

Las raíces de la violencia en la obra de Castoriadis

Vicent Ballester García
Universitat de València

Introducción

Partiendo de presupuestos psicoanalíticos, pero en abierta discrepancia con el determinismo freudiano, Castoriadis define el núcleo psíquico original (al que llama *monádico*), como un estado de locura totalitaria en que el yo es omnipotente y sus representaciones, afectos y deseos indiferenciados. Ese núcleo es radical y violentamente antisocial, es raíz de todo odio y violencia. El proceso de socialización comportará la limitación de esa omnipotencia de la psique, proporcionando las significaciones imaginarias sociales (tribu, religión, nación...) como sucedáneos de sentido de aquella omnipotencia perdida.

El ser humano, dice Castoriadis, no es un ser racional, es un ser loco, que desea la certidumbre de la creencia. Pero, al mismo tiempo, se manifiesta en él esa imaginación radical, fuente original de toda representación (vinculada siempre a afectos y deseos), que puede hacer posible la aparición de la subjetividad reflexiva y deliberativa. Frente a la violencia de la clausura de sentido que ofrecen las sociedades cerradas, observamos procesos de reconocimiento de la alteridad.

«El odio es más viejo que el amor»

El odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor. Nace de la repulsa primitiva del mundo exterior emisor de estímulos por parte del yo narcisista primitivo.

Esta cita pertenece a la obra de Freud *Las pulsiones y sus destinos*.¹ En ella, el odio se presenta como principio activo generador del exterior al sujeto. Éste será también el punto de partida de Castoriadis en su caracterización de las fuentes del odio: “la tendencia fundamental de la psique a rechazar (y así, a odiar) lo que no es ella misma”.² Ahora bien, para poder explicar esta tendencia es necesario postular una instancia psíquica que Freud llamaba “yo narcisista primitivo”, y Castoriadis llamará “mónada psíquica”. Dice Castoriadis que “desde el nacimiento la psique gira en torno a sí misma”, se halla en un estado de clausura. En ese primer estadio psíquico cualquier deseo que pudiera presentarse está satisfecho de manera inmediata: nada existe fuera del sujeto, que se experimenta a sí mismo como fuente de placer o como capaz de dar cumplimiento a ese placer.³ Castoriadis observa en el estado de mónada psíquica lo que Freud llamaba “omnipotencia mágica del pensamiento”: en el inconsciente, basta con que aparezca un deseo para que éste quede realizado en y a través de la representación.

¹ Freud, S., *Las pulsiones y sus destinos* (1915) en *Obras Completas*, tomo VI (1914-1917), Madrid, Biblioteca Nueva, 1996.

² Castoriadis, C. *Figuras de lo pensable*, Madrid, Cátedra-Universitat de València, 1999, p. 180.

³ Castoriadis, C. *Figuras de lo pensable*, Madrid, Cátedra-Universitat de València, 1999, p. 240.

La fase monádica no dura, naturalmente, mucho tiempo, pero dejará su impronta en el resto de nuestra existencia. Nuestra psique busca retornar a ese estado de plenitud ilusoria:

[...] es la matriz y el prototipo de lo que, para el sujeto, será siempre el sentido, a saber, el tenerse indestructiblemente unido, consigo mismo y como fin y fundamento de sí mismo, fuente ilimitada de placer a la que nada le falta y que no deja nada por desear.⁴

Por ello, el *sentido* será siempre asimilado a totalidad, completud, cierre. Este “nudo originario” que es la mónada es “a-racional”, pues ignora el tiempo y la contradicción (y por tanto la realidad y la lógica del mundo exterior). Sin embargo, la propia racionalidad tendrá en su núcleo esta *locura totalitaria*, esa exigencia de sentido absoluto, esa *insensatez* propia del estado monádico.

Por otra parte, la mónada es obviamente “a-social” (*radical y violentamente antisocial*, dice Castoriadis), ya que, completamente egocéntrica, ignora a los otros. Sin embargo, la exigencia de clausura que la caracteriza estará presente en la institución social: el sujeto exigirá de la sociedad un sentido totalizador que le devuelva, aunque sea ilusoriamente, a su primitivo estado monádico.

La violencia de la socialización

La clausura de la mónada será rota por el displacer provocado en parte por la necesidad somática (el hambre, por ejemplo) pero sobre todo por la presencia del “otro”. Para poder sobrevivir (para no incurrir en un “autoerotismo mortífero”, dice Castoriadis), el individuo deberá romper la clausura de la etapa monádica, y eso será desagradable, pero al tiempo permitirá al sujeto experimentar un nuevo placer, el placer de la representación, que paulatinamente irá desplazando al placer del órgano. La necesidad de dar sentido al displacer hará imprescindible la creación por parte de la psique de un *afuera* al que atribuir el origen de ese displacer.

En todos los estratos psíquicos el objetivo es siempre reencontrar el estado de tranquilidad originario. Así el ser humano habrá de vivir siempre en esa difícil tensión entre el deseo de retornar a la mónada (tranquilidad, placer, pero también locura de totalidad) y la ruptura de la clausura (abismo, displacer, pero también posibilidad de creación, placer de la representación, y autonomía).

La evolución del individuo se desarrolla siempre en la ambivalencia afectiva: “el objeto amado es necesariamente y al mismo tiempo objeto odiado”.⁵ Y aunque la supervivencia humana muestra que lo amado prevalece sobre lo odiado, el odio siempre está presente, aunque reprimido.

La socialización representa una violencia (*violencia radical*) frente a la psique originaria, puesto que le impone la conciencia de que aquel estado de plenitud es ilusorio. La sociedad, así, hominiza a ese *monstre*

⁴ Castoriadis, C., *L’Institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975 p. 209, cit. en Franco, Y., 2003, *Magma (Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política)*, Buenos Aires, Biblos, p. 124.

⁵ Castoriadis, C. *Una sociedad a la deriva*, Buenos Aires, Katz, 2006, p.138.

vagissant (monstruo llorón) que es el bebé, y le vuelve apto para la vida.⁶ En compensación frente a tal violencia, la sociedad procura a la psique una fuente de sentido más “real”: las significaciones imaginarias sociales. La propia “realidad” será una significación imaginaria, pues la institución social se constituye como “creadora de un mundo”, un mundo que tiende a la clausura. Por ello, Castoriadis plantea la tendencia natural (recuerdo de la ilusión monádica) de las sociedades a la “clausura de sentido”.⁷ En realidad, las “clausuras materiales” (fronteras o territorios) sólo adquieren importancia por las clausuras de sentido:

un *extranjero* es tal porque las significaciones de las que está imbuido son extranjeras, lo que quiere decir que necesariamente son siempre *extrañas*.⁸

Así, la “fabricación social” del individuo es para Castoriadis la raíz de todo odio. En primer lugar, el odio hacia los otros (“reverso del amor propio”), que se mantiene en virtud de un sofisma poderoso y elemental: Yo soy bueno. El bien soy yo. Él no es yo. Por tanto, él no es bueno (o lo es menos que yo). Gracias a este simple mecanismo la organización de la sociedad es concebida y construida como una inmensa máquina para hacer derivar hacia afuera el odio. El mundo de sentido del sujeto depende del proceso de identificación con las entidades colectivas instituidas de las que el individuo será elemento. Y cuanto más cerrada sea la sociedad, mayor será la identificación, la cual puede llegar a ser más fuerte que el impulso de conservación del individuo. Esto explica el “hecho universal” por el que las sociedades pueden llegar a imponer a los individuos el sacrificio *pro patria mori*, en todas sus versiones.

El proceso de identificación tiene “el efecto desinhibitorio que posibilita la desenfrenada actividad asesina en la guerra”. Y en este punto Castoriadis observa la confirmación de una de sus tesis fundamentales: la colectividad anónima, mediante el imaginario social, es el origen de la institución social. En esos momentos de guerra o de movimientos de masas se diría que los individuos recuperan, sin saberlo, la certeza de tal poder de creación colectiva.

La inconvertibilidad del otro

Pero el segundo vector del odio, más poderoso aún que el primero, es el odio a sí mismo. El Yo, la identidad personal, esencialmente fabricación social, es aquello que la psique ha sido obligada a ser, y que le resulta extraño. Esta extrañeza respecto al propio Yo se produce, naturalmente, en el mundo inconsciente, donde el “yo” no existe, puesto que para que surja necesita la comparación con el otro o los otros. Y por esta imposición, que contradice el “egocentrismo inextirpable”, la psique siente aversión hacia todas las capas de su propia socialización.

⁶ Castoriadis considera que no es la “maduración tardía” la que explica la socialización (En nada cambiaría un grupo de chimpancés si los cachorros maduraran a los diez o doce años, *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 181). Tampoco se explica para “contener la violencia” (Hobbes) o para “reprimir las pulsiones” (Freud). La socialización se explica cómo ruptura de la monada psíquica y como imposición violenta de lo que el ser humano necesitará para sobrevivir.

⁷ “Un mundo de significaciones es cerrado si toda cuestión que puede plantearse en él o bien halla una respuesta en términos de significaciones dadas, o bien su planteamiento carece de sentido” Castoriadis, C. *Figuras de lo pensable*, Madrid, Cátedra-Universitat de València, 1999, p. 184.

⁸ Castoriadis, C. *Figuras de lo pensable*, Madrid, Cátedra-Universitat de València, 1999, p. 184.

No se trata de un rechazo consciente, ni de una “duda intelectual”, a la cartesiana. A nivel consciente el sujeto ha encontrado un sustituto de la mónada psíquica en el colectivo. Pero ese individuo en que ha debido transformarse, a nivel inconsciente le produce repugnancia. El individuo se reconoce frágil, fragmentado. Y ese odio a sí mismo, que es universal según Castoriadis, será desplazado a “los otros” de una manera mucho más virulenta. Se trata del desplazamiento que se produce en fenómenos como el del racismo, como transferencia masiva del odio de sí hacia algún otro. Con este desplazamiento del odio psíquico el sujeto puede *guardar el afecto cambiando de objeto*, es decir, consigue sobrevivir en lo que subsiste de mónada psíquica, y por eso el racista radical no quiere “encontrarse con el objeto”, siente repugnancia incluso física por el otro.

En definitiva, la primera forma psíquica del odio, la que supone la mera desvalorización del otro, se satisface con el “reconocimiento” del otro (debe volverse como yo). Es la forma de odio que conduce a la “conversión” del infiel. La segunda forma de odio, en cambio, que arraiga en el odio a sí mismo, supone la eliminación del otro, que se concibe como insoportable, inconvertible, y debe desaparecer.

El odio en la guerra

Estos extremos del odio son, en todo caso, considerablemente domeñados por el proceso de socialización, que permite canalizar una parte del odio y la energía destructiva. Pero no toda. Hay un resto remanente de odio que se transforma, con cierta regularidad, cuando se dan las circunstancias, en guerra. Y así, si bien no se puede decir que el odio sea la “causa” de la guerra (pues ha habido muchas guerras cuya causa directa no ha sido el odio), sí es condición esencial y necesaria. El odio condiciona la guerra y se expresa en la guerra. Y ello porque los individuos viven la amenaza contra la colectividad como una amenaza más seria que la que va contra su vida.

Las sociedades se constituyen como instituciones imaginarias, y reproducen los tres vectores que Castoriadis atribuye a todo “ser para sí”: la representación, la afectividad, y el deseo. Éste último, fuente de pulsiones, en el caso de las sociedades se manifiesta en el “empuje (*Trieb*) expansionista”. La guerra se explica sólo en parte como una forma de autoconservación, ya que si una sociedad necesita defenderse es porque otra sociedad manifiesta el empuje expansionista que supone eliminarla. Para poder comprender el fenómeno histórico-social de la guerra no es necesario pues, según Castoriadis, buscar una causa externa (como las teorías demográficas, las “explicaciones” económicas o el poder como tal): la guerra es un rasgo esencial de las sociedades, en tanto que aspiran a difundir una “nueva institución” que sustituya toda alteridad. No hay explicación racional de la guerra, porque la guerra, como toda la institución social, surge sobre el imaginario, no se reduce únicamente a la funcionalidad.

El imaginario social cohesionan la sociedad y hace que los individuos le pertenezcan. Hay, así, una significación imaginaria del “nosotros”, indispensable para que la sociedad exista. Los colectivos humanos crean así su mundo propio, su modo de ser afectado. Y se manifiesta en fronteras, no sólo geográficas sino sobre todo imaginarias. Por ello, sin ser un organismo, la sociedad es un ser-para-sí, cuyo primer empuje se manifiesta en su tendencia a la autoconservación. Pero, como hemos dicho, este empuje va siempre más allá de la conservación. Y

se desarrollará en el empuje de expansión de la propia institución imaginaria.

Por otro lado, cada comunidad crea su “nosotros” en función de lo que ella considera su “historia”, imaginaria en el sentido fuerte del término: ficticia, fabricada, una historia que uno se cuenta borrando todo aquello que, en el imaginario nacional, sería “ofensivo” para la nación.⁹ La supuesta “memoria colectiva” es no sólo selectiva sino totalmente arbitraria, y necesariamente constitutiva de toda identidad colectiva. Y aquí observamos de nuevo el paralelismo entre lo psíquico y lo social. De la misma manera que el individuo construye su identidad personal sobre una pseudomemoria consciente, el colectivo social cree en su identidad como si fuera fruto de una conciencia colectiva consciente. El nivel extremo de tal creencia lo encontramos naturalmente en el moderno Estado-nación y la fabricación *ex nihilo* de conciencias nacionales, significación imaginaria nuclear del mundo occidentalizado moderno.

El reconocimiento de la alteridad

La tendencia de las colectividades será, así, concebir al otro como inferior. La clausura de la significación elimina la posibilidad de considerar al otro en tanto que otro, en tanto que igual, y por tanto la posibilidad de considerar nuestras instituciones incomparables.¹⁰

La posibilidad del reconocimiento de la alteridad en tanto que alteridad supondría, por tanto, un movimiento de ruptura de la clausura de la significación, y una aceptación de la alteridad esencial a toda institución humana. Esta posibilidad se sitúa en lo que Castoriadis llama “proyecto de autonomía”, que también manifiesta dos vectores indisociables: por un lado, la autonomía individual como lucha contra la heteronomía, es decir, como *capacidad de cuestionar la institución efectiva de la sociedad*. Y, por otro lado, la autonomía social, es decir, la democracia como movimiento político que ha de permitir el desvelamiento de la autoinstitución social. La autonomía y la democracia no parecen ser pues las “tendencias naturales” de la humanidad, dominada por la heteronomía y el odio al otro. Lo “natural” en el ser humano es la heteronomía, es la clausura. Pero la sociedad se autoinstituye, es creadora de sí, y son los propios sujetos que forman parte de ella quienes, gracias a su imaginación radical, son co-creadores de la institución social. Esa capacidad instituyente ha sido sin embargo sistemáticamente negada, ocultada, negando con ello la historia, el tiempo y la alteridad. La autonomía social consiste en el reconocimiento por parte de las sociedades de su poder instituyente. Y así, cuando una sociedad se reconoce como fuente de su propia alteridad está en condiciones no sólo de auto-instituirse explícitamente, sino de aceptar las otras alteridades.

Para Castoriadis, la pregunta: “¿quiénes somos?” obtiene una respuesta heterónoma que se resume en el “nosotros”. Pero tiene también la respuesta de la autonomía: “somos quienes nos damos nuestras propias leyes, y quienes podemos cambiarlas”. Y reconociendo esa arbitrariedad, aceptamos la alteridad en tanto que alteridad,

⁹ Castoriadis, C. *Una sociedad a la deriva*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 134.

¹⁰ Ciertamente, algunas sociedades han considerado a otras superiores a ellas mismas, lo cual ha producido procesos de aculturación, a menudo forzados por la violencia, sobre todo económica. Pero no es concebible la aceptación de la igualdad entre instituciones de sociedades clausuradas. Eso supondría tanto como aceptar en los otros lo que para nosotros es abominable.

esencial al ser humano y a la sociedad. ¿Nos lleva esto de nuevo a la trampa del relativismo? ¿Debemos aceptar como alteridad a quienes están dispuestos a matar a quienes no piensan como ellos? Reconocer la alteridad sólo es posible desde la sociedad autónoma. Pero eso no debe suponer aceptar la esquizofrenia de quienes “preconizan simultáneamente los derechos del hombre y la diferencia radical de las otras culturas”. La autonomía es contraria a la heteronomía, y superior en tanto que “reconoce la alteridad de las otras (...) y en tanto ella ha establecido significaciones imaginarias sociales, con las consecuentes reglas de *valor universal*: para tomar el ejemplo más fácil, los derechos del hombre”.¹¹ La “superioridad” de este proyecto sobre las sociedades heterónomas no puede imponerse sin embargo por la fuerza. Supondría una contradicción. Las posibilidades de ese proyecto se hallan en su razonabilidad y en la proyección creadora de la imaginación radical, condición humana previa a la racionalidad y posibilidad de empatía y de reconocimiento de la alteridad. El punto de referencia de esa sociedad autónoma como identidad colectiva no puede ser, entonces, el territorio ni la historia concreta del colectivo, sino el proyecto mismo, la historia de la lucha por la autonomía. Y Castoriadis defiende que una tal sociedad no es una utopía, sino un proyecto histórico, que nació en la antigua democracia griega y que sigue manifestándose en el proyecto ilustrado de la modernidad y en los movimientos emancipatorios.

Alteridad como creación

Hemos visto cómo la primera forma que adquiere la alteridad para la psique (alteridad imaginaria) es la de *sí mismo como otro*, es decir el individuo fabricado socialmente. También hemos hablado de una “alteridad real”, que es la que provoca el odio al otro en forma de racismo, y por la cual el otro es inconvertible.

La superación del primer tipo de odio al otro

[...] parecería no exigir mucho más que lo que implica la vida en sociedad [...] la existencia de los japoneses no debería poner en tela de juicio el valor de los chinos.¹²

El segundo tipo de odio, cuya raíz psíquica es el odio a sí mismo, supone una elaboración más profunda: la “aceptación de nuestra mortalidad real y total”. Tanto en el caso del individuo como de la sociedad, la renuncia a la inmortalidad, la necesaria aceptación del Otro que es la Muerte son condición para la autonomía y la superación del odio.

Pero, para entender la posibilidad del sujeto autónomo es necesario reconocer también la alteridad como “emergencia de lo nuevo”, como *alloiosis*. Para ello, debemos distinguir entre el reconocimiento de la “diferencia” y la “alteridad”. Dice Castoriadis que “dos objetos son *diferentes* si existe un conjunto de transformaciones determinadas (leyes) que permiten la deducción o producción de uno a partir de otro”. En el caso de la alteridad, en cambio, no es posible la deducción. Se trata de la distinción entre el campo de la lógica conjuntista-identitaria (ensídica), en que todo es reductible o deducible, como en matemáticas, frente al campo de lo imaginario-poético,

¹¹ Castoriadis, C., *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar ed., 2008, pp. 40-41.

¹² Castoriadis, C., *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar ed., 2008, p. 39.

de la creación *exnihilo*.¹³ El surgimiento de “lo nuevo” es para Castoriadis la muestra del carácter creador, y no sólo reproductor, de la imaginación radical humana.

Pues bien, esta alteridad como “lo otro emergente” es la condición para la autonomía, y por tanto para la superación del odio al otro. En la sociedad heterónoma el tipo antropológico supone no sólo la exclusión del otro, sino sobre todo el ocultamiento de la propia autoinstitución. La institución social se presenta así como fundamentada en lo trascendente, en instancias externas a la propia institución. Estas sociedades, como mucho, pueden “aceptar la diferencia” en tanto que explican las otras instituciones como reductibles de una manera u otra a partir de las propias.

En la sociedad autónoma, en cambio, el tipo antropológico experimenta la autoinstitución individual y colectiva, y por tanto acepta la alteridad en tanto que alteridad, es decir, creación humana. Así, “el sujeto autónomo se constituye, no sólo frente a la alteridad que supone la relación consigo mismo como otro, sino también (...) en la alteridad y como alteridad”.¹⁴

Conclusiones

La perspectiva de Castoriadis sitúa las raíces del odio en lo más profundo de la psique, pero sobre todo en la violencia que la socialización ejerce sobre la psique. Así, la hipótesis de la mónada explica el rechazo a lo “otro” y al mismo tiempo la aceptación del mundo social clausurado. En definitiva, la sociedad fuerza a la psique para aceptar lo extraño, que es tanto el propio individuo socializado, como la coexistencia con otros individuos en sociedad. Esta “estructura ontológica del ser humano”, dice Castoriadis, impone límites a cualquier perspectiva socio-política. Así, “condena irrevocablemente al fracaso toda concepción de una sociedad *transparente*, todo proyecto político que apunte a una reconciliación universal inmediata pretendiendo cortocircuitar la institución”.¹⁵ Es decir, no podemos tener esperanzas en un fundamento trascendente (como en el proyecto kantiano) que se dirija a “lo humano”, a la racionalidad pura o comunicativa, para alcanzar la paz universal. El ser humano está atravesado por la institución social, y por la alteridad, y cualquier discurso sobre lo humano debe partir de ello.

Por otro lado, si bien es cierto que la raíz original de todos los odios es la obligación de la institución social a la psique de abandonar sus pulsiones y deseos, también es cierto que éstos nunca desaparecen del todo, y la prueba es que los individuos imaginan la transgresión, y de hecho transgreden las normas sociales. La imaginación creadora es la condición no sólo para la ruptura de la clausura sino para la autointerrogación y el surgimiento de la subjetividad reflexionante y deliberativa. La razón por sí sola no hace posible la autonomía, porque nos remite a la lógica ensídica, a lo instrumental, necesario socialmente, pero en definitiva fuente de heteronomía.

Por último, la posibilidad del sujeto autónomo conlleva la posibilidad de vivir con la alteridad, de aceptar lo otro imaginario y real y sobre todo de liberar la alteridad emergente, de reconocer la capacidad creadora de la

¹³ 34 difiere de 43, un círculo y una elipse son diferentes. La Ríada y El Castillo no son diferentes; son otros. Una banda de babuinos y una sociedad humana, son otros. Castoriadis, C., “Tiempo y creación” en *Ontología de la creación*, rev. Ensayo y error, Bogotá, 1997, p.19.

¹⁴ Miranda, R., “El sujeto autónomo y la alteridad” en Cabrera, D.H. (coord.), 2008, *Fragments del caos*, Buenos Aires, Biblos 150.

¹⁵ Castoriadis, C. *Figuras de lo pensable*, Madrid, Cátedra-Universitat de València, 1999, p. 187.

imaginación radical así como del imaginario social instituyente. Todo ello supone, en definitiva, el rechazo de la ilusión de la inmortalidad:

Pues una sociedad democrática sabe, debe saber, que no hay significación garantizada, que vive en el caos, que ella misma es un caos que ha de darse su forma, jamás establecida de una vez por todas.¹⁶

¹⁶ Castoriadis, C., *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra-Universitat de València, 1998, p. 67.