

# Psique y revolución

## La trayectoria de Eduardo Colombo, anarquista, psicoanalista y médico

Claudio Albertani y Rafael Miranda<sup>1</sup>

Eduardo Colombo (Buenos Aires, 1929) es una de las voces más escuchada del anarquismo contemporáneo, particularmente en América Latina, a pesar de que reside en París desde 1970. Ex Profesor de Psicología Social en las Universidades de La Plata y Buenos Aires (1961-1966), ex militante de la *Federación Obrera Regional Argentina* (FORA) y de la francesa *Confédération Nationale du Travail* (CNT-F), amigo e interlocutor de Cornelius Castoriadis y de figuras históricas del movimiento libertario como Luce Fabbrì y Ruben Prieto, el fundador de la editorial Nordan/Comunidad. Entre sus últimas publicaciones destacan *La voluntad del Pueblo* (Tupac Ediciones, 2006) y *L'espace politique de l'anarchie. Esquisses pour une philosophie politique de l'anarchisme* (Atelier de création libertaire, 2008). Es colaborador de la revista italiana *Libertaria* e integrante del comité de redacción de la revista *Réfractations. Recherches et expressions anarchistes*.

*Claudio Albertani. Desde antes de salir de la Argentina tenías una militancia libertaria y a la vez una práctica psicoanalítica. ¿Podrías hablarnos un poco de tu trayectoria?*

*Eduardo Colombo.* Mi compromiso político empezó muy pronto, ya en la escuela secundaria, el sentimiento libertario fue aguijoneado por las condiciones de dictadura que se vivían entonces. La adhesión al anarquismo fue casi natural pues era una idea muy viva en la historia obrera de la Argentina. Cuando entré a la Facultad de Medicina, el estudio universitario y el activismo no se hacían sombra, hasta el momento en que las largas huelgas me llevaron a la cárcel. Al salir, descubrí que me habían hecho desaparecer como estudiante de medicina – me habían borrado con toda ilegalidad de los registros de la facultad, a mí como a muchos otros- y tuve que dejar pasar un tiempo que no estuvo exento de las habituales molestias policiales. Cuando, al fin, me pude graduar me orienté hacia la psiquiatría, pero también hacia la sociología y la psicología. Seguía los cursos de Enrique Butelman<sup>2</sup> y trabajaba como médico en liberal y en el hospital público. Algunos años después fui nombrado profesor de Psicología Social en la Universidad Nacional de La Plata y poco más tarde en la Universidad de Buenos Aires. En 1966, cuando se produjo el golpe militar de Juan Carlos Onganía, la policía entró en todas las Facultades golpeando a estudiantes y profesores y yo abandoné definitivamente la Universidad saltando por una ventana de la Facultad de Filosofía. Puesto que, después de varios años, era también redactor responsable de *La protesta*, el periódico anarquista de Buenos Aires, la situación se puso difícil pues no podía trabajar

---

<sup>1</sup> La entrevista que sigue fue videograbada en París, en abril de 2011, en el marco de las actividades preparatorias del Encuentro Internacional Anual de la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis (<http://vimeo.com/channels/formacionalteridad#25056626>) que tuvo lugar en la *Casa de la Primera Imprenta de América*, Ciudad de México, 5,6, y 7 de octubre del mismo año. El texto fue revisado y mejorado por el propio Colombo en febrero de 2012.

<sup>2</sup> Enrique Butelman (1917-90). Docente de Historia de la Psicología, Psicología Social y Psicología Contemporánea en la Universidad de Buenos Aires. Cofundador y director de la editorial Paidós.

ni en la Facultad ni en el hospital. Por otro lado, ya había comenzado mi formación psicoanalítica, que terminé llegado a Francia. En la Argentina la práctica psicoanalítica estaba determinada por los parámetros de la *Asociación Psicoanalítica Internacional*, lo que significaba 4 sesiones por semana de 50 minutos, e implicaba mucho tiempo y dificultades económicas pues, aunque era médico y psiquiatra, mis medios para pagar un análisis eran escasos, la Universidad no pagaba regularmente y el trabajo cotidiano en el hospital, cuando existió, fue gratis.

Finalmente, la situación general en que nos encontrábamos, más el horizonte político cargado de recios nubarrones, hizo que mi compañera Heloísa y yo decidiéramos emigrar. Llegamos a París en el 70, con dos hijos de 5 y 6 años.

CA. *¿Cómo fue el cambio?*

EC. Nada fácil. Todo exiliado sabe que para obtener la carta de residencia, hay que presentar una carta de trabajo y para lograr una carta de trabajo es preciso contar con una carta de residencia... Sin embargo, poco a poco, la situación se estabilizó y empezamos a trabajar. Heloísa volvió a hacer sus estudios de psicología, pero yo no pude validar los míos de medicina. Como psicoanalista, en cambio no tuve problemas y esto nos permitió instalarnos aquí en París. Desde el punto de vista teórico, es importante destacar que mi formación en psicología social me orientó fácilmente hacia un tipo de pensamiento que se articulaba fácilmente con los trabajos de Castoriadis en Francia.

Recuerdo que en esta época publicamos una revista anarquista llamada *la Lanterne Noire*. En uno de los primeros números - más o menos en 1974 - escribí un artículo sobre la integración imaginaria del proletariado, en donde cito varias veces a Paul Cardan (uno de los seudónimos de Castoriadis en *Socialisme ou Barbarie*), antes de que se publicara *La institución imaginaria de la sociedad*. Habría que precisar que Castoriadis ya había trabajado los elementos fundamentales del imaginario y de lo simbólico, conceptos que correspondían con mi propia manera de pensar.

Rafael Miranda. *A este respecto, me gustaría que nos dijeras a qué escuela psicoanalítica te adhieres.*

EC. Para mí, la práctica psicoanalítica está ligada a la problemática social. Cuando comencé, la formación psicoanalítica en Buenos Aires se limitaba fundamentalmente a Freud y a Melanie Klein. Lacan no existía aún en Argentina. Pero mi orientación se dirigía, ya entonces, hacia la concepción de un psicoanálisis más integrado a la teoría social, hipótesis que trabajamos con Enrique Pichon-Riviere.<sup>3</sup> A partir de su enseñanza empezamos a practicar la psicoterapia familiar en un servicio de psiquiatría de un hospital público. Por entonces se desarrollaba la escuela de Palo Alto.<sup>4</sup> Nuestros pacientes eran los que consultaban en el Servicio de psiquiatría del hospital y practicábamos la psicoterapia de orientación psicoanalítica directamente en las casas de los enfermos, con toda la familia reunida varias veces por semana o, dependiendo de la

---

<sup>3</sup> Enrique Pichon-Rivière (1907-77). Médico psiquiatra suizo naturalizado argentino, considerado uno de los introductores del psicoanálisis en Argentina.

<sup>4</sup> La Escuela de Palo Alto se fundamenta en los trabajos de Gregory Bateson, sistematizados y prolongados por Paul Watzlawick, a partir de los paradigmas basados en la noción de información y en los conceptos surgidos de la cibernética.

situación, cada quince días. Las sesiones duraban unas dos horas y eran muy estimulantes desde el punto de vista intelectual, pero difíciles desde el punto de vista emocional. Como decía Pichon, no es lo mismo ir a la casa del paciente que *jugar en cancha propia*. Recuerdo, por ejemplo, una señora de edad avanzada que controlaba toda la familia y no quería participar. No la veíamos, pero un día nos dimos cuenta de que escuchaba todo detrás de la puerta. En un momento dado, no le gustó nada lo que estábamos diciendo y entonces irrumpió para decir *su* verdad. La carga emocional de esas sesiones era muy fuerte, pero toda esa experiencia hacía parte de la formación.

*RM. ¿Además de Palo Alto, cuáles eran tus referentes teóricos?*

EC. Nuestra base era Freud. Nunca me interesaron las posiciones jungianas, adlerianas o la psicología del yo. Me orienté hacia una visión del psicoanálisis basada en la relación de objeto y no en el nivel energético, libidinal o pulsional. Yo soy muy crítico de la teoría pulsional freudiana; he escrito al respecto.

Por cierto, en el momento en que partíamos de Buenos Aires -hacia 68 o 69- habían empezado a llegar las ideas de Lacan. Yo me encontraba en análisis didáctico en la Asociación Psicoanalista Argentina con Willy Baranger<sup>5</sup> quien en cierta medida me orientó hacia Lacan sin ser él mismo lacaniano. Recuerdo que hacíamos un seminario en mi consultorio con Oscar Masotta para estudiar a Lacan. Al principio me entusiasmé, pero después me fui alejando, sobre todo después de haberlo escuchado en sus seminarios y hoy tengo una posición muy crítica respecto a Lacan y los lacanianos. En realidad, mi percepción del psicoanálisis se ha ido transformando y no podría decir que pertenezco a una escuela o a otra. Con el tiempo mi orientación con respecto a las diferentes escuelas se ha centrado sobre lo que podría llamarse mi propia escuela. Conservo ciertas estructuras teóricas del psicoanálisis que considero fundamentales o centrales, pero dejo a un lado otras que me parecen erróneas.

*CA. ¿Qué vínculos encuentras entre psicoanálisis e ideales libertarios?*

EC. Hay dos asuntos importantes. Uno es la cura psicoanalítica, el psicoanálisis como terapia, el análisis, los pacientes, la forma, la disposición del análisis, el diván, el sillón detrás del paciente. Yo conservo estas estructuras porque considero que son útiles desde el punto de vista terapéutico, por razones conceptuales que son complicadas de explicar en lenguaje profano.

Por otro lado, ciertas teorizaciones del psicoanálisis me interesaron desde el punto de vista de la filosofía política. Encuentro en el psicoanálisis un esbozo de teoría del poder que me parece importante y que Freud resuelve introduciendo en el sujeto la totalidad del conflicto. Desde mi punto de vista, este conflicto es fundamentalmente social. La manera en que se integra y se construye la personalidad -el conflicto edípico, la familia nuclear, el padre, la madre, el hijo, los afectos que se desarrollan- no es ajena a la estructura global histórico-social en que esa familia extensa o nuclear se desarrolla. Para Freud, la estructura edípica es clánica y no familiar. La prohibición del incesto es análoga, desde un punto de vista teórico, al pacto social : la sociedad se construye a partir de esa prohibición pasando del estado de naturaleza al estado social.

---

<sup>5</sup> Willy Baranger (1922-94). Psicoanalista de origen francés que emigró a Argentina después de realizar estudios de filosofía. Publicó varias obras de inspiración kleiniana, y se interesó muy particularmente por la obra de Jacques Lacan.

CA. *¿Entonces, Edipo es una estructura transhistórica?*

EC. La teoría psicoanalítica plantea que la prohibición del incesto construye la relación institucional de la sociedad. Yo no digo que sea así en la realidad histórica. Pero ¿quién instituye la prohibición del incesto? Habitualmente se dice que es el padre; en la teoría freudiana los hermanos se ponen de acuerdo entre ellos para matar al padre. Una vez que lo han matado se encuentran en la misma situación de antes; ellos, los hermanos, disponen de todas las mujeres, pero están en guerra los unos contra los otros para poseer ese bien, entonces para poder estructurar a la sociedad tienen que instaurar la ley que prohíbe a los hombres del grupo el acceso a una categoría de mujeres. La ley, con la prohibición, y sobre la base de la culpa retrospectiva por el homicidio cometido, hace volver al padre destronado para que sea simbólicamente el garante de la ley. De esta manera la posición freudiana es clánica y social, no familiar.

**AQUÍ** En la terapia aparecen las relaciones sociales, básicas, fundamentales, que construyeron al sujeto, y sin embargo el mundo social queda fuera, exento de la cura. Así las cosas –y es mi punto de vista- las condiciones sociales hacen que el tratamiento tenga límites estructurales que esas condiciones le imponen, lo cual, por supuesto, reduce el grado de autonomía que el sujeto puede esperar del tratamiento psicoanalítico.

Por ejemplo, en la sociedad liberal un psicoanálisis exige el pago de las sesiones. Pero, ¿qué hacer cuando el psicoanalista mantiene una posición crítica frente a la estructura capitalista en que vivimos? En la cura individual es imposible; alguien tiene que pagar pues en la sociedad actual se tiene que vivir de alguna manera. Si uno no cobra, el paciente no se analiza, por la simple razón de que ¿por qué uno le hace el favor de curarlo? Se entra en un tipo de dependencia que hace que el análisis no funcione. Por otro lado, si el psicoanálisis se desenvuelve en una institución, hay una tercera instancia que controla la cura. Entonces, la condición básica del análisis, esa relación a dos en la que el tercero aparece como una estructura de la relación misma, se pierde. Desde mi punto de vista, la relación analítica no se da en el vacío, sino que está determinada por las condiciones que impone un tipo de sociedad, y estar afuera de la vida activa, escapar de la sociedad, no es una solución para ninguno. Los límites de la terapia están dados en fuerte medida por la sociedad, y sólo la teoría, que ayuda a la comprensión, permite seguramente una evolución más larga y profunda de la idea y de la acción, si conseguimos integrarla con otro tipo de enfoques de la problemática social.

RM. *¿Qué efectos tiene tu compromiso político en tu práctica de psicoanalista.*

EC. El efecto mayor se ha producido, supongo, en mi manera de pensar y conceptualizar los problemas. Por otro lado, el paciente que busca una solución a conflictos personales o a problemas emocionales, no está ahí para ser adoctrinado. En la cura psicoanalítica se producen efectos emocionales profundos. Existe lo que se llama regresión y el paciente no maneja de manera totalmente libre sus sentimientos. La regresión facilita una actualización de la neurosis infantil, como llaman los analistas a este estado, y es en ese momento cuando la posición del analista se vuelve una posición de chamán, una figura dominante, que puede, digamos así, manipular al paciente. La neutralidad del analista en ese tipo de situaciones es necesaria y fundamental. Lo he pensado siempre y con los pacientes nunca he puesto sobre el tapete mis ideas políticas. Evidentemente, este tipo de cosas son complejas porque la neutralidad nunca es absoluta o total, la gente comprende, o supone, muchas veces sin saberlo

conscientemente, lo que uno no dice. Además, Internet ha extendido la información de manera tal que, en mi caso, por ejemplo, la militancia política aparece en primer plano. Y en la actualidad, no hay paciente que no vaya a mirar Google ...

*RM. Háblanos un poco más de tu relación con Castoriadis. Ambos proceden de la crítica social y en algún momento ambos adoptan una práctica clínica.*

EC. Como les decía, yo no conocía a Castoriadis en Argentina. Cuando llegué a París, me incorporé en la *Organización psicoanalítica de lengua francesa* llamada Cuarto Grupo, donde por distintas razones concurría también Cornelius Castoriadis.<sup>6</sup> Preciso que, a diferencia de lo que muchos piensan, Castoriadis no fue ni fundador ni tampoco miembro del Cuarto Grupo, pero iba a las reuniones y, puesto que en ese momento estaba casado con Piera Aulagnier –quien sí era fundadora–, la relación entre nosotros se construyó a partir de ahí. Conocí a Castoriadis a través del psicoanálisis y de Piera.

Me interesaban especialmente sus planteamientos sobre lo imaginario y la estructura simbólica de la sociedad, conceptos que yo mismo había utilizado en el artículo que mencioné antes. A diferencia de Lacan, Castoriadis no separa lo simbólico de lo imaginario, asunto que yo considero que es central. Hay que tener en cuenta también mi formación en el campo de la psicología social. En psicología social, es imposible dejar de lado el aporte de Herbert Mead, quien plantea lo que se llamó en una época el conductismo social pero que no tiene nada que ver con el conductismo, excepto el nombre.<sup>7</sup> Mead considera el *acto social* como fundamento de la relación simbólica, de la relación a tres términos, que es uno de los aspectos fundamentales en la comprensión de la problemática social. Y el hecho de que el imaginario no pueda existir sin lo simbólico, porque el imaginario necesita la forma de lo simbólico que le da sentido, que le da la significación y que permite la introducción del *nomos*, de la convención de la regla, de la norma. Lo simbólico en sí mismo no funciona sin el imaginario. Mi propia formación me orientaba directamente hacia esa manera de plantear el problema.

Cuando conocí a Castoriadis, pesó, evidentemente, la cuestión política. En este terreno, y es uno de los elementos fundamentales, Castoriadis siempre defendió la idea de revolución. Siempre. Esto era importante a pesar de que él tuviera una mala imagen del anarquismo. Mala en dos sentidos: pensaba mal del anarquismo y creo que no lo conocía bien. En realidad, me parece, que ni quería conocerlo porque estaba demasiado implicado en su propia concepción. Lo hemos hablado algunas veces, por ejemplo en el coloquio de Cerisy<sup>8</sup>, pero sin ir al fondo de las cosas. No sé si tú estabas presente, Rafael. Se planteó en los pasillos: ¿qué diferencia hay entre la “autonomía” castoridiana y la anarquía? Castoriadis hacía una crítica más general diciendo “bueno, el anarquismo critica todas las normas y sin normas no hay sociedad”. Estoy absolutamente de acuerdo: sin normas no hay sociedad. Pero el anarquismo no critica *todas* las normas. Critica el modo en que la norma se implanta en la sociedad, no acepta la posición de la elite que se auto-atribuye la capacidad de dictar la ley, y combate la universalidad de

---

<sup>6</sup> Es el *Quatrième Groupe, organisation psychanalytique de langue française*.

<sup>7</sup> George H. Mead (1863-1931). Psicólogo social norteamericano, teórico del primer conductismo, también llamado “interaccionismo simbólico” en el ámbito de la ciencia de la comunicación.

<sup>8</sup> Se trata del *Coloquio de Cerisy sobre la vida y la obra de Castoriadis* (1990). Véase:

<http://vimeo.com/27681198>.

una ley de mayoría. De ninguna manera el anarquismo supone una no institucionalización de la sociedad, por el contrario él postula una auto-institución consciente y reflexiva del colectivo humano.

CA. *¿Qué otras divergencias tuvieron?*

EC. Cuando nos conocimos, Castoriadis ya había abandonado la militancia política, pero seguía manteniendo una *posición* política. Yo lo invité varias veces a Milán para unas charlas con los compañeros anarquistas de allá y para un coloquio público sobre el imaginario social. Había una disposición favorable entre los anarquistas con respecto a las bases de su filosofía política: el proyecto de autonomía, el cambio revolucionario de la sociedad. Sin embargo, las discusiones se mantenían en un nivel teórico socio-político sin entrar mayormente en la *polémica* sobre anarquismo, o sobre las diferencias que tendrían que surgir con respecto, por ejemplo, a la ley de mayoría en la democracia directa. De manera que nos manteníamos más en los acuerdos que en los desacuerdos.

Ahora bien, a partir de lo señalado y desde el punto de vista del pensamiento crítico, no tengo mayores diferencias con Castoriadis. Las diferencias que pueden ser grandes son más bien a nivel filosófico, o metapsicológico. Por ejemplo, yo nunca compartí sus teorizaciones sobre el concepto de monada psíquica, sobre su heterogeneidad radical, monada que debe sufrir la fractura o la ruptura de la socialización.<sup>9</sup> Este tipo de planteamientos nunca me convencieron. Es a partir de la socialización del sujeto en donde creo que los acuerdos son mayores. Es decir, en la parte socio-institucional.

RM. *¿Podemos hablar de una clínica comprometida con el proyecto social desde Castoriadis? Él plantea que el fin del psicoanálisis es el sujeto autónomo. ¿Tú compartes esta postura según la cual el fin del psicoanálisis es el sujeto autónomo?*

EC. Yo no sé hasta dónde Castoriadis mismo estaría de acuerdo con esa formulación si no se la completa. Claro que el fin del psicoanálisis es el sujeto autónomo. Al mismo tiempo, sabemos, como lo dijimos al comienzo, que el grado de autonomía al que puede aspirar un sujeto está limitado por la estructura de una sociedad heterónoma. Es decir, la autonomía del sujeto está directamente ligada a la autonomía de la sociedad. Son recíprocas. La sociedad y el sujeto se construyen mutuamente. Un sujeto humano no es un elemento inerte ; desde su nacimiento el individuo se inserta en un sistema de relaciones inter-personal, las integra, las modifica y se construye como sujeto, tendiendo siempre hacia la ampliación de su autonomía. Pero esa autonomía tiene límites externos en una sociedad, como lo acabamos de ver con respecto a la cura. Estos límites no son superables individualmente. He aquí una de las razones por las cuales yo defiendo la posición revolucionaria. Pienso que la sociedad no se cambia a través de modificaciones parciales, ya que funciona como una totalidad, sociológicamente

---

<sup>9</sup> Para Castoriadis, la monada es el estado original de la psique, anterior a la introducción de la separación que precede al proceso de socialización. El esquema que prevalece en la monada es la omnipotencia; representar es inmediatamente realizar y no hay distinción entre el sí y el todo. Al ser violentamente roto ese estado, la psique transfiere dicho esquema hacia el otro que todo puede y que va a convertirse en la fuente exclusiva del sentido. Primero la madre, enseguida por la vía de la dinámica edípica, el padre que todo lo puede y de ahí la institución y sus establecimientos en la sociedad heterónoma: el partido, la iglesia, la técnica, la razón, el mercado etc. La manera como el estado monádico de la psique perdura a lo largo de la vida del sujeto se manifiesta por la tendencia perpetua a la negación de la alteridad y por el recurso a la repetición contenida en toda identidad reivindicada.

tenemos necesidad de un enfoque holístico. Aspecto que Castoriadis define a través de las *representaciones imaginarias centrales*, que atraen como en un campo de fuerzas otras significaciones. Este campo de significaciones suele ser opaco, oculto.

Hay otros elementos que también son importantes. Por ejemplo, lo que Foucault llama el *episteme* -la estructura de base a partir de la cual pensamos- implica una serie de elementos de significación, de teorías, conceptos y prácticas, formas de pensar el mundo, que se hacen visibles cuando uno las va a buscar, pero no son evidentes *per se*. El que piensa, piensa en contra de algo. Si se piensa que es necesario modificar la realidad social, la negación lógica de lo que *es* permite el surgimiento de lo que *no es todavía*, de lo que deviene. Es ahí donde se desarrolla el pensamiento.

En la estructura del sujeto, la identidad que el sujeto va a adquirir a lo largo de su vida, en el devenir de su auto-construcción constante, es el *alter*, el otro, el otro colectivo, la institución social, que va a aportar la materia de un tal proceso.

Las representaciones, las ideas, no son inertes, ellas viven de las emociones y pasiones del sujeto, por eso el pensamiento crítico debe atacar el *episteme* de su época que funciona como un *umbral de enunciación*, por así decirlo, o mejor como soporte o basamento a partir del cual un discurso es audible, comunicable, capaz de circular colectivamente.

CA. *En este sentido, ¿cómo articulas los planteamientos de Castoriadis con el anarquismo?*

EC. El anarquismo, en el período que vivimos, se encuentra en el umbral de la visibilidad, se le ve, pero no alcanza el nivel basilar de enunciación: no se le escucha. Sus ideas centrales, antiautoritarias, son ajenas a la sociedad jerárquica y el discurso anarquista no se percibe correctamente porque, como ocurre con el tratamiento psicoanalítico, ese discurso se enfrenta a los límites estructurales del sistema, pero ahora la lucha social exige la destrucción de esos obstáculos.

Hoy en día si quiero hacer pasar mis ideas, tengo que recurrir a los medios de comunicación masiva. Hay que rendirse a las exigencias del mercado. Hay que estar en primer plano; hay que hacerse entrevistar (como yo ahora) para salir del anonimato. No importa el anonimato de las personas, pero importa el de las ideas. Las ideas heterogéneas al sistema jerárquico tienen una gran dificultad para hacerse escuchar, porque, como dice el refrán, no hay peor sordo que el que no quiere oír.

Nuevas invenciones han invadido las técnicas de comunicación, particularmente el Internet. Ahí la difusión del anarquismo es enorme. Es increíble ver la cantidad de portales y publicaciones que pueblan la red, si uno las compara con el ocultamiento y deformación que sufrió el movimiento anarquista en la segunda mitad del siglo pasado. Pero quedan reducidas al que va a buscarlas; no pasan al nivel publicitario. Si yo escribo un libro ¿quién lo va a leer? Los que saben que ese libro existe y los que saben que ese libro existe son los que están ligados por una razón o por otra al movimiento anarquista. Si no, ni siquiera saben que existe porque su ausencia del nivel publicitario comercial no permite la visualización de ese tipo de libros.

El asunto central, una vez más, es cómo el sujeto puede acceder a la autonomía cuando está obligado a responder a determinadas condiciones que la sociedad le impone. La posibilidad de pensar la autonomía, o de ser autónomo, o aún de tener un proyecto de autonomía, depende de la elaboración individual y colectiva de ideas y prácticas que permitan integrar lo nuevo, lo antijerárquico, las relaciones no autoritarias.

Todo eso lleva hacia la autonomía. La idea bakuniniana de libertad contenía ya esta problemática. En el último libro que se publicó aquí (en Paris) de Castoriadis sobre Tucídides, hay una página donde se define la libertad en un sentido bakuniniano; aunque el vínculo ideológico no esté explicitado, es la relación entre los seres humanos lo que hace aparecer el valor de libertad.<sup>10</sup> Es absurdo considerar la libertad como lo hace el principio liberal creyendo que “la libertad mía termina donde empieza la libertad del otro”. Es al revés: la libertad se da en la relación entre los sujetos. Ahí es donde se crean las posibilidades de ser libre y de pensar libremente. Bakunin, lo dice muy claramente: Hay tres momentos de la libertad. El primer momento es puramente positivo: es la sociedad humana en donde aparece la idea, el valor de la libertad. Pero el segundo momento de la libertad es la rebelión contra lo que oprime. Es el momento negativo: la rebelión contra el Estado, contra el fantasma divino o contra los elementos que directamente nos oprimen en cualquier situación. Pero detrás de esto hay otra rebelión más profunda que es la necesidad de rebelarse contra uno mismo, es decir contra la sociedad que se encuentra internalizada en nosotros.

CA. *En Bakunin ya se encuentra este tipo de análisis psicológico?*

EC. Bakunin dice “en el rincón oscuro del cerebro del mas abnegado hijo del pueblo duerme un policía”. ¿Por qué? No porque la gente sea buena o mala. Todos nosotros estamos socializados en un tipo de sociedad autoritaria y es imposible desprenderse totalmente de esa sociedad mientras uno viva en ella. El segundo momento de la rebelión, es decir el tercero de la libertad, consiste en rebelarse contra sí mismo, poder pensar mas allá de los límites en que uno mismo se ha formado. Esto tiene que ver con la crítica de la tradición, la crítica del *nomos*, la crítica de la norma, de la ley. Para un anarquista, aún en la sociedad más anarquista que se pueda imaginar, siempre existirá la idea que otra sociedad mejor será posible. La *sociedad ideal* es un imposible, es imaginar un fin de la historia, pero el *ideal de otra sociedad* es lo que hay que defender. Ibsen decía que, en el combate por la libertad, el que se detiene proclamando que la ha alcanzado, probará precisamente que la ha perdido.

RM. *¿Es posible una clínica comprometida con un proyecto social?*

EC. Hace un momento, intenté subrayar las contradicciones de la cura. El psicoanálisis puede ayudar a desvelar la realidad, mostrar muchos aspectos que apuntan a la autonomía, a la liberación social, pero con los límites de los que hablamos. Tal vez, Castoriadis no lo diría así. El concepto castoridiano de autonomía es que no hay autonomía del sujeto si no hay autonomía de la sociedad, por eso volvemos al aspecto revolucionario. Porque lo peor que puede pasar con una idea es que se fije como una verdad. Una idea tiene que estar en movimiento, sin pasiones la sociedad no cambia.

---

<sup>10</sup> Cornelius Castoriadis, *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce, t. 3*, Seuil, coll. "La Couleur des idées", Paris 2011.