Qué leyes debemos hacer? Y en un plano individual: ¿Es verdad lo que pienso? ¿Cómo puedo saber si es verdad en el caso de que lo sea?”⁷⁰.

Esas preguntas hacen notar que, entre proyecto de autonomía y crisis, hay semejanza en la interpelación a las significaciones centrales, mientras que hay distancia en la disposición voluntaria y la interrogación permanente que implica el primero. Esto se explica porque, como afirma Castoriadis, “el proyecto revolucionario encuentra sus raíces y sus puntos de apoyo en la realidad histórica efectiva, en la crisis de la sociedad establecida y en su *contestación* por la gran mayoría de los hombres que viven en ella”⁷¹. Se trata, en efecto, de la contestación ante la ruptura de la clausura de significaciones imaginarias centrales que constituye una “crisis de la sociedad”. Contestación lúcida y deliberante, para el proyecto de autonomía, pero que, como lo revelan los testimonios de “la realidad histórica y efectiva”, sólo en contadas ocasiones no tomó pronto, en cuanto pudo, la forma de nuevas mistificaciones –por no decir: las mismas, pero *aggiornadas*–. Como hemos dicho, es por esto que nos preguntamos por las raíces de la temporalidad de la crisis. A su vez, nos permitimos suponer que quizás por esta reabsorción en la clausura de significaciones pasadas, ante la crisis, tantas veces las explicaciones solamente conciben como sustancial las oscilaciones de las estructuras económicas, como si estas se sostuviesen en sí mismas y no en la clausura de los comportamientos.

Al reconocer el lugar nuclear de las significaciones, la variable económica no se diluye ni queda en un lugar exterior de puro determinante de la sociedad en cuestión (de hecho, en el pensamiento de Castoriadis, la economía, como las corrientes que la tomaron como base de toda una superestructura, es ya una institución imaginaria de la sociedad). En cambio, puede comprenderse cómo comportamientos le constituyen, a la vez que movimientos socioeconómicos, tales como la condición de desempleo, la inestabilidad en ingresos o el congelamiento de los ahorros, se experimentan como crisis al poner en amenaza a prácticas sociales, sean consumos que relucen status, sea el esfuerzo laboral asociado a la significación de “dignidad”. En cualquier

⁶⁷ Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer*. Ibídem.

⁶⁸ Ibídem.

⁶⁹ Ibídem.

⁷⁰ Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. Ibídem., p. 83.

⁷¹ Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Op. cit., p. 151. Cursiva en el original. Huelga decir que en el genérico “hombre” puede interpretarse la rastra de la significación central patriarcal.

caso, la crisis no es en sí misma numeraria, no radica en las cifras como en la identidad particular puesta en riesgo⁷².

Es al señalar esta especificidad de la crisis que advertimos los alcances de entender que “toda sociedad es una construcción, una constitución, creación de un mundo, de su propio mundo. Su propia identidad no es otra cosa que ese <<sistema de interpretación>>, ese mundo que ella crea. Y esa es la razón por la cual (como ocurre en cada individuo) la sociedad percibe como un peligro mortal todo ataque contra ese sistema de interpretación; lo percibe como un ataque contra su identidad, contra sí misma”⁷³. Ese ataque, afirmamos, puede igualmente sucederse a distintos ritmos.

También desde su etimología el término crisis se halla ligado tanto a la decisión como a la vivencia de ruptura temporal. Tal como lo toma Castoriadis, en su origen se vincula crisis con *kairós*: que “es la ocasión de actuar, el momento oportuno en que debe sobrevenir una decisión, precisamente una *krisis*”⁷⁴. La temporalidad de crisis no se presenta de la misma manera en las distintas instancias de la vida psíquica, aun si entendemos que hay precisiones que se mantienen. No hay por qué pensar que no hay diferencia cuando se atraviesa su vivencia en las instancias infantiles –desde esquemas donde la capacidad de discriminar a partir del examen de realidad es casi nula y prima la intensidad afectiva–, respecto al sentido vivido en etapas en que sí es posible evaluar riesgos, discriminar qué es mera especulación apresurada y qué es factible según la objetividad de los sucesos que se presentan. Por esto, se entrelaza directamente decisión y tiempo: “las decisiones políticas importantes siempre deben tomarse en el acto, en el *kairós*. Esta palabra griega se opone a *khronos*, el tiempo”⁷⁵. En este nivel, la crisis se presenta como obligada decisión sin tiempo suficiente para preparar el terreno para ejecutarla, donde parece que cualquier opción será derrota o, a lo sumo, victoria pírrica. Aunque la definición parece satisfactoria, debemos mantener la pregunta a instancias de la distinción entre el orden instituido y las condiciones subjetivas, para diferenciar dimensiones en que esa estrechez de maniobra se presenta en términos materiales concretos o qué se juega desde el psiquismo.

Como aclara Castoriadis, esto ocurre respecto a ese “sistema de interpretación” que exuda el estambre de significaciones, tanto como “ocurre en cada individuo”. Sin embargo, no se espera que la “interpretación” de una instancia infantil donde prima el modo de la afectividad, sea la misma que la que se despliega cuando las potencias del intelecto pueden llegar a discernir, en la medida que sea, qué es miedo que se genera por una amenaza fantaseada, y cuál es más concretamente el peligro mortal del ataque. Por esto, como hemos

⁷² En línea con esto, aunque en otro orden de cosas, también Rosa Luxemburgo señalaba que “el socialismo no es, precisamente, un problema de chuchillo y tenedor, sino un movimiento cultural, una concepción grande y soberana del mundo”. “Carta de Rosa Luxemburgo a Franz Mehring”, incluida en Mehring, F. (2013): *Marx: historia de su vida*, Buenos Aires, Editorial Marat, p. 579.

⁷³ Castoriadis, C. (1998). *Los dominios del hombre...* Ibíd., p. 69. Mantenemos la expresión “sistema de interpretación” tal como Castoriadis la introduce en el pasaje, como “esquema de significaciones imaginarias” que “pone en forma”, lejos de cualquier concepción mentalista, de *Homo Economicus*, de pensamiento racional que deduce fríamente algo que analiza con total voluntad.

⁷⁴ Castoriadis, C. (2012). *La ciudad y las leyes: lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984: la creación humana II*. Fondo de Cultura Económica, p. 153.

⁷⁵ Ibídem.

aclarado, tiene importancia la *paideia*, la educación, la interiorización de significaciones: en el punto de determinar qué ataques son realmente una amenaza crítica para ese “sistema de interpretaciones”, pero también en el de clausurar ciertas significaciones como centrales –lo que da, asimismo, ante qué condiciones la situación es vivida como ataque mortal– y, sobre todo, el de establecer, en la crisis, qué contestaciones se presentarán como preferibles o más probables. Precisamente es cuestión de *paideia* porque –como hemos destacado– rasgos de la etapa de primado afectivo no desaparecen en la vida adulta y, allí donde no hay respuesta efectiva al miedo por parte de la decisión adulta, cabe esperar la posibilidad de que se interprete a partir de las condiciones disponibles de la afectividad y todo el haz de remisiones que trae consigo, incluidas las representaciones asociadas a los afectos en la escena de su vivencia primigenia.

La aclaración sobre la injerencia de la *paideia*, advierte sobre la particularidad de cada caso, de la institución de la sociedad obra del imaginario social instituyente; y “su *tempo* y su ritmo forman parte, ellos mismos, de la creación: (...) el tiempo de un período histórico es parte integrante de la creación que esa época es, de acuerdo con significaciones imaginarias más profundas”⁷⁶. Nada excluye que las significaciones imaginarias en algún momento sean cuestionadas, investidas en lo más hondo, que sean horadados aquellos cimientos que hacen de pilares y apoyatura de los afectos más intensos de la población. Pero no es posible hacer ciencia sobre cuál es el momento preciso en que la historia humana despierta sus crisis, “ya que no está determinada; es más bien, determinante”⁷⁷. No obstante, una vez que abandonamos la pretensión de encontrar leyes mecánicas, notamos que las preguntas por los enraizamientos entre principios que hacen de posibilidad para la adhesión a significaciones sociales, con condiciones que se desatan una vez despertada la vivencia del drama subjetivo ante la crisis, ayudan a comprender mejor las motivaciones de esas crisis y las contestaciones posibles.

C- El drama de la socialización

En el proceso por el cual una sociedad instituye su mundo y modo de vida, como vimos, las instituciones cumplen un papel predominante en la supervivencia de las significaciones imaginarias sociales. Una institución en particular aparece como clave en la reproducción –también en las posibilidades de transformación– del conjunto de las instituciones: el individuo-social. Como “fragmento ambulante de la institución de la sociedad”⁷⁸, portador de las significaciones imaginarias que animan a su sociedad, cada “Yo-individual” no es dado, sino fabricado, y constituye un punto nodal en el proceso de socialización, enclave de psiquismo y sociedad. A la vez que producto del proceso de socialización, esta creación del imaginario social instituyente es elemental para el despliegue de ese proceso, ya que “la socialización no puede hacerse nunca

⁷⁶ Castoriadis, C. (2001). “Herencia y revolución”, en *Figuras de lo pensable*. Ibíd., pp. 138 y 139.

⁷⁷ Ibíd., p. 138.

⁷⁸ Castoriadis, C. (2001). “Institución primera de la sociedad e instituciones segundas” en *Figuras de lo pensable*. Ibíd. p. 116.

sin la presencia total y la intervención (incluso si catastrófica) de al menos un individuo ya socializado, quien deviene objeto de investidura y vía de acceso al mundo social cada vez instituido”⁷⁹. En ese sentido, el lugar del individuo-social aparece como espejo ineludible, a la vez que como destino, para la conservación de la vida de un neonato. No puede haber socialización sin individuo-social porque en él viven las significaciones que hacen que la sociedad sea la que es y no cualquier otra, que un conjunto de seres humanos viva en tribus, familias monógamas o no, que encuentren su dignidad en el trabajo en relación de dependencia o valoren expropiar a expropiadores.

Se trata, pues, de un marco que encuadra el esquema del entramado psique-sociedad, ya que el individuo-social aparece como portador de las significaciones sociales creadas cada vez en la dimensión en que se reproduce el imaginario instituido, pero también vive en él la psique creadora, la actividad de la imaginación radical⁸⁰. Si en un cachorro humano advenido al mundo no hubiese actividad, no habría capacidad de adhesión a las significaciones imaginarias que otro ya socializado porta y que, al cubrirle sus necesidades de supervivencia (incluido el afecto de “atención” o “cariño”), le presenta –y no lo hace como una opción entre otras, o al menos ese no es el sentido vivido para la psique– como sentidos por invertir.

La definición de la psique como Imaginación radical no es un mero cambio de rótulo. Contra perspectivas que, según Castoriadis, subsumían el orden psíquico a modos de funcionamiento de lo orgánico y, así, le circunscribían a funcionalidades mecánicas de autoconservación e incluso le reducían a operaciones lógicas deducibles según ecuaciones matemáticas, el filósofo señala comportamientos humanos –ya desde el inicio de la vida, pero también a lo largo de la adultez– que niegan que sea sólido sostener el argumento organicista o funcional, como otro modo de racionalismo.

Por tanto, resulta fructífero en el presente apartado aclarar rasgos que Castoriadis asigna en su concepto de imaginación radical, ya que constituyen principios del psiquismo humano, condiciones de posibilidad de la tradición y los distintos ritmos que atraviesan los proyectos de transformación de las prácticas. Al abordar las condiciones de subjetividad que pone en juego la imaginación radical en el proceso de socialización, podría rastrearse el origen del drama subjetivo, es decir, del sentido vivido de la crisis.

En principio, la idea de psique como imaginación radical sitúa a lo humano (o como preferiría enunciar Castoriadis a “los dominios del hombre”) como una región del ser no determinada ni biológicamente ni por su hábitat⁸¹. Esto nos exime de suponer que la imaginación radical sea un agregado tardío y, entonces, que fuera en su irrupción que se origina el drama. La imaginación radical no es adicionada; se halla desde el inicio de la vida y no tiene una relación de exterioridad con el psiquismo, “se encuentra en el núcleo de la psique”⁸²

⁷⁹ Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer...*, Op. cit., p. 45.

⁸⁰ Cfr., p.e. Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad...* Ibíd., p. 444.

⁸¹ Del mismo modo que refuta el orden biologicista, rechaza la exacerbación racionalista: “El hombre no es un animal racional, como afirma el antiguo tópico. Tampoco es un animal enfermo. El hombre es un animal loco (que comienza por ser loco) y que precisamente por ello llega a ser o puede llegar a ser racional”. *Ibíd.*, p.468.

⁸² Castoriadis, C. (2008). “Psicoanálisis y política”, *ibíd.*, p. 118.

y aparece como encargada de “*crear para sí un mundo propio*”⁸³ y toda aprehensión de lo biológico y el hábitat por parte del psiquismo toma la forma que ese mundo propio le dé, es decir, según como haya de representarlo. Al decir que la psique encuentra en su núcleo a la imaginación radical, puede parecer que no son equivalentes, pero lo capital aquí es que la función psíquica de búsqueda de permanencia en el placer, tiene por distintivo, raíz y especificidad humana al flujo representacional, a la emergencia incesante de imágenes, escenas, por parte de la imaginación; al punto que es a través de esa representación del mundo (es decir, de la situación, del otro, del lugar deparado al Yo) que se experimenta el placer. Así, entre representación y afecto (placentero o displacentero) hay un vínculo inseparable, donde el orden anatómico no determina esas escenas, sino que paulatinamente en la socialización se irán trabando complicidades, asentando regularidades.

En los dominios de lo humano, ni las satisfacciones básicas de las necesidades biológicas, ni los modos de habitar el espacio, se encuentran determinadas, incluidas, en el montaje de la especie. Es a esta indeterminación entre “*basamento biológico*” y psiquismo que Castoriadis atribuye el nombre de *disfuncionalización*⁸⁴ o *afuncionalidad*⁸⁵ y será de este carácter que se deduce la prematuración del cachorro humano. La psique no está determinada por funciones biológico-corporales sino que el despliegue del psiquismo, sus principios, radican en la <<puesta en forma>>: “*toda sollicitación exterior, toda <<estimulación sensorial>> externa o interna, toda <<impresión>>, se vuelve representación, es decir <<puesta en imágenes>>*”⁸⁶. Resulta indispensable remarcar que “*esta emergencia de figuras no está determinada por la sensorialidad*”, que el “*flujo representativo de la psique continúa, haya o no haya <<estimulación exterior>>*”⁸⁷ y estas figuras no se corresponden a términos discretos atribuidos uno a cada impresión, como una lógica de asociación de partes distinguibles podría pretender; lógica conjuntista-identitaria, en términos de Castoriadis, que correspondería, en verdad, a las operaciones tal como el lenguaje las realiza con ya cierto grado de desarrollo en el proceso de socialización: discriminando, identificando y agrupando; pero este no

⁸³ Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer...*, *Ibíd.*, p. 281.

⁸⁴ Castoriadis, C. (2001). “*Institución primera de la sociedad e instituciones segundas*”, *Ibíd.* p. 116.

⁸⁵ Castoriadis, C. (2001). “*Nuevamente sobre la psique y la sociedad*” en *Figuras de lo pensable*. *Ibíd.*, p. 238.

⁸⁶ Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. *Ibíd.*, p. 470. Cursivas en el original. No nos extenderemos aquí en la relación psique-soma. Puede destacarse que, para Castoriadis, “*precisamente a esta relación original e irreductible de la psique con la realidad corporal-biológica del sujeto es a lo que apunta la idea freudiana de apoyo (Anlehnung)*”. *Ibíd.*, p. 454. Puede igualmente confrontarse con Castoriadis, C. (1992). “*El estado del sujeto hoy*”, Op. cit. Allí Castoriadis destina análisis a la pregunta: “*¿cuáles son las especificidades de lo psíquico en relación con lo viviente?*” (p. 128). Brevemente podemos ahora adelantar con aportes de Jorge Besso: “*Desfuncionalización (sic) de la psiquis en tanto y en cuanto carece de un objeto canónico, tanto sea en la sexualidad, como en el amor o en la alimentación, con lo que el ser humano no tiene un objeto que sea adecuado*”. Besso, J. (2009). “*De la imaginación al poder, al poder de la imaginación*” en *Revista digital Psyberia*, Año 1 n°2, p.5.

⁸⁷ *Ibíd.* Huelga decir que la estimulación necesariamente se concibe en grados, en niveles de convocatoria del mundo a la psique, pues nunca el cuerpo vive en total relación de exterioridad con el entorno. Incluso al dormir, un *quantum* de atención permanece flotante. Tal vez sea el estado anestésico un caso límite.

podría nunca ser la puesta en forma primera de la psique⁸⁸. Por ello Castoriadis también asume que esa puesta en forma es una *representación*, una escena o estado de la psique, puesta en forma de la psique por la psique, que, como toda representación, se encuentra cargada de afecto e intención, empujada en una dirección (por esto Castoriadis también emplea el término “deseo”, como sustituto en lugar de intención).

Porque la vida de la psique no es ni un reflejo ni una determinación ante impresiones exteriores, Castoriadis explica que “las representaciones de un individuo en todo instante y a lo largo de toda la vida – o, mejor, el flujo representativo (afectivo-intencional) que un individuo *es*– son ante todo un magma”⁸⁹. Este flujo de representaciones, afectos e intenciones puede entenderse mejor bajo la forma de un magma estratificado; “espontáneo, inagotable e indomable”⁹⁰, sí, pero sedimentado temporalmente en capas, instancias: las *escenas* de la psique no son abandonadas, convertidas en alguna exterioridad impotente, sino que consolidan *estados* representativo-afectivo-intencionales disponibles y demandantes para próximas puestas en forma, “interpretaciones”. Aún si coexistentes, “las instancias –o lo que las reemplace– aparecen como actuando cada una por su cuenta y persiguiendo finalidades propias”. (...)“Cada una de las instancias implica la existencia, para cada una, de un mundo propio, de objetos, de modos de relación, de valores que le son particulares”⁹¹.

Sin la posibilidad de mantener a la mano estados anteriores, sería imposible dar cuenta de la emergencia de instancias sucesivas en el psiquismo, de la constitución de un Yo y toda preferencia sexual, de la capacidad de individuos que estimen que ciertos fenómenos merecen ser considerados “reales” u “objetivos” y otros como únicamente pertenecientes a su fantasía. Con todo, el desarrollo de tal capacidad de examen de la realidad no sólo no deja abolida la actividad de la imaginación radical, la potencia de “creación de un mundo”, sino que es ya un mundo particular, signado por la separación entre Yo y Otros-Mundo. Es por este surgimiento de nuevas formas que Castoriadis entiende que la imaginación radical “no es meramente reproductiva y/o combinatoria”⁹² (es decir, dominio conjuntista-identitario), en cambio, “esta imaginación radical viene antes de la distinción entre “real” e “imaginario” o “ficticio”. Para decirlo con todas las letras: es porque hay imaginación radical e imaginario instituyente que para nosotros hay “realidad” –a secas– y tal realidad”⁹³.

Este advenimiento del individuo-social, con la disposición para atribuir carácter de “ficción” o “realidad”, es el que inevitablemente requiere del desarrollo de la socialización, donde individuos ya socializados traen al nuevo espécimen al mundo de sentido social, que hacen de mediación entre sentidos propios y

⁸⁸ Aquí Castoriadis se detuvo en reiteradas ocasiones, para confrontar con la explicación del estructuralismo, al que endilga no poder demostrar el origen de la estructura que afirma *ad hoc*. Véase, p.e. Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*, íbid., pp. 11 y 12.

⁸⁹ Íbid., p. 501.

⁹⁰ Castoriadis, C. (2001). “Psique y educación” en *Figuras de lo pensable*, íbid., p. 206

⁹¹ Castoriadis, C. (1992). “El estado del sujeto hoy”, íbid., p. 120.

⁹² Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer...*, íbid., p. 268.

⁹³ Íbidem.

significaciones imaginarias sociales y enseñan que tal y cual impresión corresponde a tal y cual realidad en la que se debe (por los motivos que sea que le “transmitan”, que no es otra cosa que cómo se los “comunicuen”⁹⁴) comportarse de tal o cual manera. Pero, enseña Castoriadis, así como la imaginación radical debe investir las significaciones imaginarias sociales, “la institución de la sociedad nunca puede absorber la psique en tanto imaginación radical”⁹⁵, esta no será nunca un motor que entrega su energía pasivamente. Si lo fuera, no podría hacer surgir nuevas formas, ni creación de tradición, ni transformación, no habría historia, no podría explicarse que, de haber investido ir “del trabajo a la casa y de la casa al trabajo”, pasara a (contra)invertir la consigna “ocupar, resistir, producir”, o que de haber investido las significaciones de servilismo femenino, se plegara al lema “ni dios, ni patrón, ni marido”⁹⁶.

Pero si la psique nunca es totalmente reabsorbida en las normas, lo contrario es igualmente necesario de aclarar: “la psique humana no puede vivir fuera de un mundo de sentido”⁹⁷. Esto puede explicar por qué la tradición tiene frente a la crisis un lugar preponderante: puede permanecer como asidero disponible de sentido, fortaleza desde la que recusar el ataque del sinsentido. Asimismo, este rasgo de evasión del sinsentido remite a dos problemas que debemos indagar desde el polo psíquico en el proceso de la socialización. En primer lugar, desde una perspectiva psico-sociogenética, a la entrada en la socialización, la necesidad de eludir el sinsentido aparece como condición primordialmente afectiva en la subjetividad. Luego, si jamás la imaginación radical se reduce a la institución de la sociedad, si nunca la socialización despoja por completo a la psique de su forma original, esto da sustento a nuestra indagación, pues nos enseña que la condición afectiva debe ser considerada central para comprender relaciones entre modos de la temporalidad y las condiciones de la transformación de las prácticas.

Advertimos que con la creación de formas de la imaginación radical y la necesidad de la psique por vivir en un mundo de sentido, damos con un principio fundamental que Castoriadis retoma de las consideraciones de Freud para la vida psíquica: aquel que la supone a partir de su gestión (sin entender aquí ningún carácter de racionalidad intelectual) de la afectividad o, cabe decir, de la economía libidinal, si se entiende que este intento de administración de las cargas afectivas, a su vez, se encuentra ligado a un principio económico de ahorro de la energía⁹⁸. Este funcionamiento primordial del aparato psíquico, que es definido como principio de placer, cumple el papel de evacuar en la mayor medida posible los afectos de carga displacentera y, así,

⁹⁴ Las comillas refieren a todas las salvedades de no finalidad racional y minuciosamente determinadas que hemos formulado y asumimos saldadas. No podría ser de otra manera en virtud de lo que desarrollamos respecto a la disfuncionalidad de la imaginación.

⁹⁵ Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. *Ibíd.*, p. 500.

⁹⁶ La consigna, que arqueológicamente hace remisión al periódico *La voz de la mujer*, publicado en Buenos Aires entre 1896-1897, se ha multiplicado en *graffittis* de la ciudad de Buenos Aires y banderas en las marchas durante los últimos años; esta sola observación da sustento a nuestro postulado, allende las complejidades que presenta la transformación de los comportamientos.

⁹⁷ Castoriadis, C. (1998) “Imaginación, imaginario, reflexión”, en *Hecho y por hacer*, *Ibíd.*, p. 302.

⁹⁸ Con todas las dificultades que la gramática económica freudiana suscita, puede mantenerse la expresión del ahorro de energía en tanto sea concebida en el marco de la función psíquica de permanencia en el placer, que es, preeminentemente, placer de representación.

mantener el organismo en el estado de placer. Tal postulado sobre el principio de la vida psíquica es basal para el estudio sobre la socialización y marca un sendero para comprender el fenómeno del drama subjetivo, ya que habilita a comprenderlo como imposibilidad de la psique para desembarazarse del displacer.

D- Regularidad temporal hasta la irrupción del drama socializado

Con recapitular, notamos que inicialmente hemos señalado la condición de disfuncionalización de la imaginación radical respecto a lo orgánico, con la que podemos entender que “para el psiquismo humano, existe un flujo, una espontaneidad representativa que no está sometida a un fin predeterminado”⁹⁹. Este flujo indeterminado hace sus movimientos en dirección a la permanencia en el placer y el rechazo de aquello que niega su sentido. Sobre el placer, debe entenderse que no se trata de ninguna determinación de lo orgánico, se trata del “predominio, en el psiquismo humano, del placer de representación por sobre el placer de órgano”¹⁰⁰. Esto resulta en una afirmación directriz para el psicoanálisis, tantas veces mentada por Freud y reasumida por Castoriadis: donde la psique experimentó placer, allí aspira a permanecer abrazada¹⁰¹.

Podemos con esto abordar la socialización desde la perspectiva del principio de placer: enfocar en el seguimiento (una arqueología de lo inconsciente, como planteaba Freud) de la relación existente entre la condición esencial de la vida psíquica –de dar sentido a aquello que se le presenta, como principio por el cual desembarazarse del displacer– y la vivencia de la crisis como drama subjetivo –cual dificultad extrema para sobrevivir en el sentido, imposibilidad de representar el porvenir a partir de los esquemas imaginarios presentes–.

Para este fin, reconstruimos el desarrollo de la “entrada” de la psique a la socialización y para ello es que remitimos a la posición teórica adoptada por Castoriadis respecto al estado original de la psique, al cual llegará a denominar “matriz de sentido”: “la clausura representacional, afectiva y deseante sobre sí mismo del núcleo psíquico original”¹⁰². El filósofo llama mónada psíquica a ese núcleo. Que atribuya a ese estado de clausura de la psique sobre sí, el rótulo de “matriz de sentido”, refiere a que

“aquello que el corazón de la psique *entenderá o considerará* de ahora en adelante y para siempre como sentido es este estado unitario en el cual *sujeto y objeto* son idénticos, y en el

⁹⁹ Castoriadis, C. (2001). “Nuevamente sobre la psique y la sociedad” en *Figuras de lo pensable*. Ibíd., p. 237.

¹⁰⁰ Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer...*, Ibíd., p. 15.

¹⁰¹ En sus trabajos iniciales, Freud denominaba *facilitación* al proceso, que aspiraba a que pudiese ser medido a través de las cantidades de energía psíquica ligada a las neuronas. Esas conexiones de cadenas neuronales –según el esquema conceptual que utilizaba por entonces– trazaban *trayectos* que permanecían como *huellas mnémicas*, surcos para futuras transmisiones. Si bien más tarde no se encontrará la jerga neurofisiológica (y ese puede ser uno de los principales motivos por los que Freud definirá no publicar esos trabajos, que verán la luz *post mortem*), no parece errado suponer que la figura permanece como válida para aproximarse a los fenómenos del comportamiento psíquico. Cfr. Especialmente con Freud, S. (2004). “Proyecto de Psicología” en *Obras completas. Tomo I (1886-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

¹⁰² Castoriadis, C. (2001). “Las raíces psíquicas y sociales del odio” en *Figuras de lo pensable...* Ibíd., p. 184.

que representación, afecto y deseo son una sola y misma cosa, porque el deseo es, inmediatamente, representación (posesión psíquica) de lo deseado y, por lo tanto, afecto de placer (lo que es la forma más pura y más fuerte de la omnipotencia del pensamiento). Tal es el sentido que la psique buscará para siempre, que nunca podrá alcanzarse en el *mundo real*, y cuyos sustitutos serán formados por largas cadenas de mediaciones”¹⁰³.

Pero, ¿cómo puede haber un estado originario de la psique, la mónada psíquica, donde ella *entiende* o *considera* que es omnipotente, que ella misma es la única fuente de placer, cuando se advierte que su supervivencia está dada por la relación con un individuo ya socializado que le alimenta y resguarda? Esto se debe a que este estado originario no es contrastado por el psiquismo según un esquema de “verdad o no-verdad” (tal examen de realidad es muy posterior para la vida psíquica), sino que lo que importa es que esa representación en donde el deseo se cumple por el sólo hecho de ser representado, se encuentra “cargada de afecto” y, por ello, es real para la psique. Es por esto que Castoriadis recuerda las palabras de Freud: “<<en el inconsciente no hay ningún índice de realidad>>, es <<imposible distinguir la verdad de una ficción cargada de afecto>>”¹⁰⁴. Junto con Freud, tomando prestado uno de sus conceptos, Castoriadis contesta certeramente a nuestra pregunta de recién: ese estado originario tiene realidad psíquica.

Aquello que para la psique monádica tiene carácter de realidad es el estado en el que todo es alcanzado por la sola actividad de representación; con ello el deseo está realizado, pues la psique, ella misma, se concibe omnipotente –o debemos decir: vive en la omnipotencia, se considera ella misma como fuente del sentido y de su placer–. La importancia de este primer estado monádico yace en que “es según este modo de ser originario de la psique como se encuentra la primera matriz de sentido, el *esquema operante-operado de la puesta en relación* o del vínculo, la presentificación de algo que, en tanto tal, satisface la exigencia que él mismo plantea por el mero hecho de ser”¹⁰⁵. De estas afirmaciones sobre la mónada psíquica como matriz de sentido derivan una serie de cuestiones que podemos precisar. Primero, de la puesta en relación persiste para la psique, a futuro, no sólo la demanda de sentido, también la búsqueda de cumplimiento del sentido de totalidad, representación-de-sí que, aun en la vida de los sentidos de la socialización, insistirá en encontrar el estado de omnipotencia y, así, “esta experiencia orientará para siempre al psiquismo, cuyo *objeto de deseo*, cuya búsqueda, será la recuperación de este estado y el retorno a él”¹⁰⁶. Ergo, es necesario remarcar que en lo que respecta al estado monádico y a su permanencia como matriz, no es adecuado pensar al deseo como volcado hacia objetos, “a lo que el deseo apunta no es un <<objeto>>, sino ese <<estado>>, esa <<escena>>”¹⁰⁷. Asimismo, permanece el estrato de la imaginación para el cual aquello que imagina se

¹⁰³ Ibídem. Cursivas en el original.

¹⁰⁴ Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Ibídem., p. 457.

¹⁰⁵ Ibídem., p. 467 y 468. Las cursivas son nuestras.

¹⁰⁶ Castoriadis, C. (2001). “Nuevamente sobre la psique y la sociedad” en *Figuras de lo pensable*. Ibídem., p. 245. Cursivas en el original.

¹⁰⁷ Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Ibídem., p. 463.

encuentra realizado con el sólo hecho de la puesta en forma, que explica “la tendencia del inconsciente a formar representaciones que satisfagan su deseo”, y se apoya sobre “la capacidad del ser humano de experimentar placer mediante la simple representación, acompañada o no de un placer de órgano”¹⁰⁸, en tanto la intensidad de la carga de afecto le manifieste como realidad psíquica: “*en la realidad psíquica los deseos son todos no tan sólo realizables, sino también realizados*”¹⁰⁹.

Al advertir estos principios del estado originario de la psique, se entiende fácilmente que es condición necesaria para el advenimiento del individuo-social –por tanto, para la supervivencia de la institución de la sociedad–, que se produzca la ruptura de la clausura monádica y el ingreso en el mundo de significaciones imaginarias sociales:

“que esta imaginación radical de los seres humanos sea dominada, canalizada, regulada y convertida para la vida en sociedad y también para lo que llamamos realidad. Eso se lleva a cabo mediante su socialización, en el curso de la cual absorben la institución de la sociedad y sus significaciones, las interiorizan, aprenden el lenguaje, la categorización de las cosas, lo que es justo e injusto, lo que se puede hacer y lo que no se debe hacer, lo que hay que adorar y lo que hay que odiar”¹¹⁰.

En la lectura de Castoriadis “este proceso de socialización comienza el primer día de vida –si no antes– y no se termina sino con la muerte, aun si consideramos que sus etapas decisivas son las primeras”¹¹¹, lo cual nos lleva a abordar esos momentos cruciales, en los que suponemos será posible encontrar el clivaje temporal producido por el advenimiento del drama y echar luz al lugar que el peso de la tradición adquiere allí.

Como dijimos, la “<<reabsorción>>”, en la realidad psíquica, de elementos que habitualmente distinguimos, esta indistinción originaria de tales <<elementos>>, conduce, pues, en el límite, a una representación de <<todo (como) sí mismo>>, lo único <<real>> para la psique. Esta representación se encuentra automática e integralmente bajo el reino del principio del placer”¹¹² y por ello no puede permanecer en ese estado, ya que debe advenir una organización psíquica donde el otro, otro que sí mismo, sea realidad y la institución cobre forma en la convivencia: ordenamiento psíquico, de la imaginación, que, siguiendo a Freud, Castoriadis también llama *principio de realidad*. Esta salida de la clausura del placer monádico tiene lugar por el paulatino incremento del displacer, por cierto grado de <<anoticiamiento>> de la incapacidad que el sólo acto de representación tiene para eludir el displacer: el chupeteo, el pecho imaginario, no consigue reemplazar al alimento real, el que nutre al orden biológico y no sólo al

¹⁰⁸ Castoriadis, C. (2001). “Nuevamente sobre la psique y la sociedad”... *Ibíd.*, pp. 245 y 246.

¹⁰⁹ Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. *Ibíd.*, p. 464.

¹¹⁰ Castoriadis, C. (2001). “Imaginario e imaginación en la encrucijada” en *Figuras de lo pensable*. Op. cit, p. 97.

¹¹¹ Castoriadis, C. (1992). “El estado del sujeto hoy”, en *El psicoanálisis: proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 134.

¹¹² Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. *Ibíd.*, p. 459. Destacados en el original.

representacional. Pero dado que se trata de un orden de realidad psíquica, del nivel del sentido y no del referente, “no será tanto el hambre sino el displacer lo que romperá la clausura de la mónada. O sea que la necesidad de otorgar un sentido a este displacer, apoyado sobre la tensión somática, hace necesaria la creación, por parte de la psique, de un afuera al cual atribuir la fuente del displacer: necesidad que pone de manifiesto la de *otorgar un sentido*”¹¹³. Será con ese “afuera” que la imaginación logre enlazar las cargas de afecto, la energía psíquica, a nuevas representaciones que ya no son el fantaseo ensimismado, sino que pasan a ser objetos del mundo, constituidos por el comportamiento del otro (que es, en primera instancia, el otro que se dirige al cuerpo del infante). Con esa transacción entre el sentido omnipotente de la psique con las significaciones imaginarias sociales, es que Castoriadis sitúa el proceso de sublimación. La institución de la sociedad se apoyará sobre esa región: “la psique debe renunciar a su egocentrismo absoluto y a la omnipotencia de su imaginación, reconocer la *realidad* y la existencia de los otros, subordinar sus deseos a reglas de conducta y aceptar satisfacciones sublimadas (...) en *contrapartida*, si me puedo expresar en estos términos, la psique impone una exigencia esencial a la institución social: la institución social debe proveerla de sentido”¹¹⁴. De ese modo, se impondrá a la clausura de placer total de la imaginación monádica una ruptura, dando lugar a una región otra que sí misma.

Retomamos la operación de Castoriadis, que construye un concepto ampliado de la noción freudiana de sublimación, como un desplazamiento de las investiduras de los procesos primarios a los objetos socialmente instituidos. Este proceso de adhesión a las significaciones imaginarias sociales que conforma la sublimación¹¹⁵, como correlato a la ruptura monádica, da la clave sobre la paulatina adquisición de la llamada “lengua materna” y esquemas imaginarios centrales como los movimientos corporales, que se encuentran en los estratos fundamentales de cualquier tradición. Sin embargo, el drama de la ruptura monádica no brinda aún la clave de las operaciones subjetivas que son las condiciones de respuesta vinculadas a la temporalidad y la crisis, propias de instancias en que la tradición se halla ya constituida o, al menos, en otras instancias de constitución. Por lo dicho, considerar a la clausura monádica como temporalidad de la regularidad, sería confundir los términos. No sería apropiado porque el estado monádico desconoce a un otro y un tiempo y, por tanto, no presenta las inscripciones de lo social¹¹⁶. El abordaje genético desarrollado por la perspectiva psicoanalítica de Castoriadis proporciona el material por el que seguir la huella de los mecanismos psíquicos que consiguen que la imaginación establezca una escena cuyos ritmos,

¹¹³ Castoriadis, C. (2001). “Nuevamente sobre la psique y la sociedad”, *Ibidem*.

¹¹⁴ Castoriadis, C. (2001). “Modo de ser de lo sociohistórico” en *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 267 y 268. Cursivas en el original.

¹¹⁵ Cabe inscribir el problema abordado como proceso de selección, para Williams, en el capítulo anterior, en el plano de la sublimación. Castoriadis no hace alusión efusiva a la noción de selectividad, pero puede encontrarse un pasaje en que menciona a la “creación de mundo propio” como una selección. Véase, p.e. Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social...* Op. cit., p. 61.

¹¹⁶ En línea con lo que Freud mencionaba sobre el inconsciente, Castoriadis remarca que “el sentido que rige en la mónada es completamente extraño a lo que consideramos como sentido en la vida de vigilia. No solamente ignora el tiempo y la contradicción, sino que ignora, incluso, la distinción, la separación y la articulación”. Castoriadis, C. (2001). “Las raíces psíquicas y sociales del odio” en *Figuras de lo pensable...* *Ibidem*, p. 189

personajes/objetos (incluido el Yo), intercambios entre personajes/objetos y sus relaciones de orden de la “sucesión temporal”¹¹⁷ –niveles ligados a la institución del principio de realidad–, se asienten como regularidad de una nueva clausura.

Castoriadis señala que a la ruptura de la mónada comienza a configurarse una relación con la otredad (en efecto, una producción de la otredad). Si la realidad psíquica monádica se caracterizaba por una primera persona que (si enunciara) enunciaría “soy el pecho”, a razón de sólo poder “aprehender el pecho como sí-mismo”¹¹⁸ –producto del esquema imaginario monádico–, en cambio, cuando el pecho aparece como otro que sí-mismo, “lo considera como un objeto decisivo para él [el recién nacido]; decisivo no por su vida –ya que el recién nacido no piensa en esos términos– sino para su satisfacción, para su placer”¹¹⁹. Esa puesta en forma conformada por la relación entre *infans* (psique infantil), pecho (objeto de placer), madre (otro), que Castoriadis llama fase triádica, es representada por la psique a partir del único esquema disponible en el período monádico: el esquema de la omnipotencia. La psique proyecta sobre el otro la omnipotencia con que antes representaba a todo como sí-misma. Esa proyección de su omnipotencia fantaseada resulta en lo que Castoriadis nombra identificación total, manteniendo los términos de Freud.

Esta fase triádica, tan cara a la comprensión de la socialización, así entendida no es otra cosa que un esbozo de relación social¹²⁰. La vivencia de la ruptura violenta instauro el principio de diferenciación, pero el otro únicamente “aparece como dueño del objeto de deseo”¹²¹. El agente del cuidado –habitualmente, esto es, hegemonícamente, asociado a la madre–, como poseedor de la capacidad de brindar la satisfacción al *infans*, toma para su imaginación también el lugar de una totalidad (ciertamente muy particular, dado que es omnipotente, pero al mismo tiempo, se dirige a la psique): agente de la significación, es quien actúa sobre la necesidad del *infans*, es quien dice <<no>> y quien asigna el sentido de <<bueno>> y <<malo>>, “que se pliega o no a la exigencia del sujeto, que ama o permanece indiferente, promete, prohíbe, da, quita, regaña, besa, castiga de una manera que el sujeto construye como ligada a sus propias <<actitudes>>, es decir, esencialmente a sus propias representaciones, afectos e intenciones”¹²². Advuértase que aquí poco importa si el agente es madre, padre, nodriza, avunculado, secuestrador/a. Puede entenderse que la perspectiva de Castoriadis, como otras, en este punto, disloca al agente de las significaciones de rasgos atribuidos al “referente real” (que en la óptica de Castoriadis, no son más reales que las significaciones): si es un cuerpo con vagina, pene, o ambos órganos, que puede amamantar o utiliza mamadera; no se centra –al menos a esta altura del análisis– en las características objetivas del personaje dueño del primer objeto parcial, objeto de amor, sino que estudia al deseo en un juego de posiciones o relaciones, donde estas entran en escena

¹¹⁷ Cfr. Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Ibíd., p. 505.

¹¹⁸ Ibíd., p. 473. Para hallar pistas sobre tal postura de Freud, Cfr. Freud, S. (2013) “Esquema del psicoanálisis”, en *Obras completas. Tomo XXIII (1937-1939)*. Buenos Aires: Amorrortu editores, p. 188 y p. 301.

¹¹⁹ Castoriadis, C. (2001). “Nuevamente sobre la psique y la sociedad”, *Ibíd.*, p. 247.

¹²⁰ Cfr. Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Ibíd., p. 478.

¹²¹ Ibí Castoriadis, C. (2001). “Nuevamente sobre la psique y la sociedad”, *Ibíd.*, p. 249.

¹²² Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Ibídem.

para que la posición del sujeto sea la de quien es reconocido por ese otro omnipotente. En la explicación de ese juego de posiciones, Castoriadis cita a Laplanche y Pontalis: “<<la fantasía no es el objeto del deseo; es escena. En efecto, en la fantasía el sujeto no apunta al objeto ni a su signo. Se encuentra él mismo atrapado en la secuencia de imágenes. No se representa el objeto deseado, sino que se representa él mismo como partícipe en la escena en la que, en las formas más cercanas a la fantasía originaria, puede asignársele un lugar>>”¹²³. Esa puesta en forma de sí mismo en la escena, será un intento de mantenerse junto al objeto. Así, el estado monádico es, para todo lo que sigue, un “estado que la escena fantástica trata, bien que mal, de reproducir con los medios disponibles”¹²⁴. Bajo esa consideración es que entendemos cómo Castoriadis piensa la triada *infans*-pecho-madre, e inscribimos al esquema de la omnipotencia como operación que realiza la psique ante la crisis de la primera ruptura.

Pero, como advertimos, la ruptura de esa clausura originaria, monádica, aunque enseña sobre la matriz de sentido para la vida en el mundo de las instituciones sociales, no brinda coordenadas sobre el lugar de la tradición frente a la temporalidad de la crisis, dado que no hay significaciones sociales disponibles en el esquema con que la psique representa la escena donde ya no es el pecho. A partir de allí, operando ya un objeto separado y un otro, sentidos serán sedimentados como primer estrato disponible a significaciones imaginarias sociales (centrales, para el caso de cada psique), con el rol peculiar de ese otro representado como omnipotente, con el que se identifica. De ese modo, cabe suponer que una próxima amenaza de pérdida del objeto de deseo (y, por ende, pérdida del estado logrado por la escenificación en la psique) podrá ser vivida como primera crisis verdaderamente social. No es casual, entonces, que Freud, como tantos estudios continuadores de su perspectiva genética, hayan brindado al primer drama de la psique socializada la matrícula de momento clave para abordar el clivaje fundacional de la estructura del individuo-social. Esa crisis, que en la teoría freudiana recibió el nombre de *complejo de Edipo*, marca para Castoriadis la salida de la fase triádica y la apertura ya no a un otro, sino a los otros y, puntualmente, a la institución de la sociedad. (No es este el lugar para detallar los contrapuntos y reformulaciones que Castoriadis tuvo respecto al *Edipo* freudiano.¹²⁵) Para nuestro estudio interesa la puesta en crisis de la escena triádica, porque allí encontramos la posibilidad de analizar las operaciones con que la psique contesta a la amenaza de su identidad, drama por la pérdida de las significaciones que sostienen la escena donde reedita su deseo de estado de completitud,

¹²³ Laplanche, J. y Pontalis, J.-B., “Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme”, *Les temps modernes*, n° 125, 1964, p. 1868. Citado en Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Ibíd., pp. 462 y 463.

¹²⁴ Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Ibíd., p. 463.

¹²⁵ Con una breve cita es posible aproximarse a la crítica con que Castoriadis acusaba a Freud por hacer un ensanchamiento exacerbado del Edipo hacia toda institución social: “un complejo de Edipo que debería dar cuenta a la vez de las creencias primitivas, del politeísmo, del monoteísmo o del budismo. Ello no impide que las ideas de Freud arrojen mucha luz sobre las tendencias de la psique que constituyen la base de la socialización de los individuos. Desde este punto de vista, la primacía corresponde sin duda a la introyección de las imágenes parentales (aunque Freud sólo insiste en el papel de la imagen paterna), la identificación (lograda o no, poco importa), con esta y la constitución en el inconsciente del individuo de una instancia, el Superyo y/o Ideal de Yo, que prohíbe y ordena”. Castoriadis, C. (1998). “Freud, la sociedad, la historia” en *El ascenso de la insignificancia*, Op. cit., p. 142.

en su forzosa “restauración de la unidad”¹²⁶. En esa temporalidad particular, signada por una situación de imposición de otros sentidos, que debe resolverse de forma más o menos urgente, podemos rastrear el comportamiento de los mecanismos con los que la psique aspira a reestablecer una relación con su objeto de amor, que le garantice la posibilidad de permanencia en el placer, con los sentidos que le propone la sociedad.

Es la búsqueda del placer, en la escena que sigue a la fractura de la totalidad monádica, la que tiene por correlato el mecanismo de identificación total con quien posee el objeto (posesión que, desde luego, también responde a la creación imaginaria del mundo propio). Si el placer, sentido, tendrá por matriz aquella unidad primigenia, evidentemente la psique creará una escena en la que le resulta posible la permanencia con el objeto. La realidad psíquica ya no se traduciría en “yo soy el pecho”, tal escena ha tornado insostenible para la imaginación; la subsiguiente enunciaría “yo soy como quien tiene el pecho”. Desde la teoría freudiana, ese es un proceso característico de la fase oral, en la que, en la relación con su objeto de amor, la psique se arroja por entero fuera e incorpora por completo dentro –a modo de metáfora de devorar y vomitar–. Con motivo de esa identificación total es que Castoriadis señala que esa primera salida con la etapa triádica “es una *falsa salida* en la medida en que la omnipotencia se transfiere a otro, y en la medida que el *infans* puede quedar atrapado con su madre” (psicótico)¹²⁷. De lo que trata la *función edípica*, tal como Castoriadis la comprende, no es del traspaso lineal de la omnipotencia a un tercero, de pariente a pariente. La lógica transitiva de la omnipotencia es lo que estalla en el período edípico, haciéndose paso –si bien la lógica quedará sedimentada– al surgimiento de la norma social, o Ley, como fuente de la institución de la sociedad. Es, entonces, no por fuerza de razón, sino por una economía libidinal, por el amor e identificación con quienes portan las normas en sus acciones, y en segunda instancia, como veremos, por miedo a la pérdida de objeto, que estos agentes son encarnación de las restricciones y sanciones que el sujeto pasa a interiorizar, de la Ley. En este sentido, constituye también la instancia clave del pasaje de los comportamientos guiados por las sanciones *in praesentia*, a la práctica orientada *in absentia*.

Así, destaca el hecho de que esa norma, obra del imaginario social instituyente, no es aprehendida por la imaginación en virtud de un previo consenso deliberado o contrato entre partes. El proceso de interiorización en que se fabrica el individuo-social depara un margen de intervención muy escueto para la razón. En todo caso, sí podría decirse que se trata del proceso de institución de una racionalidad, como un modo de organización de la economía libidinal, que no se agota en el intelecto. El estudio genético emprendido por la ruta de los principios de la psique, demuestra la primacía de la afectividad en la base de la socialización. Como fue indicado, tal perspectiva, centrada en las escenas de la imaginación, permite construir las posiciones a

¹²⁶ *Ibid.*, p. 473.

¹²⁷ Castoriadis, C. (2001). “Nuevamente sobre la psique y la sociedad”, *Ibid.*..., p. 250. *Itálica en el original*

partir del juego de proyecciones e identificaciones que se suceden por la incesante búsqueda del deseo por la restauración de la unidad¹²⁸.

Al formular la escena edípica cual juego de posiciones derivadas de las operaciones psíquicas, puede plantearse en torno a un primer objeto de amor, imaginado por el *infans* como la pieza que otrora hiciera posible recobrar la completitud. Para la fase triádica, otra posición en relación a ese *Yo primitivo* se encontraría en un segundo, un otro distinto que yo (un Yo que, en rigor, empieza a ser con la otredad) que es quien posee y provee el objeto cargado de remisión a la satisfacción plena –y sólo por esto aparece a la psique–. Por ello, este segundo se encuentra revestido con un halo de omnipotencia y es amado a la vez que aparece como quien ama. El factor propiamente edípico radica en la crisis desatada a partir de la amenaza de una tercera posición que podría quitar el objeto amado. Más precisamente, un tercero que disputa la atención del segundo y que, por ende, provoca que todo lo que en su realidad psíquica el infante es con el amor del ser amado, se encuentre en riesgo. Hay más: el problema allí es que ese tercero también tiene el amor del segundo, además es amado por el *infans* y le da su amor.

Una sucesión de posiciones construidas a partir de las operaciones psíquicas de proyección e identificación no puede entenderse como mero traspaso de escena, como pasaje gratuito y pacífico (y esto, sin dudas, sería ratificado por innumerables observaciones del comportamiento infantil). Es la irrupción de esa posición tercera que niega al amor total unilateral lo que conduce a la salida de la fase triádica e introduce en el proceso edípico. Un factor fundamental reside en que, concomitantemente a las cargas de amor en este proceso de posiciones en la realidad psíquica, se despliegan cargas de odio. El hecho de que estas cargas contrarias se posen sobre un mismo objeto o posición, es lo que lleva el nombre de ambivalencia afectiva. Como notamos, los principios psíquicos toman en el Edipo una dinámica sumamente distinta respecto a la mantenida hasta la instancia previa.

Esta reasunción de las operaciones previas, readecuadas a la nueva escena, atravesará igualmente a las contradicciones que radican en la ambivalencia afectiva. Desde el inicio, con la ruptura monádica, “habrá un pecho bueno y un pecho malo, que corresponderán, en términos generales, al pecho presente y al pecho ausente”¹²⁹ –dirá Castoriadis retomando la definición de Melanie Klein–. Todo el proceso no puede entenderse sin considerar lo que hemos dicho sobre la búsqueda de permanencia en el placer y el evitamiento del displacer: recordemos que “la ausencia del pecho es displacer en tanto desgarramiento del mundo autístico” y esto desemboca en que “la psique inventa-figura un exterior, para colocar en él el pecho del displacer. Lo que luego se convertirá en <<mundo>> y <<objeto>> es literalmente *proyección*, que en su origen es expulsión del displacer”¹³⁰. Esa proyección se corresponde, inicialmente, con lo dicho sobre la

¹²⁸ Como plantea Aristóteles: “la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación” (1988) *De anima*, Madrid, Editorial Gredos, III 10 433 b).

¹²⁹ Castoriadis, C. (2001). “Nuevamente sobre la psique y la sociedad”, *Ibid...*, p. 247.

¹³⁰ Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad...* *Ibid.*, p. 474.

proyección de la omnipotencia hacia quien es dueño del objeto de deseo, “de allí surgirá la ambivalencia del *infans* hacia la madre”¹³¹.

La cuestión de la ambivalencia se mantiene como preponderante cuando estamos ante la fase propiamente atravesada por la significaciones imaginarias sociales, donde estamos en presencia de un tercero, “pues en la situación edípica, el niño debe afrontar una situación que ya no es imaginariamente manipulable a voluntad: el otro (la madre) se destituye de su omnipotencia refiriéndose a un tercero y a la vez significa al niño que su deseo de ella tiene otro objeto fuera de él, así como también que ella misma es objeto del deseo de otro, el padre”¹³². Si la ambivalencia afectiva comporta un lugar central aquí es porque forma parte del marco de crisis, donde se vuelve sumamente trabajoso para la psique mantener la representación de la escena y emerge la imposición de un nuevo orden de significaciones, en el que el objeto, necesariamente, queda desplazado. En términos económicos, los débitos exceden a los créditos, los montos (de libido, para el caso, de displacer) se vuelven insustentables. Según enseña Castoriadis, “la reacción *natural* cuando alguien constituye para nosotros un obstáculo es desear su desaparición”¹³³ y, como fuera dicho, desde la óptica de las capas profundas de la imaginación —y la psique pre-edípica, con escasísimo lugar para el examen de realidad, se halla fuertemente dominada por esas capas— un deseo es siempre deseo ya consumado; allí radica gran parte del conflicto edípico, dado que, al tiempo que se ama a quien constituye un obstáculo, a quien nos aleja del objeto, se hace desaparecer a quien se ama, a quien nos sitúa como objeto de amor (es en este sentido que se puede hablar de “castración”, “ablación”, “mutilación”, como amenaza de pérdida de una parte —imaginaria— de sí¹³⁴).

El panorama se presenta a la psique como imposible de significar, de reencausar por los canales conocidos del placer. La lucha entre las cargas de amor y de odio, junto al miedo a la pérdida, se presentifican como terror total (con suficiente intensidad para sedimentarse y quedar como trauma, amenaza para el futuro, que es siempre lugar de posibilidad para tamaño miedo), lo que obliga a una reconfiguración del esquema. Lo que ahora cobra relevancia, y que advierte Castoriadis de la mano del concepto de “función edípica”¹³⁵, es que el esquema de omnipotencia no puede ser efectivo, que “la madre ya no aparece como omnipotente, como la única que tiene el poder; se la reconoce, además, como incompleta, tomada en su deseo por el otro, o sea, el padre. Está obligada, entonces, a tomar en cuenta la palabra del padre”¹³⁶. Pero esta ineficacia que

¹³¹ Castoriadis, C. (2001). “Nuevamente sobre la psique y la sociedad”, *Ibidem*.

¹³² Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad...* *Ibid.*, pp. 483 y 484.

¹³³ Castoriadis, C. (2001). “Imaginario e imaginación en la encrucijada” en *Figuras de lo pensable*, *Ibid.*, p. 97. *Cursivas en el original*.

¹³⁴ En esto radica otra crítica de Castoriadis a Freud, por la valencia que daba al órgano material en algunos de sus pasajes, aspecto que no coincidiría con otros donde el peso sí se mantenía en la representación. Es por ello que Castoriadis también achacará a Freud, como a Aristóteles, a Kant, a Heidegger, Merleau-Ponty (aunque con tanto más reconocimiento a este último y a Freud) haber descubierto la imaginación para volver a ocultarla. Cfr. Castoriadis, C. (1998) “Imaginación, imaginario, reflexión”, *Op. cit.*

¹³⁵ Castoriadis, C. (2001). “Nuevamente sobre la psique y la sociedad”, *Ibid.*, p. 250.

¹³⁶ *Ibidem*. A riesgo de redundar, reiteramos que poco importa aquí cualquier referente que pretenda naturalizarse alrededor de la noción de “madre”, o “padre”, que lo que interesa es el obstáculo que se presenta a la fuerza psíquica

para la subjetividad tiene la proyección del esquema de omnipotencia en la etapa del drama en la socialización, parece demostrarnos la operación psíquica que puede abrir el camino a la respuesta para nuestra pregunta del lugar de la tradición ante la temporalidad de crisis. Porque encontramos que, ante el drama subjetivo, la operación psíquica desplegada es la de retornar a comportamientos pretéritos. Este mecanismo es el que ha sido denominado por Freud como *regresión* y notamos que se trata de una remisión en la que parece hacer foco buena parte de lo que preguntamos, un proceso que da la clave en el clivaje temporal y aparece como bisagra en el proceso de socialización; porque la psique recurre al arma que empleó en la dramática ruptura anterior y pasa a identificarse con el tercero, que es la posición que introduce el problema de la norma, de significaciones que no dependen de la sanción efectiva de un otro concreto particular, sino del inter-juego que hace ser la institución social. La sucesiva incorporación en los juegos sociales, los periódicos plazos de placer y displacer, con su regularidad, conllevan un grado de desarrollo para el examen de realidad que permite al *infans* anoticiarse de que no se trata de la omnipotencia de tal o cual, sino de un cuadro tanto más complejo: “la aparición del padre no basta para romper la clausura, para socializar, para cumplir con la función edípica. Es necesario, además, que el padre sea reconocido como padre entre otros padres, que aparezca no como siendo él mismo la fuente de la Ley, sino como portavoz de esta Ley, sometido él mismo a la Ley”¹³⁷. Así, este marco de sucesos conlleva la crisis de significaciones centrales que remiten a la caída del pensamiento mágico de la omnipotencia fantaseada y presenta toda una nueva escena que se sedimenta, donde las posiciones y todo escenario se reconvierten afectiva y representacionalmente.

En este nivel del desarrollo, el drama desencadenado a partir de que las cargas de odio recaen sobre quienes, a la vez, soportan las más grandes de amor, motoriza, con ese retorno de la libido a vías pasadas de satisfacción, en la regresión, esta operación que será clave en esa instancia signada por la interiorización de la Ley social. En virtud del alcance que Castoriadis y el mismo Freud deparaban para esta operación psíquica particular, nos proponemos ahora indagar con mayor especificidad en tal mecanismo, dado que para nuestra investigación parece atravesar e hilvanar a la subjetividad con significaciones sedimentadas –lugar de la tradición–, allí donde se diferencian una temporalidad de crisis y una de regularidad.

III. La regresión como respuesta al porvenir

“Hay un momento en el que es posible visualizar la velocidad a la que la energía circula en el cuerpo. Se siente un cosquilleo suave que comienza por lo general en los labios, en las manos y en los pies. Hay que intentar aminorar el ritmo, lentamente. La meta es detenerlo por completo para, poco a poco, retomar la circulación en sentido contrario”

que aspira a prevalecer en la fantasía monádica de omnipotencia. Por tanto, la posición que hace de obstáculo puede o no tener pene, ser hermana adoptiva o lo que se quiera. En todo caso, podría indagarse en el lugar que pasan a ocupar para la imaginación ciertos rasgos materiales asociados a quienes aparecen en esa posición obstaculizante.

¹³⁷ *Ibidem*. Junto con la referencia de la cita anterior, toda nuestra aclaración podría reiterarse.

“¿Otra vez?!”

Luis Mattini. Charla personal, 25 de Agosto de 2017 en Biblioteca Popular Eduardo Martedí

Una sucinta mención sobre la creciente importancia que proporcionó Freud al concepto de *regresión* a lo largo de sus reflexiones, puede servir para comprender que se trata de una noción que, una vez elaborada por el psicoanalista, pasaría a cobrar alto alcance para el estudio de la libido; que nada hay de descabellado en interpretar que puede funcionar como pivote para distinguir *crisis* de *regularidad* en función de las operaciones subjetivas que suscita cada temporalidad –con todo, no cabe suponer una determinación regresiva para la crisis, sino que nos mantenemos en la dimensión de las “tendencias de la psique”¹³⁸, una condición que exige respuesta–.

Con la publicación de *La interpretación de los sueños* del año 1900¹³⁹, el concepto aparece como rasgo fundamental del sueño, para explicar porqué en el sueño las excitaciones psíquicas cobran la forma de imágenes y cuál es el motivo de que suelen ser vividas sensorialmente como alucinaciones, con cierto carácter de realidad. Desde luego, con nuestro desarrollo a expensas de Castoriadis, podríamos señalar que se trata de un miramiento genético, pues en esa carga de realidad vinculada al flujo representativo-afectivo-intencional, se soporta la primigenia realidad psíquica para la cual el fantaseo y el orden de lo real no conllevan las diferencias entre ficción y realidad que podrá asignárseles en un examen de realidad en etapas posteriores. No obstante, Freud no emplea el concepto de esa manera (sin detrimento de que las relaciones puedan establecerse), sino que lo considera en un sentido *tópico*, donde distintos sistemas del aparato psíquico se ven implicados y limitados; la sensorialidad se verá interpelada debido a que, al hallarse restringido el paso a la motilidad en el estado de sueño, la excitación recaerá en un sistema anterior como es la percepción.

Como mención paradigmática para demostrar la importancia que en los estudios de Freud cobró el concepto de regresión, podemos destacar la trayectoria de su escrito *Tres ensayos sobre la teoría sexual*¹⁴⁰. Ya en la primera versión que vería la luz (1905), se dejaba ver que el autor contemplaba el retorno libidinal a objetos y modos de organización anteriores, aunque el término “regresión” no aparecía manifiesto. Sin embargo, en 1915 Freud recurrirá a incluir explícitamente la palabra, e inclusive, a añadir pasajes especialmente dedicados a la noción. Así también lo había hecho un año atrás, en 1914, con *La interpretación de los sueños*, cuando reescribiera parte de la obra incorporando la distinción de tres clases de regresiones:

¹³⁸ Castoriadis, C. (1998). “Freud, la sociedad, la historia” en *El ascenso de la insignificancia*, Ibídem.

¹³⁹ Freud, S. (1989) “La interpretación de los sueños (primera parte)” en *Obras completas. Tomo IV (1900)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

¹⁴⁰ Freud, S. (2006). “Tres ensayos de teoría sexual” en *Obras completas. Tomo VII (1901-1905)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

tópica, temporal, formal, si bien, en definitiva, “los tres tipos de regresión son uno solo y en la mayoría de los casos coinciden, pues lo más antiguo en el tiempo es a la vez lo primitivo en sentido formal y lo más próximo al extremo perceptivo dentro de la tónica psíquica”¹⁴¹. No es nuestro interés hacer un análisis pormenorizado de las variaciones en los usos de *regresión* que hiciera Freud, sino únicamente marcar que él mismo advertiría para las futuras indagaciones en los influjos de la economía libidinal, la importancia que representan los procesos de compulsión a la repetición¹⁴². (Además, podrían citarse las muchas conferencias dictadas por Freud con posterioridad a 1914-15, donde destaca un interés creciente por el problema de “la regresión de la libido”¹⁴³.)

Con un seguimiento del proceso de socialización desde el polo psíquico, logramos reconocer la relación entre temporalidad de crisis, esto es, la vivencia de un drama subjetivo, producto de la pérdida de efectividad por parte de las significaciones para sostener el placer de representación en sus remisiones, y una operación de la imaginación que, ante tal pérdida de sostén, aspira a encontrar salida inmediata en la búsqueda de sentido, fiel a las exigencia de la psique, reviviendo modos de resolución de antaño. Podemos ahora ubicar ese mecanismo en la vida psíquica, habida cuenta de la injerencia que la regresión a operaciones psíquicas pasadas tiene en la génesis de la interiorización de las normas sociales. Advertimos que esa aprehensión de la Ley no se da como reflejo pasivo en la subjetividad, sino por la actividad psíquica misma, por su necesidad permanente de sentido. Según el recorrido de la génesis del sentido, puede apreciarse que las “raíces psíquicas”¹⁴⁴ se hunden en esa matriz de sentido que es el reencuentro de un estado de satisfacción plena, placer motivado por la clausura originaria del psiquismo humano, donde el deseo encuentra la realización fantaseada por el simple acto de representar. La regresión también encuentra sustento sobre las propiedades de esa clausura monádica, y no podría ser de otro modo por tratarse del primer estado desde el que las condiciones harán remisión; el proceso regresivo deriva del reclamo de satisfacción plena que moviliza el principio de placer: el ansia de la psique por deshacerse de todo displacer con el menor esfuerzo posible.

Hemos visto que la ruptura de ese estado monádico tiene por correlato la identificación total de la psique con su objeto y quien lo posee, una segunda posición de esa primera escena donde este comienza a figurarse con relativa independencia o exterioridad. En el sucesivo despliegue de la convivencia del sujeto con otros, necesariamente irrumpirá la ruptura socializante, esto es, la construcción de una escena donde el objeto de amor no responde unívocamente al deseo de la psique o de un segundo psiquismo, sino que, tal como se avizora con la representación de que un tercero es también objeto de deseo de la segunda posición, la escena se significa como todo un juego social, tanto más complejo, donde la psique sufre la casi imposibilidad para

¹⁴¹ Freud, S. (1991b) “La interpretación de los sueños (segunda parte)” en *Obras completas. Tomo V (1900-01)*. Buenos Aires: Amorrortu editores, p. 542.

¹⁴² Cfr. Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2013), *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, p. 359.

¹⁴³ Freud, S. (1991c). “22° Conferencia. Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología”, en *Obras completas. Tomo XVI*. Buenos Aires: Amorrortu editores, p. 312.

¹⁴⁴ Castoriadis, C. (2001). “Las raíces psíquicas y sociales del odio”, *Ibidem*.

situarse en posición cercana a su objeto de deseo (la realización de su anhelo por permanecer con quien le hace sentir la plenitud que remite a la omnipotencia fantaseada). Así, la entrada de esa tercera posición desatará esa nueva lucha del psiquismo por mantenerse en el sentido, y ese proceso será de vital importancia para la activación de las operaciones que hacen posible que la imaginación adhiera a las normas sociales, porque indefectiblemente “la institución debe brindarle a la psique sentido diurno, para lo cual tiene que forzarla a salir de su mundo propio, donde para empezar el deseo y el odio al otro desconocen todo límite”¹⁴⁵.

Tal como desde el psicoanálisis se indica, esta misma escenificación psíquica de lucha es la que no pocas veces puede manifestarse materialmente, con algún movimiento del físico del *infans*. Pero, así como el infantil examen de realidad se anoticia del improbable éxito de su empresa, también importa tanto más lo que esto implica psíquicamente, pues la lucha edípica enfrenta con una persona a quien se ama y que, al mismo tiempo, también es amada por quien ha sido objeto de la primera identificación. Es esto lo que mueve a la nueva resolución imaginaria y, nuevamente, la imaginación batalla con los recursos que tiene a disposición, los mecanismos que conoce por alguna vez haberle resultado efectivos –en alguna dimensión del placer de representación–. De ese modo, la regresión a la resolución por identificación encuentra en el nuevo paisaje todo un marco de normas entre los personajes que ocupan las posiciones, donde el sentido de los personajes y las posiciones mismas no son fruto de otra cosa que su interjuego, la institución imaginaria social (claro que la reasunción lúcida y reflexiva de esto escapa por mucho a las posibilidades del aparato anímico infantil). Luego, no se trata sólo de la inauguración de una crisis en una escena con significaciones que ya operan dentro del mundo social, sino que constituye el inicio mismo de toda una lógica de interacción social inexistente hasta entonces: la de la ponderación del cariño entre <<otros como yo>> y, sobre todo, de la interiorización de las normas que organizan el juego social en el que participan los agentes, factor central para lo que será la vida en el mundo adulto.

Con todo, a esta altura reconocemos con sencillez que cualquier regresión posterior a las etapas infantiles se asentará sobre los logros y fracasos de placer, combates de amor y odio, estratificados hasta su presente, a partir de los cuales se protienden las significaciones que reviven. Nada más en casos que la psiquiatría clasifica como extremos, la regresión vuelca al presente el estado de autismo monádico donde se desconoce todo otro y toda inscripción de otros, cualquier construcción de principio de realidad. Es por esto que podemos afirmar que, salvo tales casos límite, la tradición aquí hace mella, como interiorizaciones constituidas en significaciones centrales¹⁴⁶.

Con esta síntesis de lo elaborado es posible esbozar el vínculo que la temporalidad mantiene con la tradición en la subjetividad. Desde la perspectiva genética, en la socialización, la emergencia de la crisis, de la imposibilidad de representación del porvenir a partir del estado de significaciones actuales, encuentra una

¹⁴⁵ Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer...*, Op. cit., p. 40.

¹⁴⁶ Piénsese, para nuestros ejemplos, cómo pueden entonces, silenciosamente, clamar por regresar las prácticas de consumo liberadas de todo compromiso con la participación política, los sentimientos hacia figuras políticas paternas/maternas que demarcan las normas, etcétera.

relación esencial con la tendencia a la regresión de la libido. A partir del conocimiento sobre el proceso de la regresión, vemos como posible nutrir a los análisis que se proponen abordar el problema de las condiciones en que se desarrollan proyectos que se pronuncian en nombre de la transformación de lo real. Encontramos que el marco de conceptos que aquí retomamos provee de instrumentos para estudiar casos en que los sujetos implicados presentan resistencias a abrazar las transformaciones que dicen perseguir, o en que rápidamente ven sus acciones reasumidas en las prácticas anteriores, que supuestamente aparecían como objeto de la transformación. El abordaje genético de las condiciones subjetivas brinda la posibilidad de sortear los sesgos de las perspectivas que agotan la subjetividad en la formulación explícita de los sujetos, o que la derivan mecánicamente de las condiciones objetivas.

CIERRE

I. Inscripción en un contexto de debates

*Con posterioridad puedo comprender el significado de los hechos,
pero mientras estos ocurren sólo ansío verme lejos de ellos*
George Orwell, *Homenaje a Cataluña*, p. 150

Nada de lo que ya pasó es olvidado. Incluso si ya no lo recuerdas.
El Viaje de Chihiro, película de Hayao Miyazaki

A lo largo del Siglo XX un repertorio de temas rondó el problema de la transformación de las relaciones sociales. A través de las líneas de nuestro estudio desde la *Introducción* hasta aquí, hemos brindado conceptos que pueden ser ordenadores para una de estas querellas. Obsta destacar que, si encontramos la necesidad de nutrir un marco de abordaje a una cuestión, se debe a que esta no siempre fue claramente consignada. Tanto más abundantes que las investigaciones dedicadas a considerar los modos en que los sujetos adhieren a los sentidos (condiciones subjetivas), y de esa forma les sostienen o les transforman, han sido las que estudiaron las transformaciones de las prácticas como respuesta –más o menos mecánica– a alteraciones estructurales (condiciones objetivas), sin atender en igual grado –cuando no directamente desatendiendo por completo– las implicancias de aquellas.

El tema abordado nace de la puesta en relación de dos de los fenómenos emergentes de la sociedad civil que más hicieron temblar los cimientos socio-económicos, políticos y culturales de la Argentina en los últimos veinte años, tanto en cantidad de población implicada, como en la profundidad hasta donde llevaron (y todavía llevan) sus denuncias. Por un lado, los múltiples sucesos que resumidamente suelen nombrarse como *Crisis de 2001*. Por otro, el fragor progresivo de las demandas vinculadas a opresiones de género y sexuales, en torno a las cuales movimientos feministas, de mujeres y de sexualidades disidentes han surgido, cobrado mayor visibilidad, crecido en número y reunido las manifestaciones más coordinadas en cantidad, heterogeneidad y extensión a lo largo del territorio (pudiendo compararse, en estos aspectos, quizás solo con los movimientos de los Derechos Humanos germinados en el estiércol de la última Dictadura Militar y florecientes en los sucesivos años).

De tal relación entre *2001* y *movimientos de género* tomamos un aspecto que hace a cierta simetría o semejanza: en ambos casos figuran colectivos que no solo dicen buscar la construcción de prácticas contrarias a la hegemonía capitalista, patriarcal, burocrática (podríamos agregar “etcétera” en alusión a la conjugación con múltiples otras denuncias de diferentes segregaciones que pueden recabarse al calor de estos movimientos: ecologistas, de pueblos originarios, o simplemente reclamos coyunturales a medidas de gobierno), sino que además estos colectivos presentan prácticas y formas de organización que

efectivamente apuntan en direcciones contra-hegemónicas¹. De este par, también extraemos otro denominador común: la gran afluencia de subjetividades con exigua trayectoria de militancia, que se vieron atraídas por los modelos de participación política directa de estos dos envites transformadores (y aquí otro de los problemas acuciantes a la transformación de las prácticas, frecuentemente enunciado durante el Siglo XX: el de la “despolitización” de la inmensa mayoría de la población en las Democracias representativas). En ese sentido, respecto a 2001 podemos indicar a las asambleas de Capital Federal como emblemas de ese fenómeno (no por desconocer la importancia de los Movimientos de Trabajadores Desocupados o el Movimiento de Fábricas y Empresas Recuperadas, sino por la evidencia con que permite ver el factor del nuevo “compromiso” con la acción política).

En contraposición, un contrapunto donde mana una divergencia: la distinta constancia y duración de estas proclamas encarnadas en modos de organización concretos. Ciertas posiciones del repertorio de temas relativo a las transformaciones de las prácticas podrían inclinarse en dar rápida explicación con la manida justificación de la ausencia de un Partido que se ponga a la vanguardia. Sin embargo, la mayor duración en el tiempo para las organizaciones del Movimiento de mujeres y *LGBTIQ*, puede llevar agua al molino de las posiciones que no conciben como único modo de perduración y articulación de fuerzas para la transformación de las relaciones, la formación de Partidos que apunten a la gobernación o sus relevos. Tal es la postura de la activista Silvia Federici, quien rescata como fortaleza de los Movimientos feministas la prescindencia de la formalización partidaria e, inclusive, la ausencia de líderes que centralicen el mando². Llegado a tal punto, el dilema gira en torno al problema de “hacerse con el poder”, caro en demasía para la historia de los debates de la transformación de las prácticas, la cual antecede por mucho al Siglo XX³, pero que encuentra, de un lado, una línea que se extiende sobre todo desde el célebre *¿Qué hacer?*⁴ de Lenin, y que mantiene vigencia en las inquietudes que plantea, todavía en publicaciones recientes⁵; y de otro, los debates y acciones de *Socialisme ou Barbarie* (vinculados inicialmente al consejismo obrero, pero con contrastes que llegan a marcar disidencias inmensas, como la que Castoriadis endilga en el fervor del debate:

¹ Muchos comentarios y escritos se dedicaron a destacar, no más sea con asombro, o con mayor rigor analítico, la importancia de esa ola de auto-organización con capacidad de poner en agenda sus reclamos y objetivarlos en medidas. Véase, p.e. Bonnet, A. y Piva, A. (comps.) (2009). *Argentina en pedazos. Luchas sociales y conflictos interburgueses en la crisis de la convertibilidad*. Ed. Continente, Buenos Aires. También Barrera, S. (2011). “Las Asambleas Populares del 2001-2002: La primavera de la autoactividad de las masas”. *Revista Herramienta*, (46). Versión digital disponible en:

https://scholar.google.com.ar/scholar?hl=es&as_sdt=0%2C5&q=Las+Asambleas+Populares+del+2001-2002%3A+La+primavera+de+la+autoactividad+de+las+masas&btnG=

² La investigadora exclama la afirmación en una entrevista audiovisual impulsada por Observatori del conflicte Social, publicada sin nombre específico, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=cmCwzxh68GY>. Para un esbozo de su posición, puede verse la entrevista “Por una reinención de las prácticas comunitarias. Entrevista a Silvia Federici, por el Colectivo Situaciones”, publicada como “Epílogo” en Federici, S. (2015). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.

³ Sólo para la Modernidad, podríamos partir desde el famoso *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, de Étienne de La Boétie, pero sin dudas no faltan antecedentes antiguos para la problemática.

⁴ Lenin, V. I. (1972). *¿Qué hacer?* Chile: Quimantu.

⁵ Véase p.e. Albamonte, E. y Maiello, M. (2017). *Estrategia socialista y arte militar*. Buenos Aires: Ediciones IPS.

“negarse a actuar por miedo a transformarse en burócrata me parece tan absurdo como renunciar a pensar por miedo a equivocarse”; referencia a la necesidad de construir un modo de organización distinta a la de una militancia distanciada de una dirección burocratizada, a la vez que con la suficiente capacidad de ordenarse para superar la participación, influencia y longevidad que esos aparatos consiguen)⁶, o también la problematización de la llamada microfísica del poder, de la mano de Michel Foucault y los continuadores de su perspectiva⁷, así como un trabajo con especial influencia para la deriva de los movimientos de 2001 en Argentina, el de John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*⁸. (Cabe aclarar que, de un lado, como del otro, las posturas distan de ser homogéneas y no en pocos casos explícitamente repudian ferozmente planteos de posiciones que aquí presentamos como formando parte de un mismo conjunto).

Un reciente trabajo de Naomi Klein, *La doctrina del shock*⁹, presenta un planteo con el que puede resultar interesante establecer relaciones. Aun si se trata de un estudio que indaga en lo opuesto a un movimiento u organización que expone aspirar a transformar comportamientos en pos de una emancipación de desigualdades, de cortar con la reproducción de una situación de dominación, por interrogar acerca de las condiciones diametralmente contrarias es que forma parte del contexto de debates en que se inscriben nuestros interrogantes. Su análisis muestra que desde las últimas décadas del Siglo XX fueron numerosas las ocasiones en que Gobiernos empalmaron situaciones de choque en las poblaciones con la implementación de reformas que en otras circunstancias hubiesen sido por demás impopulares y repudiadas, pero que en una contingencia de desesperación generalizada eran aceptadas o, por lo menos, no combatidas. Esos paisajes de crisis podían tanto ser producto de catástrofes naturales (como un Tsunami en Indonesia), como declaraciones de Guerra (por la amenaza de un “enemigo externo o interno”), o epidemias (cuya veracidad como pandemia hasta llegó a ser cuestionada por el escaso número de casos registrados), pero lo que sí mantenían era la subsiguiente aplicación de políticas que iban en línea con las dictadas por el economista neoliberal Premio Nobel, Milton Friedman, quien fuera pionero en la planificación de *shocks* —o, al menos, su aprovechamiento— cuando asesorara personalmente a Pinochet sobre cómo instaurar todas las medidas de una vez, o cuando tras un huracán en New Orleans en 2005, se movilizara por reunir adhesiones para la privatización total de la prestación educativa en la región¹⁰. Si encontramos un paralelo con el desarrollo de

⁶ Destaca especialmente el debate entre Pannekoek, Lefort y Castoriadis, publicado originalmente a lo largo de 1953 y 1954 en los números de la Revista *Socialisme ou Barbarie*, donde manifiestamente discuten los planteos de ¿Qué hacer?, de Lenin, primero, de “la cuestión del partido”, después, y de la propia estructura para la toma de decisiones en su organización, finalmente; aspecto, este último, que quedó marcado como el detonante de las diferencias que motivaron la ruptura entre Lefort y Castoriadis. Puede encontrarse una compilación digital del debate, publicada con el título *La organización de la autonomía. Un debate de Socialisme ou Barbarie*, en <http://www.democraciasocialista.org/?p=527>.

⁷ Lo tocante al tema aparece especialmente en Foucault, M. (1992). “Sobre la justicia popular. Debate con los maos” en *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.

⁸ Holloway, J. (2003). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Barcelona: El Viejo Topo.

⁹ Klein, N. (2007). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Editorial Paidós.

¹⁰ Ya unos años antes de poder implementar sus propuestas de política económica Milton Friedman dejaba entrever la táctica: en 1962, en plena vigencia de los Estados de Bienestar, confesaba que desde sus previsiones: “sólo una crisis —

Klein es porque en él advierte que la situación de crisis desata una condición particular; para su caso, de docilidad y obediencia casi infantil en el público (al menos en el público más desinformado o con menor participación auto-organizada previa, podríamos preguntar desde nuestros aportes), como si buena parte de la población se entregara, en busca de alguna estabilidad, a la merced de quien ofrezca, desde una posición de poder, una voz segura y esperanzada; al punto que la autora pone en línea la respuesta al desahucio, con el llamado síndrome de Estocolmo, donde ante una tortura, el suplicio puede llegar a que alguien se muestre benevolente con quien le atormenta –efecto que, desde su óptica, puesto en línea con la hipótesis de ser métodos calculados para desmembrar el tejido social, explicaría los casos de terrorismo de Estado mucho mejor que la explicación por un supuesto sadismo sin programa–. Pese a la detallada y prolífica numeración de casos históricos que la periodista e investigadora realiza, no damos en su presentación con la exploración por los procesos subjetivos que vivencian el choque, sobre cuáles son las condiciones particulares en la subjetividad que mueven la práctica, que distintas posibilidades de tramitación podrían abrirse en la experiencia. Sin adentrarnos en la cuestión ni pretender saldarla en tan poco espacio, notamos que la respuesta por identificación y adoración hacia alguien ante una escena de ultraje, en estudios que abordan las operaciones psíquicas, es relatada como un enclave en el que la fantasía no deja de abreviar a lo largo de la vida, por ser condición en la interiorización de la cultura. Desde una postura tal, otros interrogantes podrían abrirse, ya para comprender el proceso, ya sobre las posibilidades de sustraerse de esa tendencia.

Por los sitios más diversos podemos también encontrar palabras que inscriben a la crisis como marco de oportunidad, y en esa dirección se han dirigido muchas interpretaciones sobre los sucesos en la Argentina. En esa línea pronunciaba Eduardo Rinesi que “como la crisis es el corazón íntimo y el reto mayor del pensamiento político, no deberíamos apresurarnos a huir de ella, a querer dar cuenta de ella (desde un lugar externo), sino que el desafío es poder permanecer actuando y pensando en el interior mismo de la crisis”. Incluso, Mariano Pacheco toma las palabras de Rinesi para preguntar “si es posible tramitar la crisis desde una perspectiva que implique habitarla en su productividad, como momento central del proceso de producción social, político y cultural de una sociedad dada, para abrir nuestras existencias a la apertura de la historia, para sacudir la modorra en la que la lógica cultural del capital tiende a encerrarnos”¹¹. Los autores permanecen dando sus esfuerzos a argumentos que parecen más apelar a convencer a un auditorio, que a realizar una indagación, a lograr comprender y explicar aquello que –aquí planteamos– habita sedimentos menos superficiales que el otorgamiento de la razón ante un emotivo testimonio. Si bien podemos inscribir

real o percibida– da lugar a un cambio verdadero. Cuando esa crisis tiene lugar, las acciones que se llevan a cabo dependen de las ideas que flotan en el ambiente. Creo que esa ha de ser nuestra función básica: desarrollar alternativas a las políticas existentes, para mantenerlas vivas y activas hasta que lo políticamente imposible se vuelve políticamente inevitable”. Citado en www.pagina12.com.ar/134545-el-neoliberalismo-de-cambiemos

¹¹ Ambas citas se encuentran en la publicación digital de Mariano Pacheco (2018) “La crisis como oportunidad (o acerca de los modos de habitar y conmocionar el orden)”. Disponible en: <https://profanaspalabras.blogspot.com/2018/09/la-crisis-como-oportunidad.html>.

sus planteos en consonancia con los intereses de nuestra investigación, destacamos cómo reiteradas veces los análisis solamente advierten las consecuencias evidentes (que hasta los periódicos enuncian) y, a lo sumo, alimentan el fetiche (como modo de llamar a un “motivo aparente”¹²) de la razón argumental, sin advertir la injerencia del sentido vivido y el lugar de sus condiciones subjetivas.

A esta altura, parece ya quedar claro que nuestro estudio propone otro acceso al debate, sin permanecer en la estructura organizativa, en los vaivenes económicos u otras expresiones objetivas, sino buscando los medios por los que cruzar esas problemáticas con la experiencia como es vivida por quienes habitan esos espacios. Bien pueden hallarse en nuestro desarrollo relaciones con las formas de toma de decisión y con los momentos de derrumbe del poder adquisitivo que, de hecho, constituyen variables que atraviesan nuestro objeto de investigación, pero el foco del análisis estuvo puesto en distintas temporalidades con las que la subjetividad construye y vivencia los acontecimientos, para intentar establecer tendencias generales sobre el lugar que la tradición pasa a ocupar a partir de esos ritmos. Decimos que el problema de la institución de modos de decidir y de los sucesos de crisis son transversales a nuestro objeto, porque la contrastación entre *crisis de 2001* y *Movimientos de género*, allende la presencia de formas de participación, nos permite diferenciar una temporalidad de crisis —en la que los comportamientos acostumbrados se enfrentan a un contexto que, lejos de resultarles familiar, viven como una amenaza indeseada—, de una de la regularidad —donde el hábito encuentra un suelo estable (desde luego, estable en función de su tradición y sus patrones habitados; puede un guerrero estar habituado a las misiones de guerra, por mucho que representen una amenaza objetiva a la conservación de la vida biológica)—.

A- La subjetividad en crisis

Una teoría de la transformación de las prácticas permeable a los interrogantes sobre los vínculos entre tradición, temporalidad y subjetividad, tiene por condición una teoría general de las prácticas y un planteamiento sobre los procesos de adhesión de la subjetividad a los comportamientos. Por esto encontramos fértiles los aportes de dos autores en especial, Raymond Williams y Cornelius Castoriadis, quienes, cada uno a su manera, evitaron derivar mecánicamente, de las variaciones objetivas, las interpretaciones y acciones de los sujetos.

En primera instancia, acudimos a los conceptos del crítico literario y “pensador socialista más influyente en la Gran Bretaña de posguerra”¹³, Raymond Williams, en la búsqueda por una manera de definir a la tradición que sea susceptible de entrar en relación con nuestra concepción sobre los influjos temporales en la subjetividad y la transformación de las prácticas. Su concepto de *estructuras del sentir* permitió ubicar a

¹² De ese modo es tomada la concepción de *fetiche* por Deleuze y Guattari en *El Anti Edipo*. Deleuze, G. y Guattari, F. (2016). *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós, p. 20.

¹³ Smith, D. (2011). *Raymond Williams. El retrato de un luchador*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.

la tradición por fuera de la órbita de la decisión mentada, sin por ello desimplicar al sujeto de las condiciones de sus prácticas –como si de un autómatas se tratase–, y permitiendo pasar a entenderla como “grados de adhesión e interacción cambiantes”¹⁴; concepción que dirige al problema de los procesos de los sentimientos. Ese proceso de adhesión es el que condujo a la interrogación por los principios del psiquismo por los cuales en la subjetividad se despliega la selección –que, en primera instancia, no podría sino ser la selección dentro de lo disponible, de los productos de la cultura–. Alejado de la visión voluntarista, su marco de análisis sitúa esa selección en el orden del sentir, ubicándola como proceso que responde a una estructura que hace de andamiaje para el mentar de la conciencia. Es en esa línea que el autor galés diferencia una conciencia oficial de una conciencia vivida, experiencial, que incluso puede aparecer como vedada para el orden inteligible. Así, en la subjetividad, la tradición queda englobada en las selecciones del sentir y no podría sino ser en ese proceso de estructuración que las temporalidades y las tendencias que implican cobren forma. Son aportes importantes para nuestra indagación, dado que nos acercan a comprender que la estructura subjetiva puede ser pensada en capas, y que en la dimensión de los sentimientos, pueden darse empujes que no coinciden con lo verbalizado pero que, al suponerlos, permiten entender mejor las motivaciones de las prácticas. No obstante, advertimos que esas capas, si dan una jerarquía preponderante a la tradición, no son abordadas temporalmente por Williams, sin dejar margen para el estudio de la estructuración; sendero que encontramos necesario encarar para conocer las relaciones entre ritmos de crisis, o de regularidad, y respuestas subjetivas, no como estructuras ya edificadas, sino como procesos (concepción que, por otra parte, sería plenamente coincidente con los enfoques de Williams, si bien nunca se presentó como una necesidad para su propósito de elaborar los conceptos para “realizar una <<nueva>> literatura”¹⁵ desde la crítica abierta por el marxismo).

Fue la ausencia de un examen de la génesis de las estructuras del sentir en la teoría williamsiana lo que nos exigió corrernos de ella o, más precisamente, engrosar sus aportes con una perspectiva que estudie los procesos de los sentimientos, los movimientos afectivos. Con el abordaje genético del sentido que Cornelius Castoriadis hace a partir de las contribuciones de la economía libidinal freudiana, nos propusimos rastrear las huellas de la génesis de las temporalidades. Esa perspectiva que no excluye la indagación de los orígenes de los esquemas imaginarios y reconoce un primado del deseo y los afectos en el proceso de socialización de un neonato, presentó la oportunidad de indagar en el origen de la dehiscencia entre una temporalidad de crisis, de una de regularidad.

Así, la advertencia de Williams sobre que el sentir antecede a las formulaciones conscientes, quedó situada en una perspectiva genética cuando con Castoriadis estuíamos los principios por los que una psique es socializada. Vimos que con la noción de principio de placer adquieren especificidad esos primeros mecanismos por los que la psique da forma al mundo, aquellos que la sociedad debe traccionar hacia los

¹⁴ Williams, R., *Marxismo y literatura*, ibíd., p. 180

¹⁵ Smith, D. (2011). *Ibíd.*, p. 128.

comportamientos instituidos, las prácticas de los individuos socializados, la tradición, y que así como “la psique pide sentido, la sociedad la hace renunciar (nunca del todo) a lo que para la psique es sentido propio, imponiéndole encontrarlo en las significaciones imaginarias sociales y las instituciones”¹⁶. Se descubre, con este concepto, que el primer orden de significación responde a la necesidad de la psique de vivir en el sentido, de dar forma, poder representar, cuanto aparece para sí. (Esto tiene un correlato social, ya que como explica Castoriadis “todo cuando aparece, todo cuanto sobreviene a una sociedad, debe *significar* algo para ella”¹⁷.) Entonces, es cierto que un mundo instituido debe imponerse a la psique, pero tanto como que el principio de placer es actividad en la psique, la cual busca permanecer en su estado y experimenta como displacer aquel orden del mundo que le niega el sentido inmediato y le exige salir de la escena donde concibe que puede despojarse de todo obstáculo con sólo representárselo. Por ello la institución de la sociedad, la institución del individuo-social, implica una estabilización de placer para la psique (grados de adhesión, en la definición de Williams), la institución de una regularidad que se circunscribe a “la definición por la sociedad de su referencia a su propia temporalidad”¹⁸.

El autor entenderá que ese principio del psiquismo permite no sólo superar las bagatelas del racionalismo para por fin pisar terreno firme a la hora de indagar en la actividad de la subjetividad en la interiorización del mundo social, sino que también da pistas sobre la que será también la matriz de sentido en el individuo socializado: su descripción del núcleo imborrable de la imaginación como *mónada psíquica*, estado originario donde representaciones, afectos y deseos se encuentran clausurados en una plenitud de placer que, incluso en la vida adulta, permanecerá como escena que permanentemente, en la producción de sentido, pulsa por reeditarse.

En nuestro Capítulo 2, el seguimiento del devenir del principio del placer, ruta por la que abordar la socialización, aparecía como promesa para dar cuenta de la distinción de temporalidades en la vida subjetiva. Por ello la importancia de remarcar que para la psique originaria ella misma es todo cuanto experimenta como placer, mientras que el displacer aparece como contrario a lo que ella es y a lo que constituirá como los rasgos que afirma en su tradición (aunque, también vimos, estos no pueden sino afirmarse portando una ambivalencia de placer y displacer, cargas de amor que conllevan agresión, nunca cancelables y, tal vez por ello, siempre abiertas y nunca totalmente clausuradas). En efecto, esto significa más que una mera descripción sobre la realidad psíquica primigenia, será también un modelo de análisis a considerar para pensar una dimensión de la subjetividad en los fenómenos. Si decimos que tal concepción nos permite diferenciar conceptualmente una temporalidad de regularidad de una de crisis, es en función de afirmar que existen diferentes grados de relajo –sencillez para elaborar– o apremio –grandes dificultades para tramitar–

¹⁶ Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer: pensar la imaginación: encrucijadas del laberinto* V. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba), p. 45.

¹⁷ Castoriadis, C. (1998). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa p. 70.

¹⁸ Castoriadis, C. (1998). “La crisis de las sociedades occidentales” en *El avance de la insignificancia*. Madrid: Ed. Cátedra, p. 25.

de las presiones del displacer, de la angustia y las ansiedades que no cesan, un nivel de soltura de la urgencia por salir de una situación. Desde la postura psicoanalítica castoridiana, tal simpleza o dificultad para evacuar el displacer radica en la posibilidad o no, en el grado de esfuerzo que exige a la psique dar forma a una escena a partir de las significaciones sociales investidas, esto es, con las escenas que la imaginación ha creado en comercio con el mundo y donde ha dado forma a una ipseidad, un sí mismo, un Yo, que se ha fijado en esas escenas, por haberse posicionado con ellas en un estado de satisfacción de deseo, por los eventuales despojos de displacer. En ese sentido, la crisis aparece como la dificultad de representarse a sí, la casi imposibilidad por ligar a una representación otra representación. Precisamente porque con la rigidez de esas investiduras con las que la psique se ha identificado, configuró una instancia Yo, por el carácter de centrales que tienen esas significaciones que se ven amenazadas, es que afirmamos que la temporalidad de crisis implica una daga en la tradición.

Pero nuestra indagación apuntaba a contestar por qué colectivos que se pronunciaron fervorosamente por la transformación de las prácticas en situaciones de crisis (con la particularidad de inaugurar su participación en esa coyuntura) que se dieron modos de organización atentos a evitar las jerarquías burocratizadas, se inclinaron luego por revitalizar aquella tradición que denunciaban como fuente de la opresión de la que debían emanciparse; es esa revitalización de lo que resiste al cambio o esa mayor disponibilidad para la transformación de la tradición, lo que nos interesa del vínculo con las temporalidades en la subjetividad.

Por esto seguimos las vías de la socialización en busca de la constitución de la tradición. La perspectiva genética de Castoriadis retoma la fase edípica freudiana como un momento de clivaje en lo que respecta a la interiorización de los sentidos sociales, instancia clave para la institución del individuo-social en el psiquismo, que puede contribuir a la comprensión de la relación entre tradición y temporalidad de crisis. Es que, desde una concepción libidinal, la intensidad afectiva de la representación de una escena es un factor clave para la fijación de esa escena en la psique. No es casual, así, que la carga de afecto para la institución del individuo-social en la psique implique la crisis edípica, fase de interiorización de la norma social que, por consiguiente, conlleva la transformación del Yo. Desde luego, si se trata de un drama para la psique es por representar un momento en que una amenaza se impone irrumpiendo con nada de voluntariedad, que es vivido por la psique como la fatalidad de la pérdida de lo que ella es, por la crisis del sentido. En esa instancia, al no poder transformar la objetividad de lo instituido, la imaginación se transforma en su subjetividad. Será un momento clave en la conformación del principio de realidad, en la constitución de la normativa que se encuentra por fuera de las aspiraciones íntimas.

Allí notamos que también en la inscripción de la crisis en la historia psíquica —que no es otra cosa que la vivencia de un drama traumático—, en el proceso de atravesamiento edípico, como reconfiguración del aparato psíquico en la búsqueda de superación del displacer, interviene una operación de reanudación de mecanismos anteriores que en la teoría psicoanalítica recibió el nombre de *regresión*. Brevemente podemos

consignar que para ese período particular se trata de reanudar la resolución mágica de la identificación –tan efectiva para la psique en el pasado, al representar una escena donde se mimetizaba con quien amaba–, que pasa a funcionar nuevamente en las condiciones actuales, ingurgitando ahora también la normatividad que reconoce en esos con quienes vive la disputa de amor y odio (a la vez que se remarca que se interioriza la ley, puede decirse que se arroja hacia ella). Mucho se ha escrito sobre las fases de la crisis edípica y oportunamente hemos repuesto con mayor amplitud algunas de sus implicancias en la estructura subjetiva, pero aquí nos interesa destacar que en la etapa de constitución de instancias anímicas que serán las que en el porvenir se hacen cargo de la Ley interiorizada y, así, castigan o reprochan (superyó), u orientan al Yo el rumbo de sus expectativas y distancia con sus aspiraciones (Ideal de Yo), aparece ya un proceso que, en virtud de la dinámica de la temporalidad de crisis, por sus cargas de displacer y dificultad por sortearles, retrotrae la subjetividad a escenas anteriores. Esto nos sirve para comprender que no hay motivo para suponer que la vivencia de la crisis no traiga a la rastra una huida hacia el pasado con sus representaciones y afectos adheridos.

B- Sobre regularidad

Las tendencias en la subjetividad durante la temporalidad de crisis, como vimos al evocar el estudio de Klein, no se hallan desligadas de las alteraciones en las condiciones objetivas, en el orden del acceso a los objetos y las acciones de otros sujetos; ¿cómo podrían estarlo si, como vimos, las escenas que la imaginación crea en la constitución de la subjetividad se dan en entrelazo indisoluble con las respuestas de quienes proporcionan el cuidado al neonato? En el repertorio de temas transversales a la transformación de las prácticas, damos también con que esas etapas de crisis han sido pensadas como inherentes al movimiento de la acumulación económica –cuando no resueltamente inducidas en provecho del incremento de la acumulación (es lo que plantea Klein)–, como si las disputas por la apropiación del producto social respondieran a una espiral con períodos reconocibles y nomenclables: “del mismo modo que los cuerpos celestes al ser lanzados en un movimiento determinado, repiten siempre el mismo movimiento, así también la producción social, una vez lanzada en ese movimiento de expansión y contracción alternativas, lo repite constantemente”¹⁹.

En el capítulo XXIII de *El Capital*, mediante el estudio del movimiento de la producción capitalista y la relación entre desarrollo de la maquinaria y demanda y expulsión de la fuerza de trabajo, Marx señala que, al ritmo del crecimiento de la productividad industrial, ciclos decenales ("diez y once años") han sucedido por la palanca de la acumulación y su competencia. Con ese impulso, “los efectos se convierten a su vez en causas, y las alternativas de todo el proceso, que reproduce siempre sus mismas condiciones, adoptan la forma de

¹⁹ Marx, K. (2000). “La ley general de la acumulación capitalista”, *El Capital. Libro I – Tomo III*. Madrid: Ediciones Akal, p. 97.

periodicidad”²⁰. Ese ciclo, dice, reproduce fases: “animación media, producción a toda marcha, crisis, estancamiento”²¹ y, en su forma se mantiene hasta la fecha (marxistas contemporáneos afirmarán que la tendencia se sostuvo durante el Siglo XX e incluso se ha intensificado y, por la composición orgánica de capital más tecnificada, abreviado el plazo de los ciclos²²).

Es cierto que la observación de Marx responde a un análisis material de las condiciones objetivas y que no habría porqué transpolar las fases de acumulación a fenómenos de sentido. Después de afirmar la desfuncionalización de la imaginación radical con la imaginación canónica de los órganos y la particularidad de la psique para crear un mundo propio, se excluye cualquier suposición de transparencia determinada entre los flujos de mercancías y la producción de sentido, una tensión del entrelazo entre psique y sociedad, de suma importancia para entender las condiciones de la repetición, pero también las de ruptura de la reproducción. Sin embargo, rescatamos la caracterización para incorporar que los procesos de crisis son también considerados desde la dimensión material por la pérdida de certeza de la acumulación. Esto nos abre a aseverar que puede o no esa ser otra *crisis* que la que Marx menciona cuando afirma que “es en tiempos de *crisis* y rebelión que los hombres conjuran con miedo espíritus de antaño”²³, pues tal vez los esquemas imaginarios puedan elaborar y lidiar con las escenas de una crisis de acumulación con mediana organización y templanza, mientras que al análisis material le importa que son momentos en que el capital sentencia una fase de retracción de la fuerza de trabajo, desempleo y exceso de carga de trabajo para el ejército industrial (es una variable a considerar para el caso del ejemplo disparador de 2001). La cuestión de la organización que mencionamos más arriba cobra especial relevancia aquí, tanto como preparación para no sufrir grandes bajas en la lucha, o para la elaboración de las amenazas y cargas de ansiedad para la psique, que esas disputas necesariamente conllevan.

Hemos presentado un andamiaje conceptual para comprender los movimientos económicos de la libido para ese tiempo de crisis (¿cabe pensar en ciclos de desarrollo para la libido? De no hacerlo, no podría haber análisis genético de la socialización, que notamos que no es el absoluto caos permanente, incluso para un autor como Castoriadis que comprende que la psique es “sin fondo”, “abismo”²⁴, en tanto potencialidad de hacer emerger escenas²⁵, pero que nota que el imaginario social, la institución de la sociedad, estabiliza un

²⁰ *Ibíd.*

²¹ Guerrero, D. (2008): *Un resumen completo de El Capital, de Marx*, Madrid: Maia Ediciones, p.119.

²² Véase, por ejemplo, Astarita, R. (2004). *Valor, mercado mundial y globalización*. Buenos Aires: Ediciones Cooperativas. También cabe mencionar que el análisis de Marx parte de fases de la acumulación para los países más industrializados y ese no es el caso de la Argentina, motivo por el cual es de esperar que no se halle correlación exacta –al menos en los plazos– con lo sucedido en este país hacia fines del Siglo XX.

²³ Marx, K., *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Ediciones Libertador, 2004, p. 17. El destacado es nuestro

²⁴ Castoriadis, C. (2008). “El escritor y la democracia” en *Ventana al caos*. Buenos Aires: Fondo de cultura Económica, pp. 82-83.

²⁵ En Castoriadis es explícitamente tratado el orden de emergencia de formas/imágenes/escenas sin función determinada (ni biológica ni mecánicamente por imposición de la sociedad) y es ese el sentido que atribuye a la dimensión de caos en la imaginación. Por el lado de Williams, al pensar la creatividad del escritor (y, por extensión, de todo sujeto), ya en un escrito temprano de 1940, en su época de universitario, postulaba que “la mayoría de los

cosmos y que, al fin y al cabo, la ruptura de los sentidos propios implica displacer cada vez. No obstante, ya vimos que esos ciclos no responden a determinaciones biológicas, ni de lo histórico-social, desprovistas de las imágenes, escenas, que la imaginación crea como mundo propio; por esto reanudamos la noción del carácter indisociable e irreductible entre psique y sociedad). Del mismo modo Williams planteaba que estudiar la cultura implica “descubrir, mediante el estudio de sus modalidades de cambio, ciertas “leyes” o “tendencias” generales, gracias a las cuales sea posible alcanzar una mejor comprensión del desarrollo social y cultural en su conjunto”²⁶. Presentamos ya aspectos relativos a las leyes o tendencias generales referentes a la temporalidad de crisis; ahora nos proponemos indagar consideraciones generales respecto al otro tiempo, el período de regularidad.

En una primera observación, notamos que insinuábamos definir a la temporalidad de la regularidad por la negativa, como aquella donde no se vivencia el estado de crisis. Con todo, no desconocemos que también es menester para cada etapa del desarrollo distinguir las particularidades que convocan a los sujetos. En efecto, desde el psicoanálisis el período subsiguiente a la fase edípica se presenta como un período de latencia para la libido, donde una especie de momento de ventana, de paréntesis de sexualidad dormida, parece irrumpir hasta tanto, junto con el crecimiento anatómico, suceda el re-despertar característico de la pubertad, ya con otra normativa para la regulación de los comportamientos y la prohibición de ciertas satisfacciones al interior del clan familiar; en tal plazo, no son las mismas significaciones las que implicarían el peligro para una temporalidad de crisis y es eso precisamente lo que ha de reconfigurarse en los esquemas imaginarios.

Si nos mantenemos en un contraste por la negativa, recordamos que la crisis en la subjetividad implica la vivencia de amenaza a los sentidos que ha abrazado a partir del principio del placer; puesta en riesgo de las significaciones centrales con las que se configura la identidad del individuo o grupo particular. Son las significaciones que se asientan en la forma de la tradición, que toman un lugar central, significaciones que

críticos actuales destacados no acepta el punto de vista materialista. Su éxito descansa en la sensibilidad personal de sus enfoques y el resultado es que nosotros tenemos muchas críticas de poetas y novelistas e incluso de períodos literarios especiales pero no una sólida herencia explicativa del proceso creativo en su conjunto”.

Esto deja más claro los inicios del materialismo cultural de Williams, donde su militancia universitaria, influida por la compañía de figuras como Eric Hobsbawm y Maurice Dobb, se cruzaba con sus ensayos y escritos ficcionales donde arriesgaba hipótesis sobre los vasos comunicantes entre la economía y la creatividad. Es así que, para Williams “el poeta o novelista debe ser considerado un hombre entre otros hombres dentro de un mundo de fuerza económicas reales. (...) Pero no debemos detenernos aquí: también debemos considerar por qué el escritor es un escritor. Esto es, debemos considerar la cualidad que lo hace, si no distinto, al menos diferente de los demás hombres. Tenemos que proporcionar una explicación adecuada del proceso creativo que se da entre la experiencia y la expresión” Williams ya había planteado que era necesaria una nueva “combinación de técnicas”: “aliar el conocimiento del economista, del psicólogo, del lingüista y del sociólogo”. Con esto, su biógrafo Dai Smith reconoce que “aunque aquí la balanza se inclinaba más hacia los primeros principios de la economía de lo que haría cuando madurase en su vida”, entendemos que no hay dudas de que Williams continuaría esa empresa. Sin embargo, vemos la importancia que contribuye nuestro señalamiento sobre la necesidad de un enfoque genético para poner en perspectiva el lugar del proceso creativo en la experiencia, la historia personal. Smith, D. (2011). *Raymond Williams. El retrato de un luchador*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, p. 129.

²⁶ Williams, R. (2003). *La larga revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 52.

animan las instituciones primeras, ordenadoras de las representaciones por las que el sujeto organiza las demás representaciones, las que, en virtud de la amenaza, no pueden permanecer en su ser. El flujo incesante de la imaginación nos enseña que la posibilidad de remisión es infinita, que no hay un fondo último sobre el que se asienten esas significaciones centrales, por lo cual sólo puede comprenderse que estas han de estabilizarse por una operación de clausura sobre sí mismas. Es la estabilidad de esas significaciones centrales la que se ve sofocada y, por definición, en la crisis esto resulta en un contexto involuntario, como una imposición a la psique, que es precisamente lo que delimita la diferencia entre pérdida de sentido e interrogación: dos operaciones sumamente distintas por las que alterar la significación. En la vivencia subjetiva, el drama es la amenaza a niveles de placer que se pretenden garantizados, estables. Así, por un lado, se ve amenazada la tradición y sus sentidos hacen sus demandas, como advertencia de displacer. En la realidad psíquica –esto es “desde el punto de vista de la psique”²⁷– se prefigura la pérdida de placer, como displacer, y este es vivido en presente, lo cual desata un empuje a reanudar, por regresión, clausuras y operaciones que en el pasado conllevaron afirmarse en el placer.

Si se emparentan la transformación de las prácticas y la vivencia de crisis, es en tanto tienden ambas a alterar sentidos centrales. La diferencia radica en que la crisis se define por la temporalidad de alteración generalizada, involuntaria y acelerada, es decir, con menor previsión para un objeto sustituto; por esto, desde la óptica del psiquismo, más que a una transformación, asemeja a un desmoronamiento. Aquí es que remarcamos que, si se diferencia su ritmo del de la regularidad, es por arremeter en detrimento de que paulatinamente la psique adhiera a otros sentidos. Es en ese punto que la temporalidad regular abraza la posibilidad de un proyecto de autonomía, como es entendido por Castoriadis, con su carácter deliberado y radical.

No debe negarse que en la temporalidad de la regularidad también se ven en jaque “motivaciones y maneras de hacer lo bastante estables como para que su comportamiento sea la mayor parte del tiempo previsible”²⁸, esas que fueron aprehendidas a partir de identificaciones infantiles, enamoramientos vividos en anteriores etapas de la vida, introyecciones en el proceso de socialización y, por tanto, vigentes en capas de la subjetividad, es decir, activas en sus deseos y representaciones, siempre dispuestas a encontrar su satisfacción como si pudiesen desprenderse de otros sedimentos de representaciones que se proponen objetivos distintos. No sería descabellado plantear que, desde una perspectiva de la economía libidinal, aquellas representaciones anteriores temporalmente y, por ello, posiblemente menos evidentes, cuenten con una mayor profundidad y asentamiento en la estructura de la subjetividad, en virtud de haber mantenido estables grandes cargas de afecto –especialmente en épocas tempranas en el proceso de socialización, donde

²⁷ Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. *Ibíd.*, p. 474.

²⁸ Castoriadis, C. (1992). “El estado del sujeto hoy”, en *El psicoanálisis: proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 134.

estas cargas se encuentran menos estables, menos ligadas a la institución—²⁹. Esto puede comprenderse cuando se entiende que la subjetividad no se agota en la institución del individuo-social, y que en cada sedimento, asentado en el proceso de estratificación, “se despliega un modo de representar, un modo del desear, un modo del ser-afectado”³⁰, porque hay también “conservación de la clausura de cada una de las instancias”³¹ y, así, de buen gusto esas capas sedimentadas, estratos con modos específicos de representar, desear y afectarse, que debieron abrirse de su clausura, buscan expropiar a las que han atacado a su “sistema de interpretación”³² y desplazado del mando de encargarse de la situación que se presenta, pues “cada una conoce su mundo y no quiere saber nada del otro, cada una persigue sus fines y se opone a todos los otros”³³.

Pero el proyecto de autonomía, cual praxis tanto individual como colectiva, no es una ficción sin huellas en la historia y sin condiciones en la subjetividad. Junto a la clausura de los sedimentos y el posible rechazo a las significaciones que exijan transformación en las ya estratificadas —las que viven como exterioridad que les amenaza—, hemos mencionado también al concepto de ruptura, el proceso por el que se abre la clausura de cada capa del magma de significaciones y se establecen canales de remisiones entre los distintos estratos. Con esto, nada nos fuerza a deducir que para los proyectos que implican transformaciones en significaciones imaginarias centrales, la única respuesta es la realización efectiva de la regresión. Debemos entender esta como una tendencia que una dimensión de la psique alimenta y, entonces, podremos atender a la importancia que la temporalidad de la regularidad guarda para hacer frente a las cargas de conservación de las clausuras de las significaciones.

Como hemos señalado, la psique exige sentido y aspira a permanecer en sus significaciones, a costa, inclusive, de soportar pequeñas cargas de displacer. Lo que la psique no puede concebir y experimenta como displacer, es aquello que atenta contra su sentido propio, que, desde la teoría de Castoriadis, se halla ligado a la matriz de la omnipotencia de la mónada psíquica, como también a los subsiguientes objetos que permitieron posiciones compensatorias desde donde encontrar placer, al costo de —cada vez más— dejar de ser “la totalidad”, pero garantizando ser alguien para esos hacia quienes fue proyectada la fantasía de totalidad; renunciar a aristas de su realidad psíquica monádica, construir otra realidad en la que satisfacerse (satisfacción más real, desde la óptica adulta, ya con la noticia del deseo del otro y los canales de la institución social).

Desde luego, ni la revolución cultural (necesaria en toda revolución material), al menos como esta es pensada por Williams, ni el proyecto de autonomía de Castoriadis, son sinónimo de gradualidad y esto

²⁹ Un estudio del tema, bajo el concepto de “peso diferencial de las prácticas”, ha sido desarrollado, entre otros, en el proyecto: “Sentidos oficiales e inconfesables: complicidades con la dominación”. Institución: Grupo de Investigación en Comunicación (GIC), carrera Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Dirigido por el Lic. Federico Ferme. Duración: octubre 2017- septiembre 2018.

³⁰ Castoriadis, C. (1992). “El estado del sujeto hoy”, *Op. cit.*, p. 133.

³¹ *Ibíd.*

³² Castoriadis, C. (1998). *Los dominios del hombre...* *Ibíd.*, p. 69.

³³ Castoriadis, C. (1992). “El estado del sujeto hoy”, *Ibíd.*

prácticamente no es mencionado por los autores. Del mismo modo, nos parece inadecuado circunscribir este análisis sobre condiciones subjetivas al debate entre “reforma y revolución”, tan caro a la historia de la transformación de las prácticas, y más pertinente en el contexto histórico en que emergió, que en todas las épocas donde permaneció como binomio desde el que catalogar a los sectores intervinientes en la acción. Sí planteamos que con el marco de análisis que presentamos, la regularidad también habilita a un mayor peso de la voluntad y a mayor influencia del examen de realidad, a la reflexividad, estas, sí, indispensables para el despliegue de los procesos instituyentes conexos al proyecto de autonomía. Sostenemos, entonces, que el menor apremio temporal garantiza un marco más propicio para la elaboración de objetos sustitutos (de placer) para las demandas de las significaciones anquilosadas en estratos sedimentados anteriormente. En este plano, recobra importancia la pregunta por la organización capaz de encausar esos objetos sustitutos para la tradición, ávida para instituir prácticas performativas de una <<tradición de la autonomía>> (nos permitimos la expresión, si bien desde tantas perspectivas parece un oxímoron, a condición de que sea leída como praxis de la reflexividad, de la crítica radical colectiva). Podemos recordar la afirmación de Williams, sobre que “apenas hacen falta dos generaciones para que algo sea tradicional”³⁴, en línea con este carácter atribuido al plano temporal, ya con el instrumental teórico para entender que no se trata de un mero paso al acto de la voluntad, sino de todo un desarrollo de prefiguración e institución de las prácticas.

En este abordaje, el deseo no se halla desimplicado, y por esto alegamos que no se trata del simple convencimiento analítico o racional sino, más bien, de lo que Castoriadis considera otro tipo de investidura, ligada a la vida adulta: el placer de “modificación en el real y de lo real”, como toda

“una <<conversión de la finalidad>> de la pulsión (más en general, de la actividad psíquica), que desemboca en el surgimiento de una nueva forma de placer o de una nueva forma de satisfacción. El placer ha comenzado por ser protoplacer de la mónada psíquica, presencia inmediata de la satisfacción indistinta de la representación, para convertirse también en erótico, en el sentido estricto del término, a partir del momento en que una representación diferenciada (aun cuando rudimentaria) del <<cuerpo>> haga su aparición y convierta a este último, por la mediación del otro, en terreno privilegiado de la satisfacción. Para el individuo social aparece entonces un tercer placer (no siempre necesariamente consciente): el individuo puede y debe poder encontrar placer en una modificación del <<estado de cosas>> exterior a él, o en la percepción de tal <<estado de cosas>>”³⁵.

Necesariamente otro tipo de placer debe compensar el abandono de las cargas de afecto adheridas a prácticas dominantes. En el proyecto de autonomía, el placer es experimentado en la transformación misma de las prácticas, pero para esto, es requisito indispensable que la práctica de modificar el estado de cosas

³⁴ Williams, R. (2003). *Palabras clave. Un vocabulario de la Cultura y la Sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión. Ver palabra clave *tradición*, p. 320.

³⁵ Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores, p. 492.

haya sido investida, que el deseo se halle encaramado en el propósito; sobre ese sentido, no se trata de repetir un abandono, sino de inaugurar una derelicción. Allí es donde la voluntad y el deseo deben alzarse en distinto modo que en la vida heterónoma, aquella que vive según un *nomos* incuestionado, cuya transformación le resulta poco menos que imperceptible. Sobre este aspecto, hemos mencionado un orden de prefiguración, en el plano de lo instituyente, y también de contención por la grupalidad y la organización, como modos que se vislumbra que deben ser operativos para que la posibilidad de hacer que las prácticas que aún no son, sean deseadas y se halle reconocimiento de pares (invertidos como tales, en lo que a la identificación corresponde) en su concreción. Desde el nivel de las condiciones, esto es posible porque

“la psique en sus actividades sublimadas puede invertir objetos ya instituidos plenamente, y permanece en el dominio de lo ya instituido. Pero también puede invertir objetos que sólo serán invertidos socialmente una vez que ella los ha creado (...) son estas actividades sublimadas, que apuntan a un objeto social, que es la transformación de la institución de la sociedad. Aquí el objeto de la actividad es esencialmente ya una institución como tal pero que todavía no está ahí”³⁶.

El tema de la prefiguración en el proyecto de autonomía, en este marco de red de pares, puede apoyarse en el vínculo posible que destacamos entre deseo y voluntad, el cual a su vez, se sustenta en lo que Castoriadis entiende como “causación por representación” o “causación en <<la actividad psíquica>>”³⁷: la potencia de un proceso en el que la representación pasa a ser invertida, para que haga de faro como parte del deseo, cargada con la promesa del reconocimiento de pares, entre otras satisfacciones de índole emancipatoria.

El contexto muestra distancias inmensas entre este caso y el de la temporalidad de crisis. La temporalidad de gradualidad presenta otro tiempo disponible para que sedimenten nuevos estratos y que el peso de las prácticas de participación colectiva vinculadas a instituciones solidifiquen en capas de significación. Si unas instancias de sentido viven como un ataque su incitación a la transformación y, entonces, contestan rigidizándose, en la temporalidad gradual de la transformación, en cambio, lo que aparece como posible es el lapso requerido para que el examen de realidad no sólo represente como ganancia la transformación de lo real, sino que también invista las prácticas asociadas a esta y, de ese modo, halle contención la intensidad de la regresión, del empuje a reanudar viejas clausuras que oponen a la transformación deliberada.

II. Saldos y deudas de una perspectiva de la economía libidinal

Mientras realizábamos nuestra guardia, yendo y viniendo por la trinchera, me dijo cuando nos cruzamos:

—¿Qué efecto tiene en usted esta vida que llevamos?

—Bueno -le dije-, el efecto de ver ante nosotros una orilla que tenemos que alcanzar.

—Para mí -replicó- es como leer un libro con ilustraciones.

Continuamos recorriendo de un lado a otro la zanja bajo el silencio de los versalleses en Clamart.

³⁶ Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social: Seminarios 1986-1987. La creación humana I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 121-122.

³⁷ *Ibíd.*, p. 122.

*¿Vamos hacia algo nuevo, o estamos leyendo un viejo libro ilustrado,
una historia de aventuras tal vez, o una historia de la Revolución Francesa?;
¿se trata de llegar a un mundo nuevo,
o somos figuras que hablan a partir del lugar que se nos asigna en una narración?;
¿somos hombres y mujeres nuevos,
o estamos representando a personajes de la tan abigarrada imaginería de la historia?*

Kristin Ross, *Lujo comunal. El imaginario político en La Comuna de París*³⁹

De la articulación de nuestro desarrollo teórico con los casos ilustrativos que tomamos para verificar si podían funcionar como puntapié inicial, se desprenden una serie de hipótesis que bien cabría contrastar con un programa de investigación para ser llevado a cabo en el futuro. Entendemos que el proyecto de análisis debiera aunar esfuerzos con archivo histórico y etnografía (con entrevistas a participantes de las Asambleas barriales durante los años 2001 y 2002, como del Movimiento de mujeres, por ejemplo). Anticipábamos que esto es una deuda para el presente trabajo, pero podemos ahora dar atisbos de premisas para tal hipótesis. Al parecer, la temporalidad misma pudo haber influido en que participantes de Asambleas se rindieran a reanudar prácticas consonantes con aquello que querían superar. Mientras que, por otro lado, desde el Movimiento de mujeres, cabría esperar mayor posibilidad de desplegar su crítica y ejercitar prácticas transformadoras. Esto no es totalmente nuevo, pues incluso Castoriadis identificaba en el Movimiento de mujeres y su modo de intervención una de las fuerzas instituyentes con mayor potencia para el siglo XX (y desde aun más atrás), destacando también él el carácter gradual de sus acciones: “desde hace casi un siglo, por una actividad cotidiana, anónima, en gran medida subterránea, las mujeres modificaron gradualmente su situación –y por esto mismo la situación de los hombres también–, destruyeron tabúes milenarios, trastocaron actitudes y costumbres de una manera que tiene consecuencias incalculables, y ciertamente aún imprevisibles”⁴⁰.

Los últimos pasos de esta etapa del recorrido no aspiran a dar por cerrada una perspectiva del cruce de la economía libidinal con la teoría social, así como tampoco desconocemos que no son las primeras palabras pronunciadas sobre la materia y, en efecto, aquí hemos citado varios trabajos que han aportado en esta dirección. Al optar por tal enfoque epistemológico, pudimos reasumir un corpus conceptual que, en lugar de hacer metáforas de toda la performatividad humana a partir de los actos de habla o de derivar toda su teoría social de la estructura de la lengua, consigue diferenciar a afectos de representaciones y de intenciones, rastrear sus distintos principios, sus operaciones e interrelaciones complejas en la estructuración en la subjetividad y las prácticas. Sin una concepción que defina las especificidades que las cargas de placer y las

³⁸ Versión digital disponible en: <https://es.theanarchistlibrary.org/library/louise-michel-la-comuna-de-paris.pdf>

³⁹ Ross, K. (2017). *Lujo comunal: el imaginario político de la Comuna de París*. Ediciones AKAL.

⁴⁰ Castoriadis, C. (2006). “Lo que no pueden hacer los partidos políticos”, en *Una sociedad a la deriva: entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz Editores, p. 168.

inversiones en que se encuentran estabilizadas plantean a la interiorización de la tradición, no se entiende cómo podría llegarse a vincular estos procesos con sentimientos de crisis o de inclinación a la transformación en los tiempos de la regularidad, sin caer en un racionalismo que suponga que las representaciones son elegidas de cabo a rabo, o que postule pasividad en los agentes de la socialización, con una profunda incomprensión de ese proceso, a la vez que sin poder luego introducir la actividad –siempre advertible en respuestas efectivas de las dominadas y dominados– más que por un forzamiento de los términos.

No desconocemos que para los estudios de caso que efectivamente han de trabajar el problema de la transformación de las relaciones sociales, es ineludible atender a las significaciones de los grupos e individuos-sociales con que se trabaje. El conocimiento de las organizaciones particulares, su tradición, lo prolongado de su empresa, puede ser de vital importancia para no confundir como estado crítico, lo que para un colectivo no es sino un suceso habitual. En esta línea, no debemos eludir mención sobre los casos históricos que aquí hemos dado en considerar motores para la pregunta de análisis, a la vez que ejemplos para la contrastación de nuestros interrogantes. Nuestra indagación se propuso elaborar un marco conceptual que aporte a una teoría general de las prácticas, pero si se planteara realizar el estudio efectivo sobre cualquier caso, sería condición tomar cuenta sobre aspectos concretos de los tipos antropológicos con que se trate, o acontecimientos específicos, como podrían ser, para las experiencias de las asambleas barriales surgidas en torno a la crisis de 2001 y la lucha antipatriarcal del movimiento de mujeres y diversidades sexuales. Tampoco allí la pretensión debiera ser dictaminar sentencias sobre procesos sociales que no se hallan cerrados (no despierta dificultades afirmar que la ola expansiva de las demandas contra el patriarcado heteronormativo cuenta con vigencia; así también marcamos que las alusiones a 2001 reaparecen en primeras planas cada vez que manifestaciones de disconformidad se intensifican⁴¹).

En esta instancia sólo podemos suponer que llevar a cabo observaciones empíricas sobre estos temas podría relevar indicios sobre un amplio espectro de problemas, que posiblemente irían desde las disputas particulares que pusieron sobre el tapete dificultades que atravesaba la convivencia en las asambleas barriales, hasta los modos en que estas se combinaban conflictivamente con la matriz de la heterogeneidad en las asambleas: las posturas anti-Estado que solo admitían su acción política en la calle, en oposición a otras que miraban con buenos ojos a Partidos como medio por el que alcanzar posiciones en el Estado para alimentar el poder de las asambleas, o quienes rechazaban a Partidos pero planteaban la necesidad de una organización. Asimismo, las particularidades que se entrecruzan con las formas de organización del movimiento feminista; el hecho de que decenas de organizaciones de diferentes tradiciones puedan confluir en diferentes encuentros donde se deciden las próximas acciones conjuntas. Un mayor detenimiento en la

⁴¹ Incontables remisiones a un helicóptero retirando a un presidente de la Casa Rosada fueron agitadas desde aquel diciembre a la fecha. Un análisis sobre el fenómeno puede encontrarse en la Editorial de Mayo-Junio 2018 de *Revista Dialéctica*, titulada “Remember, remember, is always december... Apuntes vernáculos sobre acumulación, reforma y revolución”. Versión digital disponible en <https://revistadialectica.wordpress.com/2018/08/17/remember-remember-is-always-december-apuntes-vernaculos-sobre-acumulacion-reforma-y-revolucion/>

socialización de mujeres y el devenir de minorías sexuales, que sin dudas traería aparejado conocer de qué modo las significaciones “mujer”, “minoría sexual” son correlativas estructuralmente dominadas para las centrales dominantes. Con ello sería menester indagar los parámetros de las temporalidades instituidas en los procesos particulares de socialización. No debiera desatenderse la amplia participación de mujeres y sexualidades disidentes que llegan a responder a convocatorias del Movimiento sin tener carnet de participación estable, como una toma de contacto formativa que toman para su vida cotidiana, desprovista de una militancia con lineamientos programáticos (esto que, como se dijo al citar a Silvia Federici, esta organización no institucionalizada en partido y dirigentes cuya palabra alcanza como decisión, presenta como potencialidad para el proyecto del Movimiento de mujeres). A mitad de camino entre la escucha psicoanalítica y la entrevista sociológica, podría indagarse con participantes de 2001 por el modo en que han sedimentado las experiencias de auto-organización, recuperación de espacios, participación barrial; de qué modo aquella actividad convive con su actual vida cotidiana; cómo son sostenidas o repudiadas las incitaciones que allí orientaban los proyectos; la forma en que se han integrado a posteriores militancias o a “la vuelta” a la inactividad política; si ante ciertos sucesos las aspiraciones autogestivas reaparecieron en otros terrenos. Detenerse en aspectos puntuales de estos sucesos históricos no eximiría que se analicen similitudes y diferencias entre las formas de toma de decisión de dos formaciones sociales que, al menos en su declaración oficial, afirman la propuesta de ensanchar las posibilidades de participación de sus integrantes. También podría observarse en el modelo asambleario de participación la manera en que encuentran o no cauce y elaboración distintos emergentes de la experiencia de crisis. Como vemos, serían variados y diversos los ejes que podrían guionar las preguntas que despiertan los problemas relativos a la estratificación de la experiencia vivida en la subjetividad.

Si bien señalamos como deuda contribuir con un estudio específico sobre los participantes concretos y la organización, esto estaba previsto desde el inicio de nuestra presente investigación, a sabiendas de proponer una indagación conceptual por el recorrido de una perspectiva que introdujera las condiciones subjetivas, en aras de dirimir un cruce que no encontrábamos explorado en la teoría social: el de temporalidad y tradición. Ya al principio presentamos la hipótesis de diferentes temporalidades con efectos casi contrapuestos, que no podían sino sugerir que el aparato anímico, las cargas afectivas, debían presentar condiciones disímiles. Esta diferencia entre temporalidades que emparentamos al contraste entre los ritmos de las organizaciones de asambleas barriales rodeadas por la convulsión de Diciembre de 2001 y la llamada restauración de la “confianza en las instituciones políticas centrales de la democracia”⁴² –de delegación, o burguesa, podríamos agregar, por no nombrarla, como Castoriadis, como “oligarquía liberal”–, de un lado, y

⁴² Denominaciones como “fe, confianza, o crisis de las instituciones” no harían sino señalar la importancia de conocer los procesos que suscitan esas creencias que atraviesan etapas de enamoramiento o algarabía. Empero, la pertinente problemática también ha sido abordada en trabajos de diferente corte, ora historicistas, ora cuantitativos, cuya relevancia no menospreciamos en absoluto. Ver, p.e. Jorge, J. E. “La confianza en las instituciones políticas, la crisis de los partidos y el rol de los medios”, Universidad Nacional de la Plata. Publicación digital disponible en: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/31786/Documento_completo.pdf?sequence=1

la prolongada y creciente participación que el Movimiento feminista presenta en la actualidad en Argentina, especialmente desde el 2015, por evocar la inmensa convocatoria de la concentración congregada bajo el reclamo “Ni una menos”. Esta diferenciación surgía más de una intuición de la observación que de un estado del arte de las disertaciones sobre las transformaciones de las prácticas. Allí ya advertíamos que, en la duración de las organizaciones, en los vasos comunicantes de los reclamos de estos colectivos y las nuevas subjetividades que convocaban en quienes adherían a sus demandas, corrían distintos ritmos. Como fuera declarado, nos abocamos a una indagación teórica que permitiera enmarcar las tendencias en los procesos subjetivos en pos de circunscribirlas en lo que dimos en llamar temporalidad de crisis y temporalidad de regularidad.

Con lo detallado puede notarse la diferencia entre nuestro enfoque, comprometido en las fuerzas anímicas (esta dimensión que en la historia también fuera nombrada, con distintos alcances según cada caso, como “psyché”, “espíritu”, “condiciones subjetivas”, “aparato psíquico”, “imaginación”), con aquellos estudios que refieren a los sujetos o nombran a la subjetividad pero lo hacen para dirigirse a lo que aquí, en los términos de Castoriadis, precisamos como “tipos antropológicos”, es decir, subjetividades ya organizadas en individuos-sociales instituidos, correspondientes a diferentes tiempos y culturas, instituciones fabricadas a instancias de distintas condiciones objetivas, como no podría ser de otra manera. Con este último carácter podríamos sugerir un conjunto de trabajos que tratan el problema de la subjetividad neoliberal, articulada a estrategias de dominación y modos de incorporación de los capitales puestos en juego por las doctrinas neoliberales, a la manera en que es sugerido por Maurizio Lazzarato, en el ámbito internacional, o Verónica Gago, en relación al terreno argentino⁴³. Poco importa aquí que comulguemos con la lectura sobre ese tipo antropológico edificado en la fragua de la promoción del trabajo flexibilizado por otros medios, en el adiestramiento de la propaganda del entusiasmo híper-individualizado y el emprendedorismo, que aspira a producir un paisaje de docilidades convenientes a las exigencias del mercado de capitales –entre otras características que, en menor o mayor medida, pueden ya extraerse de la famosa *Posdata a la sociedad de control*, de Deleuze⁴⁴ o el diagnóstico sobre la privatización que en *El avance de la insignificancia* hace Castoriadis⁴⁵–, lo que nos interesa es que al correrse de la óptica de la subjetividad como ya producida y abrirse paso hacia la constitución de la subjetividad, el saldo nos muestra que es posible presentar una perspectiva que comprenda los procesos por los que la subjetividad abraza o combate esos dispositivos, que lejos de ser todopoderosos, requieren dirigirse a las demandas de sentido de la psique y responder a las significaciones sedimentadas por el colectivo que queda adherido a ellos. Desde el inicio fue anunciada la

⁴³ Véanse, p.e. Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu; y Gago, V. (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.

⁴⁴ Deleuze, G. (1999) “Posdata sobre las sociedades de control” en Ferrer, C. (comp.): *El Lenguaje Libertario*. Buenos Aires: Editorial Altamira.

⁴⁵ Castoriadis, C. (1998). “El avance de la insignificancia” en *El avance de la insignificancia*. Madrid: Ed. Cátedra.

deuda sobre la atención a esos dispositivos subjetivantes, como hoy podrían ser las llamadas *apps* (aplicaciones) de telefonía móvil, que en empresas como Glovo, Uber, Rappi, Amazon, parecen prefigurar una nueva industria que hace mella en las vías de la precarización laboral; pero estas descripciones de coyunturas e identidades, que adelantábamos como un nivel que no examinaríamos, sin embargo, parecen quedar más precisadas analíticamente, desde el plano de las condiciones de subjetividad, al hacer los cruces entre los distintos sedimentos de impulsiones del deseo de omnipotencia, las instituciones específicas que las reasumen en una tradición particular y los modos en que hacen remisión en esa subjetividad autoproclamada del *self-made man*, o nueva versión del empresario schumpeteriano.

En síntesis, este capítulo de cierre, a modo de conclusión, no pretende concluir, sino poner en perspectiva las herramientas conceptuales que fueron introducidas, esas por las que abordar el problema del modo en que la subjetividad adhiere a los procesos sociales, a las condiciones objetivas, para sostenerlas en sus prácticas o encarar su transformación. Por esto preferimos reconocer que más que de una liquidación de palabras definitorias, podemos evaluar un estado de saldos y deudas, de aportes y pendientes. Al optar por finalizar nuestro recorrido poniendo blanco sobre negro entre nuestro abordaje propuesto y los variados ejes que atravesaron el más amplio problema de la institución de prácticas y la transformación social, notamos la importancia de una perspectiva que considere que las fuerzas que en la socialización se ponen en juego no son meras eventualidades culturales con las que basta la voluntad de reescribir la historia para hacer una vuelta a foja cero. Los enfoques que continúan la trayectoria de los trabajos que pensaron en las estrategias por las que derrocar a patrones de comportamiento dominantes tienen doblemente motivos para conocer el peso de lo interiorizado; aun quienes para los análisis de la economía estructural reanudan a Marx deben tener presente –como en muchos casos, que aquí hemos citado, sabemos que lo hacen– que ya el nacido en Treveris señalaba que “la historia de los orígenes (...) se repite diariamente ante nuestros ojos”⁴⁶. Aun si él dijera esas palabras a colación de la transformación del dinero en capital, no habría porqué suponer que esto puede ser de esa manera si la subjetividad no se halla implicada en tal proceso de repetición diaria de los orígenes. El aporte que defendemos aquí es el de reconocer que existen, e incluso coexisten en un mismo sujeto, distintas maneras de plegarse a los proyectos, para las cuales la subjetividad predispone; que esta, lejos de ser un continente pasivo y unificado, presenta distintas capas estratificadas temporalmente, cada cual con sus demandas y potencias, como hemos visto al indagar en el concepto de *sedimentación* de los sentidos en el proceso de la socialización. En ese orden de cosas, nos vimos en condiciones de afirmar que los alcances de esta dimensión para una teoría social no pueden desprenderse unilateralmente de condiciones objetivas como las oscilantes sumas dinerarias en juego, o lo finamente *marketinizados* que se hallen los símbolos de alguna propaganda, sino que, en todo caso, tales factores constituyen otro nivel de análisis en relación al sentido vivido y los esquemas imaginarios que les interpretan.

⁴⁶ Marx, K. (2000). “Transformación del dinero en capital”, *El Capital. Libro I – Tomo I*. Madrid: Ediciones Akal, p. 199.

No hay motivo para pensar –y así la historia lo demuestra– que los períodos de temporalidad de gradualidad (también los de crisis, huelga decir) puedan por sí mismos despertar y coordinar deseos colectivos que tiendan a la transformación de las prácticas. Sí nos parece efectivo el aporte ante el interrogante de por qué, ante crisis, significaciones de desprecio a alguna otredad se vieron reforzadas (avanzadas neonazis, por ejemplo): podrían también estudiarse las diferentes formaciones sociales según el modo de tramitación de la agresividad concomitante a la amenaza a las significaciones centrales. Uno de los puntos clave en la distinción de estas temporalidades es el de la intensidad de agresión o, digamos, de transformaciones, impuestas a las significaciones, junto al margen que allí permanece para que con los cálculos del examen de realidad se logre encausar a las prácticas por transformar: contener las resistencias de los sentidos sedimentados, que mayores se presentan cuando más se les impele al cambio.

Reiteramos que es extensa la potencialidad de una perspectiva teórica que introduce las condiciones de subjetividad a la teoría social, que se propone conocer las adhesiones de los agentes a los procesos y, para ello, hecha mano de los aportes de estudios de la génesis del sentido, dando lugar a la economía libidinal. Quizás a esta altura sólo reste mantener presentes las últimas palabras que Williams daba al cierre de *Border Country*, una novela en la que –de modo ficcional, aunque no por ello menos autobiográfico– repasaba los años de juventud en su pequeño pueblo y la tradición correspondiente a su entorno, con los conflictos de la historia (no es un dato menor que el personaje principal, Harry Price, fuera el guardavía de la villa, al igual que su padre, Harry Williams, en su natal Pandy):

“Recuerdo cuando salí por primera vez (...) y contemplé el valle desde el tren. En cierto sentido, simplemente acabo de terminar el viaje.

Estaba destinado a ser un viaje difícil.

Sí, ciertamente, sólo ahora me parece el final del exilio. No regresar, pero sí sentir que el exilio se acaba. La distancia se mide y eso es lo que importa. Midiendo la distancia volvemos a casa.”⁴⁷

⁴⁷ El círculo allegado a Williams, como sus biógrafos, coinciden en que “todo su trabajo lo escribió porque lo había vivido”. Smith, D. (2011). *Raymond Williams. El retrato de un luchador*, Op. cit., p. 31.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2001) *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Astarita, R. (2004). *Valor, mercado mundial y globalización*. Buenos Aires: Ediciones Cooperativas.
- Belinsky, J. (2007). *Lo imaginario: un estudio*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bleichmar, S. (2007). *Dolor país... y después*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Borges, J. L. (1977). *Historia de la noche*. Buenos Aires: Emecé.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J-C. y Passeron, J-C. (1975). *El oficio del sociólogo*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1979). "Introducción" en *La fotografía: un arte intermedio*. México: Nueva Imagen.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2013). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2013). *Argelia 60: estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Buber, M. (1991). *Caminos de utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cortázar, J. (2004). "Cuento sin moraleja" en *Historias de cronopios y famas*. Buenos Aires: Grupo Santillana de Ediciones.
- Castoriadis, C. (1992). *El psicoanálisis: proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Castoriadis, C. (1998). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, C. (1998). *El avance de la insignificancia*. Madrid: Ed. Cátedra.
- Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer: pensar la imaginación: encrucijadas del laberinto V*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba).
- Castoriadis, C. (2001). *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social: Seminarios 1986-1987. La creación humana I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2006). *Lo que hace a Grecia 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983: La creación humana II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2006). *Una sociedad a la deriva: entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Castoriadis, C. (2008). *Ventana al caos*. Buenos Aires: Fondo de cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar.
- Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Castoriadis, C. (2012). *La ciudad y las leyes: lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984: la creación humana II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cevasco, M. E. (2003). *Para leer a Raymond Williams*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. Colección "Intersecciones".
- Cristiano, J. (2009). *Lo social como institución imaginaria: Castoriadis y la teoría sociológica*. Villa María: Eduvim.

- De Certeau, M. (1993). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- Deleuze, G. (1999). "Posdata sobre las sociedades de control" en Ferrer, C. (comp.): *El Lenguaje Libertario*. Buenos Aires: Editorial Altamira.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2016). *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- Eagleton, T. (1989). "Base and Superstructure in Raymond Williams" en *Raymond Williams: Critical perspectives*, London, Polity Press.
- Federici, S. (2015). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Ferre, F. (2009). "Apuntes sobre la subjetividad y la afectividad: el proyecto de autonomía y la dimensión prerreflexiva de las prácticas", en *Memorias del I Congreso de Investigación y Práctica profesional en Psicología y XVI Jornadas de Investigación. Quinto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología – Universidad de Buenos Aires.
- Foucault, M. (1992). "Sobre la justicia popular. Debate con los maos" en *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Frelat-Kahn, B. (2004). "Las figuras de la transmisión", en *La transmisión en las sociedades, las instituciones y los sujetos: un concepto de la educación en acción*, Diker, G. y Frigerio, G. (comps.). Buenos Aires: Centro de publicaciones educativas y material didáctico.
- Freud, S. (1989) "La interpretación de los sueños (primera parte)" en *Obras completas. Tomo IV (1900)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1991a). "Tótem y Tabú" en *Obras completas. Tomo XIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1991b). "La interpretación de los sueños (segunda parte)", en *Obras completas. Tomo V (1900-01)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1991c). "22° Conferencia. Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología", en *Obras completas. Tomo XVI*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992). "Pulsiones y destinos de pulsión" en *Obras completas. Tomo XIV*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (2004) "Carta 52" y "Proyecto de Psicología" en *Obras completas. Tomo I (1886-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (2006). "Tres ensayos de teoría sexual en *Obras completas. Tomo VII (1901-1905)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (2012) "El creador literario y el fantaseo" en *Obras completas. Tomo IX*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (2013) "Esquema del psicoanálisis" en *Obras completas. Tomo XXIII (1937-1939)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Fuentes Navarro, R. (2002). "Comunicación, cultura, sociedad. Fundamentos conceptuales de la posdisciplinariedad", en: Maldonado Norma Patricia (comp.). *Horizontes comunicativos en México. Estudios críticos*. México: AMIC, 11-33
- Gago, V. (2014). La razón neoliberal. *Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Guerrero, D. (2008): *Un resumen completo de El Capital, de Marx*, Madrid: Maia Ediciones.
- Higgins, J. (1999). *Raymond Williams: literature, marxism and cultural materialism*. New York: Routledge.
- Holloway, J. (2003). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Barcelona: El Viejo Topo.

- Holloway, J. (2003). "Conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos" en *Revista Herramienta* número 24
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2013), *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lenin, V. I. (1972). *Qué hacer?* Chile: Quimantu.
- Magnani, E. (2003). *El cambio silencioso: Empresas y fábricas recuperadas por los trabajadores en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Marchesino, C. (2014). *Entre la insignificancia y la creación: subjetividad y política en el pensamiento de C. Castoriadis*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Mariátegui, J.C. (1980). *Obras Completas*, Vol. 11. Lima: Ed. Amauta.
- Marx, K. (2000). *El Capital. Libro I – Tomo I y Tomo III*. Madrid: Ediciones Akal.
- Marx, K. (2004). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.
- Mattelart, A. y Neveu, É. (2004). *Introducción a los estudios culturales*. Paidós: Barcelona.
- Mead, M. (1980). *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Buenos Aires: Gedisa.
- Mehring, F. (2013). *Marx: historia de su vida*. Buenos Aires: Editorial Marat.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moriarty, M. (1992). "The longest cultural journey: Raymond Williams and french theory", en *Social text*, N° 30.
- Ouviña, H. (2009). "La autonomía urbana en territorio argentino. Apuntes en torno a la experiencia de las asambleas barriales, los movimientos piqueteros y las empresas recuperadas" en *Argentina en pedazos. Luchas sociales y conflictos interburgueses en la crisis de la convertibilidad*, Bonnet, A. y Piva, A. (comps), Ed. Continente, Buenos Aires.
- Poirier, N. (2006). *Castoriadis: el imaginario radical*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Ross, K. (2017). *Lujo comunal: el imaginario político de la Comuna de París*. Ediciones AKAL
- Smith, D. (2011). *Raymond Williams. El retrato de un luchador*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Svampa, M. (2012). *Cambio de época: movimientos sociales y poder político*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Thompson, E.P. (1984). *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Grupo editorial Grijalbo: Barcelona.
- Thompson, E.P. (1994). *Making History: Writings on History and Culture*. New York: New Press.
- Vera, G.: "Las asambleas llegaron para quedarse", en Bielsa, R. y otros (2002) en: *Qué son las asambleas populares*, Buenos Aires: Ediciones Continente
- Virno, P. (2003). *El recuerdo del presente*. Buenos Aires: Paidós.
- Williams, R. (1962). *Communications*, London, Penguin.
- Williams, R. (2001). *Cultura y sociedad. 1780-1950. De Coleridge a Orwell*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Williams, R. (2003). *Palabras clave. Un vocabulario de la Cultura y la Sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Williams, R. (2003). *La larga revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Williams, R. (2012), *Cultura y materialismo*, Buenos Aires, La Marca editora.

Williams, R. (2015). *Lectura y crítica*. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Publicaciones digitales

Aiziczon, F. (2014). "Fernando Aiziczon: "2001, rebelión y después", disponible en: www.laizquierdadiario.com/2001-Rebelion-y-despues

Andujar, C. (2018). "El neoliberalismo de Cambiemos", disponible en: www.pagina12.com.ar/134545-el-neoliberalismo-de-cambiemos

Arcas, B. R. (2006). La educación de las personas adultas: un ámbito de estudio e investigación. *Revista de educación*, 339, 625-635. Versión digital disponible en: file:///D:/data%20user/Downloads/Educacion_de_las_personas_adultas_y_postmodernidad.pdf

Barrera, S. (2011). "Las Asambleas Populares del 2001-2002: La primavera de la autoactividad de las masas". *Revista Herramienta*, (46). Versión digital disponible en: https://scholar.google.com.ar/scholar?hl=es&as_sdt=0%2C5&q=Las+Asambleas+Populares+del+2001-2002%3A+La+primavera+de+la+autoactividad+de+las+masas&btnG=

Bensaïd, D. (2007). *Políticas de Castoriadis*. Disponible en <http://danielbensaid.org/Politicas-de-Castoriadis?lang=fr>

Besso, J. (2009). "De la imaginación al poder, al poder de la imaginación" en *Revista digital Psyberia*, Año 1 n°2.

Cáceres Riquelme, J. y Herrera Pardo, H., *Las formas fijas y sus márgenes: sobre "estructuras de sentimiento" de Raymond Williams*, artículo en publicado en *Revista Universum* N°29 Vol.1, I Sem. 2014, pp. 173-191, disponible en: www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762014000100010

Cancino, L. (2015). "Movimientos sociales y el proyecto de autonomía. Reflexiones desde el pensamiento de Castoriadis" en *Prometeica. Revista de Filosofía y Ciencia*. Año V, n°11, disponible en <https://prometeica.com/ojs/index.php/prometeica/article/view/121/105>

Castoriadis, C., Lefort, C., Pannekoek, A. *La organización de la autonomía. Un debate de Socialisme ou Barbarie*, disponible en <http://www.democraciasocialista.org/?p=527>.

Estalella, A. y Corsín Jiménez, A. (s/a): "Asambleas populares: el ritmo urbano de una política de la experimentación", borrador para aparecer en el libro *Orígenes y retos del 15M*, Edit. Icaria. Versión digital disponible en <http://digital.csic.es/bitstream/10261/85040/1/asambleas%20ritmo%20urbano%202013.pdf>

Federici, S. *Entrevista audiovisual por el Observatori del Conflicte Social*, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=cmCwzxh68GY>

Jorge, J. E. "La confianza en las instituciones políticas, la crisis de los partidos y el rol de los medios", Universidad Nacional de la Plata. Publicación digital disponible en: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/31786/Documento_completo.pdf?sequence=1

Malandra, A. (2013). *Continuidades y rupturas en la política social argentina: Argentina Trabaja*. Trabajo final de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en Memoria Académica. Versión digital disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.952/te.952.pdf>

Michel, L. *La Comuna de París: historia y recuerdos*. Versión digital: <https://es.theanarchistlibrary.org/library/louise-michel-la-comuna-de-paris.pdf>

Monge Vega, N. (2008): *Que se vayan todos: el eco de las cacerolas en los barrios porteños: asambleas populares en Argentina, perspectiva espacial de la acción colectiva*. Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset Universidad Complutense de Madrid. Versión digital disponible en: <http://eprints.ucm.es/8306/1/T30699.pdf>

Navarro, I. "Mundos breves", *Entrevista a Pablo Katchadjian*. Página/12, 09 de Julio de 2017. Artículo disponible en <https://www.pagina12.com.ar/48715-mundos-breves>

Ouviña, H. (2003): *Las asambleas barriales y la construcción de lo "público no estatal": la experiencia en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*. Informe final del concurso: Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO 2002. Versión digital disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/becas/20110128033732/ouvina.pdf>

Pacheco, M. (2018): "La crisis como oportunidad (o acerca de los modos de habitar y conmocionar el orden)". Disponible en: <https://profanaspalabras.blogspot.com/2018/09/la-tesis-como-oportunidad.html>.

Pasqualini, M y Manzano, V. (1998). "Raymond Williams: Aportes para una teoría marxista de la cultura" en *Razón y Revolución* nro. 4. Reedición electrónica en: www.razonyrevolucion.org/textos/revryr/arteyliteratura/ryr3Pasqualini.pdf

Revista Almagro: Entrevista Nacho Levy: "Renuncié a tus privilegios, amigo". Texto de Facundo Baños. Abril de 2017. Disponible en: <http://almagrovevista.com.ar/renuncia-tus-privilegios-amigo/>

Revista Dialéctica: Editorial de Mayo-Junio 2018: "Remember, remember, is always december... Apuntes vernáculos sobre acumulación, reforma y revolución". Versión digital disponible en: <https://revistadialektica.wordpress.com/2018/08/17/remember-remember-is-always-december-apuntes-vernaculos-sobre-acumulacion-reforma-y-revolucion/>

Semán, P., "El posporno no es para que te excites", en *Revista Anfibia*. Publicación digital, disponible en: www.revistaanfibia.com/ensayo/el-posporno-no-es-para-que-te-excites/